

Barcelona, ¿ciudad islamófoba? Variaciones sobre las políticas seculares y el "problema musulmán"

Barcelona, an Islamophobic city? Variations on secular policies and the "Muslim problem"

Alberto LÓPEZ BARGADOS

Universitat de Barcelona

alopezbargados@ub.edu

Recibido 16/4/2018. Revisado y aprobado para publicación 15/6/2018

Para citar este artículo: Alberto LÓPEZ BARGADOS (2018), "Barcelona, ¿ciudad islamófoba? Variaciones sobre las políticas seculares y el "problema musulmán" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 89-XX.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.006>

Resumen

En un contexto particularmente difícil para la convivencia interreligiosa en Barcelona, marcado por el atentado del 17 de agosto de 2017 y por la polémica suscitada por la voluntad de la Comunitat islàmica de Nou Barris de abrir un oratorio en el barrio de La Prosperitat, la administración municipal ha puesto en marcha un ambicioso proyecto de sensibilización y lucha contra la islamofobia. Este artículo pretende examinar los logros y limitaciones de ese programa de acción poniendo énfasis especial en la influencia de los "imaginarios seculares" (Göle) en el diseño y puesta en práctica de tales políticas.

Palabras clave: Secularización, islamofobia, Barcelona, espacios de culto, movimientos NIMBY

Abstract

In a particularly difficult context for the interreligious interaction in Barcelona, a context marked by the attack of 17A and by the controversy raised by the will of the Islamic Community of Nou Barris to open an oratory in the Prosperitat neighborhood, the local administration has launched an ambitious project to raise awareness and fight against Islamophobia. This article aims to examine the achievements and limitations of this program with special emphasis on the influence of "secular imaginaries" (Göle) in the design and implementation of such policies.

Keywords: Secularization, Islamophobia, Barcelona, worship places, NIMBY movements.

1

En la actualidad, en medio de la intensa concurrencia que suscita el mercado del turismo global, las grandes ciudades padecen con frecuencia los males que se derivan de un exceso de retórica. El *relato* que las ciudades son capaces de ofrecer a quienes fijan su atención en ellas parece, en efecto, decisivo en esa carrera por la captación de visitantes, pero los ajustes que exige la acomodación a ese retrato por definición complaciente no resultan fáciles. De modo que cada ciudad se sobrepone como puede a la responsabilidad de responder a las expectativas, casi siempre elevadas, que genera su propia imagen.

Como es bien sabido, Barcelona ha destacado en las últimas décadas en esa competición; los *highlights* de la ciudad dibujan la silueta de una urbe con un pulso cívico que late vibrante sobre las diversas capas que constituyen su notable patrimonio histórico. Una ciudad mediterránea, abierta y tolerante, de vocación cosmopolita, respetuosa con la pluralidad de voces que la componen. Un relato triunfal que, a la postre, ha resultado también triunfante (Delgado, 2007). A pesar de que, en mayo de 2015, con ocasión de las últimas elecciones municipales, la lista de Barcelona en Comú (en adelante, BeC) diseñó la campaña electoral con el fin de impugnar las bases neoliberales de ese relato, una vez alcanzada la alcaldía, el equipo de Ada Colau quiso retener y enfatizar las virtudes cívicas que lo jalonaban para profundizar en esa apuesta por una ciudad plural. Y aunque pueda resultar sorprendente, el ámbito religioso acabó convirtiéndose en uno de los destinos en los que librar esa batalla.

Tampoco era la primera vez. Durante el largo mandato municipal del Partit dels Socialistes de Catalunya (PSC), la escena religiosa de Barcelona experimentó un proceso de institucionalización insólito y, casi me atrevería a decir, único en su género. En continuidad con el IV Parlamento de las Religiones del Mundo, la conjura de las fuerzas invocadas por aquella aventura extravagante que fue el Fòrum Universal de les Cultures de 2004 permitió que un gobierno de centro izquierda, presidido en aquel momento por el alcalde Joan Clos, crease una unidad administrativa al servicio de las confesiones religiosas del municipio, la Oficina d'Afers Religiosos (Oficina de Asuntos Religiosos), inaugurada en 2005. La Oficina fue una suerte de cristalización de la Carta Europea de Salvaguarda de los Derechos Humanos en la Ciudad que el Ajuntament había impulsado en 2003, con la protección de los derechos de libertad de conciencia y de culto como uno de sus fundamentos¹. De modo que, al menos en Barcelona, la cuestión religiosa era objeto de una cuidada atención municipal –replicada posteriormente con la creación de un Comisionado de Asuntos Religiosos-, o si se quiere, de una vocación intervencionista imputable, contra lo que pudiera pensarse, a los llamados gobiernos “progresistas”.

Conviene señalar en este punto que ese reconocimiento institucional del pluralismo religioso de la ciudad se realizó, además, en un contexto particularmente difícil, a causa de la creciente desconfianza –cuando no hostilidad- suscitada por la presencia de comunidades musulmanas cuya presencia pública estaba siendo sobredimensionada. Barcelona ya había padecido con anterioridad algunas polémicas en relación con aquéllas (Moreras, 1999: 299-304; López Bargados et al., 2016: 7-8), pero los atentados del 11S (2001) y del 11M en Madrid (2004) habían alterado dramáticamente las percepciones de la ciudadanía y los medios de comunicación, desatando

¹ Entrevista personal, 9 de febrero de 2016. Puede consultarse en <https://www.idhc.org/arxius/recerca/CartaEuropea.pdf>

periódicas campañas de pánico moral (Cohen, 2011; López Bargados, 2014) que tomaban a los miembros de esas comunidades como objetivo.

De ese modo, el relato benévolo de una ciudad tolerante que se había impuesto al menos desde los Juegos Olímpicos de 1992 encontraba una de las hormas de su zapato en la representación del llamado "radicalismo musulmán" como una amenaza permanente para la convivencia cívica (López Bargados, 2009, 2014). Desde 2001, y con una constancia tenaz, informes y estudios elaborados por diversos organismos y expertos dedicados a la seguridad señalaban a Barcelona, y por extensión a Catalunya, como un auténtico epicentro del yihadismo internacional². Si la Barcelona olímpica y volcada sobre mar constituía el rostro diurno y luminoso de una ciudad segura de sí misma, el cáncer yihadista que albergaba en su interior era su némesis, como en otra época la militancia anarquista y los callejones sombríos del Barrio Chino lo habían sido de la ciudad burguesa (Fernández, 2014). Dado que, al margen de la veracidad que contuvieran esas afirmaciones, el pánico moral suscitado por la reiteración de ese peligro en el tiempo había contribuido, como acabamos de decir, a cimentar una desconfianza general ante los musulmanes y sus propiedades, BeC juzgó necesario emprender, en el marco de un programa de reivindicación y defensa de los derechos de ciudadanía³, una innovadora campaña de lucha contra el racismo antimusulmán que cristalizó, en enero de 2017, en la aprobación del Pla Municipal contra la Islamofòbia⁴ (en adelante, PMLI), plan cuya implementación se encuentra en marcha en el momento en que escribo estas líneas.

Ahora bien, como si el anuncio del despliegue del PMLI vaticinase una conjunción astral llena de negros presagios, la ciudad de Barcelona ha padecido estos últimos meses una crisis sin precedentes en el terreno de la convivencia entre comunidades, una suerte de tormenta perfecta que se diría concebida para desafiar el rumbo tomado por la alcaldía en el terreno de la defensa de los derechos civiles. En primer lugar, la sacudida brutal y repentina provocada por los terribles atentados del 17A en Barcelona y Cambrils, que costaron la vida a 24 personas (entre ellas las ocho personas calificadas como "terroristas") y heridas a otras 153. En segundo lugar, la carga de profundidad constituida por la oposición de un sector vecinal a la apertura de un centro de culto musulmán en la calle del Japó, el barrio de la Prosperitat, en el distrito de Nou Barris, enquistado hasta convertirse, probablemente, en el principal problema ligado a los usos del espacio público que en estos momentos afecta a la ciudad. Encadenados en una secuencia perversa, el atentado de Las Ramblas y el movimiento vecinal contra un oratorio conforman un escenario envenenado para las aspiraciones del consistorio, que no son sino las de lograr que el mandato iniciado en 2015 constituya un punto de inflexión en la gestión del pluralismo religioso en Barcelona, y en particular en la gestión del llamado "problema musulmán".

² A modo de ejemplo, el Informe Anual de Seguridad Nacional correspondiente a 2015 señalaba que "... Cataluña es la zona en la que los procesos de radicalización detectados han sido más rápidos y un sector de la comunidad islámica allí implantada se caracteriza por ser la más radical de España y con más vínculos con otros extremistas de Europa". Tal vez la expresión más elaborada de esa literatura alarmista que atribuye a Barcelona y Catalunya un rol protagonista en las redes yihadistas internacionales sean las obras de Rahola (2011) y Montoto (2012).

³ Vid. http://ajuntament.barcelona.cat/dretsidiversitat/sites/default/files/MesuraGovernBCDrets_1.pdf.

⁴ Vid. http://ajuntament.barcelona.cat/bcnvsodi/wp-content/uploads/2017/01/MG-Plan-Municipal-Contra-Islamofobia_ES.pdf

A lo largo de los tres últimos años he tenido la oportunidad de seguir de cerca las políticas municipales relativas a la defensa del pluralismo religioso y la lucha contra el racismo antimusulmán. Poco después del ajustado triunfo electoral que llevó a BeC al consistorio, recibí el encargo de coordinar un diagnóstico sobre la práctica religiosa de las comunidades musulmanas de la ciudad (López Bargados, 2016), lo que me llevó –a mí y al equipo del que formaba parte- a contactar con buen número de responsables municipales y de miembros de las diversas comunidades. Al margen de cuatro grupos de discusión que organizamos con musulmanes y musulmanas que vivían y/o trabajaban en Barcelona, realizamos un total de 35 entrevistas semidirigidas durante el primer semestre de 2016. En aquel momento, la Comunitat Islàmica de Nou Barris intentaba abrir un oratorio en el barrio de Verdún, de manera que tuvimos la oportunidad de realizar una primera aproximación al conflicto, que entonces se hallaba en una fase incipiente. Por otra parte, una vez concluido el proyecto que cristalizó en el diagnóstico, y en particular desde que la polémica en el distrito de Nou Barris se trasladó al barrio de la Prosperitat, he tenido la oportunidad de mantener una serie de entrevistas semidirigidas (un total de ocho) con técnicos municipales, responsables políticos del distrito, líderes asociativos del barrio de la Prosperitat y miembros de la Comunitat Islàmica de Nou Barris, así como de realizar algunas observaciones *in situ*, en la calle del Japó. Todas esas entrevistas han girado en torno al conflicto abierto en el barrio de la Prosperitat. Por último, como miembro de un colectivo de activistas que participa en la sensibilización y lucha contra la islamofobia (SAFI), he tenido igualmente la oportunidad de asistir a las reuniones de la Comissió Mixta del Pla de Lluita contra la Islamofòbia, en las que se verificaba el cumplimiento de los objetivos recogidos en el PMLI. Esa actividad etnográfica dilatada en el tiempo, así como las relaciones de confianza tejidas durante la investigación que culminó en la presentación del diagnóstico en 2016, me ha permitido prestar especial atención a la imagen que los actuales responsables municipales se hacen del “problema musulmán”, a las argumentaciones que esgrimen para resolverlo, así como a las decisiones políticas que han tomado con ese fin. Este artículo pretende, justamente, examinar cuáles son las respuestas institucionales que se han articulado para afrontar ese doble desafío y dilucidar con ello, por bien que provisionalmente, el alcance y límites de una política municipal que pretende mostrarse activa y beligerante en su lucha contra el racismo antimusulmán.

2

Pocos meses después de la tragedia sucedida en Las Ramblas, uno de los principales *think tanks* progresistas de Barcelona, el CIDOB, publicaba un opúsculo dedicado a los atentados que incluía las intervenciones de cuatro reputados especialistas. El *CIDOB Report* unía el sentido de la urgencia a la profundidad analítica, en un documento interesante por muchas razones. Una de las contribuciones merece, para los objetivos que aquí perseguimos, una atención especial: se trata del artículo redactado por Blanca Garcés (2018). Para Garcés (2018: 23), la respuesta de la ciudadanía barcelonesa ante la brutalidad del atentado fue ejemplar, ejemplaridad que en buena medida guardaba relación con la línea argumental defendida por las instituciones en los días inmediatamente posteriores. La gestión política del atentado, articulada en torno a lo que la autora define como los "3 noes", fue en su opinión decisiva para evitar caer en la tentación de los discursos "dicotómicos y excluyentes" (2018: 26-27) que desgraciadamente han proliferado en otras situaciones similares acaecidas en grandes urbes europeas. En efecto, el "no al terrorismo", ceñido al corsé utilizado como lugar común en respuesta a los atentados, se vio acompañado de un segundo no, el "no al racismo, la xenofobia y la islamofobia", tanto más elocuente cuanto que

tras aquel atropello indiscriminado se desató la habitual ola de ataques a intereses islámicos⁵. Por último, emergió un tercer no, el "no al miedo", declinado como consigna movilizadora con ocasión de la multitudinaria manifestación del 26 de marzo ("No tinc por"), manifestación en la que, dicho sea de paso, irrumpió nuevamente el marco cognitivo (*frame*) independentista que antes y después de los atentados monopolizaba el campo político catalán y español. Así, para Garcés (2018: 24), la acción combinada de esos tres noes permitió que Barcelona "cambiase de guión". El discurso dominante, auspiciado desde la administración municipal, que tuvo la responsabilidad fundamental en la organización de los diversos actos de homenaje a las víctimas, eludió esa retórica estigmatizadora, fomentando una actitud mimética entre la ciudadanía, que dio muestras de un discernimiento infrecuente en otros casos análogos.

Por mi parte, siento la tentación de confirmar los argumentos expuestos por Garcés, tal vez porque me enorgullezco de formar parte de esos ciudadanos cuyo comportamiento es calificado de ejemplar y porque se trata de un punto de vista edificante, lo que no es poca cosa cuando pensamos en la proliferación de invocaciones sombrías al odio entre comunidades. El relato que emerge de Barcelona puede incluso encadenarse con coherencia sobre el discurrir de los acontecimientos, como una sucesión de secuencias que corroboren el cambio de guión al que la autora hace referencia, a saber, la negativa a invocar "políticas del miedo".

Así, una primera secuencia habría tenido lugar el 21 de agosto, cuatro días después de los atentados, con ocasión de una reunión convocada por el ayuntamiento con representantes de las comunidades musulmanas de la ciudad, donde el consistorio mostró su firme compromiso con la convivencia y contra las tentaciones islamófobas. Esa reunión tuvo su continuidad en una concentración convocada, prácticamente a la misma hora, por diversas entidades musulmanas en la Plaça Catalunya. Tras las apelaciones al diálogo y el rechazo frontal a toda forma de violencia, las entidades convocantes decidieron descender por las Ramblas en señal de solidaridad con las víctimas, atravesando una calle sumida en un clímax emocional sin precedentes a tenor de las operaciones memoriales organizadas espontáneamente por la ciudadanía para rendirles homenaje⁶.

La segunda secuencia tuvo lugar tres días más tarde, el 24 de agosto, a una semana de los atentados. Tras una primera ceremonia fúnebre organizada en la Sagrada Família bajo los auspicios del Arzobispado de Barcelona, el ayuntamiento diseñó una liturgia acorde con los principios pluralistas que pretendía impulsar. Esta vez, el emplazamiento elegido fue la Sala Marqués de Comillas, una majestuosa sala de columnas situada en las antiguas Drassanes Reials, y que forma parte del Museu Marítim, un centro de titularidad municipal. El acto, calificado de "interconfesional e interconviccional", fue presentado por su conductora como una ceremonia "... plural, respetuosa e inclusiva". Tras unos sentidos parlamentos en que se leyeron fragmentos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de la Biblia y del Corán, un grupo de unos 30 jóvenes que decía representar "... las diversas tradiciones religiosas y no religiosas de la ciudad"

⁵ La propia Garcés (2018: 23) cita algunos de ellos: agresiones contra oratorios en Montblanc, Granada, Sevilla, Logroño, Fuenlabrada...

⁶ Algunas entidades se manifestaron contrarias a esa concentración, por considerar que "... correlacionaba a la comunidad musulmana con el terrorismo". Vid. <http://mcislamofobia.org/som-els-musulmans-responsables-dels-atemptats>.

compusieron un enorme centro floral que posteriormente trasladaron al Pla de l'Ós, donde se encuentra el célebre mosaico de Joan Miró que se había convertido en centro neurálgico de los homenajes a las víctimas.

La tercera secuencia nos traslada al 26 de agosto, el sábado en que se convocó la multitudinaria manifestación oficial de homenaje a las víctimas, de cuya organización se encargó, una vez más, el ayuntamiento barcelonés. La propia disposición espacial de la manifestación fue, por sí sola, una declaración de intenciones que merecería un desciframiento. En línea con la reivindicación de los héroes anónimos surgidos del común -y asimismo para evitar el previsible rechazo que suscitaría la presencia de representantes de las más altas instancias del estado español en un contexto marcado por las movilizaciones independentistas-, se decidió ceder la cabecera de la manifestación a los cuerpos de asistencia y seguridad -bomberos, sanitarios, Mossos d'Esquadra-, a tenor de la opinión general, se habían comportado con extrema diligencia la tarde de los atentados. Esa decisión debió causar no poca preocupación en la negociación del acto entre administraciones. Por otra parte, un amplio abanico de entidades cívicas y culturales se reunieron días antes de la manifestación para decidir si se sumaban y cómo. Tras una larga deliberación, los colectivos, la mayoría de ellos de perfil progresista, optaron por integrarse en la riada general con lemas y signos distintivos propios, condensados en la consigna #anemdeblau ("vamos de azul"). Fue precisamente la gran visibilidad lograda por ese colectivo en el seno de la manifestación lo que dio pie a una amplia difusión de su manifiesto, en el que se denunciaba la hipocresía del gobierno español, y asimismo se subrayaban las consideraciones políticas y económicas que se hallan en la raíz del "terrorismo yihadista".

La cuarta secuencia, en fin, se produjo una vez había disminuido la intensa emotividad de las primeras jornadas. Prácticamente un mes después de los atentados, el 21 de septiembre, con ocasión del pregón de las fiestas de la Mercè, la fiesta mayor de la capital catalana, la pregonera, Marina Garcés, se refirió en su discurso "... a la ausencia de las víctimas y de los jóvenes de Ripoll", sugiriendo con ello una cierta equivalencia o asimilación entre quienes tradicionalmente se sitúan como pares antagónicos de un universo moral dual. El pregón, que fue objeto de numerosas críticas debido a lo que se juzgaba como una especie de equidistancia moral intolerable, expresaba bien sin embargo las intenciones programáticas del consistorio barcelonés, deseoso, como decimos, de escapar de las dicotomías al uso que tienden a despojar al "terrorista" de su naturaleza humana para simplificar los dilemas éticos que sus actos plantean.

Así expuesta, esa secuencia puede inducir a confirmar la zona de confort en que se mueve el nuevo relato de una ciudad acostumbrada a lamerse sus heridas y exhibir su cara más amable y complaciente. Ahora bien, si no invocamos el programa de gobierno de BeC y la estrategia adoptada por el equipo de Colau en respuesta a los atentados, las razones para ese cambio de guión carecen de la fuerza de convicción necesaria. Garcés (2018: 27-28) alude tangencialmente a alguno de los motivos que explicarían el tono ejemplar adoptado durante los días siguientes a aquel funesto jueves de agosto, pero no parece insistir en ello, tal vez por pudor. En mi opinión, la exposición más explícita del papel esclarecido y de vanguardia asumido por la administración municipal como impulsora de una retórica alternativa se encuentra en los márgenes de los discursos oficiales, dominados por una cierta contención. Tal como me explicó *sotto voce* un alto responsable de las políticas municipales semanas después de los atentados, en el consistorio parecía existir el convencimiento de que, si la respuesta ciudadana había sido modélica, era en gran medida gracias a que el PMLI había allanado definitivamente un camino de concordia trazado

por las políticas municipales en pro de la diversidad cultural y religiosa⁷. A tenor de las políticas de reconocimiento del pluralismo religioso y la protección del derecho de libertad de conciencia y de culto ejecutadas por los anteriores gobiernos municipales, podría decirse que ese punto de vista contenía una buena dosis de autocomplacencia, pero el mensaje que deseaba transmitirse era claro. A saber, que el giro copernicano operado por el ayuntamiento barcelonés en el campo discursivo había resultado a la postre decisivo, y que por primera vez, el consistorio emprendía una lucha verdaderamente sincera y decidida contra la islamofobia institucional, de manera que había que empezar a plantearse ese combate en términos distintos a como se había hecho hasta el momento.

3

El debate sobre la lucha contra la islamofobia está, como se sabe a estas alturas, plagado de trampas, siendo la primera de ellas el hecho de que la propia categoría pueda tender, por su mero empleo, a reificar y con ello participar en la creación de la realidad que describe. En cierto modo, todas las categorías científicas corren ese riesgo, en particular cuando alientan y movilizan un conjunto de políticas sociales que recurren a ellas como diagnóstico de los males que pretenden atajar. Por expresarlo en otras palabras, al intentar denunciar las mixtificaciones que rodean al "problema musulmán", la lucha contra la islamofobia consagra tácitamente la "musulmanidad" como una categoría central en la escena de las sociedades plurales. En ese sentido, la islamofobia formaría parte de lo que Brubaker (2013: 6) ha definido como el "islamismo metodológico", que consiste en enfatizar la "musulmanidad" de los y las musulmanas, tratando su condición religiosa como una categoría identitaria autoevidente. A decir verdad, el recurso a las metáforas patológicas (la *fobia* de la islamofobia) puede constituirse en un instrumento eficaz para la denuncia de ciertos discursos y prácticas, pero, tal como puso de manifiesto Allen (2010: 136), esa inflexión diluye la atribución de responsabilidades (¿Cómo culpar al loco de su locura?) y, sobretodo, aclara poco el origen y finalidad última que persiguen los procesos de estigmatización de que son objeto ciertas comunidades. Centra nuestra atención en el círculo inmediato sobre el que se despliega la discriminación, sobre el registro común en que se declina, pero nos impide ver el marco más general en que aquélla se sostiene, que no es otro que el de la producción de antagonismo entre comunidades con fines de control. En definitiva, lo que trato de señalar es que el énfasis en "lo musulmán" que deriva de iniciativas como el PMLI puede contribuir precisamente a problematizar la religión que merece una atención tan específica y singular.

En este sentido, y más allá de la pertinencia de la categoría en cuestión, conviene formularse algunas preguntas que tal vez pongan en duda la eficacia y profundidad alcanzadas por ese cambio de guión al que alude Garcés. Aun admitiendo que las estrategias diseñadas por BeC hayan modificado el signo de los discursos emanados del ayuntamiento, ¿es aconsejable fijar el interés en la producción institucional de islamofobia en detrimento de otras expresiones? Sin duda, eliminar los rastros discriminatorios del lenguaje y prácticas de las administraciones constituye una buena noticia, pero ¿qué sentido tiene atender de manera prioritaria a las expresiones institucionales de la matriz discursiva islamófoba si ésta permea realidades cotidianas que van mucho más allá de las políticas públicas, y contamina las formas de interacción comunitaria en

⁷ Entrevista personal, 4 de septiembre de 2017.

barrios y ciudades? Centrar nuestra atención en las eventuales políticas islamófobas de la administración, ¿no es en cierto modo una manera de eludir la responsabilidad que, más allá de las muestras más explícitas de discriminación, tiene aquélla en la difusión sobre el cuerpo social de lo que Sayyid (2010), tratando de descifrar los enigmas de la islamofobia, definió al fin y al cabo como un orden de representaciones antagonista? ¿No podría suceder que, queriendo hacer frente a las lógicas islamófobas, una administración acabase por reproducir un régimen de verdad que contribuye a justificarla?

Ni son preguntas cómodas, ni tienen respuestas fáciles. Sin embargo, el antagonismo y la intensidad alcanzadas por el "problema musulmán" nos hace olvidar con frecuencia hasta qué punto esa problematización se sostiene sobre unos de los pilares de la modernidad, tal vez el más vigoroso de todos ellos, que no es otro que el de la secularización como horizonte innegociable para la convivencia. La secularización, un complejo proceso social que, como señaló Manuel Delgado (1999: 262), está indisolublemente unido al surgimiento de la subjetividad moderna, advino como solución de compromiso tras el desastre causado por las guerras de religión que habían asolado Europa desde el siglo XVI. Esa "vivencia interior de la trascendencia" (*ibid.*) que replegó las instancias de lo sagrado al campo de la conciencia personal -de la fe- y minó progresivamente la eficacia simbólica de la que hasta entonces gozaban las liturgias cristianas, de naturaleza colectiva, supuso al mismo tiempo la cristalización de una esfera secular librada del monopolio sagrado que acabó conformándose como *espacio público*, es decir, como un espacio común controlado en adelante por los estados modernos.

Es obvio que ese proceso no se impuso de manera uniforme en todos los estados europeos, y que fue objeto de diversas acomodaciones a lo largo del tiempo para adecuarlo a las especificidades locales, pero el hecho de que el porvenir del propio estado moderno quedase ligado a la gestión de un espacio así desacralizado explica tal vez la influencia adquirida por lo que Göle (2015, 2017) ha denominado los "imaginarios seculares". Conviene subrayar la capacidad de seducción de esos imaginarios, el legado de progreso y racionalidad que evocan de inmediato a quienes los invocan, de superación de un tiempo en que lo sagrado reinaba sobre las cosas mundanas. Y conviene, sobre todo, señalar la estrecha asociación de todas esas virtudes con la institución del estado moderno (*Vid.* Asad, 1993, 2003; Chatterjee, 2006). Tal vez esas consideraciones nos permitan comprender la conversión de esos imaginarios en uno de los signos distintivos del sujeto moderno, en una verdadera marca de fábrica, en definitiva en un vector central de la identidad de los individuos.

Sin embargo, a medida que los estados se han visto, en las últimas décadas, sumidos en una crisis de gobernabilidad que pone en duda sus propios fundamentos, el proyecto secular, cimentado sobre la desconfianza ante el pensamiento religioso y su relegación a la esfera privada, se ha tornado en hostilidad abierta. Sometidos a presión, muchos de los estados seculares europeos han desarrollado una nueva sensibilidad ante lo que juzgan como injerencias en un terreno de su propiedad, el espacio público. Y por bien que todas las minorías religiosas han podido experimentar de un modo u otro las restricciones que impone la *normalidad* secular sobre los usos de un espacio público que aquélla contribuye a configurar (Jeldtoft, 2016: 26), los sujetos musulmanes se han visto en gran medida arrastrados a un juego de antagonismos en el que aparecen, antes que nada, como individuos incapaces de secularizarse. Tal como ha señalado recientemente Göle (2017: 24), "(...) La tradición secular ha perdido su aptitud para la indiferencia y se ha convertido en un sistema estandarizado de identidad; se ha convertido en una condición para la integración impuesta sobre los inmigrantes musulmanes". La proverbial indiferencia o

principled distance (Barghava, 2009) que el estado debería mantener con respecto a las confesiones religiosas, al precio de que éstas renuncien a intervenir en el espacio público -o lo hagan de forma mitigada-, se ha convertido en un canon que se modula con mayor o menor intensidad en función de los interlocutores, y que ha acabado por otorgar una visibilidad sobrevenida y a todas luces excesiva a aquellas comunidades que, inscritas en un registro religioso, han deseado pronunciarse -o bien han sido conminadas a hacerlo- como tales en ese escenario de crisis. Es bajo la presión ejercida por las llamadas fuerzas de la globalización que se inocula tanto el veneno de la hipervisibilidad del islam, como se fabrica el que se juzga como su antídoto, el "secularismo represivo" (Baubérot, 2012).

Con estas reflexiones no trato de minimizar la gravedad alcanzada por el "problema musulmán" en la Europa contemporánea. Al contrario, para comprender la envergadura y corolarios del problema, propongo reinterpretarlo como un nuevo avatar de las teorías racistas que al menos desde el siglo XVIII instituyeron una frontera infranqueable entre una modernidad en vías de secularización y quienes, como ahora los musulmanes, se perciben como prisioneros del oscurantismo religioso. Creo, en efecto, que es imposible entender la islamofobia si no se tiene en cuenta la representación del cuerpo social que trae consigo la perspectiva secular, y cómo el rechazo hacia lo musulmán se justifica y adquiere legitimidad en el marco general de una *religiofobia* (Geisser, 2003: 11) que ha alcanzado la hegemonía, es decir, que se instituye como referencia para pensar el papel de otras racionalidades y por extensión como el baremo que determina la corrección política. En semejante escenario, conviene que nos detengamos a valorar los logros de un programa político que ciñe sus objetivos al estrecho marco del odio a lo musulmán como si éste fuera un fin en sí mismo y de paso revisemos el *lifting* que dejan traslucir los relatos de una ciudad, Barcelona, cuyas arrugas se hacen sin embargo particularmente visibles en barrios como la Prosperitat.

4

Mencionar el distrito de Nou Barris es, en estos momentos, aludir al más oscuro objeto deseo electoral de la ciudad. El distrito -que reúne 13, y no 9, barrios- cuenta con un 10.2% del total de población del municipio. Se trata de una población más envejecida que la media urbana, con menor presencia de inmigración procedente del exterior del estado, y con rentas medias netamente más bajas⁸. Nou Barris es tal vez la expresión más acabada del coste social de la expansión de la ciudad hacia sus periferias en la segunda mitad del siglo XX, en el marco del crecimiento industrial que conoció Barcelona entre 1950 y 1970. La población inmigrante procedente de otras regiones de la península se arracimó en viviendas precarias y calles insalubres, y la huella de las luchas vecinales para lograr mejoras en equipamientos en el marco del tardofranquismo y de los primeros gobiernos democráticos todavía se deja ver sobre el tejido asociativo de alguno de sus barrios, como el de Prosperitat. Votante fiel e incombustible de los candidatos socialistas en todos los procesos electorales desde la muerte de Franco, Nou Barris cedió el testigo a BeC con una rotunda victoria en las últimas elecciones municipales, en mayo de

⁸ *Guies estadístiques*. Observatori de districtes: Nou Barris, junio de 2017 (<http://www.bcn.cat/estadistica/catala/documents/districtes/index.htm>)

2015 (33.7%)⁹. Desde entonces, el paisaje político y social catalán se ha precipitado por un sumidero, y en el marco de las lógicas antagonistas provocadas por los acontecimientos nacidos del 1 de octubre, Nou Barris se ha convertido, al menos por el momento, en un bastión del triunfo inapelable de la candidatura de Ciutadans en la demarcación barcelonesa. El fantasma de las periferias urbanas de voto progresista seducidas por los cantos de sirena del populismo de derechas –y de ultraderecha, como veremos seguidamente- se agita sobre el telón de fondo de las próximas elecciones locales, decisivas para el porvenir del proyecto de BeC. Sometidos todos los partidos a la tentación populista, bien para convulsionar el campo político y extraer réditos electorales, bien para minimizar los daños que las listas rivales puedan provocar, Nou Barris aparece, al fin y al cabo, como el laboratorio ideal en el que ensayar la resistencia del cuerpo social al horizonte represivo que trae consigo la aplicación del artículo 155 en Catalunya.

Es en ese terreno minado en el que emerge el conflicto vecinal en torno al oratorio que la Comunitat Islàmica de Nou Barris pretendía abrir en la calle del Japó, en pleno corazón de La Prosperitat. El conflicto, como tal, no difiere demasiado de otros que han jalonado la geografía catalana en los últimos veinte años (Moreras, 2009; De la Haba et al., 2014; Lundsteen, 2017; Astor, 2017); en este sentido, la controversia forma parte de una de las gramáticas menos exploradas de los movimientos sociales. Un grupo de vecinos se muestra reacio a aceptar la instalación de un oratorio musulmán en la proximidad aduciendo diversas razones, casi todas de naturaleza simbólica y cultural; una vez elevan ese rechazo a la administración municipal, no reciben la respuesta institucional deseada, con lo que se consolida un conflicto triangular en el que la oposición vecinal constituye uno de los vértices, la comunidad musulmana el segundo y, finalmente, el tercero es ocupado por el propio ayuntamiento. Mediante un repertorio pautado de acciones que pasan inevitablemente por la recogida de firmas y las concentraciones ruidosas o *cassolades* (caceroladas) ante las puertas del oratorio, los vecinos opositores insisten en una campaña de rechazo, modulando la intensidad de las protestas en función del calendario o del marco de negociaciones, hasta que logran inexorablemente su objetivo: la suspensión del proyecto de apertura del oratorio cualquiera que sea el estado de las obras, bien por la anuencia más o menos tácita del ayuntamiento de turno, que cede finalmente a las presiones vecinales, bien por la inhibición de la propia comunidad, deseosa de concluir con la presión a la que se ve sometida, bien por la acción combinada de ambas.

Se trata, en fin, de una variante de los llamados movimientos NIMBY (de “Not in my backyard”, “No en mi patio trasero”), fenómenos de intransigencia cuyas especificidades sobre el campo simbólico han sido muy bien restituidas, para el caso catalán, por Moreras (1999). A tenor de las formas de movilización que suscita, el conflicto de la calle del Japó no es en modo alguno nuevo, ni siquiera por lo que hace al municipio barcelonés, ya que la voluntad de abrir oratorios musulmanes en la ciudad ya había provocado rechazo con anterioridad (por ejemplo, en los barrios de El Carmel, Raval, Sant Andreu, Sants, etc.). Sin embargo, la intensidad y duración alcanzada por el conflicto, la tipología de los actores que intervienen y, sobretudo, la visibilidad sobrevenida en un momento de gran tensión social, le otorgan sin duda una centralidad que ha llevado, a algunos responsables policiales, a considerarlo el principal problema de convivencia que padece la ciudad en los últimos meses¹⁰.

⁹ Ajuntament de Barcelona. Estadístiques electorals. Evolució de resultats 1979-2015 (<http://www.bcn.cat/estadistica/angles/dades/elec/loc/locevo/clocev09.htm>)

¹⁰ Entrevista personal, 13 de febrero de 2018.

Tal vez un pequeño guión cronológico de los principales acontecimientos que han presidido el conflicto ayuden a la comprensión del lector. La polémica suscitada por la voluntad de la Comunitat Islàmica de Nou Barris de abrir un oratorio en el barrio de La Prosperitat tuvo un antecedente inmediato en el vecino barrio de Verdún, donde ya se tropezó con una activa oposición vecinal durante 2015. Ese frente de rechazo provocó finalmente la inhibición de la comunidad, que en enero de 2016 optó por dejar de pagar el alquiler del local que pretendían destinar a usos de culto. Entretanto, y para satisfacer esas necesidades, en particular los viernes y durante el Ramadán, la comunidad contó con el permiso de un centro cultural cercano, Els Propis, para utilizar sus instalaciones, con la promesa de que ese uso concluiría en el momento en que se abriese un oratorio de proximidad. Ante el apremio y tras algunas vacilaciones, y sobre todo para hacer frente cuanto antes a las demandas de sus feligreses, la comunidad anunció en enero de 2017 que había encontrado un nuevo local, situado en la calle del Japó, ajustado a las condiciones requeridas.

Acto seguido, se precipitaron los acontecimientos. En una primera reunión, celebrada en febrero en el Casal del Barri de La Prosperitat, a la que asistieron diversos actores —entre ellos los vecinos que comenzaban a oponerse al nuevo emplazamiento elegido por la comunidad musulmana-, organizaciones barriales muy significativas como Nou Barris Acull (“Nou Barris Acoge”) y la Associació de Veïns de la Prosperitat se posicionaron claramente a favor de las demandas de la comunidad musulmana, lo que provocó la sensación de aislamiento del frente opositor y un repliegue sobre los principios de lo que David Harvey (2007), en línea con Raymond Williams, denominó el “particularismo militante”. Tal vez podemos extraer una lección del apoyo explícito mostrado por buena parte del tejido asociativo de la Prosperitat a la voluntad de abrir un oratorio en el barrio, porque su incidencia induce a pensar que fue determinante en la decisión de la Comunitat Islàmica de Nou Barris para afrontar, esta vez, la presión ejercida por el frente opositor. La respuesta de éste último fue, en este sentido, la habitual; en primer lugar, una recogida de firmas contra la apertura del oratorio, mientras se daba inicio, justo antes de las vacaciones de Semana Santa, a una campaña de *blockades* basada en las *cassolades*, un elemento de interrupción recuperado del repertorio clásico de la acción directa (Graeber, 2009: 393-397). Como era de esperar, las *cassolades* tensaron aún más la convivencia vecinal, detectándose prácticas de intimidación hacia los vecinos cuya respuesta se juzgaba tibia en relación a la oposición al oratorio. En paralelo, dieron comienzo diversas agresiones contra el local alquilado por la comunidad musulmana: sellado de la cerradura con silicona, pintadas con consignas antimusulmanas, exhibición de embutidos elaborados con carne de cerdo colgados a las puertas, etc.

A río revuelto, ganancia de pescadores. Ante el desconcierto del grupo de vecinos opuesto a la apertura, que no concitaban apoyos explícitos entre los partidos políticos del arco parlamentario y eran marginados por las principales asociaciones vecinales, la extrema derecha aterrizó en el barrio en torno al mes de abril, trayendo consigo una cultura organizativa propia que echó más leña al incendio declarado en La Prosperitat. La presencia inicial de Plataforma per Catalunya (PxC), posteriormente secundada por Democracia Nacional, provocó como respuesta una nutrida *cercavila per la convivència* (“pasacalles por la convivencia”), que tuvo lugar el 12 de mayo, y que comportó la implicación de diversos colectivos antifascistas de la ciudad, así como de todo el arco parlamentario, con la excepción del PP.

Sin embargo, el 17A será ocasión para una nueva vuelta de tuerca en el conflicto. Esta vez, el protagonismo lo adquirió Democracia Nacional, que aportó un tinte antiindependentista al conjunto de eslóganes islamófobos que se recrudecían y estandarizaban. El Ajuntament, que hasta entonces había adoptado una política de discreción y cautela, probablemente con la intención de contener el conflicto e impedir un exceso de visibilidad, temía las represalias del vecindario despechado en las horas y días siguientes al atentado, por lo que pasó a ejercer un papel proactivo, destacando sobre el terreno al Servicio de Gestión de Conflictos en el Espacio Público. Los técnicos del mencionado servicio empezaron una labor intensa de mediación finca por finca. Se identificó claramente al vecindario más recalcitrante, al tiempo que se recogían sus demandas.

Con el paso de las semanas, el conflicto, enquistado, pareció bajar de intensidad, aunque sufrió súbitas acometidas, como la sucedida el 28 de diciembre, cuando los vecinos creyeron que la jornada de puertas abiertas organizada por la propia comunidad era *de facto* una inauguración encubierta, lo que llevó a reunirse a una pequeña multitud, que increpó con tono muy agresivo a los asistentes al acto mientras los Mossos d'Esquadra establecían un cordón de seguridad. Finalmente, en medio de un conflicto cronificado tras meses de tensión y desencuentros, el oratorio abrió sus puertas el 8 de febrero de 2018 y, tras algunas dilaciones, el primer rezo del viernes tuvo lugar el 23 de febrero.

Me gustaría dejar claro en este punto que celebro la determinación del consistorio en la defensa del derecho a la libertad de culto, un derecho fundamental recogido en el conjunto del ordenamiento constitucional. Por otra parte, esa determinación es tanto más valiosa cuanto que las experiencias acumuladas desde 1995 dejan en muy mal lugar el respeto que gran número de municipios catalanes han mostrado por ese mismo ordenamiento, vulnerando de manera sistemática ese derecho al promover activamente la inhibición de las legítimas demandas de sus respectivas comunidades musulmanas o sugerir el traslado hacia zonas urbanas periféricas o industriales, en el llamado "islam de polígono". Conviene igualmente precisar que diversos responsables municipales han sido conscientes de la atención prestada al conflicto de la calle del Japó, y de la necesidad de que su resolución, estrictamente respetuosa con la ley, constituyese un punto de inflexión en las políticas municipales frente a las plataformas de oposición a la apertura de oratorios. Por provisionales que sean estas conclusiones sobre un conflicto abierto, el hecho de que se obtenga un final feliz en lo que hace al respeto a la libertad de culto es, por sí misma, una novedad que debemos celebrar en un mar de incumplimientos.

Ahora bien, una idea parece sobrevolar la consideración que el conflicto merece a buena parte de los responsables, técnicos y políticos, del distrito de Nou Barris. Ante el conjunto de iniciativas que el Ajuntament ha debido desplegar para defender una demanda comunitaria plenamente amparada por la legalidad vigente, la sensación dominante es que la *normal* neutralidad institucional se ha visto amenazada por una implicación de la administración que es motivo de respuestas ambivalentes. Esa idea, reiterada una y otra vez por quienes más comprometidos han estado en el día a día del conflicto, recuerda que, finalmente, todo el mundo ha hecho excepciones por lo que se refiere a la injerencia de una administración en cuestiones religiosas que deberían escapar necesariamente a sus competencias:

«Amb totes les contradiccions del món, i jo amb temes religiosos les tinc totes (...) Una, crec que començo a entendre que Barcelona ha canviat molt, i que hi ha pràctiques religioses que no només són religioses i que per tant hem d'obrir la ment en aquest

sentit, perquè les ciutats han canviat i si volem ciutadania activa també hem d'entendre que hi ha altres espais de participació que no són els exclusius i que hem conegut sempre... Jo crec que aquest és un debat a fer. I l'altre és que és un moment excepcional, dins d'un context excepcional, i que per tant les respostes al conflicte s'expliquen també per aquestes condicions excepcionals»¹¹.

Toda esa retórica excepcionalista indica, antes que cualquier otra cosa, la extrema precariedad organizativa y financiera que padecen muchas comunidades musulmanas como la de Nou Barris. Esas limitaciones convierten muchas veces en un calvario la tortuosa carrera burocrática que las comunidades –o sus juntas directivas- deben recorrer para lograr el Informe de Idoneidad Técnica, el permiso que consagra finalmente la apertura de un local de libre competencia. Y son tanto más restrictivas ante un mercado de alquiler que, en Barcelona como en otras grandes ciudades, está sometido tanto a una fenomenal presión al alza de precios como a la arbitrariedad del propietario que, informado de las intenciones de la comunidad, puede aprovechar para multiplicar el precio exigido en razón de una suerte de prima de peligrosidad no escrita. Pero lo que también denota esa retórica es la potencia de los “imaginarios seculares” que condicionan el punto de vista de buena parte de los actores institucionales, hasta imponer esa *normalidad* que por extensión estigmatiza a quienes no se ajustan exactamente a ella. Esos imaginarios proscriben en definitiva la presencia de los discursos religiosos de un campo de juego –el espacio público en toda su extensión- que, tal como precisa el canon liberal encarnado por autores como John Rawls o Jürgen Habermas (Taylor, 2011: 53), solo debería regirse por aquellas modalidades discursivas amparadas en la universalidad y neutralidad propias de la razón ilustrada. En este sentido, que la comunidad musulmana pueda rezar, a falta de un oratorio propio, en un polideportivo, en el *Casal del Barri* o en un centro cultural, o que la sede de la asociación de vecinos pueda acoger temporalmente clases de árabe a los niños y niñas, es percibido como una anomalía que debe ser resuelta cuanto antes, como un procedimiento que contamina, hasta contradecirlos, los principios que presiden el normal funcionamiento de la institución. ¿No será, acaso, la influencia de esos imaginarios sobre la representación del conflicto, y sobre las estrategias escogidas para atajarlo, una vía abierta para reflexionar sobre el éxito de las medidas tomadas por el Ajuntament de Barcelona en la lucha contra la islamofobia? Del conjunto de situaciones que componen el puzle de la calle del Japó puede emerger un contrarrelato, también formado por sus propias secuencias encadenadas, útil para recordarnos que, tal como reza el dicho, el diablo está en los detalles.

5

La proscripción de las religiones –y en particular de la musulmana- del espacio público, o bien su consumo tolerado tras su reificación como fenómenos “tradicionales” o “culturales”, parece una constante que se verifica en las sociedades en proceso de secularización. Importa poco que, como

¹¹ “Con todas las contradicciones del mundo, y yo con los temas religiosos las tengo todas (...) Una, creo que comienzo a entender que Barcelona ha cambiado mucho, y que hay prácticas religiosas que no sólo son religiosas, y que por tanto hemos de abrir la mente en este sentido, porque las ciudades han cambiado y si queremos una ciudadanía activa hemos de entender que hay otros espacios de participación que no son los exclusivos y que hemos conocido siempre... Yo creo que este es un debate por hacer. Y la otra es que se trata de un momento excepcional, dentro de un contexto excepcional, y que por tanto las respuestas al conflicto se explican también por esas condiciones excepcionales” Entrevista personal, 5 de diciembre de 2017.

señalara Pierre Tevanian (2013: 108), no se pueda colegir la marginación de la religión del espacio público ni siquiera de leyes aparentemente tan estrictas como la célebre *Loi de séparation des Églises et de l'État* francesa de 1905, sobre la que se basa la auténtica *sacralización de la laïcité* [Balibar, 2012: 41]] a la que se ha procedido en los últimos tiempos. Convertida en vector de identidad, el dogma secularizador conforma una sensibilidad y levanta alertas allí donde algún tiempo atrás se hubiera suscitado, probablemente, indiferencia.

Una primera secuencia nos lleva a la operación memorial desplegada en Las Ramblas en los días inmediatamente posteriores al 17A. Justo antes del inicio de las Festes de la Mercè, aproximadamente a un mes de los atentados, el Ajuntament decidió recoger definitivamente todos los testimonios de homenaje legados por la ciudadanía en aquella calle para proceder a su clasificación con vistas a la creación de un futuro memorial. Tuve la oportunidad de visitar los almacenes del MUHBA (Museu d'Història de Barcelona), en la Zona Franca; allí, en un frío pasillo, principalmente en grandes cajas de cartón, se habían depositado los objetos que se hallaban pendientes de catalogación. Cuando, en una conversación con los responsables de la conservación del fondo, empleé inocentemente el término "altar" para referirme a los diversos puntos en que se habían acumulado tales "ofrendas", éstos me hicieron caer en la necesidad de evitar semejante palabra, al tiempo que me indicaban que habían recibido consignas explícitas al respecto¹². La mera alusión a un léxico de resonancias sagradas parecía constituir una especie de profanación de la obligada neutralidad que debía presidir toda intervención en el espacio público.

No fue esa la única ocasión en que tuve la oportunidad de constatar el riguroso tabú secularizador que envuelve el espacio público. En el marco de una comisión creada para organizar los actos correspondientes al Día Mundial contra la Islamofobia, que se celebra cada 12 de diciembre, una de las organizaciones convocadas al efecto pretendía instalar puntos informativos sobre la islamofobia con el fin de sensibilizar a la ciudadanía en tres lugares significados de la ciudad, como son la Plaça Catalunya, el Arco de Triunfo y las propias Ramblas. El Ajuntament no pareció tomar ni siquiera en cuenta la iniciativa, dado que eligió la vía del silencio administrativo como respuesta. Ante la falta de una contestación clara, ausencia que fue juzgada como una desconsideración por parte de la entidad en cuestión, cabe suponer que al menos uno de los motivos para el rechazo fue precisamente la voluntad mostrada por una entidad de carácter confesional de intervenir directamente en el espacio público. De hecho, esa impresión se confirma cuando prestamos atención a las diferentes propuestas programáticas contenidas en el PMLI. Analizadas con cierto detenimiento, lo que se descubre es que, con la excepción de aquellas medidas que se destinan específicamente a la institución escolar –y que son, precisamente, las que apenas se han llevado a término hasta el momento-, se trata de iniciativas "oficiales" (redacción de manuales de buenas prácticas, talleres de formación al personal técnico en distintos sectores de la administración local, asesoría legal, etc.), que suponen una visibilización mínima en el espacio público, entendido esta vez en su sentido restringido, como la "calle". Así, cabe suponer que lo que se juzgaba en fin intolerable no era tanto la iniciativa en sí misma como el hecho de que aquella comportase la presencia ostentosa de una comunidad religiosa en el espacio público. Si la privatización a la que la secularización represiva -Giner (2016:60) habla, en términos parecidos, de "republicanismo fanático"- aboca a las confesiones no es un principio contenido formalmente en ninguna ley, sí parece ser el *Zeitgeist* que se desprende de sus interpretaciones contemporáneas.

¹² Entrevista personal, 17 de octubre de 2017.

A decir verdad, ese espíritu no desciende únicamente sobre las cabezas de las elites políticas secularizadas que rigen el Ajuntament de Barcelona u otras administraciones públicas catalanas. El menosprecio por los hechos religiosos y su relegación al campo privado constituye en particular un patrimonio de las izquierdas políticas europeas, entre las que la secularización ha encontrado un terreno fértil. No es éste el lugar para examinar como se merece esa compleja relación (*vid.* Tevanian, 2002, 2007, 2013), pero sí al menos para comprobar hasta qué punto condiciona las estrategias de ciertos colectivos a través de una tercera secuencia, esta vez implicada directamente en el conflicto de la calle del Japó. Interpeladas diversas entidades de La Prosperitat y en general de Nou Barris para solidarizarse con la Comunitat Islàmica desde que ésta mostrase su deseo de establecer un oratorio de proximidad en el distrito (y por lo tanto desde 2015), las reticencias de las organizaciones izquierdistas fueron muy notorias. Ante las evasivas, tuvo que ser, de hecho, el Centre Cultural Els Propis, una entidad próxima al catalanismo conservador -democristiano-, quien diera cobijo a los musulmanes cuando éstos buscaban un espacio provisional para realizar las tareas del culto. Esa indiferencia -que podría considerarse rayana en hostilidad- sólo se vio perturbada cuando la irrupción de la extrema derecha en el barrio exigió una movilización general de los colectivos antifascistas. Tal como me señaló con cierto resentimiento el representante de una de las entidades más comprometidas con las necesidades de la comunidad musulmana, entonces sí respondieron activamente a esa interpelación¹³. En cambio, mientras el conflicto se ciñó a los términos de una demanda religiosa sobre el espacio público, y aun cuando ésta hubiera generado evidentes problemas de convivencia, se mantuvieron en un segundo plano.

Esa sensibilidad que parece convertir el espacio público en un compartimento estanco que se despresurizaría ante cualquier presencia indeseada de hechos religiosos, y que, tal como hemos visto, debe recurrir al lenguaje de la excepción para aceptar lo que percibe como inaceptable, es tanto más contraproducente cuanto que sabemos que el grueso de los comportamientos islamófobos tiene lugar precisamente ahí, en ese espacio público que las elites políticas secularizadas tienen tanto temor en mancillar. Puede tratarse de una sensibilidad educada en el principio del respeto multicultural y especialmente atenta al lenguaje políticamente correcto, pero es una sensibilidad convencida hasta tal punto de su superioridad moral ante los fenómenos religiosos que tiende una barrera de contención una vez los identifica como tales. Tal como me explicaba uno de los asistentes a las comisiones organizadas por el Ajuntament en el marco del PMLI:

«La gent que es considera respectuosa i sensibilitzada amb el tema de l'Íslam ho fa d'una determinada manera de l'Íslam que ens agradaria que seguís tothom (...) L'Íslam laïc, l'Íslam moderat, l'Íslam europeu (...) Fins i tot –insisteixo– les persones més convençudes, quan entren en contacte, posem per cas, en persona, amb un home que no vol donar petons, o amb una noia, per exemple, que no vol saludar amb la mà, li canvia tot el panorama... Aleshores, per a un tècnic, o per a un polític, [aquella persona] ja no val res»¹⁴.

¹³ Entrevista personal, 23 de febrero de 2018.

¹⁴ "La gente que se considera respetuosa y sensibilizada con el tema del islam lo hace de una manera determinada del islam que nos gustaría que siguiera todo el mundo (...) El islam laico, el islam moderado, el islam europeo (...) Incluso - insisto- las personas más convencidas, cuando entran en contacto, pongamos como ejemplo, en persona, con un

Parece que sólo la neutralización y ocultamiento de los hechos religiosos, como si se tratase de un estigma, garantizase una especie de concordia social que quiebra quien pretende exhibir su confesión abiertamente. Es verdad que, ante la acumulación de ocupaciones del espacio público con ocasión de las celebraciones festivas del calendario islámico (Final de Ramadán, Fiesta del Cordero y Ashura), el Ajuntament de Barcelona promovió en octubre de 2016 una medida de gobierno que garantizaba el trato igualitario a las distintas confesiones en el acceso a equipamientos, plazas y calles. La medida pretendía, principalmente, desautorizar las trabas de toda índole con las que tropezaban las demandas de las comunidades musulmanas con ocasión de esas ocupaciones, pero de paso ajustaba las propias demandas a las condiciones legales impuestas por la medida. Dejando de lado el ambiente de hostilidad que parecía exigir una respuesta institucional en defensa de derechos fundamentales, las alusiones al carácter "excepcional" de esas demandas y las restricciones referidas al "mantenimiento de orden público" dejaban muy claro que la medida se inspiraba en el principio de tolerancia, y que ésta no comportaba necesariamente una forma de legitimación pública de tales demandas¹⁵.

Es un primer paso, se dirá, y tal vez con razón. Pero los motivos para el desaliento hacen mella si la protección de la libertad de conciencia y de culto de la que hacen gala esas medidas se inscribe en la atmósfera de fiscalización que las sobrevuela. Así, cuando la religión musulmana penetra como un furtivo en campo ajeno, la reacción de las elites secularizadas adopta con frecuencia un tono paternalista. Una vez la comunidad declara sus intenciones de abrir un oratorio de proximidad, como fue el caso en la calle del Japó, los responsables municipales se ven instados a "acompañarla" (sic), como una brújula les conduciría en medio de un temporal. Ese acompañamiento discreto tiene acaso su culminación, en el PMLI, en la asesoría legal que el Ajuntament propone ofrecer a aquellas personas musulmanas que deseen denunciar que han sido objeto de discriminación por motivos religiosos. Un conjunto de iniciativas de cuya buena voluntad no tengo dudas, pero que contribuyen a reproducir un régimen asistencial que no beneficia la consolidación de las propias comunidades musulmanas, abocándolas a una subordinación que parece justificarse tanto por la desconfianza que inspiran como por la voluntad de control que inducen en los técnicos y políticos locales. Puede ser cierto que la capacidad organizativa de la mayoría de las comunidades musulmanas de la ciudad sea francamente mejorable, y que su conocimiento de los procesos burocráticos sea muy limitado, pero ese diagnóstico no puede resolverse únicamente con una política paternalista que refuerce su dependencia. En palabras de un responsable de una de las entidades de Nou Barris más implicada en el conflicto:

«La verdad es que, aquí en La Prosperitat, el Ayuntamiento ha tenido mucha suerte con la comunidad [musulmana]. Les han pedido X, y han hecho X, les han pedido Y, y han hecho Y. Nunca han rechistado, ni siquiera cuando les han propuesto aplazar la apertura de los viernes (sic) cuando tenían todo preparado para empezar. Han sido muy obedientes»¹⁶.

hombre que no quiere dar besos, o con una chica, por ejemplo, que no quiere saludar con la mano, le cambia todo el panorama... Entonces, para un técnico, o para un político, [aquella persona] ya no vale nada". Entrevista personal, 23 de noviembre de 2017.

¹⁵ <http://ajuntament.barcelona.cat/premsa/2016/10/17/un-protocol-garantira-a-les-entitats-religioses-el-tracte-igualitari-per-dur-a-terme-activitats-a-lespai-public-i-als-equipaments-municipals/>

¹⁶ Entrevista personal, 23 de febrero de 2018.

Soy consciente de que la mera idea de que una comunidad religiosa haya podido ser tutelada por la administración municipal produce poco menos que escalofríos entre los responsables que han recibido el encargo de gestionarla. De hecho, para describir la crispación provocada por la voluntad de abrir un oratorio, esos mismos responsables apelan de manera reiterada a un "acuerdo entre privados" (el propietario del local y la comunidad religiosa que lo alquila) en el que el Ajuntament se habría limitado a velar por el cumplimiento de la normativa¹⁷. Tras esas palabras parece ocultarse, en primera instancia, el acostumbrado rechazo secular que suscita la financiación pública –directa o indirecta– de entidades religiosas. Aunque se trata de una bandera agitada con orgullo por los secularistas, baste recordar aquí que ese rechazo choca, en el caso del estado español, con la evidencia del trato privilegiado que recibe la confesión católica al respecto, así como con la constatación de que un argumento que impugna la financiación (pública) de conductas u organismos que la gente aborrece de manera general justificaría, sin ir más lejos, eliminar las subvenciones a un buen número de partidos políticos [Brahm Levey (2009: 13)].

Pero no debemos ser ingenuos ante las apelaciones a un principio de neutralidad que se expresa únicamente en tareas de arbitraje; las autoridades municipales temen, por supuesto, el coste electoral que supondría la extensión de las sospechas de una connivencia con la comunidad musulmana más allá del círculo estrecho de los vecinos opositores. La convicción de que el descubrimiento de un trato de favor les expondría a una enorme pérdida de confianza pesa sobre sus decisiones, tal como se percibe cuando reconocen haber exigido a la comunidad musulmana el cumplimiento estricto del protocolo para lograr el Informe de Idoneidad Técnica, cuando la costumbre es actuar con más laxitud al respecto¹⁸. El legalismo escrupuloso es aquí, también, una lección de pragmatismo y cálculo electoral.

De ese modo, al mismo tiempo que se cuida la imagen de una administración situada más allá de las querellas vecinales, a la manera de una institución de mediación que debe tratar de satisfacer a todas las partes, la retórica excepcionalista acude para justificar un paternalismo que se vuelca sobre la comunidad musulmana. Sin duda, la situación así lo exige y hay que celebrar que por fin se haya respetado la voluntad de la comunidad musulmana. Sin embargo, es probable que, de no ser por el abultado historial de incumplimientos que presentan las administraciones locales catalanas en lo que hace a la defensa del derecho a la libertad de culto de las comunidades musulmanas (Moreras, 2009), los actuales responsables del Ajuntament de Barcelona se habrían intentado ahorrar la paradójica imagen de un principio de neutralidad teñido de paternalismo.

Ahora bien, en el caso de La Prosperitat como en tantos otros, el paternalismo ejercido sobre las comunidades musulmanas cumple también funciones más inconfesables. No es sólo un acuerdo coyuntural con finalidades garantistas fruto de un contexto de excepción. En el marco de las lógicas securitarias que gobiernan, literalmente, las relaciones con las comunidades musulmanas europeas, la tutela que recae sobre ellas es también una forma de vigilancia y control a la que ninguna administración renuncia. Tal vez las administraciones locales tengan competencias escasas en ese terreno, pero en un momento u otro aquéllas también sucumben a la tentación

¹⁷ Entrevista personal, 5 de diciembre de 2017.

¹⁸ Entrevista personal, 5 de diciembre de 2017.

dirigista, y se convencen de que saben lo que conviene a *sus* comunidades musulmanas mejor que ellas mismas.

Ese es, precisamente, el atolladero por el que se desemboca en una perfecta cristalización del paternalismo. Por un lado, una administración que desea *satisfacer el deseo* de las comunidades religiosas, en el convencimiento de que ese cumplimiento es necesario para el crecimiento y autonomía de las mismas. Por el otro, una administración que, como es el caso que nos ocupa en La Prosperitat, no duda en intervenir cuando detecta un comportamiento que considera perjudicial para los intereses de la propia comunidad, asumiendo injerencias en el terreno del dogma al presionar con insistencia para que se sustituya a un imam que se juzga "tóxico", a saber, de tendencias conservadoras. La analogía con la figura del padre protector traicionado por la ingratitud de su hijo al no reconocer sus esfuerzos con una sincera obediencia puede ser simplista, pero responde con cierta fidelidad al desconcierto y enojo que despertaba entre cuadros del Ajuntament la decisión, por parte de la Comunitat Islàmica de Nou Barris, de contratar los servicios de ese imam "con la que estaba cayendo"¹⁹.

Ciertamente, ese paternalismo no es nuevo, como no lo es su vocación intrusista. En Catalunya, tras los atentados del 17A, entre las elites políticas se reiteró una vez más el consabido *ritornello* que alude a la falta de liderazgos claros en la comunidad musulmana, a la ausencia de una interlocución veraz con las administraciones e incluso a su incapacidad para la coordinación (*Vid.* Moreras et al., 2017: 41-46). Más allá de la veracidad que puedan contener esas afirmaciones, lo cierto es que se trata de un argumentario que tiende a infantilizar a las comunidades musulmanas, subrayando sus eventuales carencias como un déficit que sólo puede ser subsanado por la acción institucional, en definitiva por una instancia superior de naturaleza correctora. En este caso, las alusiones a las parcas cualidades organizativas de los musulmanes catalanes se han empleado para explicar esa suerte de desarreglo emocional en el que se sumieron los jóvenes de Ripoll, como en otro tiempo se emplearon para justificar el celo regulador de los agentes coloniales. Porque esa infantilización culposa parece, al fin y al cabo, destinada a justificar el intervencionismo de las diversas administraciones, movilizándolo de hecho representaciones que, como ha demostrado Frégosi (2010: 209-213) para el caso de Francia, hunden sus raíces en la política musulmana gestada durante el período colonial, que en Argelia sometió la religión musulmana a una tutela férrea que pasaba por el propio reclutamiento de los responsables del culto.

Tampoco es una novedad subrayar la continuidad existente entre las representaciones del islam en el marco de los proyectos coloniales y la gestión de las minorías musulmanas en la Europa postcolonial. Por no remontarnos a Edward Saïd (2007), Sayyid (2004, 2009) ha reiterado esa continuidad lógica en diversas ocasiones, y constituye una de las puntas de lanza de la llamada corriente decolonial. Tal vez la novedad en este caso estribe, simplemente, en identificar esas actitudes paternalistas, impulsadas tanto por el securitarismo ambiental como por una sensibilidad secular ampliamente extendida en el cuerpo de funcionarios locales y cuadros de la lista que gobierna en estos momentos en el Ajuntament de Barcelona, entre quienes proclaman haber alcanzado el principio del fin de la islamofobia institucional en la ciudad. Algo me dice todavía que queda mucho camino por recorrer.

¹⁹ Entrevistas personales, 4 de septiembre y 23 de noviembre de 2017.

Bibliografía

- ALLEN, Chris (2010): *Islamophobia*. Londres: Ashgate
- ASAD, Talal (1993): *Genealogies of religion*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- ASAD, Talal (2003): *Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- ASTOR, Avi (2017): *Rebuilding Islam in Contemporary Spain: the politics of mosque establishment*. Sussex Academic Press.
- BALIBAR, Etienne (2012): *Saeculum*. París: Galilée.
- BARGHAVA, Rajeev (2009): «Political secularism: why it is needed and what can be learnt from its Indian version», en G. Brahm Levey & T. Modood (eds.), *Secularism, religion, and multicultural citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press; 82-109.
- BAUBEROT, Jean (2012): *La laïcité falsifiée*. París: La Découverte.
- BRAHM LEVEY, Geoffrey (2009): "Secularism and religion in a multicultural age", G. Brahm Levey & T. Modood (eds.), *Secularism, religion, and multicultural citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press; 1-24.
- BRUBAKER, Rogers (2013): "Categories of analysis and categories of practice: a note on the study of Muslims in European countries of immigration", *Ethnic and racial studies*, 36 (1); 1-8. <https://doi.org/10.1080/01419870.2012.729674>
- COHEN, Stanley (2011): *Folk devils and moral panics*. Londres: Routledge.
- CHATTERJEE, Partha (2006): "Fasting for Bin Laden: the politics of secularization in Contemporary India", D. Scott & C. Hirschkind (eds.), *Powers of the secular modern*. Stanford: Stanford University Press; 57-74.
- DE LA HABA, Juan et al. (2014): *Parlem-ne. Intervenció socioantropològica i conflictes relacionats amb els llocs de culte*. Barcelona: Pol·len.
- DELGADO, Manuel (1999): "Actualidad de lo sagrado. El espacio público como territorio de misión", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIV (1); 253-289. <https://doi.org/10.3989/rdtp.1999.v54.i1.412>
- DELGADO, Manuel (2007): *La ciudad mentirosa. Fraude y miseria del «modelo Barcelona»*. Madrid: La catarata.
- FERNÁNDEZ, Miquel (2014): *Matar al Chino. Entre la revolución urbanística y el asedio urbano en el barrio del Raval de Barcelona*. Barcelona: Virus.
- FRÉGOSI, Franck (2010): *L'Islam dans la laïcité*. París: Pluriel.
- GARCÉS, Blanca (2018): "17A: Barcelona cambia de guión", *CIDOB Report*, no 2; 21-32.
- GEISSER, Vincent (2003): *La nouvelle islamophobie*. París: La Découverte.
- GINER, Salvador (2016): *El porvenir de la religión*. Barcelona: Herder.
- GÖLE, Nilufer (2015): *Islam and secularity*. Londres. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822375135>
- GÖLE, Nilufer (2017): *The daily lives of muslims*. Londres: Zed Books
- GRAEBER, David (2009): *Direct action. An ethnography*. Edinburgo: AK Press.
- HARVEY, David (2007): *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.
- JELDTOFT, Nadja (2016): "The hypervisibility of Islam", DESSING, N. M., JELDTOFT, N., NIELSEN, J. S., WOODHEAD, L. (2016): *Everyday lived Islam in Europe*. Londres: Routledge; 23-38.

- LÓPEZ BARGADOS, Alberto (2009): "Narrativas del miedo: sobre la construcción de la amenaza islamista en Barcelona", VV. AA., *Rastros de dixan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post 11-S*. Barcelona: Virus; 111-140.
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto (2014): "Autos de fe en un mundo de incrédulos: etnografiando la construcción del «terror islámico» en Cataluña", A. Ramírez (ed.), *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra; 23-44.
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto et al. (2016): *La pràctica religiosa de les comunitats musulmanes de Barcelona. Expressions i problemàtiques*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona (<http://ajuntament.barcelona.cat/drestitiversitat/sites/default/files/Informe.pdf>)
- LUNDSTEEN, Martin (2017): *Espai, capital i cultura : el cas de la mesquita de Premià de Mar*. Barcelona: Pol-len.
- MONTOTO, Jofre (2012): *Gihadisme: l'amenaça de l'islamisme radical a Catalunya*. Manresa: Angle.
- MORERAS, Jordi (1999): *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB.
- MORERAS, Jordi (2009): *Una mesquita al barri. Conflicte, espai públic i inserció urbana dels oratoris musulmans a Catalunya*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- MORERAS, Jordi et al. (2017): *Diàspores i rituals. El cicle festiu dels musulmans de Catalunya*. Generalitat de Catalunya: Departament de Cultura.
- RAHOLA, Pilar (2011): *La república islámica de España*. Barcelona: RBA.
- SAÏD, E. (2007): *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo.
- SAYYID, Bobby S. (2004): *A fundamental fear. Eurocentrism and the emergence of islamism*. Londres: Zed Books.
- SAYYID, Bobby S. (2009): «Contemporary politics of secularism», en G. Brahm Levey & T. Modood (eds.), *Secularism, religion, and multicultural society*. Cambridge: Cambridge University Press; 186-199
- SAYYID, Bobby S. (2010): "Out of the devil's dictionary", S. Sayyid & A. Vakil (eds.), *Thinking through islamophobia*. Nueva York: Columbia University Press; 5-18.
- TAYLOR, Charles (2011): "¿Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo?", J. Habermas, Ch. Taylor, J. Butler & C. West, *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta; 39-60.
- TEVANIAN, Pierre (2002): *Le racisme républicain. Réflexions sur le modèle français de discrimination*. Paris: L'esprit frappeur.
- TEVANIAN, Pierre (2007): *La république du mépris*. París: La Découverte.
- TEVANIAN, Pierre (2013): *La haine de la religion. Comment l'athéisme est devenu l'opium du peuple de gauche*. Paris: La Découverte.