

De moros a musulmanes: evolución del debate público español

From Moors to Muslims: evolution of the Spanish public debate

Berta ÁLVAREZ-MIRANDA

Universidad Complutense de Madrid

berta@cps.ucm.es

<https://orcid.org/0000-0002-0855-613X>

Cecilia ESEVERRI-MAYER

Universidad Complutense de Madrid

ceciese@ucm.es

<https://orcid.org/0000-0003-3183-5919>

Recibido 26/04/2023. Aceptado 08/04/2024

Para citar este artículo: Berta ÁLVAREZ-MIRANDA and Cecilia ESEVERRI-MAYER (2024): "From Moors to Muslims : evolution of the Spanish public debate" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 36, pp. 28-56.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2024.36.002>

Resumen

¿Cómo y cuándo sustituyó la categoría religiosa "musulmán" a los términos étnicos y relacionados con la migración en el debate público español? ¿Qué principales cuestiones públicas se han acumulado para dar significado a la nueva categoría? En este artículo revisamos la producción periodística y académica en torno a una selección de acontecimientos que han encendido cada una de las principales polémicas sobre los inmigrantes procedentes de países de mayoría musulmana y sus descendientes en las últimas tres décadas. Centrándonos en los tropos culturales que se movilizan para

enmarcar e interpretar tales acontecimientos, pretendemos dar cuenta de la sociogénesis de una categoría que influye profundamente en la incorporación de estos inmigrantes a la sociedad española.

Palabras clave: categorización, musulmanes, debate público, España, framing

Abstract

How and when did the religious category "Muslim" replace ethnic and migration related terms in the Spanish public debate? What main public issues have accumulated to signify the new category? In this article we review journalistic and academic production around a selection of events that have ignited each of the main controversies about immigrants from Muslim majority countries and their descendants in the last three decades. By focusing on what cultural tropes are mobilized to frame and interpret such events we aim to account for the sociogenesis of a category that deeply influences these migrants' incorporation into the Spanish society.

Key words: categorization, Muslims, public debate, Spain, framing

Introducción

España es un recién llegado al debate público internacional sobre la participación de población migrada de países de mayoría musulmana en las sociedades occidentales, aunque cuenta con una larga historia de ocho siglos de presencia islámica generalizada -entre la expansión del Islam en la Península Ibérica en el siglo VIII y la prohibición de la práctica islámica en los reinos de Castilla y Aragón en el XVI- y una memoria reciente de colonización y descolonización en el Magreb. La cuestión de la presencia musulmana no se hizo sentir en la agenda pública nacional actual hasta principios del siglo XXI, cuando se intensificó la inmigración, especialmente la procedente del vecino Marruecos. Desde entonces, los discursos públicos sobre estos inmigrantes y sus descendientes se han escrito y reescrito, al ritmo de acontecimientos locales, nacionales e internacionales, generando una atmósfera discursiva en transformación que enmarca sus procesos de formación de identidad y sus esfuerzos por encontrar un lugar y una voz en la esfera pública. ¿Cómo y cuándo empezó a utilizarse el término "musulmanes" como categoría en el debate público español, y cuáles son las principales controversias de las que se nutre?

La categoría étnica y racial tradicional "moros", con una profunda intención de alterización, y sus alternativas más corteses "marroquíes" y "magrebíes" dominaron el discurso público en la década de 1990, junto con categorías relacionadas con la migración como "clandestinos", "ilegales" o "irregulares", o simplemente "inmigrantes". Pero desde principios de la década de 2000, España se sumó a la tendencia internacional por la que la categoría religiosa "musulmanes" eclipsa los anteriores términos étnicos, legales y socioeconómicos que etiquetan a los grupos de origen inmigrante en la

literatura académica y los medios de comunicación europeos (Allievi, 2005; Yildiz, 2009; Brubaker, 2013). Este cambio coincide con el auge del islamismo internacional y la conmoción compartida por la violencia terrorista en Europa y Norteamérica, pero el término adquiere su significado concreto en controversias que son específicas de cada contexto nacional, puesto que resultan de acontecimientos que requieren una reinterpretación colectiva de la presencia musulmana a la luz de las tradiciones culturales nacionales¹.

El paso de categorías etnoraciales como "moros" a la categoría religiosa "musulmanes" puede concebirse como el último nudo de una larga trenza histórica en la que el origen geográfico, la cultura, la raza y la religión se han entrelazado en la percepción pública del otro. La palabra "maurus" circulaba entre los romanos de la Península mucho antes de la expansión del Islam en el norte de África, para más tarde cohabitar con categorías religiosas como "mahometanos" y absorber su significado. En la compleja historia de flujos y reflujos poblacionales a través del Estrecho, con unos periodos dominados por el conflicto y otros por la negociación y el intercambio, las sucesivas coyunturas inclinaron en un sentido o en otro la balanza entre las connotaciones geográficas, culturales, raciales y religiosas de "moros" (Mateo Dieste, 2017; González Alcantud, 2002; de Bunes, 1989; Martín Corrales, 2021). Si bien la maurofobia dominó el estereotipo cambiante y poliédrico del enemigo, este también contuvo rasgos ambivalentes de maurofilia, sobre todo en la estética orientalista (de Bunes, 2006; Morales Lezcano, 2006). La complejidad y no linealidad de la sociohistoria de la categoría, de la que este artículo describe el episodio más reciente, queda patente en recientes análisis de las percepciones de los moriscos basadas en un análisis de las artes españolas (Martín Corrales, 2002: 26-32) y, más cercanas a este trabajo, de las ciencias sociales (López García, 1990) y la producción de prensa (Boundi, 2011).

Las siguientes páginas ofrecen una revisión de los debates públicos generados en España por acontecimientos protagonizados por población originaria de países de tradición musulmana en las tres últimas décadas, basada en publicaciones académicas y artículos de prensa de los dos periódicos nacionales más leídos, *El País*, de centro-izquierda, y *El Mundo*, conservador. Nuestra revisión de la prensa es exhaustiva para series de acontecimientos con una cobertura mediática relativamente menor, pero con efectos acumulativos en el debate público, como los conflictos sobre la construcción de mezquitas, y cubre las dos semanas siguientes a sucesos de máximo *priming*, como los atentados de Atocha en 2004.

Los primeros acontecimientos considerados datan del comienzo de la inmigración irregular. Para su análisis hemos consultado 67 referencias bibliográficas y una exhaustiva revisión de prensa, realizada entonces, que abarca la discusión parlamentaria de la Ley de Extranjería y su reforma en 2000 -desde las propuestas del 10 de mayo de 1998, hasta su promulgación el 23 de enero de 2001-, las movilizaciones sociales en torno a su aplicación en enero y febrero de 2001, y su segunda reforma del 8 de julio al 20 de diciembre de 2003.

¹ Véase la contribución de Alexandra Poli y Berta Álvarez-Miranda en este número para más detalles sobre nuestro uso de categorías, controversias y acontecimientos como instrumentos metodológicos.

Otros acontecimientos tienen que ver con el terrorismo internacional. Sobre los atentados de Atocha, analizamos una muestra cualitativa de 359 artículos de prensa que respondían a las palabras clave "11M", "musulmán/es/as", "Islam", "árabe" y "Al Andalus" en las dos semanas posteriores al 11 de marzo de 2004, así como 26 referencias académicas. Trabajamos también el discurso sobre el nuevo modelo de prevención del terrorismo a través de un análisis crítico de 38 artículos académicos, y la cobertura en prensa de algunas detenciones preventivas que suscitaron un amplio debate en los medios de comunicación.

En cuanto a los acontecimientos relacionados con símbolos religiosos, nuestra selección incluyó, por un lado, los 33 artículos que respondían a la búsqueda simple "mezquita" de 1990 a 2021 en los dos periódicos, y 37 artículos académicos. Por otro lado, estudiamos dos debates sobre el hiyab, una estudiante expulsada del instituto en 2010 (con un total de 94 artículos de prensa del 5 de abril al 3 de septiembre de 2010 y 27 referencias académicas) y la participación de una política con velo en un mitin nacional en 2021, con una cobertura de prensa muy limitada (5 artículos, en su mayoría de opinión) pero un desarrollo exponencial en las redes sociales. En este caso excepcional, utilizamos Graphext para descargar de Twitter los 35.595 tuits publicados durante las dos semanas siguientes, de los cuales el 17% hacían referencia a Hamed (6.050 tuits), y observar tendencias y patrones de discurso. El análisis en Instagram se centró en los perfiles identificados en Twitter con mayor *indegree* (impacto en términos de *retweets*).

Por último, para el acontecimiento más reciente, la entrada masiva de inmigrantes en Ceuta en 2021, nuestra base de datos incluye una selección exhaustiva de 194 artículos del 17 al 31 de mayo y 24 textos académicos, algunos con reacciones inmediatas al acontecimiento y otros más contextuales sobre la frontera ceutí.

Nuestro análisis de contenido permite describir el contraste entre las posturas discursivas acuñadas por académicos y periodistas -bastante independientes entre sí, bastante diferentes en su perspectiva-, pero también, indirectamente, por políticos y actores de la sociedad civil. De sus formulaciones y argumentos se desprenden las categorías y tropos que han dominado el encuadre de los musulmanes en España.

Categorías étnicas y raciales a finales del siglo XX

Los términos étnicos, raciales y relacionados con la inmigración dominaron la categorización de las poblaciones recién llegadas de países de tradición musulmana del norte de África (junto con grupos menores del África subsahariana y el sudeste asiático) en las décadas de 1980 y 1990, y seguirían coexistiendo con los términos religiosos en la de 2000, mientras la presencia musulmana aumentaba hasta un máximo estimado de tres millones en 2021² (Statista, 3-08-22). Carentes de experiencia sobre la inmigración en la época contemporánea, las élites españolas tuvieron que desarrollar nuevos

² A falta de estadísticas oficiales sobre religiosidad, las muestras de las encuestas siguen siendo más fiables que los registros de las organizaciones religiosas.

códigos y argumentos al enfrentarse a una proliferación de travesías extremadamente arriesgadas a través del Mediterráneo, y a la necesidad de promulgar por primera vez legislación sobre extranjería e interpretar las reacciones nativistas violentas. En un momento en que las noticias sobre el asunto Rushdie resultaban lejanas, los conflictos emergentes sobre la construcción de mezquitas, que podían haber puesto la religión en el centro del debate, se vieron envueltos en la cuestión de la incorporación de los inmigrantes a los espacios urbanos.

1. Categorizar la migración irregular

El marco de percepción de las migraciones a través de la frontera meridional española debe entenderse en el contexto de una larga historia de movimientos Sur-Norte, integrados en la memoria colectiva como invasiones del territorio español. Los españoles han estudiado una historia épica de la Conquista de su territorio en el siglo VIII por musulmanes del norte de África, y de la posterior Reconquista hasta 1492. A pesar de los esfuerzos de algunos historiadores (y organizaciones musulmanas) por describir la de Al-Andalus como una situación con derechos comparativamente generosos para cristianos y judíos bajo el dominio musulmán, con largos periodos de coexistencia pacífica y floreciente creatividad artística, filosófica y científica, la memoria colectiva dominante es la de una constante guerra de religión. Las victorias cristianas no sólo se cuentan en los libros de historia escolares y en relatos de la cultura popular, sino que se conmemoran en fiestas locales oficiales y se representan físicamente por guerreros vestidos de época en fiestas de "moros y cristianos" a lo largo de la costa oriental.

Si la Reconquista perdura, como mito nacional fundacional, en los marcos interpretativos de la opinión pública española (hoy aclamada por la extrema derecha), otros episodios históricos refuerzan su efecto sobre la percepción de la migración desde países de mayoría musulmana. Una serie de ofensivas militares y piratas costeras se suceden durante los siglos XVI, XVII y XVIII, y los enfrentamientos coloniales salpican el XIX y XX. El hecho de que la expedición franquista de 1936 partiera del protectorado español en Marruecos y la crueldad de sus "tropas moras" durante la Guerra Civil dejaron cicatrices maurofóbicas en la izquierda española (Martín Lupiáñez, 2021: 315). Más reciente, y a veces movilizado políticamente, es el recuerdo de la Marcha Verde sobre el Sáhara Occidental en 1975, la pacífica "invasión" de la entonces provincia de España por unos 350.000 civiles desarmados, que puso fin al dominio colonial español (Guía, 2014: 22, 131-160).

La percepción pública de la lenta pero continua llegada de inmigrantes irregulares desde Marruecos a finales del siglo pasado estuvo filtrada por estos recuerdos de movimientos conflictivos a través de la frontera. El primer naufragio mortal de una *patera* recogido en la prensa nacional data de 1988, aunque los pescadores ya habían avistado cadáveres flotando antes y algunas *pateras* habían logrado llegar a playas gaditanas (*El Mundo*, 1-11-2018). Tras la imposición de visados en 1991, las *pateras* se hicieron cada vez más comunes, los viajes más largos y la participación de emigrantes procedentes del África

subsahariana más común. Estas travesías clandestinas y extremadamente arriesgadas resuenan sobre el fondo tradicional del temor a "los moros en la costa", distorsionando la percepción pública de los migrantes. Cuando en las encuestas de los años noventa se les preguntaba en quién pensaban cuando se mencionaba la palabra "migrante", la respuesta espontánea más frecuente era "marroquíes", aunque otros grupos como "latinoamericanos" y "europeos del Este" fueran de hecho mucho más numerosos en el país (<https://www.analisis.cis.es/cisdb.jsp>), y hoy en día las encuestas muestran que los españoles tienden a sobrestimar la presencia de migrantes irregulares en el país por encima de la media de la UE (Álvarez-Miranda, 2018).

El debate público sobre la inmigración en España y el activismo a favor de los inmigrantes se centraron originalmente en los "marroquíes" y los "magrebíes", no en los musulmanes, en torno a los primeros avances legislativos en materia de extranjería, a finales de siglo, motivados por el aumento de las llegadas procedentes del norte de África y la participación de España en el espacio Schengen de libre circulación de personas. La aprobación e inmediata reforma de una Ley de Extranjería en 1999-2000 introdujo por primera vez la expulsión de inmigrantes irregulares y amenazó con recortar sus derechos civiles. Un repaso a la prensa de la época muestra que se partía de un aparente consenso político que enmarcaba la inmigración en la obligación moral de "solidaridad" e "integración" de todos los recién llegados. Pero pronto, en el proceso de negociación y aplicación de la ley, tanto el partido conservador en el poder como, de forma más ambivalente, el partido socialista en la oposición orbitaron hacia argumentos de "responsabilidad" y "cumplimiento de los compromisos europeos", dejando a la extrema izquierda, los sindicatos, la Iglesia, las ONG, las asociaciones de inmigrantes y una gran mayoría de académicos a favor de unas políticas fronterizas más generosas (Pérez-Díaz et al., 2001: 87-136).

La polémica en torno a la legislación sobre inmigración irregular se avivó con los sucesos de violencia colectiva nativista del 5 al 7 de febrero de 2000 en El Ejido, un pequeño pueblo de Almería donde se practica la horticultura intensiva en invernaderos de plástico, con riego por goteo y mano de obra inmigrante. Dos trabajadores agrícolas locales y una joven fueron asesinados por un inmigrante palestino y otro marroquí en un periodo de dos semanas, y en los tres días posteriores al funeral de esta última se desató un frenesí de ataques contra los inmigrantes y sus negocios. Se calcula que siete inmigrantes resultaron heridos (frente a seis nativos y nueve policías), 25 fueron detenidos (frente a 17 españoles), entre 500 y 700 perdieron sus casas y 3.000 abandonaron la zona después (Zapata, 2003; Caro, 2002). Estos no fueron los primeros (ni los últimos) sucesos nativistas en la zona, sino que siguieron a un goteo de incidentes anti magrebíes a finales de los noventa, incluido el asesinato a tiros de un individuo marroquí a manos de encapuchados.

Los eventos de El Ejido proporcionaron material para uno de los esfuerzos de interpretación académica más notables hasta la fecha en relación con los inmigrantes marroquíes. La mayoría de los comentaristas académicos los describieron como víctimas de condiciones legales, laborales y de vivienda precarias (Martínez Veiga, 2001; Calavitas, 2005; FINAM, 2002; Checa y Olmos, 2001), segregación social (Chattou, 2000; Castaño, 2009) o racismo tildado de "caza del moro" (Calvo Buezas, 2000). Pocos

comentarios mencionaron la religión como causa de los disturbios, enraizándolo más bien en los conflictos medievales y coloniales (Zapata, 2003) o en la política de la Unión Europea por reforzar sus fronteras con el mundo musulmán (Caro, 2002). Por el contrario, Mikel Azurmendi (2001: 287-360), a la sazón presidente del foro gubernamental para la representación de los inmigrantes, acuñó "argumentos exculpatorios" (Terrén, 2003; Martínez Veiga, 2003; Goytisolo, 2003: 44-47) para explicar las acometidas selectivas de los autóctonos contra los "moros", y no contra otros inmigrantes, en términos de la menor propensión de estos al trabajo duro y a las tareas domésticas, y su mayor propensión a la delincuencia, las reyertas y el acoso sexual.

Azurmendi es el único de los comentaristas académicos que presenta a los hombres marroquíes como propensos a la violencia y la delincuencia, aunque esta percepción ha sido frecuente entre el público desde la década de 1990 (Pérez-Díaz et al., 2001: 212-215; González-Enríquez y Álvarez-Miranda, 2005: 54-57). En los años siguientes, mientras los medios de comunicación mencionaban a menudo las nacionalidades extranjeras al informar sobre delitos y crímenes, los investigadores tendieron a ignorar la cuestión: la principal encuesta oficial sobre actitudes hacia los inmigrantes no contenía preguntas sobre orden público, y los datos oficiales fácilmente accesibles sobre detenciones policiales por nacionalidad -por motivos distintos a la extranjería- se utilizaban como prueba de racismo policial más que de amenaza inmigrante.

2. Mezquitas en la ciudad

Las categorías étnicas y migratorias han dominado los comentarios periodísticos y académicos incluso en momentos en los que la incorporación del Islam al sistema español de cooperación entre Iglesia y Estado -un proceso prolongado y sólo parcialmente implementado- ha entrado en la agenda pública, especialmente en torno a movilizaciones contra la construcción de mezquitas o a favor de la reserva de parcelas islámicas en los cementerios. Las comunidades musulmanas han reivindicado su derecho al enterramiento tradicional frente a las exigencias sanitarias del uso de ataúdes, como en el cierre temporal del cementerio de Griñón (Madrid 2014). Pero lo más destacado en la prensa y la literatura académica han sido las movilizaciones de nativos en torno a proyectos de construcción de mezquitas o rehabilitación de lugares de culto, especialmente en Barcelona, interpretados como cuestiones de planificación urbana y convivencia por los periodistas, y como resultado del temor a la pérdida de estatus social y homogeneidad cultural por los académicos, y no como cuestiones de libertad religiosa que podrían haber movilizado el uso de la categoría "musulmanes".

Entre 1990 y 2008, los españoles actuaron colectivamente contra la construcción de espacios para el culto islámico en 60 ciudades, 40 de ellas en Cataluña (Guía, 2014: 102; Moreras, 2010). La ciudad de Vic fue testigo de las primeras manifestaciones (1990) y cuna del primer partido explícitamente antiinmigrante y anti musulmán de España (Plataforma x Catalunya, en 2001). En el área metropolitana de Barcelona, los vecinos se han movilizado contra una de cada cinco mezquitas. Han creado plataformas, se han

manifestado, han firmado peticiones, han colgado pancartas en los balcones -con lemas como "Drogas no, mezquita no"- y han interrumpido las oraciones con insultos y ruidos, a menudo en pequeño número y durante poco tiempo, pero en ocasiones a miles y durante años (Astor, 2010; Lundsteen, 2022). Reclamaban que el espacio público se destinara a intereses comunes y actividades no perturbadoras, no a los de una comunidad en particular cuyas reuniones abarrotaban las calles, alteraban el orden y rebajaban el valor de las propiedades (Guía, 2014: 104). Como resultado, muchas obras se retrasaron durante años y muchos locales se trasladaron a polígonos industriales en la periferia.

Los observadores académicos de estos conflictos no los han interpretado como fruto de la intolerancia religiosa, sino del temor a la pérdida de estatus social y la homogeneidad cultural, y de la competencia por el espacio urbano³. Jordi Moreras (2008) acepta los argumentos políticos sobre la falta de un marco legal para el establecimiento de lugares de culto minoritarios, pero critica como superficiales los relativos a la caída de los precios de la vivienda y la desconfianza religiosa y étnica. Alternativamente, interpreta los conflictos en Cataluña como el resultado de la lucha de las comunidades religiosas y sus vecinos por el reconocimiento social en la ciudad, y del desencanto de los ciudadanos con las élites políticas locales y regionales a la hora de prestar los necesarios servicios sociales e invertir en infraestructuras.

En consonancia con la hipótesis del reconocimiento social, la interpretación de Avi Astor (2016) inscribe el activismo contra las mezquitas en el largo esfuerzo de los inmigrantes laborales interiores -procedentes de Andalucía y Extremadura en la década de 1960- por construir y dignificar sus barrios. La presencia musulmana constituye para ellos una amenaza para su precaria, o aún anhelada, adecuación a la sociedad catalana. Una nueva mezquita simboliza una pérdida de espacio, tanto en el sentido literal como en el identitario social; en zonas en proceso de degradación, es percibida como un hito en el proceso de decadencia material, pérdida de orden público y menguante sentido de comunidad.

En cambio, Aitana Guía (2014: 111-116) centra su explicación en el nacionalismo catalán. En su opinión, los inmigrantes musulmanes son percibidos sobre todo como una amenaza cultural e identitaria, ya que parecen preferir la lengua española, más cosmopolita y socialmente móvil, al catalán. Sin embargo, el análisis de Astor (2016: 108) con datos de encuesta muestra que los inmigrantes españoles de primera y segunda generación son más propensos que los catalanes de nacimiento a considerar aceptables las protestas contra las mezquitas.

Martin Lundsteen (2022) ofrece una interpretación materialista. Describe cómo las protestas en Premià de Mar escalaron desde la manzana al barrio, a los debates públicos locales, regionales y nacionales gracias a la atención de los medios de comunicación y al emprendimiento político. Aunque la cuestión se planteó como un conflicto cultural entre "inmigrantes" y "vecinos", en que la diferencia religiosa era sólo uno de los

³ En un momento en el que empezaba a desarrollarse la investigación sobre la transformación de la identidad, las creencias y las prácticas religiosas a causa de la migración (véase, por ejemplo, Lacomba, 2001).

factores de un proceso de alterización junto con la nacionalidad, la clase y la raza, en su análisis las raíces más profundas de la movilización se encontraban en la producción capitalista del espacio: la mezquita iba a situarse originalmente donde se planeaban nuevas construcciones para trabajadores de clase media de la cercana Barcelona.

Frente a este interés académico por los primeros conflictos en torno a los lugares de culto musulmán, fue escasa la cobertura de la prensa nacional, lo que evidencia su consideración como asuntos locales. *El País* publicó siete artículos sobre lugares de culto musulmán antes de los atentados de Atocha de marzo de 2004 (sólo tres antes de septiembre de 2001) en los que enmarcaba los incidentes sobre todo en términos de reacciones de los autóctonos ante la congestión urbana y la competencia por los recursos públicos, y sólo ocasionalmente como pruebas de racismo y xenofobia. Los periodistas categorizaron a las poblaciones implicadas como "inmigrantes" o en función de su origen étnico como "africanos", "magrebíes", "marroquíes" o "sirios", frente a los "vecinos" que protestaban, dejando de lado la tolerancia a la diferencia religiosa, como los académicos. Oscilaron entre una postura neutral, que justificaba implícitamente la movilización contra la mezquita, y la simpatía por las comunidades religiosas, que generalmente poseían títulos de propiedad de las parcelas y permisos para construir o reformar. Las comunidades musulmanas obtuvieron mucha menor voz que las organizaciones vecinales. *El Mundo* se sumó a la cobertura del tema sólo a partir de marzo de 2004, momento en el que la atención periodística pasó a centrarse en cuestiones de seguridad.

Categorías religiosas en el siglo XXI

1. Terrorismo internacional en Atocha

A las 7:30, 7:38 y 7:39 de la mañana del 11 de marzo de 2004, diez bombas estallaron en cuatro trenes madrileños, uno llegando a Atocha y los demás en las estaciones de Santa Eugenia, El Pozo y a la altura de la calle Téllez. En un país que esperaba el ya aparente final del terrorismo nacionalista vasco⁴ no podía creer que "terroristas autóctonos" hubieran matado a 193 civiles y dejado más de 2.000 heridos en un solo atentado. A las nueve de la noche del 3 de abril, los siete autores del atentado se inmolaron en un apartamento del suroeste de Madrid, y otro terrorista se dio a la fuga. Este acontecimiento derivó la atención de los medios de comunicación y el mundo académico hacia las cualidades e implicaciones del islam como religión susceptible de radicalización, pasando la categoría "musulmanes" a ocupar un lugar central. Políticos, periodistas y analistas españoles se sumaron al debate público internacional sobre el terror islamista tras los sucesos del 11M, pero la larga experiencia del país con el terrorismo atenuó sus discursos, mientras que las circunstancias electorales desviaron

⁴ *Euskadi Ta Askatasuna* (ETA) asesinó a 819 personas entre 1968 y 2010, principalmente agentes del orden y miembros de las Fuerzas Armadas, así como políticos.

su mirada hacia la estrategia del gobierno de distraer la atención de los efectos de su muy impopular participación en la guerra de Irak.

Inmediatamente después de las explosiones, el gobierno del Partido Popular (PP) culpó a ETA, mientras que la oposición les acusaba de encubrir un atentado islamista en represalia por la participación de España en la guerra de Irak, a la que el gobierno se había sumado sin aprobación parlamentaria. Dos días antes de las elecciones generales del 14 de marzo, las manifestaciones a escala nacional bajo el lema "*¿Quién ha sido?*" no protestaban contra el terrorismo, sino contra la negación gubernamental de las pruebas que demostraban la responsabilidad de Al Qaeda, y no de ETA. Con una participación superior a la normal, el PP, ganador en las encuestas, perdió las elecciones⁵.

El análisis académico se centró en que el 11M fue el primer atentado islamista en Europa organizado desde la comunidad musulmana inmigrante nacional. El 11-S había sido perpetrado por extranjeros, mientras que en Madrid el líder tunecino del grupo, Serhane Ben Abdelmajid Fakhret, estudiaba su doctorado en España y había fundado una asociación local de estudiantes musulmanes. La célula solía reunirse en Lavapiés, una de las zonas más céntricas y multiculturales de Madrid, en la tienda de electrónica propiedad de Jamal Zougam, que inmigró de Marruecos con 13 años. Un denominador común entre "el grupo de Lavapiés" era su sentimiento de no pertenencia a la ciudad y su hostilidad contra España, a pesar de su integración social y económica. Se autoidentificaban con un movimiento yihadista global cuyos líderes formaban parte, en aquel momento, de Al Qaeda (Jordan and Horsburgh, 2005; Jordan et al, 2008; Reinares, 2021, 2014; García-Abadillo, 2004; Reinares y Elorza, 2004; Rodríguez, 2004).

La conmoción del terrorismo autóctono suspendió temporalmente el consenso pro-inmigración y pro-musulmán entre los académicos, y rompió su silencio en los medios de comunicación. Invitado por *El País* (18/03/2004) siete días después del atentado, el sociólogo francés Gilles Kepel advertía de que "si las comunidades musulmanas que viven en estos países, y que por lo general son sus ciudadanos, no son capaces de controlar a sus miembros y extirpar el integrismo hay que temer que se produzcan actos violentos relacionados con Al Qaeda en el suelo europeo". Atribuía así a los ciudadanos de confesión musulmana la responsabilidad de prevenir nuevas redes yihadistas de base. Una idea secundada por el académico español Antonio Elorza, que emplazó a los musulmanes de España a erradicar la noción de *yihad* y a actualizar su religión al siglo XXI. Acusó a los académicos de la corriente dominante de ingenuidad por no ver la conexión entre islam y violencia, y entender erróneamente el concepto de *yihad*. Por primera vez después del 11 de marzo, estos dos sociólogos relacionaron en la prensa española el islam con la guerra y la violencia. También relacionaron la violencia actual con la pasada invasión árabe, señalando que España podría convertirse en objetivo de los yihadistas porque Al-Andalus era una de las tierras que "deberían volver al Islam".

⁵ La larga estela de polarización sobre el 11M aún tiñó la cobertura del 20 aniversario de los atentados en marzo de 2024 en *El País* y *El Mundo*, con acusaciones mutuas de mentir, en su momento o en la actualidad, entre los principales partidos políticos.

Otros periodistas y líderes de opinión en *El Mundo* retomaron la narrativa de Huntington (1996) sobre la nueva era de "choque de civilizaciones", haciendo de la religión y la cultura las principales fuentes de conflicto en los años venideros. La idea de "venganza inevitable", la perspectiva de la llegada de "una guerra interminable" o "un estado de excepción permanente" aparecieron en algunos artículos muy pesimistas. En clave más divulgativa y provocadora, César Vidal (2004) abogó por una política fronteriza selectiva que filtrara a los migrantes musulmanes, para salvar a España de su único enemigo histórico; su descripción esencialista del islam como religión de guerra desde sus orígenes hasta la actualidad mereció considerable atención de los lectores, y aparente influencia en personalidades políticas de derechas, pero ningún crédito académico (Bravo López, 2009).

Pero nuestro análisis de prensa muestra que las declaraciones de los políticos españoles difirieron radicalmente de las realizadas en otros países víctimas del terrorismo islamista, como por ejemplo, las de François Hollande tras el atentado de París del 13 de noviembre de 2015, declarando que "Francia estaba en guerra" y pidiendo nuevas medidas excepcionales. En 2004, España carecía de una estrategia preventiva contra estos ataques, y la experiencia previa de violencia terrorista (ETA) permitió tanto a los políticos de izquierdas como a los de derechas capitalizar una frase utilizada durante los últimos 40 años: "la única respuesta a los enemigos de la democracia es más democracia" (*El País*, 17/03/2014). El hecho de que los autores fueran de otra nacionalidad y religión no cambió la narrativa, y la resiliencia de la sociedad española frente al terrorismo evitó la confrontación directa y los mensajes políticos islamófobos. La mayoría de los titulares inmediatamente posteriores a los atentados hacían referencia a la "ciudadanía universal", describían Madrid como una ciudad acogedora, invitaban a la comunidad musulmana a actos públicos en memoria de las víctimas y prometían la ciudadanía española a todas las víctimas extranjeras.

Las encuestas realizadas justo después del 11-M confirmaron que el estado de ánimo de la población era, en general, pacífico y tranquilo (Zapata y Díez Nicolás, 2012). Sin embargo, dos años después, otra encuesta mostraba "prejuicios más fuertes contra los musulmanes y un mayor apego al autoritarismo y a los valores conservadores" (Echebarria-Echabe y Fernández-Guede, 2006) y estudios cualitativos señalaban cómo los atentados de Atocha habían reavivado temores históricos hacia los moros (Morera, 2005). Algunos de los reporteros que visitaron Lavapiés días después del atentado compartieron tal desconfianza, describiendo el barrio como un "nido de yihadistas", dando voz a los vecinos, pero no a los musulmanes, convencidos de que había "células latentes de algún grupo terrorista listas para entrar en funcionamiento en cuanto se les avise" (*El Mundo*, 16/03/2004).

Los atentados de Atocha motivaron una primera oleada de organización y movilización colectiva de la juventud musulmana por una percepción pública del islam como religión de paz. Varios estudios etnográficos (Téllez, 2008, 2011; Lems, 2016; Madonia, 2018) señalan este acontecimiento como el punto de inflexión para que la juventud musulmana (conversa, nacida en España o en el extranjero) buscara espacios públicos de participación fuera de las mezquitas. Al no sentirse representados por las organizaciones paraguas islámicas, en su opinión cooptadas por el Estado, las nuevas

generaciones desarrollan nuevas gramáticas de acción, a través de patrones de compromiso político interpersonales, reflexivos, no cohesionados e informales, diferenciados por género. Los hombres jóvenes, que practican inconscientemente, tal vez, el islam político, exigen a los líderes musulmanes que pongan fin a los abusos institucionales y a la discriminación, y reclaman sus derechos religiosos. El nuevo enfoque de capilaridad de las mujeres jóvenes pretende alejarse de la "mentalidad de gueto" y participar en la sociedad civil mayoritaria, para reclamar sus derechos en contextos complejos (e incluso hostiles) como ciudadanas, no como musulmanas. Las jóvenes participan en un activismo más amplio e integrador, inspirándose en su afiliación religiosa para reforzar su solidaridad externa en las instituciones. Para ellas, la religión es un vector de participación, mientras que para sus compañeros varones es una forma de participación (Esevenri-Mayer y Khir-Allah, 2022).

Como veremos en el apartado 3, la estigmatización relacionada con el terrorismo internacional dominaría los análisis de los expertos en seguridad a partir del 11M, y se intensificaría con el nuevo modelo preventivo aprobado en 2015. Esto, a su vez, daría un nuevo giro anti-islamóforo al activismo juvenil. Mientras, la preocupación por la seguridad empañaba el debate público sobre la práctica religiosa musulmana y sus símbolos en el espacio público.

2. Los símbolos religiosos como amenaza para la seguridad y la cohesión cultural

La aparición del terrorismo internacional dio un nuevo giro al debate público en España sobre los marcadores religiosos musulmanes. En la prensa, las mezquitas pasaron a ser interpretadas en términos de seguridad en los medios de comunicación, como lugares de radicalización de los creyentes a través de la intensificación de la práctica y el adoctrinamiento fundamentalista, por parte de imanes con tendencias radicales. Los velos se consideraron parte de un retroceso hacia mayores diferencias de género e influencia religiosa en la vida pública, y los velos faciales se enmarcaron en la amenaza fundamentalista. Los académicos criticaron estas representaciones mediáticas, apostando por un relato más equilibrado y socialmente integrado de las actividades de las mezquitas y centrando la atención en la agencia social de las mujeres musulmanas.

Tras el crítico suceso de Atocha, las sospechas infundadas sobre la actividad de las mezquitas se mezclaron con pruebas reales de que uno de los autores había ejercido brevemente como imán en una sala de oración de Madrid -pruebas que más tarde se vieron corroboradas cuando el cerebro del atentado de Barcelona del 17 de agosto, 2017, reclutó a su célula en la mezquita en la que dirigía las oraciones-. Poco después de los atentados, el Ministerio del Interior anunció una nueva ley para controlar las mezquitas pequeñas, y las protestas contra nuevos templos comenzaron a incluir la palabra "terroristas" en sus pancartas --como en el caso de Sevilla en noviembre de 2004-. La prensa comenzó también a abordar el tema, combinando piezas positivas que daban voz a algunos imanes con otras que traslucían un discurso más estereotipado dando por supuesta la asociación entre terrorismo e islam.

En *El País* y *El Mundo* las mezquitas se erigían en focos de la amenaza islamista en reportajes que describían vidas de hombres inadaptados que vivían "de casa a la mezquita y vuelta", sin aprender nunca el español ni establecer contacto con la sociedad mayoritaria, y ocultando la presencia de Al Qaeda a las fuerzas de seguridad. *El País* se preguntaba qué mezquitas eran las más «abiertas» y cuáles las "más tradicionales o radicales", y contaba 90 mezquitas radicales, citando a algunos expertos. Expresaba preocupación por el hecho de que los imanes fueran autoproclamados, o elegidos por la comunidad y no seleccionados por una institución que respondiera de sus actos. A menudo se subrayaba la condición extranjera de los imanes y su falta de conocimiento del español. En general, se sospechaba de las mezquitas pequeñas por la falta de control sobre la predicación, y de las grandes por su financiación extranjera.

Algunos artículos de prensa contrarrestaron esta imagen predominante de las mezquitas como amenaza y calificaron las protestas locales de xenófobas o racistas. Apoyaron a las comunidades musulmanas que protegían legítimamente sus derechos ante la oposición de los vecinos a sus planes de construcción, y destacaron la función de asistencia social de los templos musulmanes. Dieron voz a algunos imanes para explicar el significado simbólico de la *yihad* como un esfuerzo personal no violento. Algunos líderes religiosos se quejaban de sentirse vigilados, mientras que otros exigieron más control policial sobre la proliferación de salas de oración, y atribuyeron el terrorismo a la pobreza y la ignorancia, terreno fértil para los discursos extremistas. Algunos artículos llamaban a distinguir el islam del islamismo, y a los musulmanes de los terroristas.

Los atentados de Barcelona y Cambrils, perpetrados por jóvenes que habían crecido en España, motivaron nuevas investigaciones sobre integración, pertenencia y radicalización en lugares de culto. Jordi Moreras (2018) evaluó el riesgo de radicalización dentro de las mezquitas salafíes y concluyó que, aunque estas comunidades promovían su visión conservadora del islam, sus actividades religiosas no podían relacionarse con nuevos procesos de radicalización. Criticó el vínculo de Kepel (Moreras, 2017a) entre dogmatismo religioso y potencial amenaza yihadista en Francia. Junto con otros investigadores (Eseverri-Mayer, 2021), advirtió de las consecuencias negativas que genera una combinación de aislamiento personal y político: los jóvenes de barrios desfavorecidos pueden identificarse con este nuevo islam conservador para contrarrestar sus sentimientos de "no pertenencia al mundo". Frente a las explicaciones basadas en la religión y la influencia de la mezquita, dominantes en la prensa, estos académicos se centraron en cómo la vulnerabilidad social distancia cada vez más a los jóvenes de sus conciudadanos, vecinos y líderes políticos.

A finales de la década, el debate público sobre los símbolos religiosos islámicos se centró en las mujeres con *hijab*, desapercibidas en la década de 1990 y principios de la de 2000 (Aubarell, 2000). El asunto se vio alimentado por el acalorado debate sobre la prohibición del *niqab* en los espacios públicos franceses, aunque la cuestión del velo nunca llegó a ser tan controvertida como en Francia (Khir-Allah, 2021). No obstante, los ideales de igualdad de género y la preferencia un sistema escolar estatal laico -libre del largo dominio de la Iglesia católica sobre las costumbres y la educación de las mujeres, que se había reforzado durante el franquismo y le había sobrevivido- fueron esgrimidos

por los participantes en el debate público como conquistas recientes que habían de defenderse frente a las prácticas tradicionalistas de los musulmanes.

El caso más sonado fue el de Najwa Al-Malha, estudiante de 16 años expulsada de clase durante 10 días en febrero de 2010 por infringir el reglamento interno que prohibía cubrirse la cabeza y, por la presión mediática, acogida en un segundo centro que igualmente dictó la prohibición de cubrirse el cabeza justo a tiempo para excluirla. Finalmente, Najwa fue admitida en un tercer instituto. Su padre, presidente de la asociación religiosa local, promovió acciones legales con el apoyo de las dos organizaciones paraguas musulmanas, consiguiendo que el Tribunal Constitucional reconociera el derecho de Najwa a practicar su religión y recibir una educación. Este caso fue el primero en merecer la atención de la prensa nacional y el compromiso público de representantes políticos, la Iglesia católica, el movimiento feminista y las organizaciones musulmanas nacionales. Dio paso a la cobertura mediática de otros casos, señalando la ausencia de una regulación clara, al ser los propios centros los encargados de decidir si admitir o excluir a las alumnas con *hiyab*.

La prensa dio voz a la escuela, la familia, los amigos, y a la propia Najwa, pero actuó sobre todo como altavoz de un feminismo que interpretaba el *hiyab* como signo de opresión de género y exigía mayor separación entre Iglesia y Estado. Las motivaciones de la adolescente para cubrirse el pelo ocuparon un lugar central en el debate: si era voluntario o impuesto por los miembros masculinos de la familia o la comunidad, y si expresaba sumisión o rebeldía. En los argumentos contra control de la vestimenta femenina en los espacios públicos, se reivindicó el uso de las minifaldas y los bikinis como símbolos de la libertad conquistada por las mujeres durante el franquismo. En cambio, el tocado de las monjas católicas se mencionó para denunciar la influencia religiosa en el sistema educativo. En general, las alusiones a la necesidad de superar un pasado de opresión patriarcal superaron significativamente a los llamamientos al reconocimiento de la realidad multicultural presente y futura de la sociedad española.

Esta representación mediática mereció la crítica unánime de los académicos (Moreras, 2002). Según ellos, sólo las musulmanas occidentalizadas no practicantes merecían atención mediática por su desarrollo profesional y personal, mientras que las mujeres con velo se presentaban como pasivas y sumisas, carentes de autonomía personal, siendo su atuendo considerado el símbolo de una religión monolítica, antioccidental y amenazadora (Navarro, 2012: 142-147; El-Madkouri, 2004: 173, 185-186). En artículos firmados por mujeres ex musulmanas, se presentaba a las estudiantes con *hiyab* como víctimas de un tradicionalismo patriarcal y opresivo, mientras que la prohibición del atuendo religioso no se valoraba como tal (Khir-Allah, 2021: 215).

Varios académicos denunciaron la tendencia a la islamofobia de género dentro del feminismo europeo, que enmarcaba a las *hiyabíes* como mujeres ignorantes necesitadas de liberación, mientras importaba de los países de origen la crítica feminista contra los regímenes políticos antiliberales que -en mayor o menor medida- imponían códigos de vestimenta, añadiendo la conclusión de que las mujeres que los cumplen tras emigrar no merecen una ciudadanía igual y amenazan la homogeneidad cultural (Mijares y Ramírez 2021: 122-128). Desde una perspectiva poscolonial, consideraron que las

feministas hegemónicas no estaban preparadas para el desafío interseccional que planteaba la inmigración (Adlbi, 2018: 55).

El análisis demoscópico muestra el reflejo del debate mediático en las actitudes del público hacia la diversidad cultural. La oposición al uso del *hiyab* en las escuelas públicas había aumentado incluso entre los españoles con mayor nivel educativo, tradicionalmente más tolerantes con la diversidad, por efecto de difusión del encendido debate francés sobre el *niqab* (Cea D'Ancona y Valles, 2011: 191-224; Cea D'Ancona et al, 2014). Este rechazo se vio alimentado por el debate en torno a la prohibición del *niqab* y del *burka* en espacios municipales y en el transporte público en Lleida, propuesta también en el Senado. Sus promotores apelaron a la secularización y a las libertades, culpando al nuevo salafismo en Cataluña de la importación de costumbres arcaicas con tintes terroristas (Burchardt *et al*, 2015).

3. Perfiles en el modelo preventivo

La violencia terrorista de principios del siglo XXI había transformado la desconfianza histórica hacia los "moros" en un recelo hacia los "musulmanes", que se manifestó en una reinterpretación de los símbolos religiosos islámicos a partir de 2010 y en la aparición de nuevos esquemas policiales de prevención del islamismo que perfilaban el riesgo en términos de marcadores religiosos. Las comunidades musulmanas y ciertos barrios poblados por musulmanes pasaron a ser retratados como una amenaza para la nación, que debía ser prevenida (Moreras, 2017b: 228; Mijares y Lems, 2018; Lems et al, 2018). Sin embargo, no fue hasta 2015, justo después de los atentados contra Charlie Hebdo en París, cuando el Parlamento español aprobó el primer Pacto Antiyihadista y puso en marcha el Plan Estratégico contra la Radicalización Violenta (*PEN-LCR*). Los académicos se dividieron entre los expertos en seguridad, que desarrollaron indicadores de riesgo de radicalización, y sus críticos, que dudaban de la eficacia de tales indicadores y subrayaban el riesgo de señalamiento implicaban. Los primeros tuvieron algo más de repercusión en la prensa, aunque limitada, una prensa que tendía a amplificar los informes policiales, a menudo sin una comprobación independiente de los hechos.

Dos nuevos delitos vertebraron el nuevo modelo preventivo. Uno era la "integración y colaboración con células terroristas" (promulgado en 2010) y el otro, el "auto-adoctrinamiento" (en vigor en 2015). El primero permite a la policía encarcelar a un sujeto si hay pruebas de pertenencia a una organización terrorista, sin que este haya participado en una acción terrorista. El segundo se basa en varios indicadores de auto-adoctrinamiento, como consultar páginas web extremistas, retuitear o dar "me gusta" a contenidos violentos o tener un perfil sospechoso en las redes sociales. No se necesitan pruebas fehacientes, solo el historial del navegador de Internet.

Los académicos se mostraron principalmente críticos con el plan, a pesar de apreciar su enfoque local y su planteamiento preventivo (Moreras, 2018). Afirmaron que la estrategia era frágil y carecía de coherencia teórica por apoyarse en una comprensión sociológica y psicológica de los procesos de radicalización limitada (Bargados y Ramírez, 2015). Los procesos diseñados llevaban a cometer errores en la detección de actitudes

radicales al seguir indicadores cuestionables, basados en el principio de que "cuanto más visible era la práctica religiosa, mayor era la sospecha de radicalización" (Douhaibi y Amazian, 2019). También dificultaban la construcción de una relación de confianza entre las fuerzas de seguridad, las instituciones y la sociedad civil musulmana porque generaban temores de estigmatización entre sus miembros (Eseverri-Mayer, 2022; López Bargados, 2011; López Bargados y Blanco, 2014; Moreras, 2017b; Mingella, 2017; Carrasco y Pàmies, 2017).

Los expertos en seguridad utilizaron indicadores de "riesgo de yihadismo", como la segregación social, la presencia de grupos yihadistas salafíes y la falta de vigilancia policial para evaluar la amenaza que suponían determinadas zonas urbanas de España (Jordán y Trujillo, 2006; De la Corte, 2015, 2007; de la Corte y Blanco, 2014; Llamas, 2011). En su relato, algunos de los barrios más pobres de Melilla y Ceuta, donde la policía detuvo al mayor número de sospechosos de yihadismo durante el periodo 2012-2016, se habían convertido en un hervidero de actividad terrorista "parcial o totalmente controlada por radicales" (Jordán y Trujillo, 2006). Este tipo de investigación cuantitativa contrasta con los resultados de la etnografía realizada por Michel Kenney (2011) en una de estas zonas, que puso en cuestión este sistema de indicadores y afirmó que "los escasos resultados de las redadas (policiales), así como los retrasos en la investigación criminal subsiguiente, plantearon dudas preocupantes sobre la supuesta trama terrorista (...) La comunidad que experimenté no coincidía con el barrio sobre el que había leído".

Algunas investigaciones académicas y periodísticas señalaron la disparidad entre el número de detenciones y el número final de enjuiciamientos con éxito como síntoma de las dificultades que plantea detener a los sospechosos antes de que se cometa el delito. Y es que sólo 203 de los 748 detenidos entre 2004 y 2014 fueron finalmente declarados culpables, menos del 30% (García-Jaén y Escudero, 2022).

En varias ocasiones, la prensa contribuyó a validar acusaciones falsas publicadas en informes policiales. Tal fue el caso de una supuesta célula terrorista, Nusra y Daesh acusada de vender supuestamente armas a organizaciones terroristas en Siria e Irak, disfrazándolo de ayuda humanitaria (*El País*, 7-02-2016). La Audiencia Nacional declaró inocentes a los acusados: "No consta que hubiera habido bienes distintos de ropa, zapatos y juguetes. Tampoco consta que los destinatarios de estos bienes fueran organizaciones terroristas que operan en Siria e Irak, como el Estado Islámico o Jaghat Al Nusra" (Audiencia Nacional, Sala de lo penal, Sentencia 11/2021, 7 de mayo).

Un artículo en *El País* (07/02/2016) sobre este caso, basado solo en fuentes policiales, recibió más de 200 comentarios online sobre la necesidad de expulsar a los musulmanes de España, la violencia asociada al islam y la urgencia de reforzar el modelo preventivo. Fue reproducido por al menos otros cinco medios de comunicación muy leídos⁶, alimentando la percepción de una amenaza potencial. Ninguna corrección en prensa refutó la versión policial ni difundió la decisión final del Juzgado, que demostraba la

⁶ La Vanguardia, RTVE, El Diario, La Razón y El Correo.

inocencia de los detenidos e implicaba su inmediata absolución. Como en otros casos⁷, la narrativa de amenaza por parte de los musulmanes fue validada por la prensa sin comprobación de los hechos, basándose en la información policial y en declaraciones políticas. La perspectiva de que un individuo no es detenido por haber cometido un delito, sino por la posibilidad de cometerlo en el futuro, se justifica por la necesidad de seguridad en un contexto de terrorismo internacional, pero arroja al mismo tiempo dudas sobre la observancia del *habeas corpus*. Los errores cometidos pueden tener consecuencias extremadamente negativas, pudiendo traducirse en sentimientos de rabia y exclusión en los jóvenes musulmanes (hombres, en la mayoría de los casos) injustamente encarcelados durante años.

Este sentimiento de injusticia ha motivado un nuevo tipo de participación democrática entre la juventud musulmana, inspirada en un "islam cotidiano y español" (Madonia, 2018), conectada con el activismo musulmán internacional y "creadora de nuevos espacios de solidaridad y cooperación" (Lems, 2020). Los jóvenes denuncian las consecuencias negativas de las políticas de prevención en publicaciones online como *Afroféminas*, en plataformas como la *Plataforma contra la Islamofobia* y a través de campañas online contra el extremismo en las universidades (Eseverri-Mayer, 2022).

Ceuta en 2021: la extrema derecha instrumentaliza las diferencias culturales y religiosas

Con el cambio de década, en 2021, dos acontecimientos de naturaleza y alcance muy diferentes evidenciaron la coexistencia de las dos categorías principales y de varias controversias en el debate público español sobre la presencia de población procedente de países de mayoría musulmana. El primero se produjo tras la apertura sin precedentes por parte de la policía marroquí de la frontera en torno a la ciudad enclave de Ceuta, con una entrada masiva de ciudadanos marroquíes y de países subsaharianos, que fue definida por políticos y periodistas como una cuestión de inmigración y soberanía, dejando al margen el islam y el terrorismo islamista. La segunda fue la también inédita participación de una mujer musulmana con *hiyab* en un acto electoral nacional, que dio lugar a un furibundo debate en las redes sociales sobre religión, etnia y género, con la amenaza terrorista como telón de fondo. Para entonces, la estructura del debate público en España se había transformado por la aparición de un partido de extrema derecha con un discurso explícitamente antiinmigrante y antimusulmán, el actor más audible en ambos acontecimientos. Aunque los dos debates tuvieron participantes parcialmente

⁷ Entre 2004 y 2012, 500 personas fueron encarceladas, pero solo 50 condenadas (Reinares and García Calvo, 2013), la mayoría por "pertenencia a organización terrorista". Otros pasaron meses o años en prisión antes de ser puestos en libertad (y normalmente deportados). Destacan la Operación Plomo (en la que se encarceló a dos chechenos y un turco declarados inocentes a los 9 meses), la operación de los 11 del Raval, acusados de planear un atentado en el metro de Barcelona (encarcelados durante 6 años hasta que el Tribunal no encontró pruebas suficientes) y la Operación Tigris (en la que diez de los doce acusados de reclutar yihadistas para Irak fueron absueltos).

distintos y se desarrollaron en medios de comunicación diferentes, su yuxtaposición en esta sección pretende ilustrar cómo las categorías y controversias en torno a la presencia musulmana en España se han acumulado y entrelazado a lo largo de las últimas cuatro décadas.

1. Migración masiva y soberanía

El 17 de mayo de 2021, agentes de la policía marroquí abrieron las puertas de la valla fronteriza que rodea Ceuta, dejando entrar hasta 16.000 inmigrantes irregulares. Los medios de todo el mundo difundieron imágenes de tanques en la playa, adolescentes nadando alrededor de las puntas de la valla con ayuda de botellas de plástico, o una trabajadora de una ONG abrazando a un subsahariano exhausto. Tres personas perdieron la vida. La mayoría de los adultos regresaron voluntariamente al otro lado de la valla o fueron empujados de vuelta por la policía, pero unos 1.500 menores se quedaron y fueron alojados precariamente en instalaciones públicas o deambularon por las calles. Las autoridades marroquíes justificaron su actuación culpando al gobierno español por acoger en un hospital a Brahim Gahli, líder del movimiento independentista saharauí Frente Polisario y enfermo de Covid, y presionaron explícitamente a España para que cambiara su postura sobre el futuro de este territorio. Explícitamente y con éxito: el 20 de marzo de 2022, el gobierno español renunció a su postura a favor de un referéndum de autodeterminación en su ex-colonia, en favor del proyecto de Marruecos de convertirla en una región autónoma dentro de su estado centralizado. Este cambio de postura mereció más tarde una actuación tan contundente de la policía marroquí para proteger la valla que rodea el otro enclave español en el norte de África, Melilla, en junio siguiente, que las ONG contabilizaron 27 víctimas y más de 70 desaparecidos (BBC, 02/11/2022; *El Diario*, 05/11/2022).

Las élites políticas optaron por obviar la diferencia religiosa o la amenaza terrorista ante la opinión pública a la hora de describir la entrada masiva de inmigrantes en Ceuta, una ciudad dividida por la mitad entre los llamados localmente "cristianos" y "musulmanes", y frecuente escenario de acciones policiales de prevención del terrorismo. Retrataron la situación como una amenaza a la integridad territorial de España y de la UE, y compitieron por defender la soberanía española sobre el enclave. El más destacado en esta contienda fue el partido de extrema derecha VOX, con representación minoritaria en el Parlamento de Madrid pero ganador de las elecciones generales en la ciudad. Su líder nacional viajó a Ceuta para protagonizar un mitin que fue prohibido por el gobierno central, y superado en número por una contramanifestación convocada informalmente por organizaciones musulmanas de la sociedad civil. Posteriormente acusó a los diputados musulmanes de la asamblea local de Ceuta de constituir la quinta columna de Marruecos, argumento repetido por los representantes locales del partido en un pleno celebrado a finales de mayo, generando tal nivel de conflictividad que fue suspendido bajo el foco de los medios de comunicación nacionales. No obstante, estas convulsiones políticas transitorias no impidieron un consenso generalizado en torno a la necesidad de proceder a una rápida devolución de todos los inmigrantes adultos a través de la

frontera -y de tantos menores como permitiera una ambigua aplicación de la normativa internacional- en nombre de la soberanía nacional.

Los medios de comunicación dieron a los sucesos de Ceuta una importancia extrema y como asunto de seguridad nacional. *El País* cubrió con detalle la acción gubernamental y dio voz a los actores sociales y a los migrantes, mientras que *El Mundo* acusó al Gobierno de poner en riesgo al país por acoger a Gahli , trazando un esquema binario España versus Marruecos. Algunos artículos del primer diario atendieron a la crisis migratoria y humanitaria, mientras que el segundo se focalizó en la seguridad. Ambos utilizaron metáforas de inundaciones y avalanchas, pero el lenguaje en *El País* (desafío, pulso, chantaje) resultó menos belicoso que en *El Mundo* (invasión, munición, armas). Ninguno cuestionó que el gobierno devolviera a los potenciales refugiados sin más investigación.

Los académicos no tardaron en calificar estos acontecimientos como un caso de *Coercive Engineered Migration*, en que los migrantes fueron instrumentalizados por Marruecos en su estrategia sobre el Sáhara Occidental (Greenhill, 2021; Ferrero-Turrión, 2021; Garcés, 2022; Barreñada, 2022, 11-18; Amirah-Fernández, 2021; Del Valle, 2022). Su filiación religiosa o sus posibles vínculos con redes terroristas internacionales no se problematizaron en los estudios, en línea con trabajos académicos anteriores relacionados con la gestión de la frontera (Planet, 2002; Ribas-Mateos, 2005); la regulación y normativa migratoria (Ferrer-Gallardo, 2008a, 2008b; Ferrer-Gallardo y Albet-Mas, 2016; Castan Pinos, 2009a, 2009b; Ferrer-Gallardo y Gabrielli, 2018) y el incumplimiento de las normas internacionales sobre menores y solicitantes de asilo (López-Sala, 2020; López-Sala y Moreno-Amador, 2020). Los académicos muy rara vez mencionan el hecho de que los posibles migrantes en la frontera de Ceuta son principalmente de tradición musulmana y cuando lo hacen, como es el caso de Ferrer-Gallardo (2008b) y Castan Pinos (2009a, 2009b), se apoyan en el análisis de otros autores extranjeros que han estado más atentos a la hora de denunciar el tinte antimusulmán en los conflictos fronterizos españoles (Driessen, 1992; Huntington, 1996) y de la UE (O'Dowd y Wilson, 1996; Walters, 2002; Houtum y Pijpers, 2007).

Esta coincidencia entre periodistas y académicos al no situar las categorías religiosas en el centro del debate público en su relato de los sucesos de Ceuta, y centrarse en cuestiones de soberanía nacional y en la instrumentalización de los inmigrantes en las relaciones internacionales, dejó poco espacio al intento de la extrema derecha de rentabilizar la división religiosa de la ciudad en la política nacional. Sólo en las redes sociales tuvieron repercusión sus argumentos antimusulmanes, como ocurrió con el velo de Fátima Hamed.

2. El *hiyab* y la política

El debate público sobre el *hiyab*, esta vez mezclando las categorías de “musulmanes” (religión), “moros” (etnia y raza) y “marroquíes” (nacionalidad), estalló de nuevo en España en noviembre de 2021, con la participación de la diputada con velo de la

Asamblea local de Ceuta Fátima Hamed -abogada y líder del partido político local *Movimiento por la Dignidad y la Ciudadanía Política*- en un acto nacional denominado *Otras Políticas*. Este mitin feminista reunió a representantes de partidos de izquierda para promocionar a Yolanda Díaz, Vicepresidenta del Gobierno y Ministra de Trabajo, de cara a las elecciones presidenciales de 2023.

El *hiyab* de Fátima se convirtió en un tema de debate nacional no por el reducido número de artículos de prensa que suscitó, sino por el denso intercambio en las redes sociales. Un análisis de Twitter e Instagram con el software Gephi durante las tres semanas siguientes al mitin puso en evidencia cómo los partidos políticos de derechas (VOX y PP) utilizaron el caso de Hamed contra la participación política de las mujeres musulmanas, y más en general contra la izquierda⁸.

Los grupos de VOX se mostraron muy activos en Twitter y lanzaron una campaña contra Hamed, liderada por colectivos de mujeres y grupos vinculados a la Guardia Civil ("Chicas VOX@" y "Progrestona@", "primero VOX"). Llamando a Hamed *La Mora*, difundieron un vídeo (con 2.353 retweets) que la mostraba, en una protesta propalestina, al lado de un hombre que gritaba amenazas antisemitas: "¡Los judíos tendrán miedo hasta el Juicio Final!". Las organizaciones sionistas en Twitter también compartieron una fotografía de Hamed con Tariq Ramadan como su pareja (con 3.090 retweets, principalmente de seguidores de VOX). La describieron como islamista, la asociaron con fotografías de brujas y afirmaron que como candidata a nivel nacional pervertiría los valores católicos españoles y los principios liberales y democráticos. En la Asamblea de Ceuta atacaron a Hamed por "promarroquí" o "yihadista". Estrategia refrendada por Isabel Díaz Ayuso, presidenta de la Comunidad de Madrid, acusando a las participantes en el mitin: "Ahora, parece que la modernidad que proponen es que vivamos atrapados por el burka o por la libertad comunista".

El hiyab de Fátima también suscitó polémica entre feministas musulmanas y no musulmanas. La premiada escritora barcelonesa Najat El Hachmi (feminista laica y secular de origen marroquí) inició un debate en Instagram y acusó a las líderes políticas feministas: "habéis traído a vuestras filas el símbolo de nuestra opresión...". Su voz fue secundada por otras *influencers* en Instagram como Saharawifeminist@ (con 21k seguidores en Instagram) y @Mim_Rif (con 15,4K seguidores en Twitter), miembros del movimiento *No nos taparán*, que aseguraban que los fundamentalistas estaban introduciendo el velo en España a través de *influencers* modernas en las redes sociales, políticas como Hamed y movimientos anti islamofobia. Para ellos, la islamofobia era una forma de normalizar prácticas religiosas reaccionarias (especialmente las basadas en el género) y de acallar las voces musulmanas más progresistas. Fueron secundados por escritoras, intelectuales y activistas herederas del movimiento feminista durante el régimen de Franco.

⁸ A diferencia de la extrema derecha europea, VOX ha tardado en incluir en su marco ideológico el tema de los "musulmanes" y los "inmigrantes" (Cassals, 2004), habiendo centrado sus acusaciones en los nacionalistas catalanes y vascos y en los partidos políticos de izquierdas, como amenaza a la unidad nacional.

De los cuatro artículos de opinión escritos por mujeres en la prensa, sólo uno (en *El Diario*, de izquierdas), firmado por académicas y activistas, defiende la participación política de Fátima destacando su trayectoria profesional y sus ideas políticas, así como su continuo desafío a la extrema derecha. Los otros tres, publicados en *El País*, criticaban el acoso que sufría Hamed en Twitter al tiempo que subrayaban la incompatibilidad entre feminismo e *hiyab*. Daban voz a las feministas que ya no practican la fe musulmana, pero no hacían referencia a los argumentos publicados por las feministas musulmanas practicantes en Instagram.

En Twitter, sólo intervinieron del lado de Fátima personas que refutaban la veracidad de las informaciones (como las que la vinculaban con grupos antisemitas o con Tarik Ramadan como pareja sentimental). Colectivos del mundo del arte y la cultura, activistas, miembros de la comunidad musulmana, mujeres musulmanas intelectuales (Adlbi, 2018; Mijares y Ramírez, 2021) y algunas líderes de la izquierda acusaron tanto a la derecha como a las feministas mayoritarias de situar la religión en el centro del debate, negando a las mujeres musulmanas su derecho a ejercer su ciudadanía. Las que llevan el *hiyab* declaran en Twitter no querer ser juzgadas solo por su fe y reclaman ser consideradas como ciudadanas de pleno derecho, capaces de ocupar un importante lugar en el espacio político (Eseverri y Khir-Allah, 2022).

En torno a este acontecimiento en las redes sociales, Ceuta volvió a estar en el punto de mira nacional. Esta vez, la "otredad" se creó a través de categorías etnoraciales (el moro, el marroquí) y religiosas (el islam, el islamismo y la musulmanidad). Por un lado, Hamed fue retratada como una amenaza fundamentalista islámica y, por otro, como una intrusa extranjera procedente de una ciudad fronteriza situada en el norte de África. El debate en las redes sociales, protagonizado por mujeres de distintas procedencias ideológicas, se convirtió en una discusión sobre el feminismo y sobre la dominación masculina musulmana, olvidando el hecho de que Hamed estaba sufriendo un proceso de marginalización y exclusión en la esfera política nacional.

Conclusión

Nuestro recorrido por la cobertura periodística y el análisis académico de acontecimientos que han marcado la historia reciente de los musulmanes en España muestra un giro en el lenguaje que se utiliza para nombrarlos, pasando del uso de términos nacionales, étnicos y raciales (marroquíes, magrebíes, moros) al uso de términos religiosos (musulmanes). Un cambio que hemos presentado metafóricamente como el último nudo de la larga trenza de categorizaciones sociales asignadas a estas poblaciones en la historia de España. El artículo describe la acumulación de controversias en el debate público, con las preocupaciones originales sobre la inmigración irregular superadas por cuestiones de transformación urbana, relaciones de género, secularización y prevención del terrorismo. Y esboza el mapa de una esfera pública en la que los académicos carecen de la repercusión que tienen en Francia, Gran Bretaña o Noruega, y adoptan posturas más favorables a los musulmanes y al islam que la mayoría de los periodistas, que a menudo reaccionan ante la información sobre los

acontecimientos relacionados con ellos remarcando la otredad y participando de la política de la amenaza.

En los años 90, los comentaristas españoles popularizaron nuevas categorías, relacionadas con el origen étnico, la raza y el estatus legal, a la hora de describir la proliferación de travesías de alto riesgo en el Estrecho de Gibraltar, y justificar una legislación de extranjería más restrictiva y las reacciones violentas de los españoles frente a la migración irregular. Definieron los primeros conflictos en torno a símbolos religiosos, como las mezquitas, como cuestiones relacionadas con la incorporación de los inmigrantes a los espacios urbanos y con nociones de alteridad basadas en la raza y la clase más que en la religión. Al igual que en otros países occidentales, las etiquetas relacionadas con la etnia y el estatus legal fueron sustituidas por las religiosas a partir de la irrupción del terrorismo internacional en la década de 2000, asociadas a un clima de amenaza. A partir de entonces las mezquitas se enmarcaron en un lenguaje de seguridad, y la práctica religiosa intensa o la expresión pública de creencias se convirtieron en marcadores de radicalización dentro del nuevo modelo preventivo que comenzó a aplicarse en la década de 2010. El recelo hacia los musulmanes dio lugar a una versión española discreta y fragmentaria del *affair du foulard*, con los *hiyabs* retratados como parte de una regresión hacia la opresión de género y la influencia religiosa en la vida pública, y los velos faciales como símbolos de la amenaza fundamentalista. En 2021, tanto las categorías étnico-raciales como las religiosas coexistían en el debate público: mientras que el islam permanecía al margen de la discusión sobre la entrada masiva de migrantes en Ceuta, ocupó un lugar central en el debate en redes sociales sobre la participación política de Fátima Hamed.

Aunque el momento del giro hacia el uso de la categoría religiosa "musulmán" coincidió con el de otros países europeos, con la conmoción externa compartida del 11-S y sus secuelas europeas, la intensidad, la saliencia, la articulación intelectual y el tono emocional del debate español resultan menores que en Francia, Noruega o el Reino Unido. Preocupaciones cotidianas en otros países—como la guetoización de las segundas generaciones, las controversias entre blasfemia y libertad de expresión o la reacción de los musulmanes al conflicto de Oriente Medio—están ausentes de los medios de comunicación españoles. La politización de estas cuestiones es modesta en términos comparativos, a pesar de los vivos recuerdos de conflictos violentos con los vecinos del otro lado del Estrecho de Gibraltar. Los políticos nacionales rara vez se han implicado en debates sobre el islam, y el partido de extrema derecha sólo ha utilizado ocasionalmente argumentos anti musulmanes en sus campañas, en el contexto de un público menos preocupado por la cuestión de la inmigración que la media europea. Pero España comparte la tendencia común a amalgamar grupos extremadamente diversos dentro de la categoría religiosa "musulmanes", y a teñirla de desconfianza con argumentos sobre tipos y ámbitos de amenaza muy dispares. La experiencia de otros países europeos -y el caso local de Ceuta- demuestran que dicha categoría es fácilmente instrumentalizable en estrategias de polarización política sobre los inmigrantes y sus descendientes.

Referencias

ADLBI SIBAI, Sirin (2018): *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial*, Madrid, Akal.

ALLIEVI, Stefano (2005): "How the immigrant became a Muslim. Public debates on Islam in Europe". *Revue Européenne des Migration Internationales*, nº21 (2), disponible en: <https://doi.org/10.4000/remi.2497>

ÁLVAREZ-MIRANDA, Berta (2009): "La acomodación del culto islámico en España. Comparación con Gran Bretaña, Alemania y Francia", en ZAPATA-BARRERO, Ricard (coord.): *Políticas y gobernabilidad de la inmigración en España*, Barcelona, Ariel.

ÁLVAREZ-MIRANDA, Berta (2018): "Los españoles ante la inmigración: ni excesivamente inquietos ni despreocupados", *Apuntes de Opinión Pública*, III/2018, disponible en: <https://www.funcas.es/wp-content/uploads/Migracion/Publicaciones/PDF/2124.pdf> [Consulta: 3 de marzo de 2023]

ÁLVAREZ-MIRANDA, Berta (2019): "La prelación de la inmigración como problema del país", *Panorama Social*, nº30, pp. 45-158.

AMIRAH-FERNÁNDEZ, Haizam (2021): "Crisis between Morocco and Spain: the risks of Trump's gift". Real Instituto Elcano Expert Comment, 23/2021, disponible en: <https://www.realinstitutoelcano.org/en/commentaries/crisis-between-morocco-and-spain-the-risks-of-trumps-gift/> [Consulta: 12 de marzo de 2023]

ASTOR, Avi (2009): "¡Mezquita No!": The Origins of Mosque Opposition in Spain", *Universitat Pompeu Fabra Working Paper Series*, 3, pp. 2-42.

ASTOR, Avi (2014): "Religious Governance and the Accommodation of Islam in Contemporary Spain", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, nº 40(11), pp.1716-1735, disponible en: <https://doi.org/10.1080/1369183X.2013.871493>

ASTOR, Avi (2016): "Social position and place-protective action in new immigration context: Understanding anti-mosque campaigns in Catalonia". *International Migration Review*, nº50(1), pp. 95-132, disponible en: <https://doi.org/10.1111/imre.12115>

AUBARELL, Gemma (2000): "Una propuesta de recorrido bibliográfico por las migraciones femeninas en España", *Papers: Revista de sociología*, nº60, pp. 391-413, disponible en: <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v60n0.1050>

BARREÑADA, Isaias (2022): *Breve historia del Sahara Occidental*, Madrid, Catarata.

BOUNDI, Mohamed (2011): *Heridas sin cicatrizar. España-Marruecos*, Madrid, Diwan Mayrit.

BOUREKBA, Moussa (2018): Discursos estereotipados sobre los musulmanes en España: De moro a musulmán, de islam a musulmanes, en ROJO, Pedro y VIDAL, Luis (coord.): *Una realidad incontestable: Islamofobia en los medios*, Barcelona, IEMed y Fundación Al Fanar.

BRAVO LÓPEZ, Fernando (2009): "Islamofobia y antimusulmanismo en España: el caso de César Vidal", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº8, pp.1-27, disponible en: <https://doi.org/10.15366/reim2009.8.004>

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*, nº 36:1, 1-8, disponible en: <https://doi.org/10.1080/01419870.2012.729674>

BURCHARDT, Mariam, GRIERA, Mar y GARCÍA-ROMERAL, Gloria (2015): "Narrating liberal rights and culture: Muslim face veiling, urban coexistence and contention in Spain", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, nº41(7), pp. 1068-1087, disponible en: <https://doi.org/10.1080/1369183X.2014.957170>

CALAVITA, Kitty (2005): *Immigrants at the Margins. Law, Race and Exclusion in Southern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511493942>

CALVO BUEZAS, Tomás (2000): "El conflicto estructural en El Ejido: 'A la caza del moro'", *Sociedad y utopía. Revista de ciencias sociales*, nº16, pp. 39-56.

CARO, Manuel (2002): "Tying racism in El Ejido to Spanish and European politics", *Rutgers Law Review*, nº54 (4), pp. 893-908.

CARRASCO, Silvia y PÀMIES, Jordi (2017) Radicalización y Escuela: así no. 19 de septiembre de 2017, disponible en: [http://www.cermigracions.org/ca/blog/"radicalizaci3n"-y-escuela-as%C3%AD-no](http://www.cermigracions.org/ca/blog/) [consulta: 6 de diciembre de 2022]

CASSALS, Xavier (2004): "L'ultradestra Spagnola (1975-2004): La lenta omologazione con l'Europa", *Transgressioni*, nº39, pp. 56-60.

CASTAN PINOS, Jaume (2009a): "At the southern edge of the EU: Identity challenges affecting the Spanish enclaves of Ceuta and Melilla", *Nordlit*, nº24, pp. 65-80, disponible en: <https://doi.org/10.7557/13.1468>

CASTAN PINOS, Jaume (2009b): "Building Fortress Europe? Schengen and the Cases of Ceuta and Melilla", *Centre for International Border Research*, Working Paper 18.

CASTAÑO MADROÑAL, Ángeles (2009): "Inserción social y residencialidad de los inmigrantes en las áreas urbanas de Sevilla y El Ejido", *Áreas: Revista internacional de ciencias sociales*, nº28, pp. 89-109.

CEA D'ANCONA, M^a Ángeles y VALLES MARTÍNEZ, Miguel Sebastián (2011): *Evolución del racismo y la xenofobia en España* [Informe 2011], Madrid, OBERAXE, Ministerio de Trabajo e Inmigración.

CEA D'ANCONA, M^a Ángeles, VALLES MARTÍNEZ, Miguel Sebastián y ESEVERRI-MAYER, Cecilia (2014): "Convergencias y Divergencias de los discursos e imágenes de la inmigración en etapas de bonanza y de crisis", *Migraciones*, nº35, pp. 11-41, disponible en: <https://doi.org/10.14422/mig.i35.y2014.001>

CORTE, Luis de la (2015): "¿Enclaves yihadistas? Un estudio sobre la presencia y el riesgo extremistas en Ceuta y Melilla", *Revista de Estudios en Seguridad Internacional*, nº2, pp. 1-34, disponible en: <https://doi.org/10.18847/1.2.1>

CORTE, Luis de la (2007): "Actividad yihadista en Ceuta: antecedentes y vulnerabilidades", *Documento de trabajo del Real Instituto Elcano*, 19 de junio: <https://seguridadinternacional.es/resi/html/enclaves-yihadistas-un-estudio-sobre-la-presencia-y-el-riesgo-extremistas-en-ceuta-y-melilla/>

CORTE, Luis de la y BLANCO, José María (coords.) (2014): *Seguridad nacional. Amenazas y respuestas*, Madrid, Lid editorial, pp. 55-78.

CHATTOU, Zoubir (2000): "Los trabajadores agrícolas marroquíes de El Ejido. De la invisibilidad a la toma de conciencia de sí mismos", *Migraciones*, nº8, pp. 203-229.

CHECA Y OLMOS, Francisco (dir.) (2001): *El Ejido: la ciudad cortijo. Claves socioeconómicas del conflicto étnico*, Barcelona, Icaria.

DE BUNES IBARRA, Miguel Ángel (1989): *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, CSIC.

DE BUNES IBARRA, Miguel Ángel (2006): "El orientalismo español de la Edad Moderna: la fijación de los mitos descriptivos", en GONZÁLEZ ALCANTUD, José A. (ed.) *El orientalismo desde el Sur*, Barcelona, Anthropos, pp. 37-56.

DEL VALLE GÁLVEZ, Alejandro (2022): "Ceuta, Melilla Gibraltar y el Sáhara Occidental. Estrategias españolas y europeas para las ciudades de frontera exterior en África, y los peñones de Vélez y Alhucemas", *Peace & Security - Paix et Sécurité Internationales*, nº10, pp. 1-43, disponible en: https://doi.org/10.25267/Paix_secur_int.2022.i10.1806

DOUHAIBI, Ainhoa Nadia y AMAZIAN, Salma (2019): *La radicalización del racismo. Islamofobia de Estado y prevención antiterrorista*, Oviedo, Cambalache Libros.

DRIESSEN, Henk (1992): *On the Spanish-Moroccan frontier: a study in ritual, power, and ethnicity*, Nueva York/Oxford, Berg.

ECHEBARRIA-ECHABE, Agustín y FERNÁNDEZ-GUEDE, Emilia (2006): "Effects of terrorism on attitudes and ideological orientation", *European Journal of Social Psychology*, nº36, pp. 259–265, disponible en: <https://doi.org/10.1002/ejsp.294>

EL-MADKOURI MAATAOUI, Mohamed (2004): "Mujer árabe y prensa española: representaciones de un colectivo migrante", *Asparkía. Investigación Feminista*, nº15, pp. 173-191.

ESEVERRI-MAYER, Cecilia (2021): "Self-Identification in a Spanish barrio and a French banlieue: The Case of North African Second Generations", *Journal of Ethnic and Cultural Studies*, nº8(2), 145–166, disponible en: <https://doi.org/10.29333/ejecs/640>

ESEVERRI-MAYER, Cecilia (2022): "Soluciones locales para un problema global. Los mejores ejemplos de la lucha contra el extremismo en barrios empobrecidos y multiétnicos", en ARANGO, Joaquín. (ed.): *La inserción laboral y social de los inmigrantes y refugiados en España, Mediterráneo Económico*, nº36, pp. 351-367.

ESEVERRI-MAYER, Cecilia y KHIR-ALLAH, Ghufan (2022): "Controlling civic engagement of youth Spanish Muslims", *Contemporary Islam*, nº16, pp. 41–63, disponible en: <https://doi.org/10.1007/s11562-022-00481-x>

FERRER-GALLARDO, Xavier (2008a): "Acrobacias fronterizas en Ceuta y Melilla. Explorando la gestión de los perímetros terrestres de la Unión Europea en el continente africano", *Documents d'anàlisi geogràfica*, nº51.

FERRER-GALLARDO, Xavier (2008b): "The Spanish-Moroccan Border Complex: Processes of Geopolitical, Functional and Symbolic Rebordering", *Political Geography*, nº27(3), pp. 301-321, disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2007.12.004>

FERRER-GALLARDO, Xavier y ALBET-MAS, Abel (2016): "EU-Limboscapes: Ceuta and the Proliferation of Migrant Detention Spaces Across the European Union", *European Urban and Regional Studies*, nº23(3): 527-530, disponible en: <https://doi.org/10.1177/0969776413508766>

FERRER-GALLARDO, Xavier y GABRIELLI, Lorenzo (2018): *Estados de excepción en la excepción del Estado*, Barcelona, Icaria.

FERRERO-TURRIÓN, Ruth (2021): "La migración como arma política", *Contexto*, mayo.

GARCÉS, Blanca (2022): "La instrumentalización de las migraciones", CIDOB Report, agosto 2022.

GARCÍA-ABADILLO, Casimiro (2004): *11-M La venganza*, Madrid, La Esfera Libros.

GARCÍA-CALVO, Carlota (2016): "Stop Radicalismos", Blog Real Instituto El Cano, 31 mayo 2016, disponible en: <http://blog.realinstitutoelcano.org/stopradicalismos/> [consulta: 11 de marzo de 2023]

GARCÍA JAÉN, Braulio y ESCUDERO, Matías (2022): *El confidente y el terrorista. Historias (poco) ejemplares de la antiyihadismo*, Madrid, Ariel.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José A (2002): *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelona, Anthropos.

GONZÁLEZ-ENRÍQUEZ, Carmen y ÁLVAREZ-MIRANDA, Berta (2005): *Inmigrantes en el barrio. Un estudio cualitativo de opinión pública*, Madrid, Observatorio Permanente de la Inmigración.

GOYTISOLO, Juan (2003): *España y sus Ejidos*, Madrid, Hijos de Muley-Rubio.

GREENHILL, Kelly M. (2021): "Morocco 'weaponized' migration to punish Spain. That's more common than you think", *The Washington Post*, 1 de junio.

GUÍA, Aitana (2014): *The Muslim Struggle for Civil Rights in Spain. Promoting Democracy Through Migrant Engagement, 1985-2010*, Brighton, Sussex Academic Press, disponible en: <https://doi.org/10.25071/1913-9632.39334>

HOUTUM, Henk van y PIJPERS, Roos (2007): The European Union as a Gated Community. The Two-Faced Border and Immigration Regime of the EU, *Antipode*, marzo 2007: pp. 291-309, disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2007.00522.x>

HUNTINGTON, Samuel (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Londres, Simon & Schuster

JORDAN, Javier y HORSBURGH, Nicola (2005): "Managing Jihadist Terrorism in Spain", *Studies in Conflict & Terrorism*, nº28(3), pp.169-191, disponible en: <https://doi.org/10.1080/10576100590928089>

JORDAN, Javier, MAÑAS, Fernando y HORSBURGH, Nicola (2008): "Strengths and Weaknesses of Grassroot Jihadist Networks: The Madrid Bombings", *Studies in Conflict & Terrorism*, nº31(1), pp. 17-39, disponible en: <https://doi.org/10.1080/10576100701767148>

JORDAN, Javier y TRUJILLO, Humberto (2006): "Entornos favorables al reclutamiento yihadista. El barrio Príncipe Alfonso (Ceuta)", *Athena Intelligence Journal*, nº1 (1), pp. 22-24.

KENNEY, Michael (2011): "Hotbed of Radicalization or Something Else?: An Ethnographic Exploration of a Muslim Neighborhood in Ceuta", *Terrorism and Political Violence*, nº23(4), pp. 537-559, disponible en: <https://doi.org/10.1080/09546553.2011.573029>

KHIR-ALLAH, Ghufraan (2021): *Framing Hijab in the European Mind: Press Discourse, Social Categorization and Stereotypes*, Londres, Springer Nature, disponible en: <https://doi.org/10.1007/978-981-16-1653-2>

LACOMBA, Joan (2001): *El islam inmigrado*, Madrid, MECED.

LEMS, Johanna (2016): "En busca de autoridad. Jóvenes musulmanas y conocimiento religioso en Madrid", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* (REIM), nº20, pp.57-69, disponible en: <https://doi.org/10.15366/reim2016.20.004>

LEMS, Johanna, Mijares, Laura y Téllez, Virtudes (2018): "Constructing Subaltern Muslim Subjects: the Institutionalization of Islamophobia", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* (REIM), nº24, pp. 1-8, disponible en: <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.001>

LEMS, Johanna (2020): "Analizando nuevas subjetividades políticas. Comunidades musulmanas en la esfera pública española", Memoria para optar al grado de doctor, UCM.

LÓPEZ BARGADOS, Alberto (2011): "Narrativas del miedo: sobre la construcción de la amenaza islamista en Barcelona", en PRADO, Abdenour (ed.): *Rastros de Dixan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post 11-S*, Barcelona, Virus, pp. 113-142.

LÓPEZ BARGADOS, Alberto (2014): "Autos de fe en un mundo de incrédulos: etnografiando la construcción del "terror islámico" en Cataluña", in RAMÍREZ, Ángeles (coord.): *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra, pp. 23-44.

LÓPEZ BARGADOS, Alberto y RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Ángeles (2015): "An opposing trend commandment against Islamophobia", *Viento Sur*, nº138, pp.19-26.

LÓPEZ BARGADOS, Alberto (2016): "La amenaza yihadista en España: viejos y nuevos orientalismos / The Jihadist menace in Spain: old and new Orientalisms", *Revista De Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº21, pp. 73-80, disponible en: <https://doi.org/10.15366/reim2016.21.006>

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (1990): "Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo", *Awraq*, nºIX, pp. 35-70.

LÓPEZ-SALA, Ana (2020): "Keeping up appearances. Dubious legality and migration control at the peripheral borders of Europe. The cases of Ceuta and Melilla", en Sergio CARRERA, Marco STEFAN (ed.), *Fundamental Rights Challenges in Border Controls and Expulsion of Irregular Immigrants in the European Union. Complaint Mechanisms and Access to Justice*, Londres, Routledge, disponible en: <https://doi.org/10.4324/9780429203275-3>

LÓPEZ-SALA, Ana y MORENO-AMADOR, Gracia (2020): "En busca de protección a las puertas de Europa: refugiados, etiquetado y prácticas disuasorias en la frontera sur española", *Estudios Fronterizos*, nº21, pp. 1-20.

LUNDSTEEN, Manuel (2022): *La mezquita contestada. Islamofobia, racismo y capitalismo*, Barcelona, Bellaterra.

LLAMAS, Manuel (2011): *Melilla y el islamismo. Luces y sombras*, Madrid, Atanor documentos-Melilla Instituto de las Culturas.

MADONIA, Salvatore (2018): *Musulmanes, jóvenes y ciudadanos. Un estudio etnográfico en la Comunidad de Madrid*, Madrid, CSIC.

MARTÍN CORRALES, Eloy (2002): *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica siglos XVI-XX*, Barcelona, Bellaterra.

MARTÍN CORRALES, Eloy (2021): *Muslims in Spain, 1492-1814*, Leiden, Brill, disponible en: <https://doi.org/10.1163/9789004443761>

MARTÍN LUPIÁÑEZ, Isaac (2021): *El islam español contemporáneo*, Granada, Análisis y Crítica Social.

MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo (2001): *El Ejido. Discriminación, exclusión social y racismo*, Madrid, Catarata.

MATEO DIESTE, Josep Lluís (2017): *“Moros vienen”*. *Historia y política de un estereotipo*, Melilla, Instituto de las Culturas.

MIJARES, Laura y LEMS, Johanna (2018): “Luchando contra la subalternidad: Las reivindicaciones de la población musulmana en Madrid”, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº24, pp. 109-128, disponible en: <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.007>

MIJARES, Laura (2020): “Changing Paradigms: Islam and Muslims in Spain”, *Journal of Muslims in Europe*, nº9, pp. 403-412, disponible en: <https://doi.org/10.1163/22117954-12341421>

MIJARES, Laura y RAMÍREZ, Ángeles (2021): *Los feminismos ante el islam. El velo y los cuerpos de las mujeres*, Madrid, La Catarata.

MINGELLA, Marta (2017): “PRODERAI: Es busca professorat confident”, CGT Catalunya, 4 de septiembre de 2017, disponible en: <https://cgtcatalunya.cat/proderai-es-busca-professorat-confident/> [consulta: 20 de marzo de 2023]

MORALES LEZCANO, Víctor (2006): “Orientalismo marroquista vs. africanismo español (1959-1860 en adelante)”, en GONZÁLEZ ALCANTUD, José A. (ed.): *El orientalismo desde el Sur*, Barcelona, Anthropos, pp. 217-229.

MORERAS, Jordi (2002): “Muslims in Spain: Between the historical heritage and the minority construction”, *The Muslim World*, 92(1/2), pp. 129-142, disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2002.tb03736.x>

MORERAS, Jordi (2005): "¿Integrados o interrogados? La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha", en PEDREÑO CÁNOVAS, A., y Hernández Pedreño, M. (coords.): *La condición inmigrante: explotación e investigaciones desde la Región de Murcia*, Universidad de Murcia, pp. 227-240.

MORERAS, Jordi (2008): "¿Conflictos por el reconocimiento? Las polémicas en torno a los oratorios musulmanes en Cataluña", en PLANET CONTRERAS, Ana I. y MORERAS, Jordi, (eds.): *Islam e inmigración*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 53-79.

MORERAS, Jordi (2010): "A mosque in our neighborhood! Conflicts over mosques in Spain", en ALLIEVI, Stefano (ed.) *Mosques in Europe: Why a Solution Has Become a Problem*, Londres, Alliance Publishing Trust, pp. 235-60.

MORERAS, Jordi (2016): "Reconocimiento legal, cuestionamiento del ritual", *Afkar*, nº50, pp. 36-38.

MORERAS, Jordi (2017a): "Contextos imaginados de la radicalización", *Afkar*, nº55, pp. 34-37.

MORERAS, Jordi (2017b): "¿Minority Report? El Proderai como artefacto de prevención del pre-crimen", en SOS Racismo (ed.), *Islamofobia y género. Mujeres, feminismos, instituciones y discursos frente al sexismo y al racismo*, San Sebastián, SOS Arrazakeia, , pp. 64-75.

MORERAS, Jordi (2018): *Identidades a la intemperie. Una mirada antropológica a la radicalización en Europa*, Barcelona, Bellaterra.

NAVARRO, Laura (2012): "Islamofobia y sexismo. Las mujeres musulmanas en los medios de comunicación occidentales", in GROSGOUEL, Ramón and MARTÍN MUÑOZ, Gema (coords.): *La islamofobia a debate*, Madrid, Biblioteca de Casa Árabe.

O'DOWD, Lian y WILSON, Thomas. M. (1996): *Borders, Nations and States: Frontiers of Sovereignty in the New Europe*, Aldershot, Avebury.

PÉREZ-DÍAZ, Víctor; ÁLVAREZ-MIRANDA, Berta y CHULIÁ, Elisa (2004): *Inmigrantes musulmanes en Europa. Turcos en Alemania, argelinos en Francia y marroquíes en España*, Barcelona, Fundación La Caixa.

PÉREZ-DÍAZ, Víctor; ÁLVAREZ-MIRANDA, Berta y GONZÁLEZ-ENRÍQUEZ, Carmen (2001): *España ante la inmigración*, Barcelona, Fundación La Caixa.

PLANET, Ana (2002): "La frontière comme ressource: le cas de Ceuta et Melilla » en CESARI, Jocelyne (ed.): *La Méditerranée des réseaux. Marchands, entrepreneurs et migrants entre l'Europe et le Maghreb*, París, Maisonneuve et Larose Française, pp. 267-281.

RASINSKI, Kenneth A., SMITH, Tina y DIEZ-NICOLÁS, Juan (2005): "When the Trains Exploded in Madrid: Fear, Anger, Public Opinion, and Government Change", *Public Opinion Pro*, diciembre.

REINARES, Fernando y ELORZA, Antonio (2004): *El nuevo terrorismo islamista. Del 11-S al 11-M*, Madrid, Temas de Hoy.

REINARES, Fernando y GARCÍA-CALVO, Carlota (2013): "Los yihadistas en España: perfil sociodemográfico de condenados por actividades terroristas o muertos en acto de terrorismo suicida entre 1996 y 2012", Documento de Trabajo 11/2013, Real Instituto Elcano.

REINARES, Fernando (2014): *¡Matadlos! Quién estuvo detrás del 11-M y por qué se atentó en España*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

REINARES, Fernando, GARCÍA-CALVO, Carola, y VICENTE, Álvaro. (2019): "Yihadismo y yihadistas en España. Quince años después del 11-M", Madrid, Real Instituto Elcano.

REINARES, Fernando (2021): *11-M. La venganza de Al Qaeda*, Barcelona, Galaxia Gutemberg.

RIBAS-MATEOS, Natalia (2005): *The Mediterranean in the Age of Globalization. Migration, Welfare and Borders*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers

Rodríguez, Javier (2004): "La red terrorista del 11M", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº107, pp. 155-18, disponible en: <https://doi.org/10.2307/40184642>

TÉLLEZ DELGADO, Virtudes (2008): "La juventud musulmana de Madrid responde: Lugar y participación social de las asociaciones socioculturales formadas o revitalizadas después de los atentados del 11-M", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº6, pp. 133-143.

TÉLLEZ DELGADO, Virtudes (2011): "Respuesta de los musulmanes a los atentados del 11 de marzo", en SÁNCHEZ-CARRETERO, Cristina (coord): *El archivo del duelo. Análisis de la respuesta ciudadana ante los atentados del 11 de marzo en Madrid*", Madrid, CSIC.

TERRÉN, Eduardo (2003): "La ironía de la solidaridad: cultura, sociedad civil y discursos sobre el conflicto racial en El Ejido", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 102(3), pp. 125-134.

VIDAL, César (2004): *España frente al Islam. De Mahoma a Ben Laden*, Madrid, La Esfera de los Libros.

WALTERS, William (2002): "Mapping Schengenland: denaturalising the border", *Environment and Planning D: Society and Space*, nº20, pp. 561-580, disponible en: <https://doi.org/10.1068/d274t>

ZAPATA-BARRERO, Ricardo (2003): "The 'discovery' of immigration: the politicization of immigration in the case of El Ejido", *Journal of International Migration and Integration*, nº4(4), pp. 523-539, disponible en: <https://doi.org/10.1007/s12134-003-1013-3>

ZAPATA-BARRERO, Ricardo y DÍEZ-NICOLAS, Juan (2012): "Islamophobia in Spain. Political rhetoric rather than a social fact?", en HELBLING Marc, (ed.): *Islamophobia in the West. Measuring and Explaining Individual Attitudes*, Londres, Routledge.