

nº 24

**REIM**

Revista de Estudios  
Internacionales  
Mediterráneos



*Reim*

Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos

ISSN: 1887-4460

La Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM) (ISSN: 1887-4460) es una publicación digital de acceso abierto dedicada a dar difusión a las últimas investigaciones sobre el mundo arabo-islámico con un enfoque multidisciplinar encuadrado dentro de las Ciencias Sociales

### **Directora**

Ana Isabel Planet Contreras, Universidad Autónoma de Madrid

### **Secretario de redacción**

Miguel Hernando de Larramendi, Universidad de Castilla-La Mancha

### **Comité científico**

Bernabé López García, Catedrático emérito de Historia del Islam, Universidad Autónoma de Madrid; Mohamed Berriane, Université Mohamed V-Rabat-Agdal; Richard Gillespie, University of Liverpool; Alejandro Lorca Corrons, Universidad Autónoma de Madrid; Olivier Roy, European University Institute of Florence; Mohamed Tozy, Ecole de Gouvernance et d'Economie de Rabat; Juan Bautista Vilar, Universidad de Murcia; Laura Feliu Martínez, Universidad Autónoma de Barcelona; María Angustias Parejo Fernández, Universidad de Granada; Nilüfer Göle, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París; Karima Dirèche, Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain, Túnez; Catherine Miller, Institut de Recherche sur le Monde arabe et musulman, Aix-en-Provence; Abdallah Saaf, Université Mohamed V, Rabat; Mohand Tilmatine, Universidad de Cádiz, Alemania; Maria Cardeira da Silva, Universidade Nova de Lisboa; Charles Hirschkind, Universidad de Berkeley; Mokhtar el Harras, Université Mohamed V-Rabat-Agdal; Hayat Zirari, Université Hassan II. Mohammadia; Camila María de Pastor y Campos, Centro de Investigación y Docencia económicas, México; Eva Evers Rossander, Nordic Africa Institute, Uppsala, Suecia; Indira Iasel Sánchez Bernal, Tecnológico de Monterrey, México.

### **Consejo Editorial**

Ignacio Álvarez-Ossorio, Universidad de Alicante, España; Ferrán Izquierdo Brichs, Universidad Autónoma de Barcelona; Paola Gandolfi, Universidad de Bérgamo; Raquel Ojeda, Universidad de Granada; Mouna Abid, Universidad de Túnez-Cartago; Irene Fernández Molina, Universidad de Exeter, Reino Unido; Mercedes Jiménez, Universidade de Faro

## Índice

Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, nº 24

<https://dx.doi.org/10.15366/reim2018.24>

### Sección Monográfica:

Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas  
(Islamophobia and anti-Muslim racism: a multidisciplinary analysis from practices)

Presentación: Laura MIJARES MOLINA, Johanna Martine LEMS y Virtudes TÉLLEZ DELGADO, “Constructing subaltern Muslim subjects: The institutionalization of Islamophobia”

<https://dx.doi.org/10.15366/reim2018.24.001>

pp. 1-8

Virtudes TÉLLEZ DELGADO, “El “Pacto Antiyihadista” y sus implicaciones políticas, jurídicas y sociales: un análisis desde los debates parlamentarios”.

<https://dx.doi.org/10.15366/reim2018.24.002>

“The “Antiyihadist Pact” and their Legal, Political and Social Implications: an Analysis from Parliamentary Debates”

pp. 9-30

Eugenia RELAÑO PASTOR, “¿Existen respuestas jurídicas para combatir la islamofobia?”.

<https://dx.doi.org/10.15366/reim2018.24.003>

“Are there legal responses to fight Islamophobia?”

pp. 31-48

Daniel GIL-BENUMEYA FLORES, “Viejas políticas y nuevos racismos. La izquierda frente a la islamofobia”.

<https://dx.doi.org/10.15366/reim2018.24.004>

“Old politics and new racisms. The Left facing Islamophobia”

pp. 49-70

Daniel Ahmed FERNÁNDEZ, “Islamofobia queerizada y resistencias musulmanas queer en tiempos de homonacionalismo”.

<https://dx.doi.org/10.15366/reim2018.24.005>

“Queered Islamophobia and Queer Muslim forms of Resistance in times of Homonationalism”

pp. 71-88

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

<https://dx.doi.org/10.15366/reim2018.24.006>

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

pp. 89-108

Laura MIJARES MOLINA y Johanna Martine LEMS, "Luchando contra la subalternidad: las reivindicaciones de la población musulmana en Madrid"

<https://dx.doi.org/10.15366/reim2018.24.007>

"Fighting subalternity: claims among the Muslim population in Madrid"

pp. 109-128

### **Miscelánea**

Eliane Ursula ETTMUELLER, "Una rebelión sumisa – las mujeres en el Estado Islámico"

<https://dx.doi.org/10.15366/reim2018.24.008>

"A submissive rebellion – women in the Islamic State"

pp. 129-150

Lucía LÓPEZ ARIAS, "Repensando Palestina. Una crítica a la paz liberal de Oslo desde un marco analítico del colonialismo".

<https://dx.doi.org/10.15366/reim2018.24.009>

"Rethinking Palestine. A critique of the liberal Oslo peace process from an analytical framework of colonialism"

pp. 151- 172

### **Arabismo**

Alejandro GARCÍA SANJUÁN, "Ignacio Olagüe y el origen de al-Andalus: Génesis y proceso de edición del proyecto negacionista"

<https://dx.doi.org/10.15366/reim2018.24.010>

"Ignacio Olagüe and the origins of al Andalus: genesis and edition process of the negationist project"

pp. 173-198

Bernabé LÓPEZ GARCÍA, "Una ponencia olvidada de Jacinto Bosch Vilá: "España, simbiosis cultural, histórica y lugar de encuentro para una mejor comprensión futura entre el islam y el occidente"

<https://dx.doi.org/10.15366/reim2018.24.011>

"A forgotten presentation by Jacinto Bosch Vilá: 'Spain, cultural and historical symbiosis and a meeting point for a better future understanding between Islam and the West"

pp. 199-210

## Documentos

Nazha ABOUBEKER, “Las cartas de Abdessalam Bennuna a Chakib Arsalan sobre el dahir bereber”

<https://dx.doi.org/10.15366/reim2018.24.012>

“Abdessalam Bennuna’s letters to Chakib Arsalan on the Berber Dahir”

pp. 211-234

## Reseñas

Vincent GEISSER, Omero MARANGIU-PERRIA, Kahina SMAIL (2017) : *Musulmans de France : la grande épreuve. Face au terrorisme*, Ivry-sur-Seine, Les Éditions de l’Atelier. Por Salvatore MADONIA.

pp. 235-238

Inmaculada SZMOLKA (ed.) (2017): *Political Change in the Middle East and North Africa*, Edinburg University Press, Edinburg.

pp. 239-243

Tasnim ABDERRAHIM, Laura-Theresa KRUGER, Slama BESBES y Katharina MCLAUREN (eds.) (2017): *Tunisia’s International Relations since the Arab Spring*. Por Bosco GOVANTES.

pp. 244-248

María Rosa DE MADARIAGA (2017): *Historia de Marruecos*, La Catarata, Madrid. Por Irene GONZÁLEZ GONZÁLEZ.

pp. 249-250

Rocío VELASCO DE CASTRO (2017): *El Protectorado español en Marruecos en primera persona: Muhammad Ibn Azzuz Hakim*, Universidades de Extremadura y Granada, Cáceres. Por Bernabé LÓPEZ GARCÍA.

pp. 251-253

Trista PARSI (2017): *Losing an Enemy: Obama, Iran and the Triumph of Diplomacy*. Yale Press. Por Jessica Elizabeth ROJAS RODRÍGUEZ.

pp. 254-256

Rocío ROJAS-MARCOS ALBERT (2018): *Tánger, segunda patria. Una ciudad imprescindible en la historia y la literatura española*, Córdoba, Almuzara. Por Rocío VELASCO DE CASTRO.

pp. 257-259

**Foto Portada: Daniel Gil-Benumeya, 2018.**

Maquetación Portada: Ana Palomo

## Constructing Subaltern Muslim Subjects: the Institutionalization of Islamophobia

Construyendo sujetos musulmanes subalternos: la institucionalización de la islamofobia

Johanna Martine LEMS<sup>1</sup>

Universidad Complutense de Madrid

[jmlems@ucm.es](mailto:jmlems@ucm.es)

Laura MIJARES MOLINA

Universidad Complutense de Madrid

[laura.mijares@filol.ucm.es](mailto:laura.mijares@filol.ucm.es)

Virtudes TÉLLEZ DELGADO

Universidad de Castilla La Mancha

[virtudes.tellez@uclm.es](mailto:virtudes.tellez@uclm.es)

Recibido 24/5/2018. Revisado y aprobado para publicación 15/6/2018

**Para citar este artículo:** Johanna Martine LEMS, Laura MIJARES MOLINA, y Virtudes TÉLLEZ DELGADO (2018), "Constructing subaltern Muslim subjects: The institutionalization of Islamophobia" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 1-8.

**Para acceder a este artículo:** <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.001>

### Abstract

The purpose of this special issue is to go beyond the terminological debate on Islamophobia and to focus on the practices, which are involved in, and cause, the construction of subaltern Muslim subjects within the Spanish state. The six articles of this monograph attempt to shed some light on the dynamics and extent of the processes of exclusion through which persons and groups (self-)identified as Muslim are being stigmatized and discriminated against in a structural manner, as a result of different kinds of institutionalized Islamophobia.

**Keywords:** Muslims, Spain, Islamophobia, Anti-Muslim Racism, Racialisation

### Resumen

El objetivo de este monográfico es ir más allá de los debates terminológicos sobre islamofobia, para centrar nuestra atención en las prácticas que causan y están implicadas en la construcción de sujetos subalternos musulmanes en el seno del Estado español. Con los seis artículos del

<sup>1</sup> Beneficiary of a scholarship from the Ministry of Education for the training of university teaching staff (FPU 2015/01243).

monográfico se busca profundizar en la comprensión de las dinámicas y el alcance de los procesos de exclusión a través de los cuales las personas, y los grupos, (auto)identificados como musulmanes son estigmatizados y discriminados de un modo estructural, por medio de diferentes tipos de islamofobia institucionalizada.

**Palabras clave:** musulmanes/as, España, islamofobia, racismo anti-musulmán, racialización

This special issue is the result of a collaborative work by researchers from different fields and universities, who have been working together over the last years in various research projects related to Muslim populations in Spain and Europe. The three coordinators of this monograph and part of its authors are also members of GRAIS (Group of Analysis on Islam in Europe), a Complutense research group created in June 2016 for the analysis of social, political, economic, religious and legal dimensions related to the presence of Muslim minorities in European societies [<http://www.ucm.es/grais>].

The outset of this publication is to be found in a panel organized for the III International Symposium of EDiSo (Association for the Study of Discourse and Society) held in June 2017 at the Pompeu Fabra University in Barcelona. Said panel, titled *Las dimensiones de la islamofobia: un análisis desde los discursos*, aimed to analyse the discursive practices of Islamophobia and specifically those dimensions of institutional Islamophobia that derive from biases within the legal system or from the mechanisms through which the so-called “radicalized subject” is constructed.

Twenty years after the publication of the 1997 Runnymede Trust Report on British Muslims and Islamophobia (*Islamophobia: A challenge for us all*), which had defined Islamophobia not only as an unfounded hostility towards Islam, but also as a discrimination of Muslims and their exclusion from mainstream political and social affairs (1997: 4), the consideration of Islamophobia as a form of anti-Muslim racism, i.e. the external ascription to a religious group, independent from one’s own beliefs (Modood, 2005), has nowadays become accepted more generally. In fact, the 2017 report leaves no space for doubt and clearly mentions that “Islamophobia is anti-Muslim racism” (Runnymede Trust, 2017: 7). Over these two decades, annual reports have been prepared in many countries with information and statistics on Islamophobia considering it part of the xenophobic and racist practices that take place all over Europe (EUROISLAM, 2013; European Islamophobia Report, 2016; ENAR, 2016; Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia, 2017).

The concept of racialisation (Cole & Maisuria, 2007; Fassin, 2011; Khiabani & Williamson, 2008; Meer, 2013; Meer & Modood, 2009; Moosavi, 2015) serves to connect racism and Islamophobia. The racialisation of Muslim people provides for a focus on groups and individuals who are the sites of racial inscriptions, instead of concentrating on religious prejudice or intolerance (Meer, 2013: 390). According to De Koning (2016: 174), the process of racialisation transforms a diverse set of people into an allegedly homogeneous category and denies their individuality. Daniel Gil-Benumeya (this issue) notes that “it is precisely the concept of racialisation that tackles analytically the affiliation between Islamophobia and racism, to the extent that race is considered a fiction created to naturalize a relation of dominance”. This argument is congruent with the work of Garner & Selod (2015) and López Bargados & Ramírez Fernández (2015), who consider that Islamophobia is a form of racism which makes the rejection of difference and dissent (based on an alleged contempt towards religion) acceptable. Such rejection or exclusion may not always be direct (Peter, 2013), but can be hidden in other discriminatory practices which are less evident. Vincent Geisser (2003) supports the notion that this “new” or “latent Islamophobia” excludes

Muslim people from the social, economic and public life, while being validated by a dominant discourse of universalism and defence of human rights. Following Sayyid (2014), Islamophobia should be understood as the undermining of the ability of Muslims to project themselves into the future *as* Muslims (2014: 14). The author considers Islamophobia as a form of racialized governmentality, i.e. “a series of interventions and classifications that affect the well-being of populations designated as Muslim” (2014: 19) and, therefore, it concerns a political hostility which exceeds the emotional, religious and cultural.

In order to fully understand the scope of anti-Muslim racism, we must refer to gendered Islamophobia and its entwinement with institutions. Though our panel at the EDiSo Symposium comprised a presentation on this subject matter, unfortunately it has not been possible to include such contribution in this monograph. However, it is undeniable that in recent years, researchers have become increasingly interested in the gendered nature of Islamophobia, focusing on how Muslim women are a focal point of the Islamophobic discourse and practice becoming the most vulnerable group among Muslims (Hammer, 2013; Khiabani & Williamson, 2008; Zine, 2006). The negative construction of a female Muslim embodiment becomes particularly apparent when the *hijab* or Muslim headscarf is called into question (Mijares & Ramírez, 2008; Mijares, 2014; Ramírez, 2011; Scott, 2010). Academic investigations on the centrality of Muslim women in Islamophobic policies or actions indicate how the characterization of these women as being oppressed and in need of being “saved from Islam”, forms the core axis of Islamophobia. Therefore, stating that anti-Muslim racism is deeply affected by gender issues goes far beyond the mere consideration that women are its main victims; it implies the instrumentalization of the oppression of Muslim women to legitimize Islamophobia in all its strands.

With this special issue our intention is to go beyond a terminological debate and to focus on the practices which are involved in, and cause, the construction of subaltern Muslim subjects within the Spanish state (with an analysis of the European context in Relaño’s article). The six articles of this monograph pretend to improve our comprehension of the dynamics and extent of the processes of exclusion through which persons and groups (self-)identified as Muslim are being stigmatized and discriminated against in a structural manner. These processes are embedded in power relations and therefore we want to emphasize the importance for academic investigations to include the specific local (and international) social and political contexts in which discrimination against Muslims take place.

Our perspective is based on different studies, mostly from the last ten years, which argue that Islamophobia is an ideological construction embedded in the political role of the United States of America as the global leader in a unipolar world (Sheehi, 2011) and, as a structural feature of capitalism, facilitates the projection and denial of imperialistic violence (Kundnani, 2016). Massoumi, Mills y Miller (2017) identify the State as one of the main pillars of Islamophobia causing and legitimizing anti-Muslim racism through its anti-terrorist activities<sup>2</sup>. These investigations therefore connect Islamophobia with the “war on terror” politics deployed since the

---

<sup>2</sup> The authors identify “five pillars of Islamophobia”, specific social actors that produce the ideas and practices that result in disadvantage for Muslims. These five pillars are: 1) the state as the result of the activities of counter-terrorism; 2) the neoconservative movement; 3) (parts of) the Zionist movement; 4) the counterjihad movement and the far right; 5) elements of liberal, left, secular and feminist movements (Massoumi, Mills and Miller, 2017: 4).

attacks of September 11, 2001 (Akhtar, 2011; Allen, 2004; Moosavi, 2013; Nabi, 2011; Tufail & Poynting, 2013) and conceive counter-terrorism policies, either justified by the defence of human rights or based on (inter)national security, as indicators of the presence of Islamophobia in the institutions of the State. According to Sheehi (2011), this racist ideology intends to increase the power of the United States and to manage dissident voices, to protect the economic order of global capitalism. In this regard, a recent study by Ruiz Bejarano (2017) informs about the tendency to target the expanding Islamic economy in order to hinder the growth of *halal* commerce. In addition, Kundnani (2016) considers that Islamophobia is fully integrated in our political and economic structures and serves to racially classify populations, in order to organize the spatial distribution of rights, naturalize an unfair social order and to depoliticise any resistance. In this respect, the extent of this political rationality exceeds Muslims as a group targeting the “potentially dissident” population in general (Ramírez, 2016).

The articles of this monograph seek to shed light on the relation between Islamophobia and certain institutions, either by focusing on the top-down structure of Islamophobic discourse and practice (Fernández García, Gil-Benumeya, López Bargados, Relaño and Téllez) or by concentrating on the lived experiences of anti-Muslim racism by Muslims themselves (Mijares & Lems). These discourses and practices can be identified in the policies performed at various levels of government, as in the case of the Barcelona city hall (López Bargados) or at state level (Fernández García on homonationalism and Téllez as regards the Spanish State); in right-wing ideologies and political practices but also in those of the Left (Gil-Benumeya); as well as in supranational and European court decisions and legal regimes (Relaño).

Alberto López Bargados takes us to the city of Barcelona, where in January 2017 the town hall launched a pioneering project to raise awareness of, and fight against, Islamophobia. Following the attacks of August 2017 in Cambrils and Barcelona, and further to the loud opposition displayed in the Prosperitat neighbourhood against the opening of a Muslim prayer center there, the town hall adopted certain measures and policies which were explicitly not based on the nowadays omnipresent rhetorics of fear. Particularly concerned about the impact of “secular imaginaries” (Göle, 2015) on the making and implementation of these local policies, López Bargados examines both the achievements and limitations of the program as elaborated by the city council to fight anti-Muslim racism.

In his article on *queered* Islamophobia, Daniel Ahmed Fernández, following Puar’s definition of homonationalism (2007), analyses the increasingly pervasive homonationalist discourses and their aim to spread an LGBTIQ+phobic characterization of Islam. Based on various forms of ethnography carried out in Spain, South Africa and the Netherlands, Fernández discusses the resistances that have emerged in the last decade(s) against the instrumentalization of *queer* Muslim identities, both in countries of Muslim majority and those located within the “West”.

The article authored by Virtudes Téllez, concentrates on the construction of a Muslim subject as a “potential suspect of terrorism” following the recent implementation in Spain of specific security policies and devices. Téllez analyses the so called “prevention and control” measures and policies and how these actions encourage citizens to suspect of their Muslim co-citizens and urge them to participate in said construction. Hence, the threat of terrorism, and its manipulation based on fear and suspicion, procures other types of political and structural violence, such as a decrease in individual rights and freedoms not only of Muslims but of all citizens.

Although racist attitudes and actions are generally understood to be characteristic of the (extreme) right part of the political field, the anti-Muslim coalition is much broader, though not always as explicit. In his study on the positions within the political Left in Spain and Europe with respect to “the Muslim question”, Daniel Gil-Benumeya identifies the agents involved in the (re)production of contemporary Islamophobia and provides an up-to-date account of the role of secularism, feminism and international politics within left wing thought, which reveals antagonistic approaches.

Eugenia Relaño’s article focuses on practices by the EU Court of Justice and the European Court of Human Rights. Based on her analysis of two recent cases (*Achbita* and *Bougnaoui*), the author considers that these European Courts contribute to the denial of personal autonomy of Muslim women and points out how Islamophobic prejudice forms part of their legal reasoning.

Furthermore, this issue includes an analysis on the impact of Islamophobic violence on persons (self)identified as Muslim. The imposition of normativities by political power produces alterities, which at the least hinder any sociopolitical participation by Muslims in the public sphere and, additionally, define the terms under which one is allowed to be Muslim (Ramírez, 2014). This subject matter is dealt with by Laura Mijares and Johanna M. Lems, who explores the ways in which the Muslim populations in Madrid deal with practices of stigmatization and discrimination they are subject to. Based on the material obtained with the Discussion Group technique and following the status model as articulated by Nancy Fraser (2000), the authors analyse the discursive positions existing among Muslims in Madrid about the willingness to participate in any type of (collective) action. The article shows that the awareness of a collective Islamic subalternity is but one of many elements in the construction of the options to demand recognition and redistribution of resources from the State, in addition to gender, place of birth, age, social class, labour precariousness, etc.

Taking into account the worrying rise of anti-Muslim racism in the majority of countries with Muslim minorities, this special issue addresses the different ideologies and practices behind the homogenisation and criminalisation of a group of persons by virtue of their assumed condition as Muslim. To conclude the introduction of this monograph, we wish to underscore the importance of analysing Islamophobia beyond its mere consideration as a social construct focused on Islam as a non-normative religiosity in order to avoid essentializing both the concept and its implications.

## References

- AKHTAR, Rumana (2011): *Islamophobia and its Effects on British South Asian Muslims post 9/11*, PhD thesis, Manchester, UK, Manchester Metropolitan University.  
[https://e-space.mmu.ac.uk/576503/1/Akhtar%20\(Rumana\)%202011%20\(MMU\).pdf](https://e-space.mmu.ac.uk/576503/1/Akhtar%20(Rumana)%202011%20(MMU).pdf) [accessed 8 June 2018].
- ALLEN, Christopher (2004): "Justifying Islamophobia: A Post-9/11 Consideration of the European Union and British Contexts", *American Journal of Islamic Social Sciences*, nº 21 (3), pp. 1-25.
- COLE, Mike y MAISURIA, Alpesh (2007): "'Shut the f\*\*\*up', 'you have no rights here': Critical Race Theory and Racialisation in post-7/7 racist Britain", *Journal for Critical Education Policy Studies*, nº 5 (1), pp. 94-120.
- DE KONING, Martijn J. M. (2016): "'You Need to Present a Counter-Message': The Racialisation of Dutch Muslims and Anti-Islamophobia Initiatives", *Journal of Muslims in Europe*, vol. 5, nº 2, pp. 170-189. <https://doi.org/10.1163/22117954-12341325>.
- ENAR, European Network Against Racism (2016): *Forgotten Women. The impact of Islamophobia on Muslim women.* Brussels: ENAR [http://www.enar-eu.org/IMG/pdf/forgottenwomenpublication\\_lr\\_final\\_with\\_latest\\_corrections.pdf](http://www.enar-eu.org/IMG/pdf/forgottenwomenpublication_lr_final_with_latest_corrections.pdf) [accessed 30 March 2017].
- EURISLAM (2013): *Final Integrated Report. "Finding a place for Islam in Europe. Cultural interactions between Muslim immigrants and receiving societies"*. [http://www.eurislam.eu/var/EURISLAM\\_Final\\_Integrated\\_Research\\_Report\\_1.pdf](http://www.eurislam.eu/var/EURISLAM_Final_Integrated_Research_Report_1.pdf) [accessed 21 January 2015].
- EUROPEAN ISLAMOPHOBIA REPORT (2016): <http://www.islamophobiaeurope.com/reports/2016-reports/> [accessed 30 March 2017].
- FASSIN, Didier (2011): "Racialization: How to Does Races with Bodies", in MASCIA-LEES, Frances E. (ed.), *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Hoboken, Nueva Jersey, Wiley-Blackwell pp. 419-434. <https://doi.org/10.1002/9781444340488.ch24>.
- FRASER, Nancy (2000): "Rethinking Recognition", *New Left Review*, nº 3, pp. 107-120. <https://newleftreview.org/II/3/nancy-fraser-rethinking-recognition> [accessed 10 June 2018].
- GARNER, Steve & SELOD, Saher (2015): "The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia", *Critical Sociology*, 41 (1): 9 -19. <https://doi.org/10.1177/0896920514531606>.
- GEISSER, Vincent (2003): *La Nouvelle Islamophobie*, Paris: La Découverte.
- GÖLE, Nilufer (2015): *Islam and secularity*. Londres. Duke University Press.  
<https://doi.org/10.1215/9780822375135>
- HAMMER, Juliane (2013): "(Muslim) Women's Bodies, Islamophobia and American Politics", *Bulletin for the Study of Religion*, vol. 42, nº 1, pp. 29-36. <http://dx.doi.org/10.1558/bsor.v42i1.29>.
- KHIABANI, Golam y WILLIAMSON, Milly (2008): "Veiled bodies-naked racism: culture, politics and race in the Sun", *Race and Class*, vol. 50 (2), pp. 69-88. <http://dx.doi.org/10.1177/0306396808096394>.
- KUNDNANI, Arun (2016): *Islamophobia: lay ideology of US-led empire*, <http://www.kundnani.org/draft-paper-on-islamophobia-as-lay-ideology-of-us-led-empire/> [Accessed 25 September 2016].
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto & Ángeles RAMÍREZ FERNÁNDEZ (2015): "Un decálogo a contracorriente sobre la islamofobia", *Viento Sur*, 138: 19-26.
- MASSOUMI, Narzanin, MILLS, Tom & MILLER, David (2017): *What is Islamophobia? Racism, Social Movement and the State*, Chicago, The University of Chicago Press.  
<https://doi.org/10.2307/j.ctt1rfsndp>.

- MEER, Nasar (2013): "Racialization and Religion: Race, Culture and Difference in the Study of Antisemitism and Islamophobia", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36 (3), pp. 385-398. <https://doi.org/10.1080/01419870.2013.734392>.
- MEER, Nasar y MODOOD, Tariq (2009): "Refutations of racism in the 'Muslim Question'", *Patterns of Prejudice*, nº 43 (3-4), pp. 335-354. <https://doi.org/10.1080/00313220903109250>.
- MIJARES, Laura (2014): "El efecto Persépolis: procesos de domesticación y marginación de alumnas musulmanas en los centros educativos", in RAMÍREZ, Ángeles (coord.): *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra, pp. 189-217.
- MIJARES, Laura & Ángeles RAMÍREZ (2008): "Mujeres, pañuelo e islamofobia: un estado de la cuestión", *Anales de Historia Contemporánea*, 2, pp. 121-135.
- MODOOD, Tariq (2005): *Multicultural politics: racism, ethnicity and Muslims in Britain*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- MOOSAVI, Leon (2015): "The Racialization of Muslim Converts in Britain and Their Experiences of Islamophobia", *Critical Sociology*, nº 41 (1), pp. 41-56. <https://doi.org/10.1177/0896920513504601>.
- \_\_\_ (2013): "Islamophobia in the representations of Islam and Muslims by the British government between 2001 and 2007", *Turkish Journal of Sociology*, 2013/2, 3/27, 2013/2, pp. 333-368.
- NABI, Shaida Raffat (2011): *How is Islamophobia Institutionalised? Racialised Governmentality and the Case of Muslim Students in British Universities*. PhD thesis, Manchester, UK, The University of Manchester. <https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datastream?publicationPid=uk-ac-man-scw:124257&datastreamId=FULL-TEXT.PDF> [accessed 8 June 2018].
- PETER, Frank (2013): "Visual Government and Islamophobia", in PETER, Frank, DORNHOF, Sarah & ARIGITA, Elena (eds.), *Islam and the Politics of Culture in Europe. Memory, Aesthetics, Art*, Bielefeld, Transcript. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839421765.93>.
- PLATAFORMA CIUDADANA CONTRA LA ISLAMOFOBIA (2017): Informe PCCI sobre la islamofobia en España 2016, <http://plataformaciudadanacontralaislamofobia.org/wp-content/uploads/2017/04/Informe-sobre-la-islamofobia-en-Espa%C3%B1a-2016.pdf> [accessed 21 June 2016]
- PUAR, Jasbir (2007): *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Time*, Durham, Duke University Press.
- RAMÍREZ, Ángeles (ed.) (2011): *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*, Madrid, La Catarata.
- \_\_\_ (2014): *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra.
- \_\_\_ (2016), "La construcción del "problema musulmán": radicalización, islam y pobreza", *Viento Sur*, 144, pp. 21-30.
- RUIZ-BEJARANO, Barbara (2017): "Islamophobia as a Deterrent to Halal Global Trade", *Islamophobia Studies Journal*, vol. 4, nº 1, pp. 129-146. <https://doi.org/10.13169/islstudj.4.1.0129>.
- RUNNYMEDE TRUST (1997): *Islamophobia: A challenge for us all*, London, Runnymede Trust, <https://www.runnymedetrust.org/companies/17/74/Islamophobia-A-Challenge-for-Us-All.html> [accessed 10 June 2018].
- \_\_\_ (2017): *Islamophobia: Still a challenge for us*, London, Runnymede Trust, <https://www.runnymedetrust.org/uploads/Islamophobia%20Report%202018%20FINAL.pdf> [accessed 10 June 2018].

SAYYID, Salman (2014): "A Measure of Islamophobia", *Islamophobia Studies Journal*, nº 2(1), pp. 10-25. <https://doi.org/10.13169/islastudj.2.1.0010>.

SCOTT, Joan W. (2010): *The Politics of the Veil*, Princeton, Princeton University Press.

SHEEHI, Stephen (2011): *Islamophobia. The ideological campaign against Muslims*, Atlanta, Clarity.

TUFAIL, Waqas y POYNTING, Scott (2013): "A Common 'Outlawness': Criminalisation of Muslim Minorities in the UK and Australia", *International Journal for Crime, Justice and Social Democracy*, nº 2 (3), pp. 43-54. <https://doi.org/10.5204/ijcisd.v2i3.125>.

ZINE, Jasmine (2006): "Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School", *Equity and Excellence in Education*, Special Issue: Ethno-Religious Oppression in Schools, vol. 39 (3), pp. 239-252. <https://doi.org/10.1080/10665680600788503>.

## El “Pacto Antiyihadista” y las estrategias de lucha contra la “radicalización violenta”: implicaciones jurídicas, políticas y sociales<sup>1</sup>

The “Antijihadist Pact” and fighting strategies against the “violent radicalization”: Legal, Political and Social Implications

Virtudes TÉLLEZ DELGADO

GRESAM-Universidad de Castilla-La Mancha/ GRAIS-Universidad Complutense de Madrid

[virtudes.tellez@uclm.es](mailto:virtudes.tellez@uclm.es)

Recibido 30/4/2018. Revisado y aprobado para publicación 15/6/2018.

**Para citar este artículo:** Virtudes TÉLLEZ DELGADO (2018), “El “Pacto Antiyihadista” y las estrategias de lucha contra la “radicalización violenta”: implicaciones jurídicas, políticas y sociales” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 9-30.

**Para acceder a este artículo:** <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.002>

### Resumen

En este artículo se analiza la relación entre el reciente desarrollo de políticas securitarias amparadas en la garantía de la democracia y de las libertades sociales en el Estado español, y la configuración de un nuevo sujeto sospechoso: “musulmán/a potencialmente terrorista”. En el seno de estas políticas se ha dotado a la ciudadanía de herramientas de control para participar activamente en la construcción y denuncia de la sospecha, bajo la lógica de la prevención de una amenaza global utilizada para crear y modificar una legislación que, al mismo tiempo, recorta los derechos y libertades individuales de toda la ciudadanía.

**Palabras clave:** políticas securitarias, “Pacto Antiyihadista”, terrorismo, islamofobia, sospecha

---

<sup>1</sup> Este artículo se inserta en los procesos de investigación desarrollados en dos proyectos de investigación: “Cambio religioso en España. Secularización, diversidad religiosa e islam” (PPII-2014-020-P) financiado por la Junta de Comunidades de Castilla La Mancha y “Participación política, islam y transnacionalidad en el mundo árabo-islámico y en contexto migratorio” (CSO2014-52998-C3-1-P). Desde la autoría de este artículo no se busca defender, apoyar o justificar la violencia asociada al “terrorismo yihadista” ni a cualquier delito de odio. El objetivo es reflexionar sobre las formas en que la amenaza de esta nueva forma de terrorismo es instrumentalizada para el ejercicio de otras formas de violencia (estructural y política) basadas en el miedo y la sospecha.

## Abstract

This article analyses the relation between the recent development of security policies, based on the guarantee of Democracy and Social Freedoms within the Spanish state, and the construction of a new suspicious subject: "the Muslim as a potential terrorist". These policies have developed control tools to be used by citizens in order to participate actively in the construction and report of these suspicions. In doing so, global threat is used as a preventive logic to create and modify a legislation that, at the same time, reduces the individual rights and freedoms of all citizens.

**Keywords:** Security Politics, "Antijihadist Pact", Terrorism, Islamophobia, Suspicion

## Introducción

*"Doblepensar significa el poder, la facultad de sostener dos opiniones contradictorias albergadas a la vez en la mente. El intelectual del Partido sabe en qué direcciones han de ser alterados sus recuerdos, por tanto, sabe que está trucando la realidad; pero al mismo tiempo se satisface a sí mismo por medio del ejercicio del *doblepensar* en el sentido de que la realidad no queda violada. Este proceso ha de ser consciente, pues, si no, no se verificaría con la suficiente precisión, pero también tiene que ser inconsciente para que no deje un sentimiento de falsedad y, por tanto, de culpabilidad [...] Decir mentiras a la vez que se cree sinceramente en ellas, olvidar todo hecho que no convenga recordar, y luego, cuando vuelva a ser necesario, sacarlo del olvido sólo por el tiempo que convenga, negar la existencia de la realidad objetiva sin dejar ni por un momento de saber que existe esa realidad que se niega..., todo esto es indispensable. Incluso para usar la palabra *doblepensar* es preciso emplear el *doblepensar*. Porque para usar la palabra se admite que se están haciendo trampas con la realidad. Mediante un nuevo acto de *doblepensar* se borra este conocimiento: y así indefinidamente, manteniéndose la mentira siempre unos pasos por delante de la verdad".*  
(George Orwell, 1984)

La aprobación del "Acuerdo para afianzar la unidad en defensa de las libertades y en la lucha contra el terrorismo", popularmente conocido como "Pacto Antiyihadista", pone de manifiesto, en su análisis, los modos en los que la legislación se elabora y aplica atendiendo a diferentes lógicas. Los objetivos por los que aparentemente fue elaborado se difuminan en los discursos securitarios del poder. A modo del *doblepensar* de George Orwell, la enunciación de su necesidad encubre las consecuencias de su aplicación. La apelación a una amenaza global y la ilusión local de tener la capacidad de prevenir "los males" de la amenaza, no es más que un canto de sirenas que busca generar un sentimiento comunitario con resonancia en un pasado triunfalista. Por medio de la construcción del sujeto sospechoso "musulmán/a potencialmente terrorista", se puede manipular a la totalidad de la ciudadanía, y extender sobre ella una regulación que implique un recorte de sus derechos y libertades individuales y colectivas. La clave es encontrar al chivo expiatorio que permita esta operación. El "yihadismo" o "terrorismo yihadista"<sup>2</sup> encaja perfectamente en estas lógicas. Por medio de él, y de sus propuestas de prevención y control, se puede llegar a normalizar

---

<sup>2</sup> A lo largo de todo este artículo se verá que ciertas denominaciones como "terrorismo yihadista", "yihadismo" y "radicalización violenta" aparecerán siempre entrecomilladas. Con ello lo que se pretende es mostrar que son constructos del contexto sociopolítico en el que se enmarca esta reflexión. En el texto se utilizan como tales.

la visión de las personas musulmanas como personas proclives a la comisión de actos terroristas. En este proceder, puede observarse cómo se instaura y normaliza una política que, por los principios y modos en que se desarrolla, se caracteriza por asentar y legitimar una islamofobia institucional. A través de la sospecha, se anima a la ciudadanía a ser cómplice y perpetradora de este tipo de islamofobia, dotándola de herramientas con las que participar activamente en políticas securitarias que tienen la capacidad de ocultar la carga represora que contiene contra sí misma.

Este tipo de sospecha se fomenta ante una diversidad de formas en las que la religiosidad islámica se visibiliza en el espacio público. La codificación de estas formas en términos de “radicalización violenta” permite reforzar los argumentos de quienes sostienen estas medidas securitarias y animar a la ciudadanía a que aplique las mismas. ¿De qué manera se regula para legalizar este tipo de persecuciones? ¿Cómo y qué define a una persona en proceso de “radicalización violenta”? ¿Cómo se argumenta y justifica este proceso? ¿Qué formas de ciudadanía son las que promueve y cuáles son perseguidas, incluso de manera preventiva? ¿Se puede llegar a argumentar que este tipo de actuaciones son intentos de establecer un modelo de aparente secularismo con base islamófoba? ¿Son sólo eso? ¿Su afectación es más amplia?

En las siguientes líneas se pretende dar respuesta a estas preguntas por medio del análisis de las prácticas institucionales securitarias del Estado español, que en su concepción y aplicación contienen y proyectan formas concretas de islamofobia. Este tipo de islamofobia institucionalizada es un reflejo de una política internacional que se mencionará para ubicar el contexto político y jurídico en el que se enmarca este análisis. Para presentar las lógicas y formas de esta islamofobia institucionalizada detallaré en qué consiste el “Pacto Antiyihadista”, qué modificaciones legales y debates parlamentarios previos y posteriores lo acompañan, cómo se complementa con el Plan Estratégico Nacional de Lucha Contra la Radicalización Violenta (en adelante, PEN-LCRV) y sus herramientas securitarias y de prevención de “radicalismos violentos” y qué implicaciones sociales tienen en la religiosidad islámica presentada por estas vías en clave de sospecha.

Para poder realizar este análisis, me he basado en el contenido de la nota de prensa del 2 de febrero de 2015 en la que se comunicó la adopción del pacto por parte de dos de las fuerzas políticas con mayor representación parlamentaria, Partido Popular (PP) y Partido Socialista Obrero Español (PSOE). Además, tomo como fuente de análisis los debates parlamentarios recogidos en los Diarios de Sesiones del Congreso de los Diputados, antes, durante e inmediatamente después a la ratificación y entrada en vigor del “Pacto Antiyihadista” (entre 2012 y 2015)<sup>3</sup>. Junto a esto, examino los planes y herramientas securitarias estatales generadas como parte de la estrategia de

---

<sup>3</sup> Estos diarios de sesiones han sido elegidos teniendo en cuenta un criterio: que contuvieran discursos parlamentarios relativos al Código Penal (Ley Orgánica 10/1995, del 23 de noviembre) y su reforma (25 de abril de 2015), la Ley de Enjuiciamiento Criminal (Real Decreto de 14 de septiembre de 1882) y su reforma del 6 de octubre de 2015 (en este caso el buscador no ofreció diarios de sesiones) y la Ley de Seguridad Ciudadana (Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo). En cada uno de estos diarios se ha realizado una búsqueda de intervenciones donde se hablara de terrorismo, yihad(ismo/ista), radicalización e islam(ismo/ista). El total de estos diarios de sesiones asciende a 53, en un período de tiempo que transcurre entre el 22 de febrero de 2012 y el 1 de octubre de 2015. 22 de los diarios corresponden a intervenciones en comisiones, 1 en comisión mixta y 30 en plenos. La codificación de estos diarios puede verse en el apartado de referencias bibliográficas.

lucha contra la “radicalización violenta”, en consonancia directa con el “Acuerdo para afianzar la unidad en defensa de las libertades y en la lucha contra el terrorismo” o “Pacto Antiyahadista”.

## **El contraterrorismo estatal y la institucionalización de la islamofobia**

La ofensiva internacional denominada “Guerra contra el terrorismo” o “Guerra al terror”, lanzada por la Administración de Bush tras los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y Washington, encontró el apoyo de varios miembros de la OTAN, y otros aliados, que a título global y local (estatal) han desarrollado una serie de políticas securitarias dentro de esta lógica. Este hito histórico ha sido señalado por diversos autores como el comienzo (contemporáneo) de la institucionalización de la islamofobia (Abbas, 2004; Allen, 2004; Bleich, 2009; Césari, 2010; Helbling, 2012; Moosavi, 2013; Tufail y Poynting, 2013). Desde entonces hasta la actualidad, se ha podido ver una sofisticación de propuestas y medidas que han favorecido el afianzamiento de la misma. En este sentido se puede señalar la Resolución del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas de 24 de septiembre de 2014 (2014 S/RES/2178), donde se instó a los Estados a realizar las modificaciones legales necesarias para “poder procesar y condenar a los combatientes retornados y a los [llamados] lobos o actores solitarios”.

En este marco es en el que se han establecido las decisiones y actitudes políticas consideradas a la vanguardia de la política internacional, a la que el Estado español también se ha intentado ubicar ofreciendo las suyas propias. El “Acuerdo para afianzar la unidad en defensa de las libertades y en la lucha contra el terrorismo” (Pacto Antiyahadista) fue anunciado públicamente el 2 de febrero de 2015<sup>4</sup>, como propuesta de reforma jurídica que amparara legalmente las acciones estatales referidas al PEN-LCRV, presentado públicamente unos días antes, el 30 de enero de 2015.

En la presentación de este acuerdo se aludió a la necesidad de renovar el anterior pacto de Estado en la lucha contra el terrorismo<sup>5</sup> para incluir las llamadas “nuevas formas de terrorismo”, esto es, las señaladas como formas propias del “terrorismo yihadista”:

“el desplazamiento al extranjero para incorporarse a una organización terrorista o colaborar con ella [...], la captación y el adiestramiento de terroristas, incluido el adiestramiento pasivo, el uso de las redes de comunicación y tecnologías de la información a estos efectos, la financiación de organizaciones terroristas y las distintas formas de colaboración activa con ellas”.

Para hacer frente a este terrorismo internacional se proponían ocho medidas de aplicación

---

<sup>4</sup> Para leer el contenido íntegro del Acuerdo véase <http://www.lamoncloa.gob.es/presidente/actividades/Documents/2015/Acuerdo%20para%20afianzar%20la%20unidad%20en%20defensa%20de%20las%20libertades%20y%20en%20la%20lucha%20contra%20el%20terrorismo.pdf> [consulta: 13 de abril de 2018].

<sup>5</sup> Los anteriores pactos sellados durante el actual periodo de democracia del Estado español son: el Pacto de Madrid de 1987 (Pacto firmado con el fin de coordinar y poner fin a la violencia de la organización terrorista Euskadi Ta Askatasuna -ETA-); el Pacto de Ajuria Enea del 1988 (cuyo nombre oficial era “Acuerdo para la normalización y pacificación de Euskadi” y cuyos firmantes compartían la necesidad e importancia de la acción policial para erradicar el terrorismo, proteger los principios de una convivencia democrática, prevenir atentados y perseguir a sus autores); y el Pacto por las Libertades y contra el Terrorismo de 2000 (conocido también como “Pacto Antiterrorista”, denominación que se ha intentado reproducir con la expresión popular de “Pacto Antiyahadista” en el actual acuerdo).

estatal. En primer lugar, modificaciones del Código Penal en materia de delitos y terrorismo, a través de una Proposición de Ley Orgánica. En segundo lugar, aplicar la máxima pena privativa de libertad recogida en el Código Penal para los delitos de terrorismo con resultado de muerte. En tercer lugar, impulsar reformas legislativas para actualizar y reforzar el marco jurídico para aumentar la eficiencia de jueces, fiscales y Fuerzas y Cuerpos de Seguridad. En cuarto lugar, mantener vivo el recuerdo a las víctimas del terrorismo y asegurar su reconocimiento y apoyo a las asociaciones y organizaciones representativas. En quinto lugar, garantizar los recursos humanos y materiales necesarios en la lucha del terrorismo en la Administración de Justicia, Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado y servicios de inteligencia. En sexto lugar, poner en marcha políticas activas para erradicar cualquier forma de “radicalización violenta”, expresiones de racismo, xenofobia o discriminación por distintas opiniones, creencias o confesiones religiosas. En séptimo lugar, promover la adopción de políticas de prevención, persecución, cooperación y sanción penal contra el terrorismo en el seno de la Unión Europea y en instituciones internacionales como el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas donde se señala que se busca poner en valor el papel de España entre sus iniciativas securitarias. Y, finalmente, en octavo y último lugar, alcanzar el más amplio consenso posible sobre el acuerdo entre las fuerzas políticas con representación parlamentaria en las Cortes Generales del Estado español.

Esta propuesta de reforma, en un Estado que ya contaba con una experiencia político-jurídica de una treintena de años en gestión interna del terrorismo, se abría a nuevas formas con una conciencia, anclaje y discursos muy aferrados a las argumentaciones y contra-argumentaciones pasadas, expuestas en relación al modus operandi del terrorismo vasco<sup>6</sup> y sus repercusiones sociales, políticas y jurídicas. Esta dualidad puede identificarse en cada uno de los aspectos relacionados con la negociación, apoyo y rechazo a este nuevo pacto, donde las alianzas y desencuentros ante el mismo reproducen las dinámicas políticas previas entre los distintos grupos parlamentarios; y donde “la cuestión yihadista” queda diluida entre las problemáticas e intereses partidarios internos a la trayectoria política-legal del Estado español (cuestión que no sucede en el PEN-LCRV, donde se incide en ella para justificar las formas de control expuestas en la estrategia).

Así, al igual que sucediera en el anterior pacto, este fue presentado por las dos fuerzas políticas PP y PSOE, amparados en la mayoría parlamentaria de sus escaños; mayoría que garantizaría la aprobación por votación de las modificaciones necesarias en las dos leyes que se veían afectadas por el pacto, esto es, el Código Penal<sup>7</sup> y La Ley de Enjuiciamiento Criminal. Esta alianza inicial se vio ampliada tras los atentados del 13 de noviembre de 2015 en París. El impacto de los mismos reactivó el debate parlamentario sobre la necesidad o no de construir una unión de Estado ante la

---

<sup>6</sup> Podrían referirse otras formas de terrorismo de Estado como a las que, por ejemplo, aludía el diputado Larreina Valderrama del Grupo Mixto en el Diario de Sesiones del 28 de noviembre de 2012 (DSCD-10-PL-76, pp. 41-42), pero en la generalidad de los debates parlamentarios se realiza la asociación entre terrorismo y actos perpetrados por la organización terrorista ETA, asociación limitante que es denunciada en esta misma intervención por este diputado.

<sup>7</sup> La anterior reforma del Código Penal se había realizado en 2010. En esta ocasión, como consecuencia de la propuesta del popularmente llamado “Pacto Antiyihadista”, “las medidas propuestas se implementan mediante proposición de ley que no necesita de informes previos de los órganos constitucionales del Estado para su aprobación. El resultado de esto es la sanción de una ley antiterrorista que no requiere de informes previos de constitucionalidad” (Llamazares Trigo, DSCD-10-PL-254, pp. 38-39). Esta forma de proceder ha llevado a diputados como Tardà i Coma del Grupo Mixto a calificarlo de un código de derechas y no de derechos (DSCD-10-PL-254, pp. 28-29).

amenaza del terrorismo yihadista. Esta aclamada unión se producía en un Estado que dos meses atrás, en septiembre de 2015, había visto los avances del proceso soberanista catalán con la victoria de Junts pel Sí (JxSí), coalición electoral formada por los partidos políticos Convergència Democràtica de Catalunya (CDC) y Esquerra Republicana de Catalunya (ERC), con el fin de declarar la independencia de Cataluña. Es curioso cómo la apelación a la unión estatal en el momento concreto en que se realizaba se tradujo el 26 de noviembre de 2015 en una anexión al Pacto Antiyihadista de aquellos partidos que no apoyan o consideran viable este proceso independentista, es decir, los grupos Ciudadanos (Cs), Coalición Canaria (CC), Foro de Ciudadanos (FAC)<sup>8</sup>, Partido Aragonés (PAR), Unión Democrática de Cataluña (UDC)<sup>9</sup>, Unión del Pueblo Navarro (UPN) y Unión Progreso y Democracia (UPD); y en un rechazo a unirse a él entre quienes lideran o simpatizan con él, esto es, Esquerra Republicana de Catalunya (ERC), Unidos Podemos, Partido Nacionalista Vasco (PNV), el actual Partido Demócrata Catalán (PdeCat)<sup>10</sup>, Compromís y En Comú<sup>11</sup>.

Del mismo modo, el mayor número de intervenciones transcritas en los 53 diarios de sesiones consultados para la elaboración de este artículo se relacionan con el terrorismo de ETA y no con el “terrorismo yihadista”. Se señalan cuestiones que afectan aún en el presente a presos y detenidos por el terrorismo de ETA, o que, por ejemplo, afectarían en el futuro a los manifestantes que fueran detenidos por considerar que sus prácticas son formas de ‘terrorismo’<sup>12</sup>. Las temáticas abordadas en estas intervenciones muestran cómo el impacto mediático del “Pacto Antiyihadista” se diluye en la cotidianeidad de los debates parlamentarios. De las casi 300 intervenciones relativas a terrorismo, radicalización, yihad(ismo/ista) e islam(ismo/ista), 17 se hicieron haciendo alusión al “terrorismo yihadista”, 9 al “terrorismo islamista”, 7 al terrorismo internacional y 4 a la radicalización (teniendo en cuenta que no sólo se refiere a “radicalización islamista”).

Las intervenciones restantes, en torno a unas 260, tenían un doble cariz. Por un lado, entre los detractores de la nueva propuesta, se planteaban cuestiones relacionadas con la forma en la que se había venido aplicando hasta la fecha la legislación antiterrorista<sup>13</sup> (destacando el tiempo y el

---

<sup>8</sup> Conocido también como Foro de Asturias.

<sup>9</sup> Socio de la federación de partidos Convergència i Unió (CiU), presidido por Josep Antoni Duran i Lleida en el momento de su disolución, el 24 de marzo de 2017.

<sup>10</sup> Partido refundado a partir de la anterior Convergència Democràtica de Catalunya, el otro brazo de la federación de partidos Convergència i Unió (CiU) que se disolvió en 2015.

<sup>11</sup> Esta decisión de no unirse al pacto supuso su expulsión de sus reuniones por parte del Gobierno que, a finales de diciembre de 2017, rectificó su decisión y permitió a estas formaciones acudir a las mismas.

<sup>12</sup> Esta situación es la que ha vivido un grupo de jóvenes de Alsasua-Altsasu que, tras la aplicación de las reformas de las leyes mencionadas, fueron puestos en el banquillo por ‘terrorismo’ (de ETA) tras una pelea y/o paliza (definida de distinto modo en función de las partes implicadas) con dos Guardias Civiles (de paisano) y sus parejas, en una noche de fin de semana. Finalmente la sentencia judicial consideró que no podía acreditarse un fin terrorista en sus actos. Desde aquí no se defiende ningún tipo de violencia, pero sí quiere destacarse las consecuencias de las modificaciones legales que en su ampliación del concepto de terrorismo, posibilitan que anteriores delitos de agresiones puedan ser considerados actuales ataques terroristas, hasta que no se demuestra o no se pueda considerar judicialmente que así sean, con las implicaciones que eso tiene en las posibles penas y condiciones de detención que se imponen a los acusados. Para tener más detalle sobre este juicio, véase a modo de ejemplo [https://politica.elpais.com/politica/2018/04/13/actualidad/1523640407\\_574369.html](https://politica.elpais.com/politica/2018/04/13/actualidad/1523640407_574369.html), [consulta: 22 de abril de 2018] y [https://politica.elpais.com/politica/2018/06/01/actualidad/1527851227\\_341982.html](https://politica.elpais.com/politica/2018/06/01/actualidad/1527851227_341982.html) [consulta: 6 de junio de 2018].

<sup>13</sup> A modo de ejemplo puede leerse la contundente sentencia pronunciada por el diputado de Izquierda Abierta, Gaspar Llamazares Trigo: “Si el terrorismo lo es todo, el terrorismo es nada” (DSCD-10-PL-254, pp. 38-39).

espacio reservado a cuestiones relativas a ETA y la mención a las políticas y actitudes de los partidos de derecha como terrorismo de derecha); se denunciaban las medidas del pacto que podían considerarse anticonstitucionales (como la detención incomunicada por un periodo superior a 72h en detenciones por delito de terrorismo); se cuestionaba la adecuación y aplicación de la prisión permanente revisable, la libertad vigilada post-penitenciaria, la inhabilitación para el ejercicio profesional en el ámbito educativo tras ser inculpado por delito de terrorismo, la regulación de la intervención de comunicaciones sin orden judicial ante la sospecha de acciones terroristas, la doctrina Parot<sup>14</sup>, etc.); y se rechazaba el uso populista y electoralista del terrorismo y de la Ley de Seguridad Ciudadana asociada a la propuesta del “Pacto Antiyihadista”. Por otro lado, entre sus defensores, se sostenía la necesidad del nuevo pacto, de las nuevas regulaciones y de las modificaciones de las anteriores; se manifestaba un discurso triunfalista de derrota del terrorismo de ETA (derrota que se presentaba como el futuro del “terrorismo yihadista”) como consecuencia de las acciones del Estado de Derecho<sup>15</sup>; se consideraba que el Estado español estaba siguiendo la vía de la vanguardia europea en la lucha contra el terrorismo; se hacía un reconocimiento especial a las víctimas del terrorismo y se valoraba la necesidad de garantizarles ciertos beneficios para resarcir su condición. El peso de las intervenciones realizadas sobre el terrorismo de ETA recaía mayoritariamente en los diputados y diputadas de PNV, UPN y UPyD. El grupo mixto y la izquierda plural lideraba las denuncias de recortes de libertades ciudadanas como consecuencia de la modificación legal relativa a la aplicación del pacto. Y, en todos los casos, las réplicas llegaban por parte de los grupos PP y PSOE, propulsores de la nueva reforma antiterrorista.

La exposición de estos temas muestra una incoherencia entre el nombre dado a la última propuesta en materia antiterrorista (“Pacto Antiyihadista”) y las preocupaciones mostradas en las intervenciones de los diputados, y/o expertos invitados para reflexionar sobre las formas y los efectos de la legislación antiterrorista. El impacto mediático del nombre, el contexto político en el que se propone y las regulaciones que debería plantear en relación al llamado “terrorismo yihadista” no han protagonizado los debates parlamentarios, salvo en algunos días puntuales, donde las referencias en este sentido se han realizado en relación con la defensa y el cuestionamiento de los beneficios de la “Guerra contra el terror” y de su participación en la misma, con la necesidad de obtener consenso para regular esta nueva fenomenología terrorista, de dotarse de herramientas para hacerle frente (como el PEN-LCRV), y de las formas específicas en

---

<sup>14</sup> La doctrina Parot es la jurisprudencia establecida a partir de una sentencia del Tribunal Supremo español que ha permitido que presos con condenas largas, principalmente de ETA, retrasaran su salida de prisión. Funciona cambiando el sistema de cómputo de la pena máxima que se puede cumplir en España: 30 para los juzgados con el Código Penal de 1973 que es a los que se aplica esta doctrina. Esta norma elevó la pena de prisión a la etarra Inés del Río de 2008 a 2017. La terrorista recurrió esta decisión al Tribunal Europeo de Derechos Humanos, que le dio la razón y con ello indujo a su puesta en libertad”. Para tener más información, véase a modo de ejemplo <http://legal.practicopedia.lainformacion.com/procedimientos/como-entender-la-doctrina-parot-en-siete-sencillos-pasos-20418> [consulta: 22 de abril de 2018].

<sup>15</sup> A modo de ejemplo puede leerse la intervención del entonces Ministro del Interior, Jorge Fernández Díaz, del PP: “[...] el Estado democrático y de derecho ha conseguido derrotar policialmente a ETA y también al Grapo, y ahora se trata de dotarnos de los medios adecuados para hacer frente a la amenaza de ese terrorismo del siglo XXI, de signo yihadista. Es evidente que entre todos lo vamos a conseguir [...]” (DSCD-10-PL-254, pp. 18-19).

que el “terrorismo yihadista” se pone de manifiesto en Cataluña, donde se ha producido el mayor número de detenciones por esta sospecha.

Varios son los ejemplos que López Bargados ha señalado en este sentido (2011 y 2014, entre otros). Las detenciones preventivas que no pueden probar delitos y los modos en los que se han llevado a cabo los procedimientos son un ejemplo de islamofobia institucional. El desinterés por la protección de la presunción de inocencia y otros derechos de los acusados (y sus familias) señala la falta de respeto legal y humano a los mismos. La ubicación principal del chivo expiatorio en Cataluña, muestra nuevamente cómo desde la Administración central se alude al “yihadismo” y se aprovecha de él para tomar una serie de medidas restrictivas que dotan de poder a las fuerzas de seguridad estatales frente a las autonómicas, intentando mostrar cuál es el *statu quo* en el presente del Estado español, tal y como el 11 de diciembre de 2014 denunciaba el diputado Guillaumes i Rafols, del antiguo CiU y actual PdeCat, adelantándose a los riesgos que podrían darse y se dieron dos años y medio después en el atentado del 17 de agosto de 2017 en Barcelona y Cambrils:

“El otro día, el ministro, con mucha razón, dijo que el crimen organizado y el yihadismo son un gran problema en Cataluña. Tiene razón. No creemos que sea una buena orientación el hecho de privar del acceso a la información a la policía que está sobre el territorio en el que está sucediendo esto, que son los Mossos d’Esquadra. Para decirlo claramente, un mosso o una mossa d’Esquadra que detenga a un italiano con aspecto sospechoso no puede consultar en el ordenador de su coche si aquel señor proviene de la mafia napolitana. No puede, sencillamente está a ciegas. Esto algún día nos puede llevar a tener un disgusto grande, que espero que no suceda, porque esto no es un tema competencial, no es un tema de descentralización, es un tema de sentido común, es un tema de vivir en el siglo XXI, y ustedes nos niegan esto, o sea, la policía que está sobre el territorio no tiene acceso a información de las bases de datos policiales internacionales” (DSDC-10-PL-248, p. 81).

La policía autonómica no cuenta con ese acceso, pero sí la Policía Nacional y Guardia Civil desplazada o destinada a Cataluña. Así, el “terrorismo yihadista” es argüido en las argumentaciones que señalan la necesidad de mantener la unidad parlamentaria, administrativa y territorial del actual Estado español, frente a un enemigo común. Si en el pasado este enemigo común de los demócratas (vascos y españoles) era el terrorismo de ETA, en el presente, el “terrorismo yihadista” es introducido (ya se ha visto que ETA protagoniza aún los debates) como amenaza común que permite poner en cuestión la viabilidad del proceso independentista catalán, discutiendo sus capacidades frenadas por las limitaciones establecidas desde la Administración central. La intervención realizada el 10 de diciembre de 2014 por el entonces Ministro del Interior, Jorge Fernández Díaz, miembro del Partido Popular, es una muestra de ello:

“Brevísimamente le voy a decir unas cuantas cosas y con datos, sin perjuicio de que en la réplica, si usted insiste, le pueda dar algunos datos más que le interesan y posiblemente también a su grupo y al conjunto de la Cámara. La política del ministerio en relación con Cataluña es la misma que en relación con el conjunto de España, lógicamente, teniendo en cuenta el autogobierno que tiene Cataluña y que competencias que en el conjunto del territorio ejerce el Ministerio del Interior no las ejerce de manera directa en Cataluña por ese autogobierno, por ejemplo, en materia de Instituciones Penitenciarias o de control del tráfico, que es ejercido por los Mossos d’Esquadra. Hay una policía autonómica, los

Mossos d’Esquadra, y eso limita las competencias del Ministerio del Interior en Cataluña, como es evidente. Eso no quiere decir que el Ministerio del Interior a través de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado, entre otras instituciones dependientes del ministerio, por tanto, Policía Nacional y Guardia Civil, ejerza en el ámbito de la ley, como no puede ser de otra manera, y en el ejercicio de sus competencias actividades que redundan en la seguridad de los ciudadanos de Cataluña. Le voy a dar unos cuantos datos, señorita. [...] En materia de lucha contra el terrorismo islamista, históricamente Cataluña se constituye como una comunidad autónoma que, en función de su población y territorio, exige de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad, tanto Mossos d’Esquadra como Policía Nacional y Guardia Civil, un esfuerzo adicional, de tal suerte que, en lo que hace referencia a las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado, el 21% de las operaciones llevadas a cabo en todo el territorio nacional contra el terrorismo yihadista —el 21%— se realizan en Cataluña; y concretamente en la provincia de Barcelona, más del 18% del total de las investigadas en España, por delante de Madrid, que tiene el 13%, y por delante de Ceuta y Melilla. Y me quedo ahí por prevención y prudencia. En relación con la protección de las infraestructuras críticas frente a las amenazas cibernéticas —es decir, la ciberseguridad—, debe señalarse que 475 infraestructuras estratégicas están situadas en Cataluña, de las cuales 52 tienen carácter crítico, y a eso dedican un esfuerzo importante las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado a través del equipo de respuesta ante emergencias informáticas, el CERT, creado conjuntamente por el Ministerio de Industria, Energía y Turismo y el Ministerio del Interior. [...] Lo importante es lo que le he comentado, que entre todos estamos contribuyendo a que Cataluña y el conjunto de España sea un país más seguro y que ese es uno de los valores que más se aprecia hoy en la comunidad internacional” (DSCD-10-PL-247: 32-33).

En ese intento de justificación, pareciera que no importa el uso preciso de los términos. La indiferencia con que se alterna entre “terrorismo islamista” y “terrorismo yihadista” (a los que puede añadirse el uso de “terrorismo internacional” en otras intervenciones) para aludir a un mismo referente, presumiblemente conocido por todos, llama la atención. Esta imprecisión o falta de introducción de matices no es puesta en cuestión entre ninguno de los diputados, estuvieran a favor o en contra del pacto. Ninguno señala la necesidad de aclarar conceptos para evitar confusiones y estigmatizaciones. Ninguno parece mostrar interés en llamar la atención del resto sobre las consecuencias sociopolíticas de esta generalización y la instrumentalización del “otro” musulmán como chivo expiatorio común. Tampoco parece haber sido importante convocar a alguno/a de los/as expertos/as en procesos de institucionalización del islam en España, materialización de acuerdos que promueven la garantía de la puesta en práctica de la religión islámica en este país, y circunstancias, necesidades y demandas de musulmanes en España y Europa (más allá de los discursos securitarios y de radicalización) para profundizar en el conocimiento de un colectivo amplio y diverso de la ciudadanía que, de un modo aproximado, en España asciende a 2 millones de habitantes (de los cuales el 42,8% tiene nacionalidad española) (Observatorio Andaluz, 2018), y en Europa a casi 27 millones de ciudadanos/as<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Véase <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/11/29/5-facts-about-the-muslim-population-in-europe/>, [consulta: 22 de abril de 2018].

Esta aparente falta de conocimiento y precisión de las condiciones de una amplia población que es estigmatizada y puesta bajo sospecha por el asumido riesgo de “radicalización”, choca con la clara definición del “terrorismo yihadista” y de las medidas para hacerle frente. La denominación de “Pacto Antiyihadista” podría hacernos pensar que la reforma legal se hacía específicamente para regular las particularidades del “terrorismo yihadista”, y así es como se ha presentado públicamente. Sin embargo, a tenor de los debates parlamentarios, la preocupación por el terrorismo de ETA, las demandas explícitas de autogestión y la denuncia por el recorte de libertades y derechos individuales<sup>17</sup> no hacen más que mostrar el disenso y la desunión que busca tapar la denominación del pacto, intentando mostrar que la instaurada amenaza global ha de ser el motivo por el que seguir juntos como Estado<sup>18</sup>. ¿Quiénes son utilizados con tal fin? ¿Quiénes son contruidos como la “amenaza del siglo XXI”? ¿Quiénes de la “normalidad” pueden pasar al extremismo violento por medio de un proceso de radicalización explicado no como una deriva política, sino como resultado de una religión, la islámica, que para quienes sostienen este tipo de discursos, nutre y justifica la violencia y el terror? Los musulmanes, quienes como señalara la antropóloga Ángeles Ramírez son contruidos como “nuevo enemigo de las democracias”<sup>19</sup> por parte de las instancias políticas del poder (2016: 24). De este modo silencioso y soslayado, por medio del pacto, de las reformas legales que lo acompañan y las herramientas securitarias relativas a su aplicación se ha ido justificando una islamofobia institucional fundamentada por una sospecha normalizada y legitimada jurídicamente, una sospecha que se extiende sobre la totalidad de un grupo diverso de población concebido como un colectivo unitario, o unido por “su potencial propensión a la radicalización”. Pero, ¿en qué consiste esta? ¿Cómo se ha instrumentalizado? ¿Cómo se articula la estigmatización de las personas musulmanas por medio de la radicalización?

## La radicalización y sus estrategias de control y prevención

El papel secundario del “yihadismo” en los debates parlamentarios sobre terrorismo no corresponde con la hipervisibilización del mismo en las estrategias estatales de lucha contra la

---

<sup>17</sup> En este sentido es destacable un fragmento de la intervención de Larreina Valderrama que participó en el pleno del 21 de enero de 2015 como parte del Grupo Parlamentario Mixto donde decía “nos oponemos especialmente a esta ley, no solo porque no avanza lo suficiente en el ámbito del control económico y financiero de los partidos ni garantice de forma clara la igualdad de oportunidades, sino sobre todo porque están utilizando una ley para modificar otra ley y para recortar un principio fundamental que es el de participación política, en la línea que están siguiendo ustedes en toda la legislación de esta legislatura. Están abordando una reforma encubierta de la Constitución, recortando derechos fundamentales en el ámbito social, en el ámbito político y en el ámbito de las libertades, y eso es inadmisibile. Nosotros hemos dicho muchas veces que la Constitución del Estado español, su Constitución, no es admisible para nosotros porque no reconoce los derechos colectivos. Sin embargo, hemos admitido también muchas veces que en el ámbito de los derechos individuales era una Constitución muy avanzada. Ustedes en la práctica han ido recortando también esos derechos individuales, lo que es inaceptable para nosotros y hace que nos reafirmamos en la necesidad de reivindicar la soberanía para nuestro país con el fin de ejercer esa soberanía y crear un ámbito constitucional vasco que reconozca los derechos y libertades para todos los ciudadanos y ciudadanas” (DSCD-10-PL-254, p. 55).

<sup>18</sup> Véase el artículo de López Bargados de este monográfico para relacionar y contextualizar el “No tenemos miedo” (“No tinc por”) que protagonizó los lemas de las manifestaciones en Barcelona, meses después del atentado en las Ramblas y Cambrils el 17 de agosto de 2017.

<sup>19</sup> Nótese que los “viejos enemigos de la democracia española” eran los terroristas vascos y todos quienes les apoyaban. Puede observarse así la reproducción de un discurso pasado en el presente, en el que lo que cambia es el referente, los musulmanes y su religión, reconocidos ambos como elementos ajenos y extraños a los supuestos valores compartidos por la “comunidad política española”, carácter extranjero necesario para sostener la ansiada unión del país.

“radicalización violenta”, precedidas por la Estrategia de Seguridad Interior de la Unión Europea (2005), Estrategia Integral contra el Terrorismo Internacional y la Radicalización (2010-2012) y la Estrategia de Seguridad Nacional (2013). Por ello cabe preguntarse, ¿se trata de una cuestión azarosa?, ¿voluntaria?, ¿instrumental? ¿De dónde procede el término de ‘radicalización’? ¿Cómo es definido? ¿Qué implicaciones sociales, políticas y jurídicas tiene su sobrerrepresentación?

En la investigación que llevó a cabo Ramírez para rastrear los orígenes recientes del uso masivo del término encontró que este se ubica en el primer lustro del siglo XXI. Era un proceso contemplado por la Estrategia Antiterrorista del Consejo Europeo de noviembre de 2005, aunque no por la Resolución de Naciones Unidas sobre la Estrategia de Lucha Contra el Terrorismo de 2006. En la prensa española de tirada estatal comenzó a aparecer en 2005, aunque con antelación se hiciera referencia a los conceptos ‘radical’ y ‘radicalismo’. A partir de esta fecha, los análisis mediáticos sobre yihadistas se realizaron en asociación a la idea de ‘radicalización’, definida como “recorrido de una persona musulmana que se fanatiza poco a poco, que percibe el mundo sólo a partir de su fe excluyente y que termina siendo partidaria, incluso agente, de la acción armada o terrorista” (Ramírez, 2016: 21). Una década después, en 2015 se convirtió en el concepto central del documento de la Agenda sobre Seguridad de la Comisión Europea y del PEN-LCRV en el territorio del Estado español (*ib.* 21-22).

Definido por el Ministerio del Interior como un espacio para el respeto y el entendimiento común, el PEN-LCRV “asume la radicalización violenta [principalmente relacionada con el “terrorismo yihadista”] como uno de los principales riesgos para la seguridad nacional y articula la política del Estado en esta materia a través de una estructura integral y nacional que permite prevenir y evitar que los procesos de radicalización culminen en extremismo violento y/o en terrorismo”<sup>20</sup>. En el plan se sostiene la necesidad de articular una actuación integral y coordinada entre 24 organismos (entre Ministerios, Fundaciones y Observatorios)<sup>21</sup> con el fin de (en sus propias palabras) “concienciar y sensibilizar a la sociedad española sobre la amenaza del extremismo violento en pro del mantenimiento de una sociedad plural que garantice las libertades de expresión y pensamiento y aborde cualquier ideología violenta que intente alterar la estabilidad y convivencia entre los ciudadanos”. Su objetivo es “constituir un instrumento eficaz de detección temprana y neutralización de los brotes y focos de “radicalismo violento”, actuando sobre aquellas comunidades, colectivos o individuos en situación de riesgo o vulnerabilidad”<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Véase <http://www.interior.gob.es/web/servicios-al-ciudadano/plan-estrategico-nacional-de-lucha-contra-la-radicalizacion-violenta/plan-estrategico-nacional>, [consulta: 17 de abril de 2018].

<sup>21</sup> Véase <http://www.interior.gob.es/web/servicios-al-ciudadano/plan-estrategico-nacional-de-lucha-contra-la-radicalizacion-violenta/organismos-relacionados>, [consulta: 17 de abril de 2018].

<sup>22</sup> Véase nota 21.

Para ello, en el plan se contemplan un conjunto de acciones formativas preventivas<sup>23</sup> dirigidas a los funcionarios de la Administración General del Estado, colectivos vulnerables o en riesgo de radicalización, la sociedad civil en su conjunto y las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado. La formación es impartida por representantes del ámbito académico universitario, del ámbito formativo y de enseñanza de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado y de la Dirección General de Apoyo a las Víctimas del Terrorismo. Tiene una duración variable en relación al colectivo dirigido y al grado de formación que requiera. Los objetivos desde los que se plantean esta formación son: incrementar conocimientos en la actividad profesional diaria, familiarizarse con los conceptos sobre radicalización (definida como “desarrollo de ideologías y creencias extremistas”); diferenciar aspectos definitorios de la “radicalización violenta”; saber interpretar los indicadores externos que puede revelar algún tipo de problemática tendente a escenificar focos de radicalización; y mejorar la capacidad e intensidad de las relaciones con la sociedad y con los agentes y colectivos sociales involucrados en tareas que traten de impedir, obstaculizar o anular procesos de “radicalización”<sup>24</sup>.

El Plan cuenta con tres ámbitos de actuación (interno, internacional y ciberespacio) y tres áreas de intervención (antes-prevención, durante-vigilancia, después-actuación en un proceso de radicalización). En la rueda de prensa del 30 de enero de 2015 en la que se presentó en público su aprobación, el entonces Ministro del Interior, Jorge Fernández Díaz, reforzaba la necesidad de su elaboración dado que “entre 1996 y 2012 siete de cada diez condenados por yihadismo se habían radicalizado parcial o totalmente en España y que ocho de cada diez procesos de este tipo se producen en internet”<sup>25</sup> y “sin perjuicio de que este Plan esté orientado hacia todo tipo de radicalización violenta, no cabe duda de que, en la actualidad, la principal amenaza procede del terrorismo yihadista, que ha provocado atentados en diversas ciudades del mundo, como en 2001 en Nueva York y Washington, en 2002 en Bali, en 2003 en Casablanca, en 2004 en Madrid, en 2005 en Londres, entre otros, y más recientemente, a principios de este mes en París”<sup>26</sup>. Frase que en los documentos divulgativos del plan no sólo queda reflejada, sino además es subrayada.

Presentado como una forma de amenaza amplia y global (la “radicalización violenta” de cualquier tipo), aparece exclusivamente como yihad, “yihadismo” o “terrorismo yihadista” en el apartado de justificación del plan, en los argumentos del gobierno con los que se busca sustentar su necesidad, en los documentos de consulta recomendados por el plan, y en los planes de similar intervención a

---

<sup>23</sup> Un ejemplo de estas acciones se encuentra en el I Plan Transversal por la Convivencia y la Prevención de la Radicalización en la Ciudad de Málaga (2017-2020). Es interesante leer el punto 2 de este plan donde se especifican los significados de radicalización, víctima, persona radicalizada, persona radicalizadora, foco de radicalización, terrorismo, persona captadora, persona facilitadora y se indica qué personas son susceptibles de ser radicalizadas (cualquier persona, aunque se identifican como más vulnerables los jóvenes, personas menores no acompañadas y personas menores que dejan de ser tuteladas por la adquisición de su mayoría de edad, mujeres jóvenes con lazos afectivos con hombres radicalizados, sea cual sea su nacionalidad u origen; y se añade, “cualquier entorno económico de bajo nivel adquisitivo o determinadas situaciones personales (desengaños amorosos, aislamiento, deseos de iniciar una nueva vida, falta de identidad, etc.) podrían propiciar la radicalización de estas personas”. La globalidad de las acciones educativas se financian con el programa Erasmus Plus. Para tener más detalles sobre esto, véase <http://www.melillahoy.es/noticia/100055/local/erasmus-plus-acciones-educativas-para-la-prevencion-de-la-radicalizacion.html>, [consulta: 21 de abril de 2018].

<sup>24</sup> Véase <http://www.interior.gob.es/web/servicios-al-ciudadano/plan-estrategico-nacional-de-lucha-contra-la-radicalizacion-violenta/acciones-formativas>, [consulta: 17 de abril de 2018].

<sup>25</sup> Véase [http://www.antena3.com/noticias/espana/gobierno-estudia-hoy-plan-prevenir-radicalizacion-yihadista\\_20150130571ea7b34beb287a291ab51a.html](http://www.antena3.com/noticias/espana/gobierno-estudia-hoy-plan-prevenir-radicalizacion-yihadista_20150130571ea7b34beb287a291ab51a.html), [consulta: 17 de abril de 2018].

<sup>26</sup> Véase [http://www.interior.gob.es/prensa/noticias/-/asset\\_publisher/GHU8Ap6ztgsg/content/id/3254620](http://www.interior.gob.es/prensa/noticias/-/asset_publisher/GHU8Ap6ztgsg/content/id/3254620), [consulta: 17 de abril de 2018].

los que remite la web oficial del Ministerio del Interior. Este protagonismo se refleja en un documento divulgativo del plan donde para ejemplificar un acto de “radicalización violenta” se refieren las quejas de musulmanes e incidentes causados por ellos ante la decisión de un ayuntamiento de cerrar un cementerio musulmán. Expuesta esta situación como un ejemplo paradigmático de “radicalización violenta” choca diametralmente con la realidad. A pesar de que en el artículo 2.5. del Acuerdo de Cooperación Religiosa del Estado con la Comisión Islámica de España (Ley 16/1992, de 10 de noviembre) se diga que “se reconoce a las Comunidades Islámicas, pertenecientes a la «Comisión Islámica de España», el derecho a la concesión de parcelas reservadas para los enterramientos islámicos en los cementerios municipales, así como el derecho a poseer cementerios islámicos propios” que “gozan de inviolabilidad en los términos establecidos por las Leyes”, y que “no podrán ser demolidos sin ser previamente privados de su carácter sagrado”, pocos son los ayuntamientos que pueden decir que cuentan con un cementerio musulmán.

Este ejemplo muestra muy bien el carácter preventivo del plan (estrategia) que plantea escenarios de conflicto ante el cierre de espacios que aún no están creados de un modo extensivo en el país. Del mismo modo, la elección de este ejemplo indica cómo las protestas legítimas por actos de discriminación comunitaria son presentados como actos de “radicalización violenta”, surgidos ante la desobediencia y falta de acatamiento de las decisiones gubernamentales o de las administraciones públicas (formas de “radicalización violenta” que amenazan la democracia sólida que dice ser la española, ya que bajo estas lógicas de pensamiento se tratarían de amenazas a la sociedad que se arroga el calificativo de plural y tolerante y, con ello, la capacidad de decisión, aceptación y o rechazo de las formas que sean consideradas disidencias); decisiones que, por otro lado, son ejemplos de formas de promover una invisibilización de la religiosidad islámica en el espacio público<sup>27</sup>.

Con el fin de transmitir a la ciudadanía el valor de su participación en estas acciones de control y prevención de la “radicalización violenta”, el 1 de agosto de 2014 el Ministerio del Interior, a través de la Secretaría de Estado de Seguridad, lanzó como experiencia piloto la aplicación para móvil *Alertcops* en las provincias de Madrid, Málaga y Alicante<sup>28</sup>, con la intención de desplegarse por toda España a lo largo del año 2015. Cuatro días después, en la web oficial del Ministerio se presentó la aplicación como “la primera aplicación móvil de alertas de seguridad ciudadana”<sup>29</sup>, diseñada para facilitar “la comunicación de los ciudadanos con las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad

---

<sup>27</sup> Es llamativo que el segundo ejemplo utilizado en el documento divulgativo del PEN-LCRV sea el desplazamiento de una mezquita a las afueras de la localidad, como modo de ejemplificar un agravio o acto discriminatorio hacia los musulmanes que sería combatido por el propio plan. El desplazamiento de mezquitas a las periferias de los municipios o la proliferación de mezquitas garaje ha sido una dinámica que ha acompañado al proceso de institucionalización del islam en España y no parece que el plan en el presente esté dando muchas soluciones a ello. A modo de ejemplo de las formas de gestión de la construcción o reserva de espacios para mezquitas en Cataluña, véase Moreras (2002, 2003, 2005, 2008, 2017a, 2017b) o Astor (2012). Para acercarse a un análisis de los modos en los que estos procesos de radicalización están contruidos para el caso del islam y los musulmanes, véase López Bargados (2015), disponible en <https://www.diagonalperiodico.net/global/28441-quien-senalamos-cuando-hablamos-radicalizacion.html>, [consulta: 24 de abril de 2018].

<sup>28</sup> Véase <https://www.youtube.com/watch?v=YtLHzvr0LNM>, [consulta: 16 de abril de 2018].

<sup>29</sup> Véase [http://www.interior.gob.es/prensa/noticias/-/asset\\_publisher/GHU8Ap6ztgsg/content/id/2332448](http://www.interior.gob.es/prensa/noticias/-/asset_publisher/GHU8Ap6ztgsg/content/id/2332448), [consulta: 16 de abril de 2018].

del Estado para alertar sobre una situación delictiva de la que es víctima o testigo”. El entonces Ministro del Interior, Jorge Fernández Díaz, afirmaba en ese momento que la aplicación abría “un nuevo canal de comunicación acorde con las demandas de la sociedad actual y sentando las bases para una red social de seguridad”. En la web del Ministerio se destacaba que en el transcurso de esos cuatro días, la aplicación móvil había logrado casi 17.000 descargas posicionándose entre las aplicaciones gratuitas más descargadas y mejor valoradas.

*Alertcops* funciona por geolocalización. La ciudadanía ofrece sus datos personales –al igual que en una denuncia presencial o telefónica- y puede consultar el estado de alerta en la sección “Mis alertas”, actualizada periódicamente. Asimismo, puede abrir un chat con el Centro de Atención de las Salas Operativas de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado, o los agentes pueden dirigirse a ella también por chat para obtener más información sobre la situación. La comunicación se realiza en castellano e inglés y se prevé la integración de otras lenguas como el francés, alemán, italiano o portugués<sup>30</sup>.

Desde esta aplicación existe la opción de denuncia de radicalismos por medio de la conexión con la plataforma “Stop Radicalismos”<sup>31</sup>. Tal y como se describe en esta plataforma (con posibilidades de comunicación en lengua castellana y árabe), se puede “comunicar cualquier incidencia o problemática que, posiblemente, suponga el inicio o desarrollo de un proceso de radicalización o de gestación de conductas extremistas, intransigencias o de odio por razones racistas, xenófobas, de creencias, o de ideologías”, así como “comunicar la extrema situación de radicalización de un individuo o su posible desaparición y salida/entrada del territorio nacional hacia/desde zonas de conflicto bélico”<sup>32</sup>.

A 30 de diciembre de 2015, en la web del Ministerio del Interior se anunciaba que en menos de un mes se habían recibido cerca de 600 comunicaciones sobre posibles casos de radicalización<sup>33</sup>. No sabemos qué criterios son los que se utilizan para iniciar estas sospechas, ni se dan las indicaciones para tenerlas y poder denunciarlas. Pero sí se dice que el 49% de las informaciones recibidas en el Centro de Inteligencia contra el Terrorismo y el Crimen Organizado (CITCO) contenía datos de interés (no se especifican cuáles); que el 46% de las informaciones se habían recibido a través de la página web [www.stop-radicalismos.es](http://www.stop-radicalismos.es), el 40,5% a través del teléfono gratuito 900 822 066, el 7,8% por el correo electrónico [stop-radicalismos@interior.es](mailto:stop-radicalismos@interior.es) y el 5,8% vía *Alertcops*; que la campaña “Stop Radicalismos” también se había activado en las redes sociales, en concreto en Twitter, con el objetivo de contrarrestar el aparato propagandístico de DAESH; y que los distintos canales puestos al servicio de la ciudadanía tienen el objetivo de contrarrestar el “radicalismo violento” y el reclutamiento terrorista de corte yihadista<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Véase [https://www.youtube.com/watch?v=bPE\\_ZQhcdo4](https://www.youtube.com/watch?v=bPE_ZQhcdo4), [consulta: 17 de abril de 2018].

<sup>32</sup> Véase <https://stop-radicalismos.ses.mir.es>, [consulta: 17 de abril de 2018].

<sup>33</sup> Véase [http://www.interior.gob.es/prensa/noticias/-/asset\\_publisher/GHU8Ap6ztgsg/content/id/5368201](http://www.interior.gob.es/prensa/noticias/-/asset_publisher/GHU8Ap6ztgsg/content/id/5368201), [consulta: 17 de abril de 2018]. Para contextualizar estos datos y esta fecha es importante tener en cuenta que el 30 de enero de 2015 el Ministerio del Interior comunicó la aprobación parlamentaria del “Plan Estratégico Nacional de Lucha contra la Radicalización Violenta”, y que en los meses anteriores, se había dado una gran cobertura sobre los debates, apoyos y rechazos parlamentarios al “Acuerdo para afianzar la unidad en defensa de las libertades y en la lucha contra el terrorismo”, conocido como “Pacto Antiyihadista”; que el 13 de noviembre la ciudadanía había sido conmocionada por el atentado en París y que la amenaza del “terrorismo yihadista” es una constante de aparición, prácticamente diaria, en los medios de comunicación.

<sup>34</sup> Véase [http://www.interior.gob.es/prensa/noticias/-/asset\\_publisher/GHU8Ap6ztgsg/content/id/5368201](http://www.interior.gob.es/prensa/noticias/-/asset_publisher/GHU8Ap6ztgsg/content/id/5368201), [consulta: 17 de abril de 2018].

La aplicación, en concreto del servicio “Stop Radicalismos”<sup>35</sup>, ha sido presentada en ciertos medios de comunicación como “el teléfono para denunciar a los musulmanes que se están radicalizando”<sup>36</sup>. Se ha transmitido como una aplicación para informar de la radicalización en la calle, en el día a día<sup>37</sup>. Desde el Ministerio del Interior se contempla como una de las primeras medidas “exitosas” adoptadas en su PEN-LCRV<sup>38</sup>. Pero, ¿cómo identificar a las personas que se están radicalizando?, ¿por medio de qué manifestaciones? ¿Son estos “indicadores de radicalización” marcadores estigmatizantes de las personas musulmanas? ¿En qué sentido se puede hablar de la instrumentalización ciudadana de y por la sospecha?

### La religiosidad islámica ante la sospecha

El desplazamiento a zonas de conflicto, la corporalización de una opción de religiosidad islámica (vestimenta islámica y rasgos físicos asociados con la práctica del islam – barba en el caso de los hombres-), el número de veces que se va a la mezquita y la observancia del ayuno durante el mes de Ramadán, entre otros aspectos, son “indicadores de radicalización” y en consecuencia, inductores de sospecha. Como señala Moreras (2016), cuanto mayor es el reconocimiento legal de la práctica religiosa islámica, mayores son los celos ante tales prácticas (2016: 36). Cuanto mayor es el potencial movilizador de estas prácticas, mayores son las alertas para activar políticas públicas que lo disuelvan y, con ello, como destacaran López Bargados y Ramírez, que se procure su invisibilización en el espacio público (2015). Y aún más cuanto más jóvenes son quienes visibilizan estas formas de religiosidad, se activa un mayor control sobre sus prácticas.

Desde que se produjera el atentado del 11M en Madrid, en 2004 y se llevara a cabo la realización de un retrato robot del “terrorista islamista” (Tello, 2007), el elemento juvenil ha sido paradigmático en la búsqueda de la comprensión de este tipo de prácticas. Desde el PEN-LCRV (y su consecuente I Plan Transversal por la Convivencia y la Prevención de la Radicalización en la Ciudad de Málaga (2017-2020)), los jóvenes son señalados como uno de los grupos más vulnerables en el proceso de “radicalización violenta”. En el contexto español, la gran mayoría de la juventud musulmana del presente, a diferencia de sus padres, simboliza la performatividad, creación y recreación de un “islam autóctono” que ya se ha manifestado públicamente para clamar su ciudadanía española en conciliación con su religiosidad islámica (Téllez, 2011). Sin

---

<sup>35</sup> El 8 de febrero de 2016 fue premiada en Dubai (Emiratos Árabes) con el Premio a la Mejor Práctica Móvil Gubernamental en materia de Seguridad, habiéndose realizado en ese momento 234.000 descargas y estando registrados más de 116.000 usuarios que calificaban la aplicación con una nota de 4,29 sobre 5. En ese momento, se aprovechó para comunicar que se estaba desarrollando la aplicación “Alert niños” (para denunciar otro tipo de delitos) y que la aplicación podía ser adquirida por cualquier país que la solicitara al gobierno español con el fin de incorporarla en su sistema de seguridad. Véase [http://www.elconfidencial.com/ultima-hora-en-vivo/2016-02-10/aplicacion-de-seguridad-del-ministerio-de-interior-espanol-premiada-en-dubai\\_821789/](http://www.elconfidencial.com/ultima-hora-en-vivo/2016-02-10/aplicacion-de-seguridad-del-ministerio-de-interior-espanol-premiada-en-dubai_821789/), [consulta: 17 de abril de 2018].

<sup>36</sup> Véase <http://www.libertaddigital.com/espana/2015-12-04/interior-habilita-un-telefono-para-denunciar-a-los-musulmanes-que-se-estan-radicalizando-1276563008/>, [consulta: 17 de abril de 2018].

<sup>37</sup> Véase <http://www.ine.es/espana/2015/12/05/interior-crea-herramientas-denunciar-radicalismo/1851270.html>, [consulta: 17 de abril de 2018].

<sup>38</sup> Véase [http://www.lasexta.com/noticias/nacional/stop-radicalismos-estrategia-gobierno-luchar-propaganda-daesh\\_20151204572433006584a81fd8828b47.html](http://www.lasexta.com/noticias/nacional/stop-radicalismos-estrategia-gobierno-luchar-propaganda-daesh_20151204572433006584a81fd8828b47.html), [consulta: 17 de abril de 2018].

embargo, y a pesar de que esta manifestación pública se realizara con la conciencia de su estigmatización, poca ha sido la repercusión de sus palabras en el imaginario colectivo o en la academia, ante las lógicas securitarias que prefieren permanecer sordas a tales declaraciones de identificación y pertenencia (Téllez y Madonia, 2018)<sup>39</sup>.

Para quienes defienden estas lógicas securitarias, estos/as ciudadanos/as merecen una atención especial por sus formas de participación. La magnitud de los esfuerzos para domesticar a esta población se relaciona de un modo directamente proporcional con la magnitud de sospecha desde la que es observada. A mayor performatividad de religiosidad islámica, mayor recelo. Estas dinámicas se han observado en escuelas e institutos, a medida que los acontecimientos políticos se han ido sucediendo (Moreras, 2017c: 36). Uno de estos ejemplos es el Protocolo de prevención, detección e intervención de procesos de radicalización islamista (Proderai) planteado por los Mossos d'Esquadra y el Departamento de Educación de la Generalitat de Catalunya. Otro ejemplo puede verse también en la iniciativa "Somos + contra el odio y el radicalismo" que, como ejemplo de sexta medida propuesta en el "Pacto Antiyihadista", con un enfoque de base de tolerancia, busca prevenir la radicalización entre jóvenes con materiales educativos para trabajar en los institutos, con la designación de *youtubers* juveniles famosos, presentados como ejemplares (entre ellos los canales de Ramia's channel y la familia TV), con la implicación en la iniciativa con su difusión en redes sociales y mediante la participación en un concurso de vídeos desde los que los estudiantes muestran distintas formas de discriminación relacionadas con "radicalización violenta"<sup>40</sup>. Más recientemente, el programa Erasmus plus de aplicación en el ámbito universitario, es otro ejemplo que se da en la misma línea<sup>41</sup>.

El aparente detalle nimio por el que la juventud aparece como receptora de las miradas principales tiene, sin embargo, una gran carga simbólica. Cuando la religiosidad islámica, en sus distintas formas, es manifestada a través de ellos, se ha legitimado la activación de la sospecha, trasladando la clasificación de "buenos" y "malos" musulmanes (Mamdani, 2004) a la de "buenos" y "malos" ciudadanos (Téllez, 2011). Las religiosidades que entroncan con el consumo y los dictámenes capitalistas son bien recibidas, y a quienes las ponen de manifiesto se les considera "bien integrados", mientras que aquellas que se desarrollan con dinámicas comunitarias son puestas bajo sospecha, y a quienes las performan se les ofrecen fórmulas que promuevan su integración, siendo este el caso de las religiosidades derivadas de la corriente *salafi* (Ramírez, 2016; Moreras, 2017c) y del movimiento pietista *Tablig* (Moreras, 2017c).

Este esfuerzo se ve claramente en cada una de los intentos realizados con las distintas jóvenes que han manifestado su voluntad de acudir a clase con pañuelo en el instituto (Mijares, 2014). Estas formas no son las únicas que se han aplicado para el caso de las jóvenes musulmanas. La aparición de noticias en las que se vincula a las mujeres con la causa yihadista, ha ampliado su concepción

---

<sup>39</sup> En esta línea de trabajo es justo señalar aquí las intervenciones realizadas desde distintas instancias como las acometidas por la Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia (PCCI). Para tener más información sobre la misma véase <http://plataformaciudadanacontralaislamofobia.org>, [consulta: 07 de junio de 2018].

<sup>40</sup> En esta última propuesta es destacable el vídeo elaborado por estudiantes del IES Enrique Nieto de Melilla que más que señalar actitudes reprochables en los otros por basarse en concepciones y prácticas discriminatorias, como se puede ver en la generalidad de los otros vídeos, lo que hace es solicitar en primera persona la no identificación de la religiosidad islámica con un signo de radicalización. Véase <https://www.youtube.com/watch?v=QCmWltg3Xd4>, [consulta: 23 de abril de 2018].

<sup>41</sup> Véase <http://www.melillahoy.es/noticia/100055/local/erasmus-plus-acciones-educativas-para-la-prevencion-de-la-radicalizacion.html>, [consulta: 21 de abril de 2018]

de víctimas a perpetradoras, tal y como puede leerse en el estudio “El papel de la mujer en yihadismo global y en la prevención de la radicalización violenta y desradicalización” de la investigadora Carola García-Calvo del Real Instituto El Cano (presentado en un seminario bajo el mismo nombre<sup>42</sup>). Aquí, las jóvenes que caen en sospecha son descritas por una serie de rasgos: proceden de familia de origen marroquí; son mujeres jóvenes, con una media de edad de 24 años (mientras que la media de edad de los hombres yihadistas identificados es de 31 años); el 45% son solteras (frente al 17% de los hombres); ninguna de las mujeres es analfabeta y la mayoría tiene estudios secundarios (algo con lo que sólo cuentan el 10% de los hombres); la mayoría se ha radicalizado a través de las redes sociales por su buen manejo de las aplicaciones telefónicas y su presencia en distintos grupos online; y, finalmente, en muchas ocasiones son captadas por otras mujeres que les ofrecen confianza, o son engañadas con falsos matrimonios virtuales por los que se unen al Estado Islámico.

Su peligrosidad es destacada, en palabras de la antigua fiscal de la Audiencia Nacional para el “terrorismo yihadista” y actual Ministra de Justicia, Dolores Delgado, porque “su poder de determinación es mayor que el de los hombres, que son más participativas y que, en muchos casos, de ellas puede depender la radicalización o no de los miembros de su familia”<sup>43</sup>. Estos perfiles de origen, edad, estado civil y nivel de escolarización coinciden con los de muchas mujeres que protagonizan el movimiento juvenil musulmán en el estado español (para el caso de Madrid puede verse Téllez, 2011 y Madonia, 2017). Así, mujer u hombre, joven, musulmán/a y ciudadano/a despiertan una mayor sospecha cuando no han permitido que sus cuerpos y sus religiosidades hayan sido fiscalizadas en el espacio público. O son extranjerizados, o son puestos bajo sospecha si se comprueba que no son ciudadanos dóciles (que oculten su religiosidad en el espacio público), predispuestos a ser domesticados.

Estos intentos de domesticación pueden considerarse formas de islamofobia, o racismo anti-musulmán, por el que el peso no recae en un rechazo a la religión islámica, sino a los musulmanes y a la visibilidad de la religiosidad islámica que se observa en el espacio público a través de su presencia, acompañado de un desprecio y estigmatización por supuesto origen social y anclaje en el patriarcado (Ramírez, 2016: 28). Esto último se pone de manifiesto en el PEN-LCRV, cuando se alerta del aumento de riesgo de radicalización por pertenencia a un entorno económico de bajo nivel adquisitivo, y cuando se identifica a las mujeres jóvenes como más vulnerables por mantener lazos afectivos con hombres radicalizados de cualquier nacionalidad u origen. Esta afirmación, a modo de ejemplo de lo que identificamos aquí como islamofobia institucional, no es más que una reproducción del fanatismo con la que desde una concepción orientalista (Said, 1978) se han construido los arabo-musulmanes, representantes del imaginario local cuando se evoca la condición de musulmán. En este presente, esta caracterización tiene un efecto de sospecha mayor entre quienes son ya ciudadanos/as.

---

<sup>42</sup>Véase

[http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano\\_es/actividad?WCM\\_GLOBAL\\_CONTEXT=/elcano/elcano\\_es/calendario/actividades/seminario-mujeres-organizaciones-terroristas-yihadistas-prevencion-radicalizacion](http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_es/actividad?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/calendario/actividades/seminario-mujeres-organizaciones-terroristas-yihadistas-prevencion-radicalizacion), [consulta: el 23 de abril de 2017].

<sup>43</sup> Véase <http://www.libertaddigital.com/espana/2017-03-29/que-perfil-tiene-una-espanola-yihadista-1276595881/>, [consulta: 23 de abril de 2017].

## Conclusiones

La islamofobia institucional que puede identificarse en estas dinámicas políticas y estrategias legales y jurídicas, en tanto que construcciones susceptibles de traducirse en violencia contra su objeto (López Bargados y Ramírez, 2015) penetran las instituciones y los dictámenes del orden de un modo que, aun siendo pretendidamente maquillada en la presentación del “Pacto Antiyihadista”, es explicitada de un modo manifiesto en cada explicación del PEN-LCRV y en las herramientas para la ciudadanía que se derivan de él (*Alertcops*, “Stop Radicalismos”, Proderai, “Somos + contra el odio y el radicalismo”). La ambicionada unión y el buscado consenso parlamentario expresados en diferentes intervenciones parlamentarias se intentan alcanzar mediante concepciones islamófobas que se presuponen compartidas entre todos los miembros de la cámara, bien por la supuesta incompatibilidad con una sociedad de tradición nacional católica, bien por tratarse de manifestaciones de un hecho religioso (véase el artículo de Gil-Benumeya en este monográfico). La escasa alusión al “terrorismo yihadista” en los debates parlamentarios analizados, frente al protagonismo del terrorismo de ETA, el uso indistinto de términos sin incorporar matices y precisión, y que esta imprecisión no haya generado más debate parlamentario con un análisis más profundo de las implicaciones que tiene sobre una parte de la ciudadanía, la musulmana, muestra cómo los intentos del Estado español de alinearse con las medidas de la “Guerra contra el terror” son realizados bajo una “emergencia”, sin que previamente haya habido un debate que motivara la reforma legal y jurídica acometida. De esta forma se enfatiza en problemáticas e intereses partidistas que inciden en la reproducción de la trayectoria política-legal del contexto español, ajenos a la “cuestión yihadista” que, con su simple alusión acaba estigmatizando a una parte de la población, ¿de un modo voluntario?, ¿como una instrumentalización?, ¿fruto del desinterés?

Como señalara Moreras, la repetición a modo de mantra del término “radicalización” se ha acompañado de unos usos donde no queda claro el sentido que se le da al término o los motivos a los que se alude para explicar el proceso (Moreras, 2015: 30). Por medio del “yihadismo”, y de sus propuestas de prevención y control, se puede llegar a normalizar la visión de las personas musulmanas como personas proclives a la comisión de actos terroristas. Es decir, son presentadas como chivo expiatorio a partir del cual promover cambios jurídicos, políticos y sociales que afectan al global de la ciudadanía a la que, en la aplicación de estos, se le recortan los derechos y las libertades individuales. La focalización en la juventud musulmana puede explicarse en tanto que su papel como ciudadanos de derecho intenta ser domesticado para luego ser invisibilizado en la comunidad imaginada de españoles que se sigue construyendo al modo que señaló Anderson (2006 [1983]). Admitidos en tanto que obedientes y sometidos a los mecanismos sociales de dominación vigentes (Delgado, 2006), son definidos como radicales, radicalizados o individuos en procesos de radicalización cuando no responden a las directrices de estructuras islamófobas institucionalizadas. Así, son invisibilizados bajo el amparo de una supuesta secularización del espacio público que, como modelo referencial no es más que una forma de islamofobia implícita, latente (Geisser, 2003). Con el *doblepensar* de Orwell, como estrategia política, vemos cómo bajo la amenaza del “terrorismo yihadista”, las formas de control y represión recaen sobre toda la ciudadanía, aunque su participación en la construcción de la sospecha intente cegarla con estrategias securitarias dirigidas a aplacar cualquier forma de disidencia.



## Bibliografía

- ABBAS, Tahir (2004): "After 9/11: British South Asian Muslims, Islamophobia, Multiculturalism, and the State", *American Journal of Islamic Social Sciences*, nº 21 (3), pp. 26-38.
- ALLEN, Christopher (2004): "Justifying Islamophobia: A Post-9/11 Consideration of the European Union and British Contexts", *American Journal of Islamic Social Sciences*, nº 21 (3), pp. 1-25.
- ANDERSON, Benedict (2006 [1983]): *Comunidades imaginadas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España.
- ASTOR, Avi (2012): "Context i conflicto: anàlisi de les fonts d'oposició entorn de les mesquites a Catalunya", *Revista Catalana de Sociologia*, nº 28, pp. 45-59, disponible en: <http://blogs.iec.cat/acs/2012/12/31/revista-catalana-de-sociologia-num-28-2/> [consulta: 19 de mayo de 2018].
- BLEICH, Erik (2009): "Muslims and the State in the Post-9/11 West: Introduction", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, nº 35 (3), pp. 353-360. <https://doi.org/10.1080/13691830802704509>.
- CÉSARI, Jocelyne (2010): "Securitization of Islam in Europe", en CÉSARI, Jocelyne (ed.): *Muslims in the West after 9/11. Religion, Politics and Law*, London and New York: Routledge, pp. 9-27. <https://doi.org/10.4324/9780203863961>.
- CORTES GENERALES (2012-2015), *Diarios de Sesiones del Congreso de los Diputados CO-043, CO-140, DSCG-10-CM-127, DSCD-10-CO-207, DSCD-10-CO-274, DSCD-10-CO-314, DSCD-10-CO-367, DSCD-10-CO-369, DSCD-10-CO-503, DSCD-10-CO-514, DSCD-10-CO-516, DSCD-10-CO-527, DSCD-10-CO-542, DSCD-10-CO-549, DSCD-10-CO-694, DSCD-10-CO-713, DSCD-10-CO-736, DSCD-10-CO-738-C1, DSCD-10-CO-749, DSCD-10-CO-808, DSCD-10-CO-810, DSCD-10-CO-822, DSCD-10-CO-823, DSCD-10-PL-69-C1, DSCD-10-PL-70, DSCD-10-PL-74, DSCD-10-PL-76, DSCD-10-PL-84, DSCD-10-PL-85, DSCD-10-PL-141, DSCD-10-PL-144, DSCD-10-PL-161, DSCD-10-PL-164, DSCD-10-PL-165, DSCD-10-PL-167, DSCD-10-PL-169, DSCD-10-PL-186, DSCD-10-PL-213-C1, DSCD-10-PL-228, DSCD-10-PL-230, DSCD-10-PL-247, DSCD-10-PL-248, DSCD-10-PL-250, DSCD-10-PL-251, DSCD-10-PL-254, DSCD-10-PL-256, DSCD-10-PL-261, DSCD-10-PL-269, DSCD-10-PL-270, DSCD-10-PL-272, DSCD-10-PL-278, DSCD-10-PL-287 y DSCD-10-PL-309*, Madrid, Cortes Generales.
- DELGADO, Manuel (2006): "Círculos virtuosos. Nuevos lenguajes para la exclusión social", en BERGALLI, Roberto (ed.): *Flujos migratorios y su (des)control. Puntos de vista interdisciplinarios*, Barcelona, Anthropos, pp. 1-24.
- GARCÍA CALVO, Carola: "“No hay vida sin yihad y no hay yihad sin hégira”: la movilización yihadista de mujeres en España, 2014-2016", Real Instituto El Cano, 29 de marzo de 2017, disponible en: [http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano\\_es/contenido?WCM\\_GLOBAL\\_CONTEXT=/elcano/elcano\\_es/zonas\\_es/ari28-2017-garciacalvo-movilizacion-yihadista-mujeres-espana-2014-2016](http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_es/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/ari28-2017-garciacalvo-movilizacion-yihadista-mujeres-espana-2014-2016) [consulta: 23 de abril de 2018].
- GEISSER, Vincent (2003): *La Nouvelle Islamophobie*, Paris, La Découverte.
- HELBLING, Marc (ed.) (2012): *Islamophobia in the West. Measuring and Explaining Individual Attitudes*, London and New York, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203841730>.
- LEY 26/1992, de 10 de noviembre, *Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España*, BOE-A-1992-24855, Madrid, Jefatura de Estado, disponible en: <https://www.boe.es/buscar/pdf/1992/BOE-A-1992-24855-consolidado.pdf> [consulta: 27 de abril de 2018].
- LEY ORGÁNICA 10/1995, de 23 de noviembre, *Código Penal*, BOE-A-1995-25444, Madrid, Jefatura de Estado, disponible en: <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1995-25444&tn=1&p=20150428&acc=Elegir> [consulta: 20 de marzo de 2018].

- LEY ORGÁNICA 4/2015, de 30 de marzo, de Protección de la Seguridad Ciudadana, BOE-A-2015-3442, Madrid, Jefatura de Estado, disponible en: <https://www.boe.es/buscar/pdf/2015/BOE-A-2015-3442-consolidado.pdf> [consulta: 20 de marzo de 2018].
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto (2015): "¿A quién señalamos cuando hablamos de radicalización?", *Diagonal*, 20 de noviembre de 2015, disponible en: <https://www.diagonalperiodico.net/global/28441-quien-senalamos-cuando-hablamos-radicalizacion.html> [consulta: 24 de abril de 2018].
- \_\_\_ (2014): "Autos de fe en un mundo de incrédulos: etnografiando la construcción del "terror islámico" en Cataluña", en RAMÍREZ, Ángeles (coord.): *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra, pp. 23-44.
- \_\_\_ (2011): "Narrativas del miedo: sobre la construcción de la amenaza islamista en Barcelona", en VV.AA.: *Rastros de Dixan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post 11-S*, pp. 113-142.
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto y RAMÍREZ, Ángeles (2015): "Un decálogo a contracorriente sobre la islamofobia", *Viento Sur*, nº 138, pp. 19-26.
- MADONIA, Salvatore (2017): *Jóvenes musulmanes españoles: Un estudio etnográfico en la Comunidad de Madrid*. Tesis doctoral. Departamento de Sociología V de la Universidad Complutense de Madrid.
- MAMDANI, Mahmood (2004): *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War, and the Roots of Terror*, New York, Pantheon. <https://doi.org/10.5860/choice.42-1839>.
- MIJARES, Laura (2014): "El efecto Persépolis: procesos de domesticación y marginación de alumnas musulmanas en los centros educativos", en RAMÍREZ, Ángeles (coord.): *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra, pp. 189-217.
- MINISTERIO DE LA PRESIDENCIA (2015): *Nota de prensa sobre el Acuerdo para afianzar la unidad en defensa de las libertades y en la lucha contra el terrorismo*. 2 de febrero de 2015, Madrid, Secretaría de Estado de Comunicación.
- MOOSAVI, Leon (2013): "Islamophobia in the Representations of Islam and Muslims by the British Government between 2001 and 2007", *Turkish Journal of Sociology*, nº 2, pp. 333-368.
- MORERAS, Jordi (2017a): "Las periferias religiosas: allá donde la ciudad pierde (¿o recupera?) su fe", en VICENTE, Teresa, GARCÍA, Pepa y VIZCAÍNO, Antonio (coords.): *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías*, pp. 785-798.
- \_\_\_ (2017b): "La institución descentrada: Análisis del rol socializador de las mezquitas en Cataluña", *RIO: Revista Internacional de Organizaciones*, nº 19, pp. 185-205. <https://doi.org/10.17345/rio19.185-205>
- \_\_\_ (2017c): "Contextos imaginados de la radicalización", *Afkar*, nº 55 otoño, pp. 34-37.
- \_\_\_ (2016): "Reconocimiento legal, cuestionamiento del ritual", *Afkar*, nº 50 verano, pp. 36-38.
- \_\_\_ (2015): "Políticas de prevención de la radicalización", *Afkar*, nº 45 primavera, pp. 30-31.
- \_\_\_ (2008): "Hoy han hablado en la tele, de la mezquita del barrio". Los medios de comunicación en el contexto de los conflictos en torno a los oratorios musulmanes en Cataluña", en MARTÍNEZ LIROLA, María (coord.): *Inmigración, discurso y medios de comunicación*, Alicante, Diputación Provincial de Alicante, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, pp. 127-142.
- \_\_\_ (2005): "¿Interrogados o integrados? La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha" en HERNÁNDEZ, Manuel y PEDREÑO, Andrés (coord.): *La condición*

*inmigrante: exploraciones e investigaciones desde la Región de Murcia*, Murcia, Universidad de Murcia, pp. 227-240. <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v84n0.1682>

\_\_\_ (2003): “La inscripción del Islam en el espacio público”, en CHECA, Francisco, CHECA, Juan Carlos y ARJONA, Ángeles (coords.): *La integración social de los inmigrados: modelos y experiencias*, Barcelona, Icaria Editorial, pp. 261-286.

\_\_\_ (2002): “Lógicas divergentes, configuración comunitaria e integración e integración social de los colectivos musulmanes en Cataluña”, en DE LUCAS, Francisco J. (ed.): *Inmigrantes, ¿cómo los tenemos?: algunos desafíos y (malas) respuestas*, Madrid, Talasa, pp. 196-217.

Observatorio Andalusi (2018): *Estudio demográfico de la población musulmana*, Madrid, UCIDE.

ORWELL, George (2013 [1949]): *1984*, Barcelona, Madrid, Debolsillo.

PLAN ESTRATÉGICO NACIONAL DE LUCHA CONTRA LA RADICALIZACIÓN VIOLENTA, PEN-LCRV (2015), Madrid, Ministerio del Interior. Gobierno de España.

I PLAN TRANSVERSAL POR LA CONVIVENCIA Y LA PREVENCIÓN DE LA RADICALIZACIÓN VIOLENTA (2017), Málaga, Ayuntamiento de Málaga, Universidad de Málaga, UMA Editorial.

RAMÍREZ, Ángeles (2016): “La construcción del “problema musulmán: radicalización, islam y pobreza”, *Viento Sur*, nº 144, pp. 21-30.

REAL DECRETO de 14 de septiembre de 1882 por el que se aprueba la LEY DE ENJUICIAMIENTO CRIMINAL, BOE-A-1882-6036, Madrid, Jefatura de Estado, disponible en <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1882-6036&tn=2> [consulta: 20 de marzo de 2018].

SAID, Edward W. (2016 [1978]): *Orientalismo*, Barcelona, Madrid, Debolsillo.

TÉLLEZ, Virtudes (2011): *Contra el estigma: Jóvenes españoles/as y marroquíes transitando entre la ciudadanía y la ‘musulmanidad’*. Tesis Doctoral. Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Universidad Autónoma de Madrid.

TÉLLEZ, Virtudes y MADONIA, Salvatore (2018): “Visibilizing ‘Invisibilized’ Spanish Muslim Youth”, en PLANET, Ana I. (ed.): *Observing Islam in Spain*, Leiden, Nueva York, Ed. Brill, pp. 113-139. [https://doi.org/10.1163/9789004364998\\_006](https://doi.org/10.1163/9789004364998_006)

TELLO, Mariana (2007): *El otro entre nosotros. Una aproximación antropológica a las construcciones sobre el “terrorismo islamista” en la prensa tras el 11M*. Tesina DEA. Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM).

TUFAIL, Waqas y POYNTING, Scott (2013): “A Common ‘Outlawness’: Criminalisation of Muslim Minorities in the UK and Australia”, *International Journal for Crime, Justice and Social Democracy*, nº 2 (3), pp. 43-54. <https://doi.org/10.5204/ijcsd.v2i3.125>.

## ¿Existen respuestas jurídicas para combatir la islamofobia?

### Are there legal responses to fight Islamophobia?

**Eugenia RELAÑO PASTOR**

Departamento de Derecho y Antropología del Instituto Max Planck para Antropología Social (Alemania)

[pastor@eth.mpg.de](mailto:pastor@eth.mpg.de)

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

**Para citar este artículo:** Eugenia RELAÑO PASTOR (2018), “¿Existen respuestas jurídicas para combatir la islamofobia?” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 31-48.

**Para acceder a este artículo:** <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.003>

### Resumen

Los incidentes islamófobos han aumentado desde el año 2015 en toda Europa, según los datos de agencias europeas como la ENAR (European Network Against Racism) o la FRA (Fundamental Rights Agency), en concreto, la islamofobia ha ido dirigida especialmente hacia las mujeres musulmanas. En la primera parte del artículo se analizan las principales medidas y mecanismos en el derecho de la UE y en las instituciones internacionales para combatir este fenómeno. En la segunda parte se muestra cómo los prejuicios islamófobos están presentes en los razonamientos jurídicos de las dos altas instancias jurídicas en Europa: el Tribunal de Justicia de la Unión Europea y el Tribunal Europeo de Derechos Humanos.

**Palabras claves:** islamofobia, estereotipos, medidas jurídicas, Tribunales supranacionales europeos

### Abstract

Since 2015, Islamophobic incidents have increased throughout Europe, according to data from European agencies such as the ENAR (European Network Against Racism) or the FRA (Fundamental Rights Agency). In particular, Islamophobia has been directed especially towards Muslim women. The first part of the article will analyze the main legal measures and mechanisms adopted by the European Union Law and the European institutions to fight this phenomenon. The second part will show how Islamophobic prejudices are present in the legal reasoning of the two Supranational European Courts: the EU Court of Justice and the European Court of Human Rights.

**Keywords:** Islamophobia, stereotypes, legal measures, Supranational European Courts

## La islamofobia en la esfera internacional

### Su reconocimiento

La preocupación por el fenómeno de la islamofobia ha estado presente en sus diversas variantes, como el racismo antimusulmán o el odio hacia el Islam, entre las prioridades de las instituciones europeas desde principios del siglo XXI. Desde las organizaciones internacionales la islamofobia se identificó, en un primer momento, en el marco general de la lucha contra la discriminación racial<sup>1</sup> y se incorporó progresivamente en la agenda de las organizaciones internacionales como término independiente, como puede apreciarse en las recomendaciones y resoluciones de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa<sup>2</sup> y en los últimos documentos de la Organización para la Seguridad y Cooperación Europea (OSCE)<sup>3</sup>.

El informe más reciente de la Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea (FRA) del año 2017, titulado *Minorities and Discrimination Survey (EU-MIDIS II): Muslims-Selected findings* (FRA, 2017), muestra sorprendentemente una similitud en su estructura y contenido al informe realizado por su institución predecesora, el Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMC), en el año 2006. En dicho año se publica el primer trabajo exhaustivo sobre la islamofobia en el ámbito europeo: *Los musulmanes en la Unión Europea: Discriminación e islamofobia*<sup>4</sup> (EUMC, 2006). La similitud en la metodología, resultados y medidas propuestas entre los dos estudios, realizados con diez años de diferencia, nos lleva a tomar conciencia bien de las deficiencias de las medidas propuestas, de la defectuosa implementación, o de la ausencia de un compromiso serio para la erradicación de este fenómeno. La FRA alerta del peligro del estigma hacia las comunidades musulmanas y de la importancia de resaltar, en el mayor número de foros posibles, los “valores europeos” de la tolerancia, la diversidad, el respeto mutuo y la promoción de sociedades libres y pluralistas. El estigma lleva consigo la exclusión del “otro” y es terreno fértil para el florecimiento de las corrientes extremistas, tanto en la sociedad civil como en los partidos políticos<sup>5</sup> (Hafez, 2014; Kedikli y Akca, 2018: 14-17).

---

<sup>1</sup> La Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (ECRI) ha publicado varias recomendaciones dirigidas a los Estados. Algunas son específicas sobre la discriminación hacia los musulmanes, Recomendación de política general nº 5 sobre la lucha contra la intolerancia y las discriminaciones hacia los musulmanes, adoptada el 16 de marzo de 2000, y otras son recomendaciones generales en las que la islamofobia aparece como uno de los aspectos de la lucha contra el racismo, Recomendación de política general nº 7 sobre la legislación nacional para luchar contra el racismo y la discriminación racial, adoptada el 13 de diciembre de 2002, o bien objeto de las medidas para erradicar el discurso del odio, Recomendación de política general nº 15 sobre Líneas de Actuación para combatir el discurso de odio, adoptada el 8 de diciembre de 2015.

<sup>2</sup> Resolución de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa 1743/2010 sobre islam, islamismo e Islamofobia en Europa, Recomendación 1805 (2007) sobre la blasfemia, los insultos religiosos y el discurso de odio contra las personas por motivos religiosos, Resolución 1605 (2008) y Recomendación 1831 (2008) las comunidades musulmanas europeas confrontadas con el extremismo.

<sup>3</sup> OSCE, Decission No. 6, Tolerance and Non-discrimination, 7 December 2002, MC(10).DEC/6. Consejo de Europa y OSCE/OIDDH, UNESCO (2012), Directrices para educadores sobre la manera de combatir la intolerancia y la discriminación contra los musulmanes: Afrontar la islamofobia mediante la educación, Varsovia, OSCE.

<sup>4</sup> Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMC) (2006), *Los musulmanes en la Unión Europea: Discriminación e islamofobia* <http://fra.europa.eu/en/publication/2006/highlights-eumc-report-muslims-european-union-discrimination-and-islamophobia> (acceso 21/02/2018).

<sup>5</sup> Informe de la Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea (FRA) (2017) *Minorities and Discrimination Survey (EU-MIDIS II): Muslims - Selected findings*, p. 7 <http://fra.europa.eu/en/publication/2017/eumidis-ii-muslims-selected-findings> (acceso 21/02/2018).

Simultáneamente a los informes de organismos internacionales y en el ámbito europeo, en los últimos años, se han completado varios estudios relevantes sobre la discriminación que sufren las comunidades musulmanas, en concreto las mujeres musulmanas, desde organizaciones no gubernamentales. Amnistía Internacional publicaba en 2012 el informe titulado *Elección y prejuicio: Discriminación de personas musulmanas en Europa* en el que se conminaba a los gobiernos europeos a tomar más medidas para combatir los prejuicios y estereotipos negativos contra los musulmanes, todos ellos fomentan la discriminación, especialmente, en el colectivo femenino tanto en el ámbito educativo, como en el empleo (Amnistía Internacional, 2012: 28-83).

Conclusiones similares fueron expuestas por la Red Europea contra el Racismo (European Network Against Racism, ENAR) en el informe sobre el impacto de la islamofobia en las mujeres de confesión musulmana en Europa en 2016 (ENAR, 2016). La investigación que se realizó en ocho países europeos, entre los cuales no figura España, concluyó que las mujeres musulmanas experimentan las mismas desigualdades en materia de empleo y padecen las mismas violencias físicas y verbales que otras mujeres pero con el agravante de factores ligados a su religión, pertenencia étnica, nacionalidad y/o clase social (ENAR, 2016: 10-11; Bayrakli y Hafez, 2016; Taras, 2013). El informe indicaba que las mujeres musulmanas, sea en el acceso al empleo o en el mantenimiento de un puesto de trabajo, encuentran más dificultades basadas en el género, la pertenencia étnica y la religión, siendo la discriminación a la que se enfrentan a menudo vinculada a “una percepción de islamidad” y, de manera especial, a su vestimenta (ENAR, 2016: 7). Algunos estudios basados en el *CV Testing* evidenciaron esta discriminación interseccional (ENAR, 2016: 10-11). Por ejemplo, en Alemania, mientras el 18% de las empresas que recibieron currículos aceptaron entrevistar a mujeres con apellidos de consonancia germana, sólo un 13% lo hicieron con candidatas de origen turco y la proporción es aún más baja, un 3%, en el caso de las empresas que contestaron a candidatas cuyo CV contenía una fotografía en la que llevaban velo (ENAR, 2016: 17). En Bélgica, el 44% de los empleadores piensan que el velo puede influir de manera negativa en la selección de las candidatas. Y, en el Reino Unido, algunas mujeres fueron cuestionadas durante las entrevistas de trabajo sobre el matrimonio y planificación familiar. Este era el caso para el 12,5% de las mujeres paquistaníes, mientras sólo el 3,3% de las mujeres no musulmanas se enfrentaron a este tipo de preguntas (ENAR, 2016: 17-19).

También el informe de ENAR señaló ataques físicos y verbales a las mujeres musulmanas - principales víctimas de crímenes de odio y agresiones verbales- las cuales están más expuestas que sus correligionarios varones, especialmente si llevan velo. También son objeto de amenazas, discurso de odio, violencia y odio en las redes sociales de manera significativa, especialmente en Facebook y Twitter (ENAR, 2016: 27-29). En Francia, por ejemplo, en el 81.5% de los casos de violencia islamófoba registrados por el Colectivo contra la Islamofobia en 2015, las víctimas eran mujeres, principalmente, con pañuelo. Otro capítulo relevante del informe es el relativo a los prejuicios y las representaciones estereotipadas de las mujeres musulmanas difundidos tanto por los medios de comunicación como por los partidos políticos (ENAR, 2016: 26). Con frecuencia los medios presentan a las mujeres musulmanas como víctimas o como personas violentas, lo que contribuye a construir estereotipos negativos y a concebir a las mujeres musulmanas como un grupo homogéneo, negando su diversidad y heterogeneidad. Es preocupante observar la tendencia mayoritaria de los medios de comunicación a divulgar mediante ilustraciones, mensajes

verbales o escritos, el estereotipo de la mujer con pañuelo. Esta es la imagen dominante (ENAR, 2016: 13-16) reforzada por algunos discursos políticos que reiteran la incompatibilidad entre algunas expresiones del islam y los “valores europeos”. Además, se perciben a las mujeres musulmanas como un grupo homogéneo simpatizantes de la violencia doméstica, del terrorismo, de la homofobia, las desigualdades de género y de los roles tradicionales domésticos. Todo esto tiene un impacto negativo en el reconocimiento de las potenciales víctimas de discriminación y violencia, incluso por parte de los tribunales, que tienden a ser influenciados por estos estereotipos en sus resoluciones judiciales, tal y como veremos en la segunda parte de este trabajo.

## **Propuestas jurídicas y políticas en la lucha contra la islamofobia**

En el informe del año 2006 *Los musulmanes en la Unión Europea: Discriminación e islamofobia* del EUMC, mencionado anteriormente, se proponían numerosas medidas en diferentes ámbitos para prevenir y erradicar la islamofobia; medidas con naturaleza jurídica como la exigencia de la transposición y aplicación efectiva de las Directivas antidiscriminación (Directiva 2000/43/CE relativa a la igualdad de trato de las personas independientemente de su origen racial o étnico y la Directiva 2000/78/CE relativa a la igualdad de trato en el empleo<sup>6</sup>) y medidas administrativas orientadas a obtener datos desglosados en función de los diferentes grupos de víctimas.

Otro tipo de medidas propuestas por la EUMC, con un carácter más programático que vinculante, fueron aquellas destinadas a la promoción de medidas en el ámbito laboral para la mejora de las oportunidades de empleo y la mejora en la educación a fin de evitar que alumnos pertenecientes a minorías fuesen segregados. Además, se conminaba a los Estados a revisar los libros de texto escolares para verificar que la historia de los grupos minoritarios fuese recogida de manera fidedigna y el programa de estudios incluyese de forma oficial temas como el racismo, la xenofobia, el antisemitismo y la islamofobia.

Todas estas medidas quedaron en un “wishful thinking” porque, como se señaló anteriormente, en el 2017 se tuvieron que reiterar todas las medidas pergeñadas en el informe del 2006 ante la falta de implementación. Hay que resaltar que uno de los aspectos esenciales en ambos informes es la implicación de los medios de comunicación y de los partidos políticos en el fomento o en la erradicación de la islamofobia. En el año 2003 se instó a todos los partidos políticos de Europa a aplicar la “Carta de los Partidos Políticos Europeos para una sociedad no racista”, firmada el 25 de septiembre del 2003 por el presidente de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa y el presidente del Parlamento Europeo<sup>7</sup> (ECRI, 2018). La Carta instaba a los partidos políticos para que actuaran con responsabilidad cuando se trataran cuestiones relacionadas con la raza, el origen étnico y nacional y la religión. Lamentablemente, a la vista de los discursos de numerosos políticos europeos con motivos de la reciente llegada de refugiados, la Carta ha quedado en papel mojado<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Directiva 2000/78/CE del Consejo, de 27 de noviembre de 2000, relativa al establecimiento de un marco general para la igualdad de trato en el empleo y la ocupación, Diario Oficial de la Unión Europea L 303, de 2 de diciembre de 2000, pp. 16-22.

<sup>7</sup> ECRI, Carta de los Partidos Políticos Europeos para una sociedad no racista, <https://ec.europa.eu/migrant-integration/librarydoc/charter-of-political-parties-for-a-non-racist-society> (acceso 19/03/2018)

<sup>8</sup> Entre otros ejemplos, el Primer Ministro Robert Fico de Eslovaquia (país en el que solo viven 10.000 musulmanes, el 0,2% de la población total) alertó "contra la islamización de Europa" y públicamente dijo que “El islam no tiene lugar en Eslovaquia”, <http://www.europapress.es/internacional/noticia-primer-ministro-eslovaquia-reitera-no-quiere-admitir-musulmanes-pais-20160526070628.html> (acceso 20/6/2017); en la República Checa, el "Block Against Islam"

Tanto los medios de comunicación como los partidos políticos han tenido un papel muy destacado en el repunte de la islamofobia tras los ataques de *Charlie Hebdo* y Saint-Dennis en París en 2015 y como consecuencia de la afluencia de refugiados en Europa, en concreto, en la difusión del discurso de odio<sup>9</sup>. Por un lado, el Consejo de Europa, en el último informe del año 2016 de la ECRI, en la Recomendación General nº 15 relativa a la lucha contra el discurso de odio<sup>10</sup>, resaltó que las tendencias islamóforas se habían fusionado con los crecientes sentimientos anti-inmigrantes, como resultado de la afluencia continua de gran número de inmigrantes de países musulmanes, y alertó del potencial de minimizar todos los esfuerzos de integración realizados hasta ahora (ECRI, 2016). Esta Recomendación General también reconocía la lamentable falta de datos precisos y homogéneos sobre la extensión del uso del discurso de odio islamofóbico, incluyendo los que se divulgan en Internet y en las redes sociales y resaltaba la importancia que debía concederse a la prevención y a la lucha contra el discurso de odio<sup>11</sup> (ECRI, 2016). También en el ámbito del Consejo de Europa, el Comité de Ministros subrayaba la necesidad urgente de prevenir el extremismo y la violencia y adoptaba para tal fin, en mayo de 2015, el Plan de Acción para la lucha contra el extremismo violento y la radicalización que conduce al terrorismo.

Es destacable, asimismo, la acción del Parlamento europeo. Tanto eurodiputados como expertos advirtieron, el 29 de junio de 2015, del peligro de la islamofobia en Europa, un problema agravado por el discurso del odio que hace mella especialmente en la comunidad musulmana. "El discurso del odio contribuye a la violencia y representa una amenaza para la sociedad democrática"<sup>12</sup>, dijo en la Eurocámara el presidente de la Comisión de Libertades Civiles de la Eurocámara. Y, por otro lado, la Comisión Europea reconoció que la lucha contra el antisemitismo y la islamofobia no es sólo una tarea de las comunidades judías y musulmanas sino de la sociedad en su conjunto. En el contexto español, en septiembre de 2015 la islamofobia se ha convertido en el principal delito de odio en España. Según los informes policiales y del Ministerio del Interior, que hicieron públicos a través del periódico "El País", los ataques contra el islam y contra los musulmanes representan el 40% de los delitos de odio registrados por la policía<sup>13</sup> (Ministerio de Interior, 2016: 19).

---

logro reunir 145.000 firmas en una petición contra la entrada de inmigrantes musulmanes, <https://bajurtov.wordpress.com/2015/01/08/excelente-otro-politico-anti-islam-en-la-republica-checa-insta-a-la-gente-a-pasear-a-los-perros-y-los-cerdos-cerca-de-las-mezquitas/> (acceso 20/6/2017) o el Primer Ministro húngaro, Viktor Orbán, manifestó con motivo de la llegada de refugiados a la frontera húngara : "No vemos a los musulmanes como refugiados sino como invasores", [https://www.elconfidencial.com/mundo/2018-01-08/hungria-orban-refugiados-islam-invasores\\_1502709](https://www.elconfidencial.com/mundo/2018-01-08/hungria-orban-refugiados-islam-invasores_1502709) (acceso 20/6/2017)

<sup>9</sup> Vid. Informe de la Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea (FRA), *Minorities and Discrimination Survey (EU-MIDIS II): Muslims - Selected findings* (2017). (acceso 21/02/2018)

<sup>10</sup> Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (ECRI), Recomendación General nº 15 relativa a la lucha contra el discurso de odio, adoptada Estrasburgo, adoptada el 8 de diciembre de 2015, Estrasburgo, 21 de marzo de 2016.

<sup>11</sup> En este mismo sentido, vid. Informe de la Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea (FRA) *Minorities and Discrimination Survey (EU-MIDIS II)*, 2017, *op. cit.*

<sup>12</sup> <http://www.dw.com/es/advienten-aumento-de-la-islamofobia-en-europa/a-18550531> (acceso 16/03/2018)

<sup>13</sup> [http://politica.elpais.com/politica/2015/09/06/actualidad/1441569646\\_31\\_615.html](http://politica.elpais.com/politica/2015/09/06/actualidad/1441569646_31_615.html) No obstante, en el año 2016, según el Ministerio de Interior, los incidentes relacionados con las "creencias o prácticas religiosas", a diferencia del año 2015, han sufrido un descenso del 32,9%. Es de señalar que el concepto "islamofobia" no aparece como tal, aunque sí aparece la categoría de "antisemitismo".

Todas estas llamadas de atención han sido medidas programáticas, recomendaciones a los Estados que no han llevado consigo una correlativa responsabilidad en su cumplimiento. Las principales medidas jurídicas de lucha contra la islamofobia y el odio hacia los musulmanes han estado dirigidas tanto a los Estados como a los medios de comunicación, partidos políticos y sociedad en su conjunto. Desde el punto de vista jurídico, se ha instado a los Estados a ratificar el Protocolo Adicional al Convenio sobre la Ciberdelincuencia relativo a la penalización de actos de índole racista y xenófoba cometidos por sistemas informáticos, de 28 de enero de 2003 (ratificado por España 2015) y a retirar cualquier reserva formulada al artículo 4 de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial y al artículo 20 del Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos, así como a reconocer la competencia del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial para recibir y examinar las comunicaciones enviadas por grupos o particulares conforme al artículo 14 de la mencionada Convención.

En el ámbito específicamente europeo se ha recomendado a los Estados impulsar la Propuesta de Directiva del Consejo por la que se aplica el principio de igualdad de trato entre las personas independientemente de su religión o convicciones, discapacidad, edad u orientación sexual del 2008<sup>14</sup>. Por otro lado, la Comisión Europea debería iniciar procedimientos de infracciones sobre el incumplimiento de la Directiva sobre el empleo (2000/78/CE) cuando exista una discriminación sistemática por motivos de religión y creencias, como son las restricciones al uso de símbolos religiosos por motivos de estricta neutralidad en el trabajo. Además, la Comisión Europea debería aplicar procedimientos de infracción contra los Estados miembros que no han transpuesto aun la Decisión marco 2008/913/JAI del Consejo, de 28 de noviembre de 2008, relativa a la lucha contra determinadas formas y manifestaciones de racismo y xenofobia mediante el Derecho penal<sup>15</sup>.

Existen otro grupo de medidas adoptadas por la ECRI, sin vinculación directamente jurídica para los Estados, pero de gran utilidad práctica como la propuesta a la FRA y al Instituto para la Igualdad de Género para que cooperen y presenten informes sobre la discriminación múltiple que afecta a las mujeres con estadísticas e información desagregada sobre género, origen étnico y religión (ECRI, 2016: 22). La ECRI también ha resaltado la necesidad de estudiar las condiciones que fomentan el empleo del discurso de odio y evaluar su difusión y el daño que produce, a fin de desincentivar e impedir su empleo. Para ello se deberían articular herramientas fiables para la recogida de datos sobre discurso de odio que puedan ser utilizadas por organismos públicos y que se no limite, exclusivamente, al ámbito de la justicia penal (ECRI, 2016: 22). Con estos datos, recabados y desglosados, las autoridades públicas deberían elaborar estrategias que permitiesen abordar este problema. Otra faceta importante para erradicar los discursos de odio contra la población musulmana es concienciar a los ciudadanos sobre la importancia de respetar el pluralismo y los peligros que supone el discurso de odio. No solo para demostrar que son inaceptables, y que las premisas en que las se basan son falsas sino, también, para impedir el empleo de este lenguaje. De este modo se combate la información maliciosa, la difusión de estereotipos negativos y la estigmatización. También se debe exhortar a las figuras públicas y, en especial, a los líderes políticos, religiosos de las comunidades a que reaccionen con presteza ante el discurso de odio, para condenarlo y para realzar los valores contra los que se atentan. Todos los

---

<sup>14</sup> Propuesta de Directiva del Consejo por la que se aplica el principio de igualdad de trato entre las personas independientemente de su religión o convicciones, discapacidad, edad u orientación sexual {SEC(2008) 2180} {SEC(2008) 2181}, <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/ALL/?uri=CELEX%3A52008PC0426> (acceso 16/03/2018)

<sup>15</sup> Decisión Marco 2008/913/JAI del Consejo, de 28 de noviembre de 2008, relativa a la lucha contra determinadas formas y manifestaciones de racismo y xenofobia mediante el Derecho penal, publicado DOUE, núm. 328, de 6 de diciembre de 2008, pp. 55-58.

partidos políticos deberían firmar la Carta de los Partidos Políticos Europeos para una sociedad no racista y adoptar los pertinentes códigos de conducta que prevean la suspensión y otras sanciones en caso de infracción de sus disposiciones (ECRI, 2016: 55). No solo los políticos, también los medios de comunicación deben de dotarse de mecanismos de autorregulación y adoptar los pertinentes códigos de conducta en materia de discurso de odio. Se deben promover el seguimiento y la condena del empleo y difusión del discurso de odio; fomentar la adopción, si procede, de restricciones de contenido, instrumentos de filtrado de términos y otras técnicas similares, así como animar a que se organice la formación adecuada de directores, periodistas y demás personal de los medios de comunicación en cuanto a la naturaleza del discurso de odio y al modo de hacerle frente (ECRI, 2016: 59-64).

En cuanto a los poderes públicos, estos deben retirar todo apoyo económico o de otra índole a los partidos políticos y otras organizaciones que empleen discurso de odio y determinar las responsabilidades concretas de los autores de discurso de odio, prestadores de servicios de internet, foros y *hosts* de internet, intermediarios *on line*, plataformas de redes sociales, moderadores de blogs etc. Las administraciones deben velar por que se otorguen facultades, sujetas a autorización judicial, para requerir la supresión del discurso de odio de material accesible en internet y para bloquear sitios en los que se empleen. Todo ello debe acompañarse con una formación adecuada que facilite el intercambio de buenas prácticas entre jueces, abogados y funcionarios que se ocupen de casos relativos al discurso y crímenes de odio (ECRI, 2016: 11- y 68). No hay que olvidar que la finalidad de políticas de lucha contra el discurso del odio debe estar encaminada a la protección de las víctimas de estos discursos. Se tienen que establecer protocolos específicos de ayuda, asesoramiento y orientación legal, a fin de superar cualquier trauma o sentimiento de vergüenza que hayan sufrido y velar por una efectiva reparación de los daños causados bien por los procedimientos administrativos, civiles o penales. El objetivo es evitar que el miedo, la ignorancia, los obstáculos físicos-emocionales o la falta de medios, les impidan ejercer sus derechos (ECRI, 2016: 8-13).

En definitiva, las instancias internacionales, y más concretamente las europeas, llevan realizando durante la última década una labor de reconocimiento de la importancia de tomar en serio la islamofobia, lo cual viene a constatar el “reproche” fruto de la desaprobación social hacia este tipo de fenómeno. No obstante, la mayor parte de las medidas sugeridas y exigidas a los Estados se han articulado mediante políticas públicas e iniciativas de las distintas administraciones, sin que se haya consolidado un derecho vinculante específico para combatir la islamofobia en todas sus dimensiones.

## **Islamofobia en los Tribunales supranacionales europeos**

### **Tribunal de Justicia de la Unión Europea**

El pasado 14 de marzo de 2017 el Tribunal de Justicia de la Unión Europea (TJUE) decidió los dos primeros casos sobre discriminación religiosa en el empleo, ambos relativos a la posible discriminación de las prohibiciones del uso visible de cualquier signo político, filosófico o religioso en el trabajo

(Palomino, 2016 y Relaño, 2018): los casos *Achbita* y *Bougnaoui*<sup>16</sup>. El TJUE sostuvo que una norma interna de una empresa que prohíbe el uso visible de cualquier signo político, filosófico o religioso no constituye una discriminación directa. No obstante, en ausencia de tal norma, la voluntad de un empresario de tener en cuenta los deseos de un cliente de que los servicios de dicho empresario no sigan siendo prestados por una trabajadora que lleva un pañuelo islámico, no puede considerarse un requisito profesional que permita descartar la existencia de una discriminación<sup>17</sup>.

En el primer supuesto, *Achbita* (c. *G4S Secure Solutions*), el TJUE resolvió a favor de la empresa, entendiendo que una norma interna de una empresa que prohíbe el uso visible de cualquier signo político, filosófico o religioso no constituye una discriminación directa y que, en el caso de que pueda constituir una discriminación indirecta, está justificada de forma objetiva. En este caso, la trabajadora Samira Achbita, de confesión musulmana, empleada desde el año 2003, comunicó a su empleador en 2006 después de una baja laboral por enfermedad, que pretendía reanudar la actividad laboral llevando velo islámico, el día 15 de mayo de 2006. El día 29 de ese mismo mes, el comité de empresa aprobó una modificación de un reglamento interno, que entró en vigor el 13 de junio de 2006, en el que prohibía a los trabajadores llevar símbolos de carácter político, filosófico o religioso en el lugar de trabajo. Samira Achbita fue despedida el 12 de junio de 2006 por su insistente voluntad de llevar velo islámico. La Sra. Achbita impugnó el despido en los tribunales belgas. El TJUE consideró que la norma interna de la empresa tiene por objeto prohibir el uso de todo tipo de signos que hagan visibles las creencias políticas o religiosas de los trabajadores indistintamente del tipo de ideología o religión. Esta norma se impone por tanto de forma neutral y generalizada, y es por este motivo que no se puede decir que se trate de una norma de discriminación directa que establezca una diferencia de trato basada directamente en la religión islámica.

En el segundo caso (*Bougnaoui* y *ADDH*), el TJUE resolvió que, en el caso de que el despido de la Sra. Bougnaoui no se hubiera basado en una norma interna de la empresa se podría valorar el requisito del art. 4.1 de la Directiva 78/2000/CE, siempre y cuando el objetivo sea legítimo y el requisito proporcionado<sup>18</sup>. El despido de la trabajadora de la empresa donde trabajaba (Micropole) se produjo tras la queja de un cliente. La trabajadora había llevado el velo islámico durante todo el periodo de prácticas en la empresa efectuadas durante el año 2008. Al finalizar las prácticas la trabajadora fue contratada por la empresa a tiempo indefinido y usó el velo islámico en su lugar de trabajo, sin tener ningún tipo de problema antes de que se produjera la queja. Tras esta queja, la empresa le reiteró el principio de neutralidad a la trabajadora pidiéndole que dejara de llevar el velo. La trabajadora se negó y fue despedida. Bougnaoui impugnó el despido ante los tribunales franceses.

No es el lugar para analizar en profundidad las cuestiones jurídicas de fondo que plantean ambas sentencias. Sin embargo, destacaremos ciertos prejuicios islamófobos que se traslucen en los

---

<sup>16</sup> Sentencias en los asuntos C-157/15 *Achbita*, Centrum voor gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding / G4S Secure Solutions y C-188/15 *Bougnaoui* y Association de défense des droits de l'homme (ADDH) / Micropole Univers.

<sup>17</sup> El Tribunal de Justicia tenía que considerar los conceptos de discriminación directa e indirecta recogidos en la Directiva 2000/78/CE del Consejo, de 27 de noviembre de 2000, relativa al establecimiento de un marco general para la igualdad de trato en el empleo y la ocupación (Diario Oficial de la Unión Europea L 303, de 2 de diciembre de 2000, 16-22).

<sup>18</sup> Artículo 4.1 de la Directiva 78/2000/CE sobre los requisitos profesionales: 1. No obstante lo dispuesto en los apartados 1 y 2 del artículo 2, los Estados miembros podrán disponer que una diferencia de trato basada en una característica relacionada con cualquiera de los motivos mencionados en el artículo 1 no tendrá carácter discriminatorio cuando, debido a la naturaleza de la actividad profesional concreta de que se trate o al contexto en que se lleve a cabo, dicha característica constituya un requisito profesional esencial y determinante, siempre y cuando el objetivo sea legítimo y el requisito, proporcionado.

razonamientos jurídicos, en concreto, en el caso *Achbita*. En ambas sentencias el Tribunal de Justicia de la Unión Europea valida las conclusiones de sus correspondientes Abogados Generales (AG), Kokott y Sharpston en su totalidad<sup>19</sup>.

Para nuestro análisis es destacable la Opinión de la Abogada General (AG) Kokott en el caso *Achbita*. En los primeros párrafos señala que “los problemas jurídicos en torno al velo islámico son un ejemplo de la cuestión fundamental sobre el grado de diferencia y diversidad que debe admitir en su seno una sociedad europea abierta y plural y, a la inversa, qué grado de adaptación puede exigirse a determinadas minorías”<sup>20</sup>. Es decir, la premisa de partida para la AG Kokott es cuánta diversidad puede permitirse y admitirse en Europa, dando por supuesto que la diferencia viene de fuera y la sociedad europea, teóricamente homogénea, tuviera que tolerar al “otro”, al diferente. Este punto de partida va a influir en toda la argumentación jurídica posterior, por ejemplo, en el concepto de religión. En palabras de AG Kokott, “(...) a diferencia del sexo, el color de la piel, el origen étnico, la orientación sexual, la edad y la discapacidad de una persona, la práctica religiosa no es tanto una circunstancia invariable como un aspecto de la vida privada, en el cual además pueden influir voluntariamente los trabajadores afectados. Mientras que un trabajador no puede «dejar en el guardarropa» su sexo, su color de piel, su origen étnico, su orientación sexual, su edad ni su discapacidad al acceder a las instalaciones de su empresario, sí se le puede exigir un cierto recato en el trabajo con respecto al ejercicio de su religión, ya sea en relación con sus prácticas religiosas, sus comportamientos motivados por la religión o (como aquí sucede) su forma de vestir”<sup>21</sup>. De acuerdo con el razonamiento de la AG Kokott, dado que uno puede elegir una religión, cualquier limitación de la manifestación de la libertad religiosa sería adecuada porque la religión no es una característica inmutable. Como señala Vickers, este argumento es altamente cuestionado (Vickers, 2016). Incluso cuando la religión sea una opción voluntaria, el coste que soporta cualquier creyente al renunciar a un aspecto clave de su identidad es importante. Existen otro tipo de características personales relativas a la identidad que pueden elegirse, como el embarazo y la identidad como madre, y no por ello podría justificarse una discriminación basada en el género. En contraste con la posición de AG Kokott, la Abogada General Sharpston sostuvo en su Opinión del caso *Bougnou* exactamente lo contrario: “sería totalmente incorrecto suponer que, mientras que el sexo y el color de la piel siempre acompañan a las personas, de alguna manera no sucede así con su religión”<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> El Tribunal de la Unión Europea publica las conclusiones de los Abogados Generales, los cuales emiten un dictamen jurídico sobre la cuestión prejudicial que se somete a consideración del Tribunal. La cuestión prejudicial no es propiamente un recurso ante el Tribunal sino un procedimiento de cooperación entre el Tribunal de Justicia y los Tribunales nacionales. Los tribunales nacionales se dirigen para resolver dudas sobre una norma comunitaria que debe interpretarse pero cuya validez no se discute (artículo 267 del Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea). En general, el Tribunal de la Unión Europea suele validar las conclusiones de los Abogados Generales.

<sup>20</sup> Asunto C-157/15 Conclusiones, par. 3.

<sup>21</sup> Asunto C-157/15 Conclusiones, par. 116.

<sup>22</sup> “(...) para un miembro practicante de una religión, la identidad religiosa forma parte integrante de su ser. Los requisitos impuestos por la fe —su disciplina y las normas sobre la manera en que los adeptos deben llevar su vida— no son elementos que deban aplicarse cuando uno no esté trabajando (digamos, por la noche y durante los fines de semana para quienes tengan un trabajo de oficina) y que puedan dejarse discretamente de lado en horas de trabajo. Según las reglas particulares de la religión en cuestión y el grado en el que un determinado individuo sea practicante, alguno de dichos elementos puede, por supuesto, no ser de obligado cumplimiento para dicho individuo y, por lo tanto, ser negociable. Pero sería totalmente incorrecto suponer que, mientras que el sexo y el color de la piel siempre

A mi juicio, el derecho de la Unión Europea debería proteger las manifestaciones de las creencias fundamentales no porque sean inmutables, sino por su importancia y centralidad en la dignidad del individuo. No debe olvidarse que la UE se basa, entre otros principios, en el valor del respeto de la dignidad y la libertad del ser humano (artículo 2 del Tratado de la Unión Europea, TUE). El hecho de que la intensidad de la observancia religiosa pueda fluctuar a lo largo de la vida de una persona no significa que la fe o las creencias no merezcan su debida protección. Lamentablemente, AG Kokott sugiere que existen ciertos "grados" en el tema religioso al señalar que una religión "moderada" es más apropiada para el ámbito laboral. Este tipo de condescendencia sobre lo que significan las "creencias religiosas" para la vida de una persona es otra manifestación más del tipo de paternalismo invasivo hacia las mujeres musulmanas en el que ha incurrido igualmente el Tribunal de Estrasburgo. Del razonamiento jurídico de *Achbita* se deduce que la conciencia de todo creyente, muy en concreto de las mujeres musulmanas, se enfrenta con el dilema de dejar su religión a las puertas del trabajo o quedarse excluidas del mundo laboral.

Es también posible detectar un rechazo a ciertas manifestaciones de la libertad religiosa que trasluce una islamofobia soterrada. Y se hace mediante la defensa de una estricta idea de neutralidad que afecta particularmente más a las mujeres musulmanas que a cualquier otro grupo religioso. AG Kokott defiende una neutralidad secularista que implica una restricción al uso de símbolos religiosos personales. En su Opinión indica que "si bien la actividad de una recepcionista puede desempeñarse igual de bien con velo que sin él, también es cierto que puede formar parte del contexto en que se lleva a cabo observar las normas de indumentaria impuestas por el empresario (por ejemplo, la obligación de llevar una ropa de trabajo o un uniforme, o bien la eventual prohibición de llevar símbolos religiosos, políticos o filosóficos visibles), de manera que la trabajadora desarrolla su trabajo en un contexto en que debe renunciar a su velo (...) una empresa (como G4S) puede optar por una política de estricta neutralidad religiosa y de convicciones y, con vistas a la realización de esa imagen, exigir a sus trabajadores como requisito profesional la correspondiente presencia neutral en el puesto de trabajo"<sup>23</sup>. Es decir, en el juicio de proporcionalidad que implica cualquier ponderación de intereses y derechos en conflicto, el elemento de la neutralidad religiosa prevalece sobre los intereses legítimos de las trabajadoras afectadas porque no ha excedido los límites del margen de apreciación empresarial (es decir, el código de vestir que ha impuesto el empresario). Como afirma Brems, extender la neutralidad al sector privado significa "un gran salto" jurídico porque "la neutralidad puede encubrir fácilmente prejuicios" (Brems, 2017). Si la política de neutralidad se rige por las demandas y expectativas de los clientes, -como indica AG Sharpston en *Bouagnaoui*-, "cuando la propia actitud del cliente puede indicar que éste tiene un prejuicio basado en uno de los «criterios prohibidos», como la religión, me parece particularmente peligroso que se dispense al empresario del deber de cumplir con la obligación de la igualdad de trato para complacer tal prejuicio"<sup>24</sup>.

El impacto de estos dos casos en la jurisprudencia de los tribunales europeos nacionales está aún por evaluar. Sin embargo, es necesario recordar el papel del Tribunal de Justicia de la Unión Europea como intérprete supremo del derecho de la Unión Europea. Como órgano encargado de proporcionar normas comunes y orientación para aplicar la legislación de la UE en una Europa pluralmente religiosa y diversa, el Tribunal ha enviado un mensaje de exclusión y de intolerancia. El resultado en estos dos

---

acompañan a las personas, de alguna manera no sucede así con su religión (...), Asunto C-188/15, Conclusiones, par. 118.

<sup>23</sup> Asunto C-188/1, Conclusiones, par. 76.

<sup>24</sup> Asunto C-188/1, Conclusiones, par. 133.

casos, y en los que sigan sus razonamientos jurídicos, es la exclusión de un tipo concreto de diversidad religiosa, la de las mujeres musulmanas en el ámbito laboral, las cuales quedan apartadas del sector privado empresarial al arbitrio de la política de neutralidad que desee imponer el empresario. Los efectos para la cohesión social y la repercusión estructural en el mercado laboral pueden ser devastadores para la efectiva integración de las mujeres musulmanas.

### Tribunal Europeo de Derechos Humanos

El Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH), también conocido como Tribunal de Estrasburgo, es el organismo judicial de control de la vigencia de los derechos reconocidos en el Convenio Europeo de Derechos Humanos y se ha convertido en el paradigma para las decisiones judiciales nacionales en los Estados miembros del Consejo de Europa. La actividad del Tribunal Europeo respecto del derecho de libertad religiosa, recogido en el artículo 9 del Convenio<sup>25</sup>, cuya redacción está inspirada en el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, ha sido muy amplia y no ha estado exenta de polémica (Murdoch, 2012).

Una tendencia jurisprudencial del TEDH es una concepción de la libertad religiosa desde un liberalismo que prima la autonomía del individuo frente a todo tipo de coacción (libertad religiosa negativa). Como herencia del enfoque del liberalismo clásico de los derechos humanos, se ha reconocido la primacía de la conciencia individual sobre la coacción estatal y para ello el Tribunal ha diferenciado el *forum internum* del *forum externum* (Petkoff, 2012). El foro externo, es decir la manifestación de las conductas exteriores motivadas por las convicciones religiosas, no se protege de igual manera para todos los creyentes. Para aquellos pertenecientes a la confesión musulmana, el Tribunal ha adoptado un sesgo paternalista, como veremos a continuación. Otra tendencia del Tribunal de Estrasburgo ha sido la prevalencia de la neutralidad estatal sobre el ejercicio de la autonomía personal. Países como Francia y Turquía, caracterizados por una fuerte neutralidad estatal convertida en principios fundamentales del Estado, han protagonizado numerosas sentencias en las que se restringen la manifestación de la libertad religiosa de las minorías religiosas, en especial, de las musulmanas.

En todo caso, el carácter neutral del Estado debería implicar el respeto por las comunidades que coexisten en el territorio. El Estado aparece como el “arbitro” entre los “competidores” religiosos y el garante de un pluralismo de hecho. Este fue el enfoque adoptado el Tribunal de Estrasburgo en el caso *Kokkinakis contra Grecia*<sup>26</sup> cuando afirmaba que el pluralismo es, en su dimensión religiosa, uno de los elementos más importantes que conforman la identidad de los creyentes y de su concepción de la vida, además, de un activo valioso para ateos, agnósticos, escépticos<sup>27</sup>. En este sentido, el pluralismo

---

<sup>25</sup> Artículo 9 CEDH: “1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, por medio del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos. 2. La libertad de manifestar su religión o sus convicciones no puede ser objeto de más restricciones que las que, previstas por la ley, constituyan medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la moral públicas, o la protección de los derechos o las libertades de los demás”.

<sup>26</sup> STEDH, *Kokkinakis c. Grecia*, Sentencia de 25 de mayo de 1993, Application no. 14307/88.

<sup>27</sup> “Tal y como la protege el artículo 9, la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión constituye una de las bases de una “sociedad democrática” en el sentido del Convenio. Figura en su dimensión religiosa entre los elementos

es el medio y el fin de una verdadera libertad religiosa, así como un bien básico para una democracia saludable. Si bien el respeto por el pluralismo fue fundamental en *Kokkinakis* o en *Iglesia Metropolitana de Besarabia y otros contra Moldavia*<sup>28</sup>, en los llamados casos islámicos, el pluralismo deja de ser consubstancial a nuestra sociedad y queda limitado con el argumento de la protección del orden y de la seguridad pública (Evans, 2000 y Martínez-Torrón, 2003) o por nuevos límites de creación jurisprudencial como el concepto de “vivir juntos” creado por el TEDH en el caso de *S.A.S contra Francia*<sup>29</sup>.

### **Autonomía y dignidad de los creyentes musulmanes**

Existen varias manifestaciones de prejuicios islamófobos en los razonamientos jurídicos de las sentencias del Tribunal de Estrasburgo. La primera manifestación sería la negación de la autonomía personal de los creyentes musulmanes, en concreto de las mujeres que llevan el velo. Entre las decisiones del TEDH relativas al uso del pañuelo o velo islámico, destacan *Dahlab c. Suiza*<sup>30</sup>, *Leyla Sahin c. Turquía*<sup>31</sup>, *Kervanci c. Francia*<sup>32</sup> y *Dogru c. Francia*<sup>33</sup>, todas ellas relativas a la prohibición del uso del velo islámico no integral en el contexto escolar. A estas hay que añadir las tres sentencias sobre la prohibición del velo integral en *S.A.S c. Francia*, *Belcacemi* y *Ousar c. Bélgica* y *Dakir c. Bélgica*. En este tipo de casos el uso de un determinado símbolo religioso personal –el hiyab o el velo integral- va en menoscabo de los principios democráticos de las sociedades europeas, es decir, son considerados en sí mismos “antidemocráticos”.

En el caso *Dahlab*, relativo a la prohibición de llevar velo por parte de una profesora de escuela primaria conversa al islam, el TEDH sostuvo que no prevalece el derecho de libertad de creencias sobre el interés del Estado en la protección de los derechos y libertades de los demás y la conservación del orden y la seguridad públicas: “Por lo tanto, parece difícil conciliar el uso de un islámico pañuelo con el mensaje de tolerancia y respeto por los demás”<sup>34</sup>. El Tribunal se arroga la competencia de valorar el significado de un símbolo religioso, lo cataloga como antidemocrático y lo contrapone al principio constitucional de neutralidad. De este modo, la titular del derecho de libertad religiosa, la mujer musulmana que desea expresar su libertad religiosa mediante el uso de un símbolo religioso personal, queda silenciada ante el peso de los principios del secularismo y los valores democráticos. Igualmente en *Sahin*, el Tribunal señaló que “(...) es el principio de secularismo, tal como lo ha entendido el Tribunal Constitucional, lo que subyace a la prohibición del uso de símbolos religiosos en las universidades”<sup>35</sup>.

En *Dogru*, un caso en el que una estudiante musulmana se negó a quitarse el pañuelo en las clases de educación física y deportes fue expulsada del colegio, el TEDH determinó que “(...) Cuando se trata de cuestiones relativas a la relación entre el Estado y las religiones, sobre las cuales la opinión en una

---

más esenciales de la identidad de los creyentes y de su concepción de la vida, pero es también un bien precioso para los ateos, los agnósticos, los escépticos o los indiferentes. Es una manifestación del pluralismo, claramente conquistado en el curso de siglos, consubstancial a nuestra sociedad”, par. 31.

<sup>28</sup> STEDH, *Iglesia Metropolitana de Besarabia y otros c. Moldavia*, Sentencia de 3 diciembre de 2001, Application 31/12/2001, par. 116.

<sup>29</sup> STEDH, *S.A.S. c. Francia*, Sentencia de 1 de julio de 2014, Application no. 43835/11.

<sup>30</sup> STEDH, *Dahlab c. Suiza*, Sentencia de 15 de febrero de 2001, Application no. 42393/98.

<sup>31</sup> STEDH, *Leyla Sahin c. Turquía*, Sentencia de 10 de noviembre de 2005, Application no. 44774/98.

<sup>32</sup> STEDH, *Kervanci c. Francia*, Sentencia de 4 de diciembre de 2008, Application no. 31645/04.

<sup>33</sup> STEDH, *Dogru c. Francia*, Sentencia de 4 de diciembre de 2008, Application no. 27058/05.

<sup>34</sup> STEDH, *Dahlab c. Suiza*, par. 1.

<sup>35</sup> STEDH, *Sahin c. Turquía* par. 116.

sociedad democrática puede diferir razonablemente, se debe otorgar especial importancia al papel del órgano nacional en la toma de decisiones. Este será el que decida sobre la regulación de uso de símbolos religiosos en las instituciones educativas (...)”<sup>36</sup>. Asimismo, también, merece la pena destacar que en *Dogru* el Tribunal de Estrasburgo sugiere que se ha tomado en cuenta "los derechos y libertades de los demás" cuando, en realidad, se ignoró la autonomía y la voz de la alumna Begin Dogru al rechazarse su sugerencia de usar una bandana, en lugar del velo a fin de cumplir con las reglas internas de la escuela.

En todos estos casos el Tribunal se preocupa por la preservación de los principios constitucionales del Estado -la democracia, la tolerancia, la laicidad, el orden público y los derechos y la libertad de los demás- ignorando los argumentos de las solicitantes respecto a sus *nomos* religiosos y a su autonomía personal. Cuando se trata de mujeres musulmanas la negación de la autonomía personal va, además, acompañada de un paternalismo abusivo que trata de proteger a la mujer de su propia autoafirmación, libre e individual, sobre lo que es digno para sí misma (Howard, 2012: 160). La jueza Tulkens, en su opinión disidente en *Sahin*, al preguntarse si el hiyab se ajusta a los valores democráticos de la igualdad de género y de la tolerancia enfatizaba: "(...) Por lo tanto, se considera que la prohibición de usar el velo es promover la igualdad entre hombres y mujeres. Sin embargo, ¿cuál es, de hecho, la conexión entre la prohibición y la igualdad sexual? La sentencia no lo dice. De hecho, ¿cuál es el significado de usar el pañuelo en la cabeza? ... Lo que falta en este debate es la opinión de las mujeres, tanto de quienes usan el pañuelo como de quienes eligen no hacerlo”<sup>37</sup>.

La negación de las voces de las mujeres musulmanas no solo implica el paternalismo de convertirse en portavoz de aquellas que “no tienen voz” sino que, además, significa la cosificación de la mujer, al desposeerla de su propia singularidad. El Estado se convierte de esta manera en el portavoz de cómo perciben y viven el islam estas mujeres. Es la negación de lo “otro” y la suplantación de lo que quiere la sociedad que sea eso “otro”.

No obstante, la lógica del Tribunal de Estrasburgo en los casos mencionados ha sido corregida en sentencias posteriores hasta llegar a reconocer que la autonomía de las mujeres ha de ser tomada en consideración (Brems, 2013: 2-14; Brems, 2014; O’Neill et al, 2014; Vakulenko, 2012). Así se señaló tanto en *Eweida y otros contra Reino Unido* y como en *S.A.S*<sup>38</sup>. Paradójicamente, en *Eweida* que implicaba la exhibición de un símbolo cristiano, el Tribunal dio peso en la argumentación jurídica a la autonomía de la creyente cristiana, en concreto, a su visión personal de su propia libertad religiosa. Por el contrario, en *S.A.S*, si bien se le dio igualmente voz a la mujer musulmana sobre lo que significaba para ella la exteriorización de su libertad religiosa, no fue determinante para la decisión de la sentencia<sup>39</sup>. En todo caso, lo destacable es que el Tribunal de Estrasburgo afirmó en *Eweida* que el

---

<sup>36</sup> STEDH, *Dogru c. Francia*, par. 63.

<sup>37</sup> STEDH, *Sahin c. Turquía*, Opinión discrepante de la jueza Tulkens, par 11.

<sup>38</sup> En *Eweida y otros c. Reino Unido*, Application num. 48420/10, 36516/10, 51671/10, de 15 de enero de 2013, relativo al uso de llevar una cruz visiblemente en el trabajo, el Tribunal consideró que el comportamiento de la Sra. Eweida formaba parte del contenido del artículo 9, por tanto, era parte de su manifestación religiosa, en forma de culto, práctica y observancia.

<sup>39</sup> En *S.A.S*, la demandante, una mujer de nacionalidad francesa, declaró utilizar -aunque con carácter esporádico- el velo integral como parte de la manifestación externa de su cultura y su religión musulmana.

deseo de manifestar las propias creencias es un derecho fundamental porque una sociedad democrática saludable necesita tolerar y sostener el pluralismo y la diversidad, pero también por el valor que tiene la religión para la persona que la ha convertido en el eje central de su vida, en consecuencia, tiene el derecho de comunicar esta creencia a los demás. Como indicó el antiguo Comisario de Derechos Humanos, Thomas Hammarberg, Human Rights League y Human Rights Watch, “la prohibición del velo, en lugar de ayudar a las mujeres que son obligadas a llevarlo, limitará su capacidad para buscar asesoramiento y ayuda. El primer efecto de esta medida va a ser confinar a las mujeres con velo en sus hogares en vez de liberarlas” (Human Rights Watch, 2010 y Human Rights League, 2010)<sup>40</sup>. Este tipo de iniciativas legislativas son contraproducentes para la igualdad de género (Relaño, 2015 y Howard, 2012).

### **Prejuicios negativos**

La segunda manifestación de islamofobia es la tendencia a interpretar el islam y a los musulmanes como una realidad monolítica y compacta (Marranci, 2005; Halliday, 1999). Las sociedades europeas siguen atribuyendo a los musulmanes unas singularidades predefinidas. Esta visión del islam no lleva consigo necesariamente prejuicios islamófobos. Sin embargo, el imaginario social europeo sigue atribuyendo a los musulmanes una singularidad predefinida y estereotipos negativos (Bravo, 2011). Bajo la categoría de musulmán se incluye a personas esencialmente religiosas, en ocasiones inintegrables, debido al fuerte arraigo cultural en sus propias comunidades (Rana, 2007). Se impone una determinada caracterización negativa a los musulmanes, al tiempo que se ignora la autodefinición que hacen los musulmanes de sí mismos (Bectovic, 2011).

En los casos del uso del pañuelo o velo islámico, el Tribunal ha construido una imagen negativa del pañuelo en la cabeza, calificándolo como símbolo que no cumple con los valores de la democracia europea (Peroni, 2014: 201-2013). Por ejemplo, en *Dahlab*, la Gran Sala se refirió al uso del pañuelo en la cabeza como un "poderoso símbolo externo" que "parecía imponerse a las mujeres por un precepto religioso difícil de conciliar con el principio de igualdad de género". Afortunadamente en *S.A.S.*, diez años después de *Sahin*, el Tribunal ya es consciente de los estereotipos negativos que existen en la sociedad sobre las mujeres musulmanas como mujeres oprimidas que necesitan protección y corrige los argumentos del gobierno francés relativos a la igualdad de género. El Tribunal de Estrasburgo, por el contrario, sostiene que la igualdad de género sigue siendo un reto fundamental para los Estados miembros y puede justificar injerencias en ciertos derechos y libertades convencionales. Ahora bien, un Estado parte no puede invocar la igualdad de género para prohibir una práctica que es defendida por las propias mujeres que la observan, en ejercicio de su libertad y sin estar sometidas a coacción, como ocurre en el caso de la demandante en *S.A.S.*

### **Restricciones al ejercicio de la libertad religiosa**

Por último, se ha podido constatar prejuicios islamófobos al valorar las restricciones legítimas a la manifestación de la libertad religiosa contenidas en el segundo párrafo del artículo 9. La jurisprudencia del TEDH analiza si existe violación del derecho de libertad religiosa en dos pasos. Primero se estudia si la conducta invocada por el demandante puede considerarse una manifestación religiosa y, en un segundo momento, en el caso de que la respuesta haya sido positiva, se evalúa si el obstáculo que se denuncia como contrario a la libertad religiosa cumple los tres requisitos mencionados en el apartado

---

<sup>40</sup> Vid. Thomas Hammarberg, “Rulings anywhere that women must wear the burqa should be condemned- but banning such dresses here would be wrong”, [www.commissioner.coe.int](http://www.commissioner.coe.int) (acceso 16-03-2018)

2<sup>41</sup>. Si los cumple, se trata de una restricción legítima a la libertad religiosa. Si no los cumple, se trata de una violación de la libertad religiosa.

Si se observan los casos que han tratado la prohibición del velo integral en Francia y en Bélgica (*S.A.S, Belcacemi & Ousar, y Dakir*), el Tribunal ha concluido que las leyes de prohibiciones de carácter general, como la ley francesa y la ley belga, sólo resultarían proporcionadas si persiguen un objetivo legítimo. Y el TEDH ha afirmado que el objetivo legítimo es la protección de los derechos de los demás, que se concreta en establecer las condiciones necesarias para garantizar la convivencia (*living together*) entre los individuos. Para este fin, el Estado dispone de un amplio margen de apreciación en el ejercicio de su política legislativa que necesariamente se desarrolla dentro de los valores sociales vigentes en un tiempo y lugar concretos. A partir de ahí, el TEDH concluye que la cuestión de la aceptación o no del uso del velo integral en el espacio público constituye una elección de la sociedad y cuando hay en juego cuestiones de política general, “será necesario conceder una importancia particular a la función de quien lleva a cabo la decisión nacional”<sup>42</sup>. En otras palabras, Francia disponía en el caso de un amplio margen de apreciación para prohibir el velo integral por motivos de identidad nacional<sup>43</sup>.

Merece la pena destacar el voto particular discrepante de la mayoría en el caso *S.A.S* de las juezas Nussberger y Jäderblom que sostienen que se han sacrificado los derechos individuales por principios abstractos (*living together*) que no tienen correspondencia directa con los derechos y libertades garantizados en el Convenio<sup>44</sup>. Sin duda la jurisprudencia del TEDH ha señalado el deber del Estado de promover una tolerancia mutua entre los grupos opuestos y ha declarado que “la función de las autoridades (...) no consiste en eliminar la causa de las tensiones suprimiendo el pluralismo sino en vigilar que los grupos que compiten se toleren unos a otros”<sup>45</sup>. Al prohibir el velo integral, según las juezas, el legislador francés ha hecho exactamente lo contrario: lejos de garantizar la tolerancia entre una muy amplia mayoría y una pequeña minoría, ha prohibido lo que aparece como un factor de tensiones. No ha quedado demostrado que las prohibiciones hayan sido medidas necesarias y proporcionadas para la salvaguarda de la seguridad pública. Al contrario, esta legislación prohibitiva ha puesto de manifiesto hasta dónde puede el derecho doblegarse a la cultura del miedo y la importancia de las presunciones, especulaciones y estereotipos de apariencia jurídica, muy peligrosos para una democracia saludable y plural (Relaño, 2015: 33). Es decir, han eliminado de la esfera pública un tipo de manifestación de identidad cultural o religiosa que es precisamente una de las posibles manifestaciones del islam. Del razonamiento del TEDH parece desprenderse, en palabras de Thomas Hammarberg, ex Comisario de Derechos Humanos del Consejo de Europa que “en varios países europeos, el debate público se haya centrado casi exclusivamente en el carácter musulmán de la vestimenta, dando la impresión de que se tiene puesta la mira en una religión específica. Se han

---

<sup>41</sup> Artículo 9.2. La libertad de manifestar su religión o sus convicciones no puede ser objeto de más restricciones que las que, previstas por la ley, constituyan medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la moral públicas, o la protección de los derechos o las libertades de los demás.

<sup>42</sup> STEDH, *S.A.S. c. Francia*, par. 154.

<sup>43</sup> *Ibid.* par. 155.

<sup>44</sup> *Ibid.* voto particular, par. 5.

<sup>45</sup> *Ibid.* voto particular, par. 14.

utilizado algunos argumentos claramente islamofóbicos, y eso no ha ayudado a tender puentes ni a favorecer el diálogo”.

## Conclusión

Los esfuerzos internacionales de los organismos europeos en la lucha contra la islamofobia han puesto en evidencia, precisamente, el fracaso de las medidas adoptadas desde hace décadas por los mismos organismos que reiteran, hoy en día, su compromiso para erradicar un fenómeno que va en aumento. La causa del fracaso reside tanto en el carácter no obligatorio de la mayoría de las recomendaciones, como en la ausencia de una adecuada supervisión e implantación. Las respuestas jurídicas y políticas existen, pero no son efectivas puesto que los estereotipos que inducen a una islamofobia larvada, incluso en instancias judiciales, se han extendido en la sociedad civil europea. No cabe duda que se ha ahondado en las conciencias de todos los actores y se ha crecido en la sensibilización de actores públicos como privados. Sin embargo, puede también apreciarse políticas públicas, implementadas por partidos conservadores, que han ignorado las políticas de integración y la existencia de la diferencia en nuestras sociedades. Como se ha señalado, el Consejo de Europa y la ECRI han insistido a los gobiernos a tomar medidas resolutivas y efectivas para erradicar los prejuicios negativos alimentados por el miedo al “otro” (musulmán). Estas medidas también conciernen a los operadores jurídicos que, lamentablemente, no escapan a la tendencia al estereotipo y a la fobia al islam.

Cuando el presidente del Tribunal de Luxemburgo, Lenaerts, leyó en voz alta la sentencia del caso *Achbita* en su lengua materna leyó "pañuelo islamista", en lugar de "pañuelo islámico". Si bien en holandés las palabras “islamista” e “islámico” se diferencian en una sola letra (Islamitisch/Islamistisch), cualquiera que tenga cierta familiaridad con los debates sobre el islam y el islamismo conoce la gran diferencia entre ambos términos. Ante este tipo de islamofobia casi “inconsciente”, se hace necesario reiterar el cumplimiento de las obligaciones internacionales en todo lo relativo al respeto de la diversidad religiosa y a la lucha contra la islamofobia. Basta con volver una y otra vez a los principios básicos y vinculantes de la Constitución europea y a los pilares sobre los que se ha levantado la Unión Europea: la libertad, igualdad y el respeto por la dignidad del ser humano.

## Bibliografía

AGENCIA DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES DE LA UNIÓN EUROPEA (FRA) (2017): *Minorities and Discrimination Survey (EU-MIDIS II): Muslims - Selected findings*, disponible en <http://fra.europa.eu/en/publication/2017/eumidis-ii-muslims-selected-findings> [consulta: 21 de febrero de 2018].

AMNISTÍA INTERNACIONAL (2012): *Elección y prejuicio. Discriminación de personas musulmanas en Europa*, disponible en <https://www.amnesty.org/es/press-releases/2012/04/discriminacion-personas-musulmanas-manifestar-fe/> [consulta: 20 de junio de 2018].

BAYRAKLI, Enes & HAFEZ, Farid (2016): *European Islamophobia Report 2016*, Istanbul, SETA.

O'NEILL, Brenda; GIDENGIL, Elisabeth & et al. (2014): “Freedom of religion, women’s agency and banning the face veil: the role of feminist beliefs in zapping women’s opinión”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, nº 11, pp. 1-16.

BREMS, Eva (2017): “Analysis: European Court of Justice Allows Bans on Religious Dress in the Workplace”, disponible en <https://iacl-aidc-blog.org/2017/03/25/analysis-european-court-of-justice-allows-bans-on-religious-dress-in-the-workplace/> [consulta: 16 de marzo de 2018].

- BREMS, Eva (2013): "Face veil Bans in the European Court of Human Rights: The importance of empirical findings", *Journal of Law and Policy*, vol. 22, pp. 517-551.
- BREMS, Eva (ed.) (2014): *The Experience of Face Veil Wearers in Europe and the Law*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BRAVO LOPEZ, Fernando (2011): "Towards a definition of Islamophobia: approximations of the early twentieth century", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, nº 4, pp. 556-573. <https://doi.org/10.1080/01419870.2010.528440>
- BECTOVIC, Safet (2011): "Studying Muslims and constructing Islamic identity", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, nº 7, pp. 1.120-1.133. DOI: 10.1080/01419870.2010.528782
- COMISION EUROPEA CONTRA EL RACISMO Y LA INTOLERANCIA (ECRI) (2000), *Recomendación General nº 5 Lucha contra la intolerancia y la discriminación contra los musulmanes*, adoptada el 16 de marzo de 2000, CRI(2000)21, Estrasburgo.
- COMISION EUROPEA CONTRA EL RACISMO Y LA INTOLERANCIA (ECRI) (2003), *Recomendación de política general nº 7 sobre la legislación nacional para luchar contra el racismo y la discriminación racial*, adoptada el 13 de diciembre de 2002, CRI(2003)8, Estrasburgo.
- COMISION EUROPEA CONTRA EL RACISMO Y LA INTOLERANCIA (ECRI) (2016), *Recomendación General nº 15 relativa a la lucha contra el discurso de odio*, adoptada el 8 de diciembre de 2015, CRI (2016)15, Estrasburgo.
- CONSEJO DE EUROPA, OSCE/OIDDH, UNESCO (2012): *Directrices para educadores sobre la manera de combatir la intolerancia y la discriminación contra los musulmanes: Afrontar la islamofobia mediante la educación*, Varsovia, OSCE.
- EVANS, Carolyn (2000): *Freedom of Religion under the ECHR*, Oxford, Oxford University Press.
- EUROPEAN NETWORK AGAINST RACISM (ENAR) (2016): *Forgotten Women: the impact of Islamophobia on Muslim women*, Brussels, ENAR.
- HAFEZ, Farid (2014): "Shifting borders: Islamophobia as common ground for building pan-European right-wing unity", *Patterns of Prejudice*, vol. 48, nº 5, pp. 479-499. <https://doi.org/10.1080/0031322X.2014.965877>
- HALLIDAY, Fred (1999): "'Islamophobia' reconsidered", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, nº 5, pp. 892-902. <https://doi.org/10.1080/014198799329305>
- HOWARD, Erica (2012): "Banning Islamic veils. Is gender equality a valid argument?", *International Journal of Discrimination and the Law*, vol. 12, nº 3, pp. 147-165. <https://doi.org/10.1177/1358229112464450>
- HUMAN RIGHTS WATCH (2010): "Belgium: Muslim Veil Ban Would Violate Rights. Parliament Should Reject Bill for Nationwide Restrictions", 21 de abril de 2010, disponible en [www.hrw.org](http://www.hrw.org) [consulta: 16 de marzo de 2018].
- HUMAN RIGHTS LEAGUE (Ligue des droits de l'homme), "Interdiction du port du voile intégral: une mauvaise solution à un vrai problème", 28 de abril de 2010, <http://liguedh.be> [consulta: 16-03-2018]
- KEDIKLI, Umut y Mehmet AKCA (2018): "Rising Islamophobic Discourses in Europe and Fight Against Islamophobia on the Basis of International Organizations", *Mediterranean Journal of Social Sciences*, vol. 9, nº 1, pp. 14-17. <https://doi.org/10.2478/mjss-2018-0001>
- MARRANCI, Gabriele (2005): "Multiculturalism, Islam and the clash of civilizations theory: Rethinking Islamophobia", *Culture and Religion*, vol. 5, nº 1, pp. 105-117. <https://doi.org/10.1080/0143830042000200373>

MARTÍNEZ-TORRÓN, Javier (2003): “Los límites a la libertad de religión y de creencia en el Convenio Europeo de Derechos Humanos”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, nº 2.

MINISTERIO DE INTERIOR, Informe sobre la evolución de los incidentes relacionados con los delitos de odio, <http://www.interior.gob.es/web/servicios-al-ciudadano/delitos-de-odio/estadisticas> [consulta: 16 de marzo de 2018].

MURDOCH, John (2012): *Protecting the Right of Thought, Conscience and Religion under the European Convention on Human Rights*, Strasbourg Council of Europe.

OBSERVATORIO EUROPEO DEL RACISMO Y LA XENOFOBIA (EUMC) (2006): *Los musulmanes en la Unión Europea: Discriminación e islamofobia*, disponible en <http://fra.europa.eu/en/publication/2006/highlights-eumc-report-muslims-european-union-discrimination-and-islamophobia> [consulta: 21 de febrero de 2018].

PALOMINO, Rafael (2016): “Igualdad y no discriminación religiosa en el Derecho de la Unión Europea. A propósito de las conclusiones en los casos Achbita y Bougnaoui”, *Revista Latinoamericana de Derecho y Religión*, vol. 2, nº 2, pp. 1-34. <https://doi.org/10.776/RLDR.3.33>

PETKOFF, Peter (2012): “Forum Internum and Forum Externum in Canon Law and Public International Law with a Particular Reference to the Jurisprudence of the European Court of Human Rights”, *Religion & Human Rights*, vol. 7, nº 3, pp. 183-214. <https://doi.org/10.1163/18710328-12341236>

PERONI, Lourdes (2014): “Religion and culture in the discourse of the European Court of Human Rights: the risks of stereotyping and naturalizing”, *International Journal of Law in Context*, vol. 10, nº 2, pp. 195-225. <https://doi.org/10.1017/S1744552314000032>

RANA, Junaid (2007): “The Story of Islamophobia”, *Souls*, vol. 9, nº 2, pp. 148-161. <https://doi.org/10.1080/10999940701382607>

RELAÑO PASTOR, Eugenia (en prensa): “Religious discrimination at work: Achbita & Bougnaoui cases”, en ULADZISLAU Belavusau & Kristin HENRARD (eds.), *EU Anti-Discrimination Law Beyond Gender*, Oxford, Hart.

- (2015), “Las dos caras del Dr. Jekyll: las prohibiciones del velo integral a debate” en *Debates jurídicos*, num. 5, disponible en <http://www.rightsinternationalspain.org/es/quienes-somos/19/eugenia-relano> [consulta: 10 de marzo de 2018]

TARAS, Raymond (2013): “Islamophobia never stands still: race, religion, and culture”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 16, nº 3, pp. 417-433. <https://doi.org/10.1080/01419870.2013.734388>

VAKULENKO, Anastasia (2012): *Islamic Veiling in Legal Discourse*, Abingdon, Routledge.

VICKERS, Lucy (2016): “ECJ Headscarf Series 2: The Role of Choice; and the Margin of Appreciation”, *Strasbourg Observers*, 8 de septiembre de 2016, disponible en <https://strasbourgobservers.com/2016/09/08/blog-series-the-role-of-choice-and-the-margin-of-appreciation> [consulta: 16 de marzo de 2018]

## Viejas políticas y nuevos racismos. La izquierda frente a la islamofobia

### Old politics and new racisms. The Left facing Islamophobia

Daniel GIL-BENUMEYA FLORES

Universidad Complutense de Madrid

[daniel.gil@ucm.es](mailto:daniel.gil@ucm.es)

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

**Para citar este artículo:** Daniel GIL-BENUMEYA FLORES (2018), "Viejas políticas y nuevos racismos. La izquierda frente a la islamofobia" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 49-70.

**Para acceder a este artículo:** <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.004>

### Resumen

Este artículo pretende acercarse a una comprensión de las posiciones de la izquierda europea y española sobre la islamofobia, así como de sus silencios, que contrastan con la centralidad que tiene la problematización del islam en otros segmentos del campo político y en las dinámicas de gobernanza global y local. Para ello, aborda en primer lugar la construcción de la cuestión - musulmana en paralelo al auge del neoliberalismo, se pregunta por las dinámicas de poder que subyacen a la (re)producción de la islamofobia y finalmente propone un marco de análisis para las posiciones de la izquierda y una taxonomía de las mismas.

**Palabras clave:** islamofobia, islam, racismo, izquierda, política

### Abstract

This article aims at understanding the positions of the European and Spanish left on Islamophobia, as well as its silences, which contrast with the centrality of the problematization of Islam in other segments of the political field and in the dynamics of global and local governance. To do so, it first addresses the construction of the Muslim question, in parallel with the rise of neoliberalism. Then, it considers the power dynamics that underlie the (re)production of Islamophobia and finally proposes a framework for the analysis, as well as a classification of the positions of the left.

**Keywords:** islamophobia, Islam, racism, left, politics

## Introducción

¿Cuál es la función política de la islamofobia? Son comparativamente pocos los estudios sobre la cuestión que investigan a fondo las conexiones de la islamofobia con estrategias políticas. Los enfoques estructurales se han centrado más en investigar cómo funciona el estigma que en por qué funciona, o, en otros términos, se ha hecho más hincapié en los imaginarios de la islamofobia que en su función sistémica y los actores sociales que la (re)producen y sus intereses (Kundnani, 2017: 73).

A ello se añaden las dificultades para delimitar la naturaleza de la islamofobia que, como se ve en la introducción de este monográfico, se manifestaron ya tempranamente en la definición múltiple del Runnymede Trust (1997). La islamofobia es, a la vez, un hecho global y local que articula un discurso geopolítico internacional con la gestión de las minorías musulmanas en el interior de los Estados. En la mayoría de las sociedades europeas, la islamofobia sucede y se solapa con la xenofobia, dirigidas una y otra contra las mismas personas, primero por su origen geográfico y sucesivamente por su «cultura» y su «religión» reales o supuestas. Por esa razón se ha propuesto hablar de *musulmanofobia* o *racismo antimusulmán* (Halliday, 1999: 898) entendiendo que sus víctimas son las personas «leídas como» musulmanas y no la religión en sí. Sin embargo, ese racismo antimusulmán es difícilmente dissociable del cuestionamiento de la legitimidad del islam como fe y práctica religiosa y cultural y sobre todo de la legitimidad de su práctica en las sociedades del Norte.

El concepto de *racialización* soluciona analíticamente la filiación de la islamofobia con el racismo, en la medida en que considera que la raza no es una propiedad genética sino una ficción creada para naturalizar una relación de dominación. Eso permite aplicar a la islamofobia todo el corpus analítico producido sobre el racismo, incluido el que señala su carácter estructural en el Estado moderno, como dispositivo<sup>1</sup> que justifica la colonización, la división del trabajo y los mecanismos de inclusión y exclusión inherentes a la formación de los Estados nacionales. Sin embargo, más allá de ese marco general, la identificación de islamofobia y racismo no explica por sí sola qué agentes la (re)producen y en función de qué intereses específicos (Massoumi et al., 2017a; Kundnani, 2017). La constatación de que existen quienes se benefician de ella no explica el papel sistémico de la islamofobia. Al contrario, la inconcreción parece sugerir que los actores políticos no hacen más que aprovechar, instrumentalizándolo y magnificándolo, un problema generado espontáneamente por el encuentro traumático entre Occidente y el islam (Göle, 2007 [2005]: 19). Sin embargo, ningún hecho social constituye *per se* un problema público, ni siquiera el hecho de que produzca un cambio objetivo en el ámbito de la vida social al que se refiere. La condición de posibilidad de un problema público es que sea construido como tal y aceptado socialmente a costa de otros potenciales problemas, para lo cual tienen que existir, entre otras cosas, unos agentes sociales que lo construyen y reproducen (Lorenc, 2005: 142-146; Hajjat y Mohammed, 2016: 102).

La islamofobia fue denunciada y nombrada como tal a mediados de los años noventa, pero deriva genealógicamente de un proceso más largo al que llamaré «cuestión musulmana» y que voy a reseñar brevemente. A continuación intentaré una caracterización política del problema y sus agentes para abordar por último los vínculos entre racismo, islamofobia e izquierda. Para el

---

<sup>1</sup> Dispositivo en sentido foucaultiano, es decir, red que integra instituciones, discursos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones ideológicas, filosóficas, morales, etc.

análisis he tenido en cuenta sobre todo el marco que proporcionan las experiencias del Reino Unido y Francia señalando, cuando es necesario, las especificidades del caso español. No me ha parecido útil circunscribirme a este último, ya que la cuestión musulmana emerge en España tardíamente y, en gran medida, ya construida desde los países centrales del espacio europeo. Por otra parte, la convergencia comunitaria y la caracterización pospolítica del problema ha tendido a unificar su gestión y las percepciones sociales del mismo, pese a la diversidad de situaciones de partida (Rea, 2006: 161-167; Tyrer, 2013: 88).

### **La construcción de la «cuestión musulmana»**

La «cuestión musulmana» se inicia en las postrimerías de los «treinta años dorados» del capitalismo, las décadas de desarrollo industrial y económico que siguieron a la segunda guerra mundial en los países del Norte global. Como se ha señalado, la cuestión tiene una dimensión internacional y otra doméstica. Edward Said denunció tempranamente en *Orientalismo* (1990 [1978]: 337) que los discursos antisemitas de preguerra se estaban transfiriendo de los judíos a los árabes. Una razón era la emergencia de la resistencia palestina después de 1967 que dio forma al «terrorismo árabe» en escenarios «occidentales» cada vez más decantados hacia Israel (Kapitan, 1997: 30, Finkelstein, 2002 [2000]). La segunda razón fue la crisis del petróleo de 1973 que propició una larga serie de representaciones sobre el «peligro árabe» (Said, 1990 [1978]: 337-338). Más tarde, la Revolución iraní de 1979 supuso un hito fundamental en la construcción del «mal» terrorista racializado (Kumar, 2017: 61) y favoreció la decantación de la amalgama árabe-islámica hacia el segundo elemento. La emergencia del islamismo político y su correlato cultural, el revivalismo islámico o «nuevo pietismo» (Göle, 2007 [2005]: 127) generaron importantes contradicciones en las izquierdas del Norte. Si bien la «nueva izquierda» y la «extrema izquierda» surgidas en los sesenta y setenta tenían un poso anticolonial y habían tendido a simpatizar (e incluso colaborar) con las organizaciones antiimperialistas del mundo árabe e islámico (Río, 2012: 17-18) la entrada en escena del islamismo político cambió las tornas. ¿Era el islam un mero «lenguaje» anticolonial superpuesto a unas luchas de liberación cuya esencia permanecía inmutable o debía entenderse como una «doctrina» a todos los efectos y por tanto tomar nota de sus incompatibilidades con la izquierda laica? Ese es, presentado con trazo grueso, uno de los debates inacabados de la izquierda en su relación con el islam.

Al colapso del bloque socialista a partir de 1989 siguió la reafirmación de la hegemonía estadounidense que estaba en crisis desde mediados de los setenta. La devastación de Iraq (1990-1991) fue el acontecimiento inaugural de un «nuevo orden mundial» definido por el «choque de civilizaciones» y la emergencia de una nueva amenaza islámica global que cristalizaría tras el 11-S y la «guerra contra el terror». La islamofobia surge como ideología imperial (Kundnani, 2017; Kumar, 2017) que funciona gracias a que concuerda, por una parte, con el racismo estructural de la Modernidad colonial europea y por otro con un repertorio antiislámico de largo recorrido.

La dimensión interior del problema musulmán aparece con la revolución neoliberal. El desmantelamiento del pleno empleo y el Estado del bienestar derivó tempranamente en una estigmatización de la mano de obra no cualificada de origen inmigrante, importada masivamente durante las décadas anteriores, y especialmente aquella que procedía de las colonias y excolonias

europeas. La problematización de la inmigración no detuvo la afluencia de migrantes — probablemente no lo pretendía— pero sí creó un estigma funcional a la reorganización productiva y social que por un lado precarizaba y por tanto abarata la mano de obra —tanto la inmigrante como la autóctona, obligada a competir con ella— y por otro creaba un chivo expiatorio adecuado a las esperanzas frustradas de la clase obrera nativa. El neoliberalismo popularizó discursos xenófobos que hasta entonces habían sido patrimonio de sectores ultraconservadores y ultraderechistas, transformándolos en un activo, no ya político sino pospolítico, en la medida en que se presentaban como una cuestión de «gestión eficiente», transversal o ajena a las ideologías políticas. En ese contexto, se produjeron las primeras conexiones entre el «problema de la inmigración» local y el «problema musulmán» global, esencialmente como un medio de desacreditar las reivindicaciones de la clase obrera inmigrante y de crear un estigma culturalista, que escapara a las definiciones de racismo generalmente admitidas (Hajjat y Mohammed, 2016: 105-106). Los “asuntos del velo” en Francia y el caso Rushdie en el Reino Unido (1989) fueron los que consolidaron la percepción de un «problema musulmán» global y local a la vez, que cristalizó una década más tarde con el 11-S y la aparición del «terrorismo islámico» en Europa<sup>2</sup>.

La revolución neoliberal supuso también un importante cambio en las izquierdas. El desmantelamiento de la fábrica como espacio hegemónico de la producción, pero también del antagonismo de clase, hizo que la izquierda obrerista asistiera a la lenta reducción de su base social y su capacidad de acción, desbordada por los nuevos patrones de trabajo, interacción social y control biopolítico, en los que resultaba cada vez más difícil orientarse. Las izquierdas ni siquiera pudieron rentabilizar la «crítica cultural» de la nueva izquierda, sensible a los factores deshumanizadores de la producción en masa de los «años dorados», ya que en gran medida el capital se apropió de ella para transformarla en instrumento de reestructuración (la indistinción entre lugar y tiempo de vida y de trabajo, la movilidad laboral y la formación permanentes, los nuevos modelos empresariales, etc.). En cuanto a la inmigración, las izquierdas ya habían tenido dificultades para integrar en sus estructuras a los trabajadores inmigrantes no cualificados (Pitti, 2004; Brah, 2011 [1996]: 53; Keucheyan, 2013 [2010]: 115) y el problema se hacía más agudo ahora debido a su percepción como competidores de la clase obrera local. Por otro lado, si bien las izquierdas se mostraban sensibles al racismo, los nuevos racismos culturalistas y la islamofobia provocaron en su seno contradicciones similares a las que había propiciado el auge del islamismo a nivel global.

---

<sup>2</sup>El caso español fue algo distinto. España recogió a finales de los ochenta la inmigración excedente de Europa, que creció en paralelo a la burbuja inmobiliaria, en un proceso cuya intensidad y rapidez no se había dado en ningún otro país de la UE (González Enríquez, 2017: 3-5). La Ley de Extranjería de 1985 ya discriminaba a los musulmanes — incluidos los habitantes de Ceuta y Melilla— en el acceso a la nacionalidad, por lo que desde los inicios funcionó un «filtro étnico», más alimentado por la *morofobia* que por el rechazo al islam (López García, 2002: 130-137). Los sucesos de El Ejido en febrero de 2000 marcaron el gran punto de inflexión de la problematización de la inmigración, todavía no de la musulmanidad. La amenaza específicamente musulmana se construyó sobre el llamado «terrorismo islámico». Aunque España ya había sido escenario, en 1985, de uno de los primeros atentados atribuidos al «yihadismo», el problema no se planteó hasta dos décadas más tarde, ya en la estela del 11-S, con los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid y los del 17 de agosto de 2017 en Barcelona (con relación a estos últimos, remito al artículo de Alberto López Bargados en este mismo número).

## La islamofobia y sus agentes

La islamofobia ha sido identificada como una forma de caza de brujas (Kumar, 2017: 61). Más allá del uso figurado de la expresión, la caza de brujas propiamente dicha, que recorrió Europa y sus colonias en los albores de la Edad Moderna, fue analizada por Silvia Federici como un mecanismo de disciplinamiento de poblaciones ligado a la reorganización social y productiva del primer capitalismo y en particular a la acumulación primitiva de fuerza de trabajo. Federici señala (2010 [2004]: 24) que «cada fase de la globalización capitalista, incluida la actual, ha venido acompañada de un retorno a los aspectos más violentos de la acumulación primitiva». En esta línea, podemos entender que la islamofobia es una forma de racismo ligada a las nuevas reconfiguraciones del capitalismo. La destrucción de Iraq, el desplazamiento masivo de poblaciones a través de los conflictos o la privatización de los servicios públicos (cuyo déficit se achaca entre otras cosas a la sobreexplotación por parte de los inmigrantes) son otras tantas formas de lo que David Harvey (2004 [2003]) ha llamado «acumulación por desposesión». Esto es, una captura violenta del bien común que tiene por objeto reiterar periódicamente la acumulación primitiva a fin de reimpulsar el rendimiento del capital. Por otra parte, el 11-S y la «guerra contra el terrorismo» constituyen el punto de inflexión hacia lo que Giorgio Agamben (2004 [2003]: 25) ha llamado un estado de emergencia o de excepción permanente como paradigma de gobierno. Guantánamo es el icono temprano de esa excepcionalidad ligada a la gestión de la «amenaza terrorista» y la construcción de los musulmanes como «categoría punible de personas» más allá del derecho (López Bargados, 2015: 27). La islamofobia no es pues (o no únicamente) una discriminación religiosa sino «una expresión emblemática del racismo biopolítico contemporáneo» (Tyrer, 2013: 21), cuyo *leitmotiv* es la religión pero que se nutre, además, de otros resortes de alterización e inferiorización como la xenofobia, el clasismo, el sexismo o la peligrosidad.

¿Quiénes producen y reproducen la islamofobia? Partiendo de la identificación propuesta por Massoumi et al. (2017a), nombraré a tres agentes sociales<sup>3</sup>. En primer lugar, lo que vagamente podríamos llamar «ultraderecha» —enseguida matizaré la idea—, de la que procede el grueso del discurso islamófobo explícito. En segundo lugar, las instituciones estatales, agente medular del racismo y no mero instrumento, cuyo papel sin embargo solo se esbozará ya que lo contrario excedería los propósitos de este trabajo. Y, por último, me referiré a un sector de la izquierda; en la sección siguiente se propondrá una taxonomía de posiciones de izquierda sobre la islamofobia y se mostrará cómo existen sectores y discursos dentro de la misma que intervienen de manera activa en la producción del estigma antimusulmán.

La «ultraderecha» en un sentido laxo está conformada por al menos tres movimientos de élite con características distintas, aunque puedan darse combinaciones y desplazamientos. En primer lugar, el movimiento neoconservador, que proporcionó el apoyo ideológico al giro beligerante emprendido por la política exterior de Estados Unidos a partir de mediados de los años noventa y

---

<sup>3</sup> Massoumi et al. (2017a) hablan en realidad de «cinco pilares» de la islamofobia: 1) el Estado; 2) partes del movimiento sionista; 3) el movimiento neoconservador; 4) el movimiento *counterjihad* y la extrema derecha; y 5) diversas corrientes de izquierda, progresistas y feministas. En este artículo se contemplan todos, pero he optado por una reducción a tres bloques.

del que procede gran parte de la *expertise* sobre la «amenaza islámica»<sup>4</sup>. En segundo lugar, la ultraderecha propiamente dicha: los movimientos de raíz fascista y racista, generalmente homófobos y sexistas, abonados a la estigmatización y, frecuentemente, la violencia directa contra toda clase de minorías, y que a menudo hacen bandera del antisemitismo del fascismo histórico<sup>5</sup>. Y en tercer lugar, el fenómeno emergente del llamado «extremismo de centro», «nuevo fascismo» o «populismo de derechas», entre otras denominaciones, que aquí llamaré *posfascismo* siguiendo a Tamás (2000, 2015) y Traverso (2015, 2016).

En los países de Europa occidental, esa modalidad de ultraderecha ascendente que ha sido calificada provisionalmente como posfascismo tiene importantes diferencias con el fascismo clásico, del que en ocasiones procede y otras veces no. En primer lugar, se preocupa en marcar distancias con todo aquello que pueda ser identificado como ultraderechista<sup>6</sup>. En segundo lugar, no es totalitario ni revolucionario: no se opone a las formas políticas dominantes de democracia electoral y gobierno representativo, y con frecuencia hace bandera de los derechos individuales, incluida la igualdad de género y la libertad sexual. No es en absoluto antisemita; todo lo contrario: comparte con los neocon su afinidad con el sionismo y la transformación del Holocausto en una nueva «religión civil» (Traverso, 2016: 113-127). No se basa «en movimientos de masas violentos y filosofías irracionales y voluntaristas» (Tamás, 2000) y de hecho no está respaldado, al contrario que el fascismo clásico, por ninguna producción teórica reseñable, aunque sí cuente con hitos literarios de gran circulación como *La rabia y el orgullo* de Oriana Fallaci (2001) o *Sumisión* de Michel Houellebecq (2015), por citar un texto fundacional y otro reciente. El posfascismo carece de autodefinición política clara; de hecho, se trata de un movimiento netamente pospolítico y populista, que se presenta como ajeno o transversal a las ideologías y que reivindica el retorno de la «gente común» a la «normalidad» perdida por las transformaciones sociales de las últimas décadas, en particular el multiculturalismo.<sup>7</sup> El posfascismo disputa la hegemonía a la izquierda no solo en sus mismos espacios y segmentos sociales, sino también con sus mismos moldes discursivos e icónicos (Reguera, 2017). En la mayoría de los casos puede decirse que lo ha hecho exitosamente. ¿Qué justifica entonces su asimilación a la extrema derecha? Para Tamás (2010), la

---

<sup>4</sup>El espacio *neocon* está representado sobre todo por *think-tanks* y grupos de presión como la Henry Jackson Society en el Reino Unido, Counterjihad Europa o European Foundation for Democracy, entre otros. En España, el espacio *neocon* lo dominan el Grupo de Estudios Estratégicos (GEES), la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales (FAES), la Fundación Burke y quizás la Fundación Juan de Mariana —a la que otros identifican más bien con lo que en el ámbito anglosajón se denomina *libertarianism*—, así como algunos medios de comunicación como *Libertad Digital e Intereconomía* (Carmona et al., 2012).

<sup>5</sup> Un problema para determinar quiénes se adhieren a esta categoría es que gran parte de las grandes organizaciones europeas de ultraderecha —como el FN francés, el Partido de la Libertad de Austria (FPÖ) o el Vlaams Belang (heredero del Vlaams Blok, flamenco)— se han deslizado hacia posiciones más afines a las del posfascismo. Las organizaciones que responden más netamente a la tipología (neo)fascista serían Amanecer Dorado en Grecia, Casa Pound en Italia, Ley y Justicia en Polonia o el Movimiento por una Hungría Mejor. En España, el espacio fascista lo representan organizaciones como el Movimiento Social Republicano, España 2000 o la Falange, y experiencias de nuevo cuño como el madrileño Hogar Social, inspirado en el movimiento de centros sociales *okupados*. Pero por razones diversas (Casals Meseguer, 2017 y González Enríquez, 2017), no han prosperado los intentos de dotar a la ultraderecha constituida como tal de una base social amplia, ni siquiera con desplazamientos posfascistas (como los amagados por formaciones como España 2000, Plataforma per Catalunya o Vox).

<sup>6</sup> El recambio generacional en el FN sería el ejemplo más claro de esa distancia. Pero hay formaciones sin pasado fascista como el Partido por la Libertad (Partij Voor de Vrijheid, PVV) de Geert Wilders o los círculos de Pim Fortuyn o Donald Trump. En España, aunque existen organizaciones que pretenden trascender los marcos clásicos de la ultraderecha, el grueso del discurso posfascista se expresa por el momento a través de medios de comunicación y personalidades integradas en diversas formaciones políticas.

<sup>7</sup>En este aspecto, coincide con el análisis neocon del «peligro islámico», cuando se expresa no en nombre de valores ideológicos sino en términos de gobernanza.

principal característica compartida entre fascismo y posfascismo es que «revierten la tendencia de la Ilustración de asimilar la ciudadanía a la condición humana» y restituyen al Estado soberano la capacidad de decidir discrecionalmente quién puede y quién no pertenecer a la comunidad cívica, y por tanto quién es objeto de derechos y quién no. Si bien podemos objetar que esa distinción está implícita en la Ilustración (piénsese en las colonias, por ejemplo), y de hecho fue teorizada por Ernst Fraenkel (1941) bajo la denominación de Estado dual, el discurso del posfascismo instituye y explicita la idoneidad de un poder formado por dos ámbitos: uno normativo, donde la actividad estatal está sujeta a una reglamentación jurídica y fiscalizada por un poder judicial independiente, y otro discrecional, donde el poder actúa permanentemente como en un estado de excepción y el derecho positivo es anulado o supeditado a las necesidades de la situación excepcional. Recrea el poder sacro premoderno, que se ejercía de manera heterogénea o asimétrica, e incide en la facultad del soberano para decidir en todo momento cómo y a quiénes se aplica un régimen u otro, lo que en sí constituye una discrecionalidad permanente. Al contrario que en el fascismo clásico, totalitario, el Estado discrecional solo es vagamente visible para los ciudadanos del Estado normativo, que en el Norte global constituyen la mayoría de las poblaciones. Por otro lado, la racialización-extranjerización del *otro* facilita su exclusión de la ciudadanía, dentro de la lógica implícita en el Estado nación. Es un «capitalismo sin rostro humano» (Traverso, 2017: 17).

El discurso posfascista goza de un predicamento que va mucho más allá de los agentes que lo producen. La discrecionalidad soberana que el posfascismo reclama existe de hecho: la gestión de las fronteras, los Centros de Internamiento de Extranjeros, el acoso policial, los programas de lucha antiterrorista o de denuncia y prevención de la «radicalización», así como la frecuente unidireccionalidad de las consideraciones laicistas, marcan a determinados segmentos de la población como personas sujetas a la excepcionalidad, en función de características raciales no explicitadas normativamente pero no menos operativas. Cuando la aplicación de esa discrecionalidad rebasa el ámbito del Estado y se hace extensible a la sociedad —pensemos en violencias y arbitrariedades cometidas contra musulmanes (y más habitualmente, musulmanas) en el espacio público, con razones y normas improvisadas— viene a la mente la figura del *homo sacer*, la persona desprovista de ciudadanía, reducida a nuda vida, «con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos» (Agamben, 2003 [1995], 110).

Lo anterior lleva entonces a considerar que el mayor agente de la islamofobia y a la vez el menos nombrado, su «columna vertebral» (Massoumi et al., 2017a: 8 y ss.), lo constituyen las instituciones estatales. El racismo, en efecto, no es una colección de prejuicios sino ante todo una relación de poder institucionalizada, que requiere una violencia legalmente autorizada, una rutina burocrática y una deshumanización de las víctimas como objetos de la burocracia, que no podría darse sin el concurso de los aparatos ideológicos del Estado (Bauman, 1998 [1977]: 27, 87-88, 133-136). Aunque los poderes públicos no formen un bloque homogéneo sin fisuras ni contradicciones, resulta complicado ver en ellos una instancia arbitral y mediadora en materia de racismo salvo que se reduzca el racismo a un problema de «tolerancia» en las relaciones interpersonales, que es el enfoque que adoptan, necesariamente, las iniciativas «antirracistas» institucionales.

## Islamofobia e izquierda

La indefinición de la izquierda respecto a la cuestión musulmana contrasta con la centralidad del tema en otros puntos del campo político y lleva a interpretaciones opuestas. La acusación de *islamoizquierdismo*—que recuerda al *judeobolchevismo* de otros tiempos— sugiere una complicidad de la izquierda con los sectores más reaccionarios del islam. Otros achacan el silencio de la izquierda a su matriz colonial y a que considera el racismo como mero derivado superestructural de las relaciones de clase (Garcés, 2017). Se ha señalado también a determinados sectores de la izquierda y del «progresismo» como uno de los agentes fundamentales de la producción del discurso islamóforo (Massoumi et al., 2017b). ¿Se pueden extraer conclusiones generales? Sin adentrarnos en la complejidad que subyace al significativo *izquierda*, las tomas de posición sobre la cuestión musulmana, cuando existen, ponen de manifiesto aproximaciones antagónicas, que no se corresponden con las segmentaciones ideológicas y que a menudo responden a estrategias que tienen poco que ver con el discurso que se explicita (Lévy, 2010: 30).

Si bien el antirracismo no ha sido una lucha central de la izquierda, también es cierto que ha sido una de sus luchas recurrentes<sup>8</sup>. De hecho, dentro de la abundante literatura sobre el fracaso de la izquierda, se señalan con insistencia sus derivas «culturalistas» y su abandono de la clase obrera blanca en favor de las «minorías». Volveré sobre ello. Dejando aparte la instrumentalización del antirracismo por fenómenos como SOS-Racisme (Juhem, 1998), han existido numerosas experiencias interseccionales en el terreno de los movimientos y centros sociales, sin duda minoritarias pero no planteadas necesariamente en términos «morales» más o menos bienintencionados<sup>9</sup>, sino desde un cuestionamiento de los fundamentos de la nacionalidad, la ciudadanía y el racismo (Suárez-Navaz et al., 2007).

Por tanto, más que referirse a características esenciales quizás sería útil analizar las distintas apuestas políticas en términos de adquisición o pérdida de capital (Bourdieu y Wacquant, 1995: 63-76). Un esquema posible sería considerar que el capital por el que compite la izquierda en el campo político se estructura en torno a dos ejes. El primero refleja la tensión entre la *producción* de efectos sociales, es decir, la capacidad de incidencia social, y la *reproducción* de la izquierda como espacio de legitimidad e identidad. La tensión radica en que el lado de la *producción* implicaría una mayor adecuación de los mensajes a los imaginarios sociales mayoritarios, aun a costa de una rebaja de las formulaciones ideológicas explícitas, que serían en cambio celosamente guardadas por el lado de la *reproducción*. El segundo eje, siguiendo la diferenciación propuesta por Chantal Mouffe (2007: 16-17), se arbitraría entre *la política*, esto es, la esfera institucional y por tanto la competencia por la gestión de las instituciones, y *lo político*, que remite a los antagonismos sociales y por tanto a cuestiones de legitimidad y luchas simbólicas sobre los principios de visión y división del mundo. ¿Cómo se inserta en este marco la cuestión del racismo? Con seguridad, una mayoría social considera reprobable la discriminación «por el color de piel», por lo que los agentes que aspiren a adquirir capital en el extremo de lo *productivo* tendrán que

---

<sup>8</sup> Según Dancygier (2017: 83-85, 96), los asuntos relativos a la no discriminación de personas de origen migrante o los derechos de migrantes y refugiados ocupan entre un 8 y un 17% de los discursos públicos de la izquierda europea (Bélgica, Reino Unido, Austria y Alemania), mientras que no llegan a un 1% en el caso de la derecha. A la inversa, las representaciones negativas de migrantes y refugiados ocupan entre un 14 y un 17% de los discursos de derechas y entre un 1 y un 2% de los de izquierdas. Los partidos de izquierdas tienen también una representación considerablemente mayor de candidatos musulmanes.

<sup>9</sup> Así se denunciaba recientemente en un debate monográfico sobre fascismo y racismo en Radio Vallekas (La Contraparte, 2018).

marcar distancias con el racismo en su acepción más común. No ocurre lo mismo con lo relativo a la inmigración, que remite a una regulación legal —distinción nacionales/extranjeros, legales/ilegales...— coherente con la lógica del Estado nación que las propias izquierdas, con escasas excepciones, aceptan como marco político. Por ese motivo, la solidaridad con migrantes o desplazados, particularmente cuando se juega en el terreno de la *producción* y de *la política*, se basa más en una apelación a lo humanitario<sup>10</sup> que en una crítica a los modelos de ciudadanía y circulación de personas. Por otro lado, la *culturalización* del racismo genera algunas distorsiones: discriminar por el origen «étnico» (o el sexo) se considera más grave que discriminar por las prácticas culturales, pues se entiende que lo primero es innato y lo segundo es de naturaleza adquisitiva: puede que sea heredado, pero en última instancia mantenerlo o revertirlo es una elección. Cuando, como ocurre a menudo con el islam, la práctica cultural cuestionada se presenta como ilegítima desde una óptica laica (es una religión), securitaria (es peligrosa), nacionalista (es extraña), progresista (es retrógrada), antisexista (opprime a las mujeres), etc. (Hajjat y Mohammed, 2016: 200-203), el antirracismo debe sortear aquellos aspectos de la racialización que le resultan incómodos. En estas circunstancias, el antirracismo solo puede ser funcional en términos de adquisición de capital a costa de determinadas disecciones, en las que se aísla por ejemplo lo «étnico», más asumible, de la discriminación legal o de la estigmatización culturalista. De modo que sea posible solidarizarse con alguien en tanto que «negro» o «extranjero» sin necesidad de cuestionar su estatuto de «no ciudadano» o reivindicar su libertad religiosa, por ejemplo.<sup>11</sup> Naturalmente, esto implica construir unos referentes ideales, que no se corresponden con una realidad en la que los distintos resortes de alterización se presentan entrelazados. Pero esta construcción es posible porque esa realidad es en el fondo poco relevante para el juego: su papel es simbólico. Por ese motivo, ocurre que dos valores conceptuados de izquierdas como el multiculturalismo y el laicismo se conjuguen por ejemplo en un antirracismo islamófobo. Este es sin duda contradictorio respecto al colectivo social de referencia, pero puede resultar coherente cuando lo que se pretende no es tanto producir un antirracismo con efectos reales sino enarbolarlo como representación simbólica (Dancygier, 2017).

<sup>10</sup> Lo humanitario como ámbito separado de lo político, dice Agamben (2003 [1995]: 169) es «la fase extrema de la escisión entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano». Las acciones humanitarias, por definición, tratan a las personas objeto de su solidaridad como nuda vida y no como sujetos de derechos, por lo que «mantienen, a su pesar, una secreta solidaridad con las fuerzas a las que tendrían que combatir».

<sup>11</sup> Un ejemplo de todo esto lo hemos podido ver con las reacciones del entorno político del Ayuntamiento de Madrid a la muerte del *mantero* Mame Mbaye tras una persecución policial en marzo de 2018. Las manifestaciones de condolencia y solidaridad por su situación *humanitaria* (senegalés, inmigrante, precario) fueron asumidas por el equipo de gobierno al más alto nivel. La crítica específica al acoso policial al que se somete a los vendedores ambulantes o al hecho de que Mbaye no tuviera residencia legal a pesar de llevar más de una década en España, cuestiones ambas que remiten al papel que cumplen determinadas disposiciones legales y prácticas institucionales en la producción de exclusión social, solamente se prodigaron en los sectores críticos del equipo municipal y su entorno político. La discriminación religiosa subyacente a la colecta organizada por sus compañeros para la repatriación del cadáver no parece haber sido objeto de comentario. Hay que recordar que, más allá de las preferencias personales y familiares, el hecho de que la mayoría de los musulmanes fallecidos en Madrid sean enterrados fuera, pese a los costes, se debe a la ausencia de un cementerio islámico en la capital (promesa hasta la fecha incumplida por el equipo municipal) y a la extendida hostilidad de las administraciones hacia los enterramientos islámicos (Gil-Benumea, 2016). Ni siquiera Esteban Ibarra, presidente del Movimiento contra la Intolerancia, que señalaba que Mbaye era «sufí, la rama del Islam más parecida a Ghandi [sic], pacifista» (Europa Press, 2018) establecía la relación entre una cosa y otra.

Así, no es infrecuente la representación de colectivos racializados en la izquierda, incluidos los musulmanes, ya sea a través de personas que ocupan puestos visibles (aunque pocas veces dirigentes) en las organizaciones o en las candidaturas, o que actúan en diversos foros como interlocutores o referentes «autorizados» —es decir, a los que el propio universo cultural de la izquierda otorga un marchamo de autoridad—. También puede tratarse de una representación meramente iconográfica. Sin embargo, esta inclusión no pretende interpelar a los sectores sociales racializados como agentes de cambio social sino simbolizar el carácter antirracista, cosmopolita y abierto de la izquierda de cara a su base social, electoral y militante de clase media «blanca». De hecho, Dancygier (2017: 31-32; 2018) afirma que esa representación simbólica, que en el caso de los musulmanes es muy frecuentemente encarnada por mujeres, es tanto más habitual cuanto menos importante es, en términos políticos (y electorales), el segmento social representado. Por esa razón, es irrelevante que esa representación se ajuste a la realidad social que pretende representar; basta con que coincida con los marcos sociales y simbólicos en los que se despliega la actividad de la izquierda.

Analizando, pues, el antirracismo en términos de adquisición o pérdida de capital político en el esquema arriba propuesto tenemos que, en el extremo de lo *productivo*, la mayoría social puede ser sensible a determinadas formas, instituidas, de antirracismo pero ello no impide que los dispositivos de discriminación institucionalizados y el racismo culturalista estén relativamente normalizados. Por otro lado, la masa social directamente concernida por el racismo es poco relevante en términos políticos y electorales (además de que nada hace presagiar un apoyo necesario a opciones de izquierda).<sup>12</sup> En el extremo *reproductivo*, el antirracismo tiene cierto lugar simbólico como valor «de izquierdas», pero enfrenta diversas dificultades: a) los sujetos racializados son poco relevantes en la masa militante y la audiencia de las organizaciones de izquierdas; b) las mutaciones del racismo complejizan el debate antirracista —la tensión laicismo/islamofobia, por ejemplo—, que puede ser soslayado por excesivamente complejo y poco rentable; y c) el antirracismo parece tener la facultad de resucitar, reactivamente, la idea de la lucha de clases como *verdadero terreno* de la lucha de la izquierda en el que deben subsumirse los demás (Khiari, 2012 [2011]).

En efecto, la pérdida de terreno frente a los fascismos y posfascismos ha dado pie a un género autocrítico con el distanciamiento de la izquierda respecto a la clase obrera —o a la «gente»— y sus preocupaciones (Halimi, 2016a; Hernández, 2017a; Lenore, 2018; Bernabé, 2018). En parte, el auge de este discurso se debe a que la crisis iniciada hace ahora una década resituó en el debate la cuestión de la desigualdad material, que había quedado eclipsada por una cierta idea de autonomía de lo discursivo y lo político (Carretero, 2017). En este marco han surgido obras como la de Owen Jones (2012 [2011]), que reivindican la (re)centralidad de las relaciones de clase. Aunque este discurso no desconoce la importancia de «las nuevas demandas civiles de las minorías y del feminismo y ecologismo», sí señala que se han articulado «a costa de abandonar a los segmentos más desprotegidos de la clase trabajadora» (Garzón, 2016). Lo cual da paso al corolario que identifica a la clase obrera —o a la «gente»— con la clase obrera «blanca» (y masculina)<sup>13</sup> y señala de manera más o menos explícita, según los casos, el lastre que supone para

---

<sup>12</sup> Dancygier (2017: 57-59) señala entre la población musulmana europea tendencias más conservadoras que la propia derecha en lo tocante a igualdad de género, derechos de los gays y religiosidad. Coincidirían globalmente con la izquierda en la necesidad de políticas redistributivas.

<sup>13</sup> Según Dancygier (2017: 64-65), los originarios de países de mayoría musulmana en Europa globalmente tienen mayores índices de paro y peores salarios que sus conciudadanos de origen nativo. Sin embargo, la clase obrera

la izquierda ocuparse de cuestiones que suponen poco significativas o incluso contrapuestas a las preocupaciones de la gente común, como la igualdad de género, la libertad sexual y, por encima de todo, la solidaridad con migrantes y minorías culturales (Romero y Tirado, 2016: 24, 220). El discurso sobre el aburguesamiento multiculturalista y feminista de la izquierda se recupera y amplifica con cada avance de la ultraderecha. Žižek (2016: 71), por ejemplo, reafirma el antagonismo de clase como sobredeterminante de todos los demás y señala que el feminismo y el antirracismo funcionan «como una herramienta ideológica de las clases medias altas para afirmar su superioridad sobre las clases bajas».

En el diagrama propuesto, la invocación de la clase tiene un indudable valor en el eje de la *reproducción*, porque remite a los orígenes mismos de la izquierda. En el eje de la *producción*, sin embargo, aunque la mayoría social pudiera encajar en la definición de clase, muy poca gente se reconoce en la misma, de ahí los diversos intentos de nombrar un nuevo sujeto político mayoritario —«el 99%», «los de abajo», los que no pertenecen a «la casta», etc.—. Sin embargo, la izquierda suele carecer también en este caso de una masa activista vinculada a esa «clase» a la que se quiere interpelar. En efecto, el mismo discurso autocrítico reconoce el desplazamiento del perfil militante hacia la uniformidad de clase media (Hernández, 2017b; Dancygier, 2018). En palabras de César Rendueles, «En España apenas hay militantes de clase baja. Se pueden contar con los dedos de una mano. [...] La realidad son círculos muy reducidos, casi siempre de clase media, con alta cualificación académica y normalmente con alguna conexión familiar con el mundo de la izquierda tradicional», en un tejido asociativo que es, por lo demás, muy inferior a la media europea (cit. en Lenore, 2016)<sup>14</sup>. En esas circunstancias, no es extraño que la invocación de la clase parezca más una ceremonia de autoafirmación que una categoría analítica y operativa real (Khiari, 2012 [2011]: 327-328). De ahí también que el retorno a la política de clase se haga casi inevitablemente desde la exterioridad y la representación (Alba, 2014; Moscoso, 2016; Pacheco, 2017; Parra, 2017), igual que ocurre con el antirracismo, y que adopte con frecuencia el ropaje paternalista de quien se sabe situado por encima, como tantas veces traiciona el lenguaje (Álvarez y Ouviaña, 2017). Son menos frecuentes los análisis que señalan que, centrado en la «clase» o centrado en la «cultura», el discurso de izquierdas tiende a separar el sujeto político (los activistas) del objeto que debe ser interpelado, concienciado u organizado (las mayorías sociales), por lo que en realidad el quid del debate estaría no en lo que la izquierda debe o no hacer sino en la autonomía y el encuentro de los diversos colectivos subalternos en formas de resistencia útiles (Fernández-Savater, 2018; Rodríguez, 2018).

Diversos estudios muestran que la idea de raza ha sido desacreditada y desplazada política y analíticamente en toda Europa, aunque siga siendo de facto un principio organizador de sus sociedades europeas (Johansson, 2017: 4). Posiblemente la islamofobia haya contribuido a ahondar en la confusión respecto a qué son la raza y el racismo y cuál es su función estructural. La dualidad de la islamofobia, al dirigirse a la vez contra un grupo humano y contra una práctica cultural y religiosa —reducida a rasgos monstruosos—, genera algunas aporías. Centrar el debate

---

nativa, votante de izquierdas o de derechas, tiene también más reticencias a las políticas de no discriminación respecto a las personas de origen inmigrante, que son percibidas como competidoras por los recursos sociales.

<sup>14</sup> Rendueles se refiere al Informe Foessa 2014, que da un 29% de asociacionismo en España frente a un 42,5% de media europea y muy lejos de los niveles superiores que representan Dinamarca (91,7%), Suecia (82,2%) y Holanda (79,5%) (cit. en Lenore, 2016).

en la cuestión religiosa invisibiliza los demás resortes del racismo y el hecho de que este afecta también a personas no musulmanas o incluso se puede dar entre personas musulmanas. Aunque la islamofobia haya «convertido una religión, el islam, en una raza» (Bayoumi, 2006: 270), se nutre de elementos diversos que van más allá de la pronunciación de la *shahada*. Por otro lado, poner el foco en la religión da pie a que se consideren islamóforas *per se* las críticas al islam. En el otro extremo, ignorar o minimizar la dimensión religiosa, como hace una parte del antirracismo, significa crear un sujeto irreal, a la medida de las obsesiones antirreligiosas, y no tener en cuenta que la problematización del islam es en estos momentos el principal mecanismo de producción de alteridad y naturalización de una relación de dominación.

Teniendo en cuenta que la mayor parte de la izquierda no manifiesta posturas concretas ni explícitas sobre la islamofobia, sí pueden señalarse al menos tres posiciones emergentes.

En primer lugar, la existencia de sectores que, desde la izquierda, participan activamente en la estigmatización de los musulmanes ha sido señalada repetidas veces, incluso como uno de los pilares en los que se sustenta la islamofobia. En particular, la islamofobia de izquierdas aparece vinculada a tres ejes: los lineamientos en política internacional, el laicismo y determinadas posturas del feminismo liberal. Con frecuencia, sobre todo en el caso de agentes individuales — académicos, intelectuales mediáticos—, la islamofobia forma parte de un desplazamiento ideológico general hacia la derecha y la ultraderecha. Pensemos en los «nuevos filósofos» franceses, de origen maoísta (Achcar, 2016 [2013]: 53-77), o en los exmilitantes trotskistas fundadores del movimiento *neocon* (Massoumi et al., 2017b: 234). Existen no obstante posicionamientos islamóforos anclados en lógicas de izquierdas.

Las segmentaciones de la izquierda y del movimiento feminista en torno a los distintos “asuntos del velo” en Francia participan tanto de la lógica laica como de la larga tradición dialéctica islam-occidente construida en torno a «la mujer» y su regulación vestimentaria (Göle, 2007 [2005]: 130-131; Ramírez, 2014). Si bien la izquierda francesa representa un caso singular en su asunción mayoritaria del consenso social «republicano» (Lévy, 2010), las posiciones de «laicismo excluyente» o de «laicismo incluyente autoritario» que analiza Ángeles Ramírez (2014: 120-125) encuentran correlatos en otros lugares. En España, la problematización del uso del velo en la escuela y sus justificaciones progresistas y laicas (Mijares, 2014) parecen trasladar directamente el debate francés, a pesar de la disparidad de los contextos. Quizás se deba a la influencia de la clase intelectual surgida durante la Transición, de formación francófona y de raíz izquierdista, aunque luego haya evolucionado hacia posturas diversas (Gómez, 2014). En el ámbito anglosajón, tradicionalmente más favorable a la expresión religiosa y cultural, se ha señalado la influencia ejercida por el *new atheism* y en particular por la obra de Richard Dawkins, cuya caracterización de las religiones como inherentemente opresivas y violentas cimentó el repertorio antiislámico. Un desarrollo de las ideas de Dawkins en la izquierda lo constituye el libro *God is not Great* de Christopher Hitchens (2007)<sup>15</sup>, antiguo militante del Socialists Workers Party (SWP), que constituye una muestra de la «adaptación de la causa del ateísmo a la islamofobia» (Molyneux, 2008).

---

<sup>15</sup> Traducido al castellano con el título *Dios no es bueno* (Debate, 2008), aunque el título original realiza un juego de palabras evidente con el *takbir* musulmán.

Existe una variante del laicismo que considera el islam como particularmente intolerable, bien porque juzga que el cristianismo es constitutivamente más afín a la izquierda, bien porque piensa que la Iglesia, en Occidente al menos, ha sido domeñada por la Ilustración, lo que no ha ocurrido con el islam. En ese sentido, los postulados de Slavoj Žižek sobre una reactivación de las cuestiones de clase pasan por superar lo que llama «tabúes de la izquierda»: el multiculturalismo, la crítica al eurocentrismo, la relativización de los valores occidentales, etc. (Žižek, 2016: 23 y ss.). El filósofo esloveno considera que el *Refugees welcome* y otras frivolidades «buenistas» constituyen una instrumentalización de la izquierda por el islam político y que la pérdida de territorio en favor de la ultraderecha es una consecuencia de ese candor que va a contrapelo del sentir de gran parte de la población europea. Žižek separa a duras penas lo que llama «islamofascismo» del islam a secas, ya que, como muchos otros autores, parece considerar que el «mal islam» no es más que el desarrollo hasta las últimas consecuencias de una religión esencialmente machista y violenta: «Los musulmanes son en Occidente una minoría explotada y apenas tolerada (sí, pero los negros africanos también lo son, incluso más, y sin embargo no se dedican a lanzar bombas y a matar)» (Žižek, 2015: 14). Otros autores consideran que la izquierda laica no puede establecer afinidades con el islam equivalentes a las que se han dado con otros movimientos religiosos como la Iglesia de base o la teología de la liberación, debido no solo a que el islam no ha tenido su Ilustración sino también a que, al contrario que el cristianismo, no posee una «afinidad electiva» con el socialismo (Achcar, 2016 [2013]: 38-47)<sup>16</sup>.

En cuanto a los efectos de la política internacional, las guerras contra Iraq (1990 y 2003) y otras intervenciones estadounidenses en Oriente Medio, si bien suscitaron una amplia contestación antibélica, también contaron con defensores de la «acción humanitaria» y la necesidad de provocar cambios de régimen en favor de la democratización y los derechos humanos. La guerra de 1990-1991 encontró entre sus principales defensores a un sector que era, en los años noventa, hegemónico en la izquierda radical alemana: el movimiento *antideutsche* («antialemán»). Esta corriente articulaba el comunismo con un acusado apoyo militante a Israel, lo que resultaba en posiciones atípicas. Así, durante la guerra del Golfo, tomaron —y lograron que otros sectores de la izquierda alemana los secundaran— posiciones favorables a la intervención estadounidense, que caracterizaban la oposición a la guerra y la solidaridad con el mundo árabe y con Palestina como filonazi y antisemita (Nadi, 2014a y 2014b)<sup>17</sup>. En el Reino Unido, la ocupación de Afganistán y la guerra de 2003 dieron pie a la amplia coalición Stop the War, construida sobre la alianza entre el ala izquierda del laborismo, el SWP y la Muslim Association of Britain (MAB). Un sector de la izquierda reaccionó entonces contra lo que consideraba una relación contra natura y un abandono de los valores democráticos y progresistas en favor de un reaccionarismo antisemita y sexista que a su juicio representaban tanto las organizaciones musulmanas en la coalición como los regímenes contra los que se dirigía la acción militar. Una consecuencia directa de esta oposición fue el Manifiesto de Euston, que llamaba la atención a la izquierda por sus derivas islamófilas,

<sup>16</sup> Achcar entiende el concepto weberiano de afinidad electiva como una «propensión» de cada una de las religiones (cristianismo e islam) a tener puntos comunes con el socialismo. Considera que el retorno del cristianismo a su origen constituye un «utopismo comunitarista», mientras que lo propio en el caso del islam solo conduce al «utopismo reaccionario» de los islamistas (Achcar, 2016 [2013]: ibíd.: 43).

<sup>17</sup> La línea *antideutsche* ha declinado desde entonces en la izquierda radical alemana, debido en gran medida a sus lineamientos islamófobos y proestadounidenses. Sin embargo, sigue siendo influyente en círculos académicos e intelectuales y en sectores de formaciones como Die Linke o Die Grünen.

propalestinas y similares. Uno de sus promotores fue el teórico marxista Norman Geras (Geras et al., 2006), y uno de sus firmantes el arriba nombrado Christopher Hitchens. También el apoyo sin fisuras al gobierno sirio que ha mostrado una parte de la izquierda española en las circunstancias actuales, sobre la base del supuesto laicismo de aquel, ha sido interpretado como un factor alimentado por las mismas visiones esencialistas del islam (y del islam político) que forman parte del repertorio islamófobo (Karvala et al., 2016: 12; Hayek, 2017).

La segunda posición sería la de un sector de la izquierda europea, encabezada especialmente por el SWP británico, que en la dicotomía raza/clase o cultura/clase esbozada más arriba trata de establecer alianzas con los colectivos racializados desde la posición clásica de la centralidad de clase. En todo caso, se adhiere a una interseccionalidad estratégica que considera que la clase obrera europea realmente existente es «cada vez más diversa en sus colores, orígenes nacionales y creencias religiosas» (Callinicos, 2004). Esta posición deriva en gran medida de la búsqueda de puntos de encuentro entre la izquierda y el islam político expresada por Chris Harman (1994) en *The Prophet and the Proletariat*, y está fundada en dos aspectos. El primero, la constatación del papel de la islamofobia como principal apoyo ideológico del imperialismo, similar al que tuvo el racismo clásico en los siglos XVIII y XIX, lo que obliga a una comprensión teórica del hecho religioso para adoptar una orientación política adecuada. El segundo es un análisis de la religión no en términos esencialistas ni mecanicistas sino como fenómeno susceptible de una selección, interpretación y adaptación casi infinitas, por lo que lo decisivo no es la doctrina sino la base social en una situación social específica (Molyneux, 2008). El SWP se centra por tanto en deshacer las reticencias laicas de la izquierda recordando que para el marxismo y sus tradiciones revolucionarias fundacionales la religión es «más que opio»<sup>18</sup>, lo que tiene el efecto a su vez de centrar el análisis de la islamofobia en su aspecto religioso, aunque no ignore los demás. También toma de la tradición comunista su vocación de partido de vanguardia, cuya responsabilidad como «tribunos del pueblo» le obliga a proporcionar a los musulmanes un vínculo colectivo anticapitalista, que a la larga pueda sustituir a la religión (Callinicos, 2004). Las posiciones del SWP tienen un correlato en otras organizaciones pertenecientes a la Corriente Socialismo Internacional, como En Lucha en el caso español, o afines a ella en el análisis, como *Que Faire ?*, publicación y corriente del NPA francés (Acqua, 2010) o Corriente Roja, nuevamente en España. La obra colectiva *Combatir la islamofobia*, dirigida por David Karvala (2016) se sitúa en esta línea y también considero más o menos análoga *Islamofobia*, de Santiago Alba (2015). Hubo un áspero debate entre el SWP británico y un sector de la izquierda radical francesa en torno a la compatibilidad del islam y la tradición revolucionaria, que incluyó un cruce de acusaciones de complicidad con la islamofobia o con el islamismo. Los distintos modelos de gestión de la diferencia en ambos países parecen reflejarse en sus izquierdas, incluso en aquellas que pertenecen a tradiciones muy cercanas (Cassen, 2004, Callinicos; 2004). Igual que el modelo del SWP es defendido en Francia por un sector del NPA, la Alliance for Workers' Liberty (AWL), también trotskista, representaría las posiciones laicas y anticulturalistas en el Reino Unido.

---

<sup>18</sup> Se trata de un guiño a la famosa frase «la religión es el opio del pueblo», que falsea la cita original de Marx: «La miseria religiosa es, al mismo tiempo, la expresión de la miseria real y la protesta contra ella. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo» (Marx, 2010 [1844]: 7-8).

Por último, la tercera posición sería la de la crítica descolonial. El Parti des Indigènes de la République (PIR), creado en 2005, articula en Francia una potente experiencia de autoorganización de colectivos racializados, reapropiándose de la categoría colonial de *indígenas* igual que hicieron décadas atrás los *blacks* británicos. El PIR se vincula a la línea de pensamiento descolonial (o decolonial), que incide en el carácter estructural e institucional del racismo, en la sobredeterminación de la «matriz de poder» colonial sobre las múltiples jerarquías imbricadas (o heterarquía) que constituyen el capitalismo —raciales, sexuales, de género, de clase, espirituales, lingüísticas, pedagógicas, epistemológicas, etc.— y critica el pretendido universalismo del pensamiento europeo. Aboga por la autonomía estratégica de los sujetos subalternos, cuya diversidad de resistencias se analiza en términos de *pensamiento fronterizo* o *transmodernidad*, entre otros. Desde esa perspectiva, el pensamiento descolonial no tiene contradicción con las resistencias formuladas desde marcos como el del islam o el islamismo político. El PIR, como el resto del pensamiento descolonial, dirige buena parte de sus críticas contra la izquierda «eurocéntrica» de la que procede (Grosfoguel, 2009; Khiari, 2012 [2011]), precisamente porque la considera «aliada indispensable de los indígenas y, a la vez, su adversario primero», en expresión de Houria Bouteldja (cit. en Monzat, 2016). A su vez, en el crispado debate francés, el PIR ha recibido desde algunos sectores de la izquierda acusaciones que van desde el uso torticero de la cuestión colonial (Bensaïd et al., 2005) hasta el flirteo con el islamismo, el sexismo y la homofobia (Halimi, 2016b). En España, la experiencia del PIR se refleja en una incipiente experiencia autoorganizativa de personas racializadas que saltó a la escena pública en la manifestación contra el racismo institucional del 12 de noviembre de 2017, pero que llevaba ya entonces más de un año visibilizándose en actividades, medios digitales y redes sociales. Como en el caso del PIR, gran parte de la carga crítica se dirige contra la izquierda (Garcés, 2016, 2017) y contra el feminismo «blanco» (Adlbi, 2016), en unos términos que hacen pensar en la noción de *esencialismo estratégico* (Keucheyan, 2013 [2010]): 276-277) como modo de forjarse una identidad y un lugar en el campo político antes de pasar a las afinidades estratégicas<sup>19</sup>. En relación con éstas, el espacio político descolonial, al menos en el caso español, parece adecuarse mejor al ámbito difuso e interseccional de los movimientos y los centros sociales que al de las organizaciones políticas, a pesar de que, en la práctica, el racismo haya sido hasta el momento una preocupación marginal también en esos espacios (Johansson, 2017)<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Puede consultarse en este sentido el largo intercambio entre Helios F. Garcés y Santiago Alba Rico desde las páginas de, respectivamente, *El Salto* y *Cuatro Poder*, con más aspereza que diferencia. Los artículos que abren la serie de ocho textos son Garcés, 2017 y Alba Rico, 2017.

<sup>20</sup> Sandra Johansson señala que el racismo rara vez es objeto de debate público en España, en parte porque la idea de *raza* no se considera una cuestión relevante ni en la política ni en la investigación. Constata que aunque existe una abundante literatura sobre organizaciones políticas y movimientos sociales en España, parte de la cual explora aspectos interseccionales, no se presta demasiada atención al racismo. Cita un estudio específico sobre interseccionalidad en el 15-M, que después de reconocer el vínculo fundacional entre la misma idea de interseccionalidad y la visibilización de la desigualdad de raza, considera que esta última dimensión no es dominante en el contexto español, por lo que no la trata (Cruells López y Ruiz García, 2014: 3).

## Conclusiones

La relación de la izquierda con la islamofobia es difícilmente generalizable, por la propia diversidad interna de las posiciones políticas que se reconocen o son comúnmente reconocidas con el significativo *izquierda*. He optado aquí por no adentrarme en el terreno complejo y contradictorio de los significados y referentes de la llamada izquierda, porque lo contrario habría resultado paralizante. Pero soy consciente de que en este punto no solo es obligada una mayor definición, sino también de que, posiblemente, en la ruptura con las taxonomías que se imponen a la intuición o al sentido común se encuentren algunas de las claves explicativas de las relaciones entre islamofobia y política. Como las teleseries, emplazo en todo caso a un *continuará*.

Provisionalmente y en términos generales, puede decirse que la (re)producción de la islamofobia corresponde fundamentalmente a otros extremos del arco político y a la institucionalidad, aunque algunos sectores reconocidos como parte de la izquierda participen de ella. El antirracismo en general y la islamofobia en particular no parecen ocupar un lugar relevante en los discursos de izquierdas, aunque por otra parte el antirracismo se vincula más a determinados sectores de izquierdas que a cualquier otro actor político. El antirracismo tiene cierto valor como referente ideológico en el conjunto de la izquierda, pero por un lado la islamofobia no es necesariamente percibida como una forma de racismo y por otro la concreción de ese antirracismo depende de su performatividad en el campo político, que hasta el momento ha sido escasa.

La razón de ello no parece deberse tanto a discusiones teóricas sino a la desorientación producida por la descomposición general de la antigua base social de la izquierda y a la pérdida de relevancia de esta, por una parte. Y por otra, a la propia homogeneidad interna de los ámbitos militantes, que por una pura cuestión de afinidades vitales deja fuera a (o no es atractiva para) sectores sociales minorizados y subalternos. Con los que, por otra parte, algunas tradiciones de la izquierda tienden a establecer una relación maestro-discípulo que parece ir a la contra de las formas de contestación social que se han dado en los últimos años. Los movimientos ciudadanos que han recorrido el Mediterráneo a lo largo de la década invitan a creer que las recomposiciones de la contestación, de haberlas, surgirán más de la autonomía de los sujetos que de la acción voluntarista de las vanguardias.

Uno de los aspectos más difíciles y a la vez estimulantes de la investigación es, precisamente, la vertiginosa mutación del terreno. La inestabilidad social, la llegada al poder de formaciones hasta ahora marginales o inexistentes o la constatación del papel central que juega el racismo y sus avatares (securitarios, laicistas, etc.) en las reconfiguraciones políticas<sup>21</sup> permiten vislumbrar algunos cambios en las relaciones de ese espacio político confuso y contradictorio que llamamos izquierda con el igualmente complejo fenómeno de la islamofobia. En España, los últimos dos años escasos han sido testigos de la aparición de un nuevo sujeto político racializado, formado en gran medida —aunque no exclusivamente— por hijos e hijas de la inmigración, que ha tenido ya efectos en la configuración de las luchas antirracistas y en la consideración que dichas luchas tienen en espacios de contestación más amplios. Este actor emergente nace con el andamiaje

---

<sup>21</sup> No obstante, como puntualizan Hajjat y Mohammed (2016: 132-133), la rentabilidad electoral del discurso islamófobo es una idea por el momento más afirmada que demostrada empíricamente.

teórico descolonial y con el bagaje de sus predecesores en Francia, el Reino Unido y otros países europeos. Huelga decir que el paisaje político español en general ha experimentado mutaciones que hubieran sido inimaginables hace muy pocos años.

Por otra parte, hemos considerado al inicio de este artículo que la islamofobia —como el racismo en general— tiene una genealogía *occidental*, es decir, que su foco emisor como ideología imperial son los Estados Unidos y su terreno principal como dispositivo de disciplinamiento de poblaciones es Europa. Siendo así, cabe preguntarse por las implicaciones que pueda tener la consolidación de un capitalismo no occidental (cuyos polos de desplazan, por ejemplo, hacia China) y en qué medida las actuales configuraciones del racismo, que se ejerce sobre los *otros* históricos de Europa, constituyen una especie de hábitus reflejo de un contexto social ya en declive.

## Bibliografía

- ACHCAR, Gilbert (2016 [2013]): *Marxismo, orientalismo, cosmopolitismo*, Barcelona, Bellaterra.
- ADLBI SIBAI, Sirin (2016): *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, México, Akal.
- ACQUA, Giulia (2010): «Marxisme et religion», *Que faire ?*, marzo-abril de 2010, pp. 23-28.
- AGAMBEN, Giorgio (2003 [1995]): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.
- (2004 [2003]): *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- ALBA RICO, Santiago (2014): «El lío de Podemos y los tres elitismos», *Cuarto Poder*, 4/10/2014, disponible en: <https://www.cuartopoder.es/ideas/opinion/2014/10/04/el-lio-de-podemos-y-los-tres-elitismos/> [consulta: 12/3/2018].
- (2015): *Islamofobia. Nosotros, los otros, el miedo*, Barcelona, Icaria.
- (2017): «Racismo y antirracismo, ¿en qué jaula estamos?», *Cuarto Poder*, 20/5/2017, disponible en: <https://www.cuartopoder.es/ideas/2017/03/25/racismo-y-antirracismo-en-que-jaula-estamos/> [consulta: 12/3/2018].
- ÁLVAREZ, Antonella y OUVIÑA, Hernán (2017): «Entrevista a Brais Fernández: "Entre la movilización y la disputa del poder deberíamos organizar a las clases subalternas"», *Viento Sur*, 20/2/2017, disponible en: <http://vientosur.info/spip.php?article12236> [consulta: 12/3/2018].
- BAUMAN, Zygmunt (1998 [1977]): *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur.
- BAYOUMI, Moustafa (2006) «Racing Religion», *The New Centennial Review*, vol. 6, n.º 2, pp. 267-293.
- BENSAÏD, Daniel, JOHSUA, Samuel y VACHETTA, Roseline (2005): «Quand la raison s'affole», *Libération*, 21/3/2005, disponible en: [http://www.liberation.fr/tribune/2005/03/21/quand-la-raison-s-affole\\_513708](http://www.liberation.fr/tribune/2005/03/21/quand-la-raison-s-affole_513708) [consulta: 12/3/2018].

- BERNABÉ, Daniel (2018): *La trampa de la diversidad. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*, Madrid, Akal.
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc (1995): *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.
- BRAH, Avtar (2011 [1996]): *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- CALLINICOS, George (2004): «The European Radical Left Tested Electorally», *International Viewpoint*, 9/12/2004, disponible en: <http://www.internationalviewpoint.org/spip.php?article10> [consulta: 12/3/2018].
- CARMONA, Pablo, GARCÍA, Beatriz y SÁNCHEZ, Almudena (2012): *Spanish Neocon. La revuelta neoconservadora en la derecha española*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- CARRETERO, Andrés (2017) «César Rendueles, filósofo y escritor: "Deberíamos recordar que todo esto empezó con una crisis de acumulación capitalista"», *CTXT*, 29/10/2017, disponible en: <http://ctxt.es/es/20171025/Politica/15860/entrevista-Rendueles-economia-politica-sistema.htm> [consulta: 12/3/2018].
- CASSEN, Bernard (2004): «Ces altermondialistes en perte de repères», *Politix*, 20/1/2004, disponible en: <https://local.attac.org/13/aix/spip.php?article406> [consulta: 12/3/2018].
- CASALS MESEGUER, Xavier (2017): «La evolución de la ultraderecha en España: claves históricas y territoriales», *Análisis del Real Instituto Elcano*, 59/2017, pp. 1-9.
- CRUELLS LÓPEZ, Marta, y RUIZ GARCÍA, Sonia (2014): «Political Intersectionality within the Spanish Indignados Social Movement», en WOEHRLE, Lynne M. (ed.), *Intersectionality and Social Change. Research in Social Movements, Conflicts and Change*, vol. 37, Bingley, Emerald, pp. 3-25.
- DANCYGIER, Rafaela M. (2017): *Dilemmas of Inclusion. Muslims in European Politics*, Princeton, Princeton University Press.
- (2018): «Muslim Voters and the European Left. When Inclusion Leads to Populism», *Foreign Affairs*, 6/2/2018, disponible en: <https://www.foreignaffairs.com/articles/europe/2018-02-06/muslim-voters-and-european-left> [consulta: 12/3/2018].
- EUROPA PRESS (2018): «Intentan recaudar fondos para repatriar el cadáver de Mame Mbaye a Senegal», *Diario de Avisos*, 16/3/2018, disponible en: <https://diariodeavisos.lespanol.com/2018/03/intentan-recaudar-fondos-para-repatriar-el-cadaver-de-mame-mbaye-a-senegal/> [consulta: 17/3/2018].
- FEDERICI, Silvia (2010 [2004]): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador (2018): «Política de clase como política del encuentro», *ElDiario.es*, 8/2/2018, disponible en: [https://www.eldiario.es/interferencias/clase-obrera-Cornelius-Castoriadis\\_6\\_738486148.html](https://www.eldiario.es/interferencias/clase-obrera-Cornelius-Castoriadis_6_738486148.html) [consulta: 12/3/2018].
- FINKELESTEIN, Norman (2002 [2000]): *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Tres Cantos, Siglo XXI.
- FRAENKEL, Ernst (1941): *The Dual State. A Contribution to the Theory of Dictatorship*, Nueva York, Oxford University Press.
- GARCÉS, Helios F. (2016): «La "nueva izquierda" ante el espejo racializado», *Diagonal*, 21/5/2016, disponible en: <https://www.diagonalperiodico.net/global/30294-la-nueva-izquierda-ante-espejo-racializado.html> [consulta: 12/3/2018].
- (2017): «La izquierda y el racismo: cegueras y reacciones», *El Salto*, 17/3/2017, disponible en: <https://saltamos.net/la-izquierda-y-el-racismo-cegueras-y-reacciones/> [consulta: 12/3/2018].
- GARZÓN, Alberto (2016): «¡Digamos adiós a la izquierda pija!», *ElDiario.es*, 12/11/2016, disponible en: [https://www.eldiario.es/tribunaabierta/Digamos-adios-izquierda-pija\\_6\\_579602050.html](https://www.eldiario.es/tribunaabierta/Digamos-adios-izquierda-pija_6_579602050.html) [consulta: 12/3/2018].

- GERAS, Norman et al. (2006): *The Euston Manifesto. For a Renewal of Progressive Politics*, disponible en: <http://eustonmanifesto.org/the-euston-manifesto/> [consulta: 12/3/2018].
- GIL-BENUMEYA, Daniel (2016): «No se integran ni después de muertos», *Webislam*, 17/03/2016, disponible en: [https://www.webislam.com/articulos/109429-no\\_se\\_integran\\_ni\\_despues\\_de\\_muertos.html](https://www.webislam.com/articulos/109429-no_se_integran_ni_despues_de_muertos.html) [consulta: 30/5/2018].
- GÖLE, Nilüfer (2007 [2005]): *Extramodernidades. El islam y Europa*, Barcelona, Bellaterra.
- GÓMEZ GARCÍA, Luz (2014): «Dar la voz para quitarla. Islamofobia y musulmanes esclarecidos en España», en RAMÍREZ, Ángeles (ed.), *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra, pp. 45-77.
- GONZÁLEZ ENRÍQUEZ, Carmen (2017): «La excepción española: el fracaso de los grupos de derecha populista pese al paro, la desigualdad y la inmigración», *Documento de Trabajo*, 7/2017, Real Instituto Elcano, pp. 1-41.
- GROSGOUEL, Ramón (2009): «Izquierdas e Izquierdas Otras: entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de la nuevas izquierdas descoloniales», *Tabula Rasa*, n.º 11, julio-diciembre de 2009, disponible en: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892009000200001&script=sci\\_arttext&tlng=en](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892009000200001&script=sci_arttext&tlng=en) [consulta: 12/3/2018].
- HAIJAT, Abdellali y MOHAMMED, Marwan (2016): *Islamophobia. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, París, La Découverte.
- HALIMI, Serge (2016a): «¿Porqué [sic] los pobres votan a la derecha?», *Viento Sur*, 27/07/2016, disponible en: <http://vientosur.info/spip.php?article11554> [consulta: 12/3/2018].
- (2016b): «Ahmadinejad, mon héros», *Le Monde Diplomatique*, agosto de 2016, p. 26, disponible en: <https://www.monde-diplomatique.fr/2016/08/HALIMI/56087> [consulta: 12/3/2018].
- HALLIDAY, Fred (1999): «"Islamophobia" reconsidered», *Ethnic and racial Studies*, 22: 5, pp. 892-902.
- HARMAN, Chris (1994): «The Prophet and the Proletariat», *International Socialism*, otoño de 1994, disponible en: <https://www.marxists.org/archive/harman/1994/xx/islam.htm> [consulta: 12/3/2018].
- HARVEY, David (2004 [2003]): *El nuevo imperialismo*, Tres Cantos, Akal.
- HAYEK, Caroline (2017): «Comment Assad est devenu " le blanc " de l'extrême-droite occidentale», *L'Orient/Le Jour*, 15/8/2017, disponible en: <https://www.lorientlejour.com/article/1067327/comment-assad-est-devenu-le-blanc-de-lextreme-droite-occidentale.html> [consulta: 12/3/2018].
- HERNÁNDEZ, Esteban (2017a): «¿Qué hacemos con los nuestros? El gran dilema de la izquierda», *El Confidencial*, 22/6/2017, disponible en: [https://blogs.elconfidencial.com/espana/postpolitica/2017-06-22/que-hacemos-nuestros-gran-dilema-izquierda\\_1403884/](https://blogs.elconfidencial.com/espana/postpolitica/2017-06-22/que-hacemos-nuestros-gran-dilema-izquierda_1403884/) [consulta: 12/3/2018].
- (2017b): «Entrevista con Alberto Garzón: "Los votantes de la izquierda son las clases medias ilustradas, no los obreros"», *El Confidencial*, 21/10/2017, disponible en: [https://blogs.elconfidencial.com/espana/postpolitica/2017-06-13/constemocion-mocion-podemos-texto-apoyo-telegram-ridiculizar\\_1398190/](https://blogs.elconfidencial.com/espana/postpolitica/2017-06-13/constemocion-mocion-podemos-texto-apoyo-telegram-ridiculizar_1398190/) [consulta: 12/3/2018].
- JOHANSSON, Sandra (2017): *The Involuntary Racist. A Study on White Racism Evasiveness amongst Social Movements Activists in Madrid, Spain* (TFM), Linköping, Linköping University.
- JONES, Owen (2012 [2011]): *Chavs. La demonización de la clase obrera*, Madrid, Capitán Swing.
- JUHEM, Pierre (1998): *SOS Racisme, histoire d'une mobilisation «apolitique»*, Nanterre, Université de Nanterre.

- KAPITAN, Tomis (1997): «The Israeli-Palestinian Conflict: Its History, and Some Philosophical Questions it Raises», en KAPITAN, Tomis (ed.), *Philosophical Perspectives on the Israeli-Palestinian Conflict*, Nueva York, M. E. Sharpe, pp. 3-45.
- KARVALA, David (ed.) (2016): *Combatir la islamofobia: una guía antirracista*, Barcelona, Icaria.
- KEUCHEYAN, Razmig (2013 [2010]): *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, Tres Cantos, Siglo XXI.
- KUMAR, Deepa (2017): «Islamophobia and Empire: An Intermestic Approach to the Study of Anti-Muslim Racism», en MASSOUMI, Narzanin, MILLS, Tom, y MILLER, David (eds.), *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State*, Londres, Pluto Press, pp. 49-73.
- KUNDNANI, Arun (2017): «Islamophobia as Ideology of US Empire», en MASSOUMI, Narzanin, MILLS, Tom, y MILLER, David (eds.), *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State*, Londres, Pluto Press, pp. 35-48.
- LA CONTRAPARTE (2018): *¿El regreso de la ultraderecha? Racismo y fascismo en la era Trump* (programa de radio), disponible en: [https://www.ivoox.com/de/contraparte-14-el-regreso-ultra-audios-mp3\\_rf\\_24102022\\_1.html](https://www.ivoox.com/de/contraparte-14-el-regreso-ultra-audios-mp3_rf_24102022_1.html) [consulta: 12/3/2018].
- LENORE, Víctor (2016): «¿Existen movimientos sociales en España?», *La Circular*, 7/6/2016, disponible en: <http://lacircular.info/existen-movimientos-sociales-en-espana/> [consulta: 12/3/2018].
- (2018): «La izquierda española vive en una burbuja (sus mejores pensadores ya no lo niegan)», *El Confidencial*, 21/1/2018, disponible en: [https://www.elconfidencial.com/cultura/2018-01-21/izquierda-espanola-burbuja-pensamiento\\_1508355/](https://www.elconfidencial.com/cultura/2018-01-21/izquierda-espanola-burbuja-pensamiento_1508355/) [consulta: 12/3/2018].
- LÉVY, Laurent (2010): *La « gauche », les Noirs et les Arabes*, París, La Fabrique.
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto (2014): «Autos de fe en un mundo de incrédulos: etnografiando la construcción del "terror islámico" en Cataluña», en RAMÍREZ, Ángeles (ed.), *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra, 2014, pp. 23-44.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (2002): «El islam y la integración de la inmigración social», *Cuadernos de Trabajo Social*, vol. 15, págs. 129-143.
- LORENC VALCARCE, Federico (2005): «La sociología de los problemas públicos. Una perspectiva crítica para el estudio de las relaciones entre la sociedad y la política», *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 12, n.º 2, pp.141-150.
- MARX, Karl (2010 [1844]), *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- MASSOUMI, Narzanin, MILLS, Tom, y MILLER, David (2017a): «Islamophobia, Social Movements and the State: For a Movement-Centered Approach», en MASSOUMI, Narzanin, MILLS, Tom, y MILLER, David (eds.), *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State*, Londres, Pluto Press, pp.3-32.
- (2017b): «Liberal and Left Movements and the Rise of Islamophobia», en MASSOUMI, Narzanin, MILLS, Tom, y MILLER, David (eds.), *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State*, Londres, Pluto Press, pp. 234-267.
- MIJARES, Laura (2014): «El efecto *Persépolis*: procesos de domesticación y marginación de alumnas musulmanas en los centros educativos», en RAMÍREZ, Ángeles (ed.), *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra, pp. 189-217.
- MOLYNEUX, John (2008): «More than Opium: Marxism and Religion», *International Socialism*, n.º 119, 24/6/2008, disponible en: <http://isi.org.uk/more-than-opium-marxism-and-religion/> [consulta: 12/3/2018].

- MONZAT, «La gauche peut-elle dire " nous " avec Houria Bouteldja ?», *Contretemps*, 22/4/2016, disponible en: <http://www.contretemps.eu/la-gauche-peut-elle-dire-nous-avec-houria-bouteldja/> [consulta: 12/3/2018].
- MOSCOSO, María Fernanda (2016): «Contra la izquierda», *Ideas*, 19/7/2016, disponible en: <http://www.planv.com.ec/ideas/ideas/contra-la-izquierda> [consulta: 12/3/2018].
- MOUFFE, Chantal (2007): *En torno a lo político*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- NADI, Selim (2014): «Antideutsch: sionisme, antifascisme et antinationalisme dans la gauche radicale allemande», *Période*, marzo de 2014, disponible en: [http://revueperiode.net/antideutsch-sionisme-antifascisme-et-antinationalisme-dans-la-gauche-radicale-allemande/#identifiant\\_26\\_197](http://revueperiode.net/antideutsch-sionisme-antifascisme-et-antinationalisme-dans-la-gauche-radicale-allemande/#identifiant_26_197) [consulta: 12/7/2016].
- (2014b): «Nation, race et impérialisme dans la gauche allemande depuis la réunification», *Période*, junio de 2014, disponible en: <http://revueperiode.net/nation-race-et-imperialisme-dans-la-gauche-allemande-depuis-la-reunification/> [consulta: 12/7/2016].
- PACHECO, Anna (2017): «¿Precarios todos? Los hijos de la clase obrera tienen su propio techo de cristal», *Playground*, 28/12/2017, disponible en: <https://www.playgroundmag.net/now/hijos-clase-obrera-techo-cristal-25054610.html> [consulta: 12/3/2018].
- PARRA, Raúl (2017): «Frente al fetichismo identitario de la vieja y la nueva izquierda: la "política de la inmanencia" como alternativa», *Viento Sur*, 15/6/2017, disponible en: <http://vientosur.info/spip.php?article12703> [consulta: 12/3/2018].
- PITTI, Laure (2004): «Les luttes centrales des O.S. immigrés», *Plein droit*, n.º 63, pp. 43-47, disponible en: <https://www.cairn.info/revue-plein-droit-2004-4-page-43.htm> [consulta: 12/3/2018], DOI: <https://doi.org/10.3917/pld.063.0043>
- RAMÍREZ, Ángeles (2014): «Segmentaciones feministas en torno al pañuelo musulmán: feminismos, islam e izquierda en Francia», en RAMÍREZ, Ángeles (ed.), *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra, pp. 99-139.
- REA, Andrea (2006): «La europeización de la política migratoria y la transformación de la otredad», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 116, pp. 157-183.
- REGUERA, Marcos (2017): «Alt Right: radiografía de la extrema derecha del futuro», *CTXT*, 22/2/2017, disponible en: <http://ctxt.es/es/20170222/Politica/11228/Movimiento-Alt-Right-EEUU-Ultraderecha-Marcos-Reguera.htm> [consulta: 12/3/2018].
- RÍO, Eugenio del (2012): *De la indignación de ayer a la de hoy. Transformaciones ideológicas en la izquierda alternativa en el último medio siglo en Europa occidental*, Madrid, Talasa.
- RODRÍGUEZ, Emmanuel (2018): «Cuando el problema es la izquierda», *CTXT*, 7/2/2018, disponible en: <https://ctxt.es/es/20180207/Firmas/17654/izquierda-movimiento-obrero-emmanuel-rodriguez-psoe-pce.htm> [consulta: 12/3/2018].
- ROMERO, Ricardo [Nega] y TIRADO, Arantxa (2016): *La clase obrera no va al paraíso. Crónica de una desaparición forzada*, Tres Cantos, Akal.
- SAID, Edward W. (1990 [1978]): *Orientalismo*, Madrid, Libertarias.
- SUÁREZ-NAVAZ, Liliana et al. (2007): *Las luchas de los sin papeles y la extensión de la ciudadanía. Perspectivas críticas desde Europa y Estados Unidos*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- TAMAS, Gáspar Miklós (2000): «On Post-Fascism. The Degradation of Universal Citizenship», *Boston Review*, 1/6/2000, disponible en: <https://bostonreview.net/world/g-m-tam%C3%A1s-post-fascism> [consulta: 28/2/2018].

- (2015): «Gáspar Miklós Tamás: "This is Postascism"», *Arbetet Global*, 26/9/2015, disponible en: <http://arbetet.se/global/2015/09/26/gaspar-miklos-tamas-this-is-post-fascism/> [consulta: 28/2/2018].
- TRAVERSO, Enzo (2015): «La transformación "postfascista" arriesga con dinamitar el marco político», *Viento Sur*, disponible en: <http://vientosur.info/spip.php?article10793> [consulta: 28/2/2018].
- (2016): *The End of Jewish Modernity*, Londres, Pluto Press.
- (2017): «Trump's Savage Capitalism: The Nightmare is Real», *World Policy Journal*, 34 (1): pp. 13-17.
- TYRER, David (2013): *The Politics of Islamophobia. Race, Power and Fantasy*, Londres, Pluto Press.
- ŽIŽEK, Slavoj (2015): *Islam y modernidad. Reflexiones blasfemas*, Barcelona, Herder.
- (2016): *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Barcelona, Anagrama.

## Islamofobia queerizada y resistencias musulmanas queer en tiempos de homonacionalismo

### Queered Islamophobia and Queer Muslim forms of Resistance in times of Homonationalism

Daniel Ahmed FERNÁNDEZ GARCÍA<sup>1</sup>

Dptos. Antropología Social y Estudios Árabes e Islámicos  
y Estudios Orientales, Universidad Autónoma de Madrid  
danielahmedsaid@gmail.com

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

**Para citar este artículo:** Daniel Ahmed FERNÁNDEZ GARCÍA (2018), "Islamofobia queerizada y resistencias musulmanas queer en tiempos de homonacionalismo" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 71-88.

**Para acceder a este artículo:** <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.005>

#### Resumen

El presente artículo analiza el homonacionalismo desde el cuestionamiento a los discursos culturalistas dicotómicos que dicho fenómeno plantea. En primer lugar, se describen las vinculaciones históricas entre diversidad sexual y de género, racismo y neoliberalismo. A continuación, se aborda la emergencia de un proceso de *queerización* de la islamofobia nutrido por la instrumentalización neoliberal de los sujetos *queer* para promover la representación LGBTQ+fóbica del islam. Acto seguido, se evidencia cómo la relación entre las políticas LGBTQ+ transnacionales y la islamofobia *queerizada* ha provocado un rechazo hacia lo LGBTQ+ en el marco de los Estados arabo-islámicos postcoloniales. Finalmente, se ahonda en el análisis de las identidades musulmanas *queer* contemporáneas poniendo el foco en sus formas diferenciadas de resistencia frente a los discursos de oposición entre islam y diversidad sexo-genérica, tanto los provenientes de interpretaciones tradicionalistas del islam, como los islamófobos propios del homonacionalismo.

**Palabras clave:** islamofobia, neoliberalismo, homonacionalismo, *queer*, resistencia.

<sup>1</sup> Contratado predoctoral en la Universidad Autónoma de Madrid en calidad de beneficiario de la ayuda FPI MICINN. Este artículo es resultado de la participación en el proyecto de Excelencia de I+D+I del MICINN "Participación política, islam y transnacionalidad en el mundo árabo-islámico y en contexto migratorio" (CSO2014-52998-C3-1-P).

## Abstract

This article examines homonationalism through the questioning of the dichotomic culturalist discourses that such phenomenon poses. Firstly, it describes the historical connections between gender and sexual diversity, racism and neoliberalism. Next, it addresses the emergence of a process of *queerization* of Islamophobia, nourished by the neoliberal instrumentalization of *queer* subjects with the objective of promoting an LGBTQ+phobic depiction of Islam. Thereafter, it calls attention to how the combination of transnational LGBTQ+ politics and *queered* Islamophobia caused a rejection towards the LGBTQ+ within the context of Arab-Islamic postcolonial states. Finally, it delves into the analysis of contemporary *queer* Muslim identities, focusing on their differentiated forms of resistance in the face of the discourses that oppose Islam and gender and sexual diversity, both of those coming from traditionalist interpretations of Islam, and those coming from homonationalism.

**Keywords:** Islamophobia, neoliberalism, homonationalism, *queer*, resistance.

## Introducción

El 29 de agosto de 2017, medio centenar de jóvenes saharauis iniciaban una huelga de hambre como protesta ante la denegación de asilo político por parte de las autoridades españolas competentes, tras varias semanas retenidos en el Aeropuerto Madrid-Barajas bajo la custodia del Cuerpo Nacional de Policía y los vigilantes de seguridad privada del aeropuerto<sup>2</sup>. Tres días más tarde, el 1 de septiembre, se publicaba un comunicado<sup>3</sup> en el que una decena de entidades —asociaciones LGBTQ+, colectivos policiales y sindicatos del Ministerio de Interior entre otras<sup>4</sup>— mostraban su apoyo a la denegación de asilo y la aplicación del protocolo de rechazo y retorno al país de procedencia a dos de los jóvenes saharauis a causa de un “incidente” en el que éstos presuntamente habían proferido insultos homófobos al traductor del Cuerpo Nacional de Policía encargado de asistirles en el proceso. Como consecuencia de esta decisión, el 4 de septiembre se difundía otro comunicado, esta vez en apoyo a los saharauis expulsados, firmado por más de 40 entidades de muy diversa índole —asociaciones LGBTQ+, organizaciones antirracistas y agrupaciones musulmanas de lucha contra la islamofobia— y por más de 200 personalidades pertenecientes al activismo y a la academia<sup>5</sup>.

Publicado en el blog *Orgullos Críticos do Sul* bajo el lema “no en nuestro nombre”, las entidades y personalidades firmantes denunciaban una medida que consideraban a todas luces desproporcional y que, según su punto de vista, vulneraba el artículo 33 de la Convención de los Refugiados de las Naciones Unidas de 1951 de Prohibición de Expulsión y de Devolución, en la que se recoge de manera excepcional la expulsión de una persona solicitante de asilo siempre y

---

<sup>2</sup> “Medio centenar de saharauis en huelga de hambre en Barajas para exigir asilo”, *Público*, 29 de agosto de 2017, disponible en <http://www.publico.es/sociedad/medio-centenar-saharauis-huelga-hambre-barajas-exigir-asilo.html> [consulta: 25 de marzo de 2018].

<sup>3</sup> “Incidente de inadmisión de la solicitud de asilo en el aeropuerto de Barajas de dos personas por su comportamiento presuntamente agresivo y homofóbico”, comunicado de FSC-CCOO, 1 de septiembre de 2017, disponible en <http://www.fsc.ccoo.es/6ba29dac339d53c318b5d7df65ba0c27000050.pdf> [consulta: 25 de marzo de 2018].

<sup>4</sup> Para acceder al listado completo de entidades firmantes véase el enlace provisto en la nota anterior.

<sup>5</sup> “No en nuestro nombre”, comunicado de *Orgullos Críticos do Sul*, 4 de septiembre de 2017, disponible en <https://orgulloscriticos.wordpress.com/2017/09/04/no-en-nuestro-nombre/> [consulta: 25 de marzo de 2018].

cuando ésta “sea considerada, por razones fundadas, como un peligro para la seguridad del país donde se encuentra, o que, habiendo sido objeto de una condena definitiva por un delito particularmente grave, constituya una amenaza para la comunidad de tal país”<sup>6</sup>. El texto aludía, además, de manera explícita, al “*auge del homonacionalismo islamófobo reflejado en este incidente*” y a la creciente instrumentalización de la lucha contra la LGBTQ+fobia como cortina de humo para ocultar intereses xenófobos y racistas. Citando el propio comunicado, “*si el objetivo fuera el de expulsar a la homofobia del territorio nacional se nos ocurren ejemplos mucho más graves por los que empezar*”.

Este “incidente” evidencia la emergencia y la toma de conciencia por parte de ciertos sectores del activismo y la academia en el contexto estatal español y portugués, de un “tipo” específico de islamofobia —denominada aquí “islamofobia *queerizada*”— vinculada a lo que la académica estadounidense Jasbir Puar definió hace una década como homonacionalismo. Según la autora, el homonacionalismo no es un simple sinónimo de “racismo *gay*”, sino una faceta de la modernidad y un cambio histórico marcado por una reorientación de la relación entre los Estados-nación, el neoliberalismo y la sexualidad en relación a las políticas contemporáneas de securitización, terrorismo y patriotismo (Puar, 2007, 2013). Esta convergencia histórica entre prácticas estatales, políticas LGBTQ+ transnacionales e islamofobia se sustenta en un discurso culturalista que enfrenta dos pretendidas realidades: un bloque occidental, moderno, secular y LGBTQ+*friendly*, y otro, orientalizado, musulmán, anacrónico y LGBTQ+fóbico. Sucesos como la decisión del gobierno canadiense de conceder asilo de manera exclusiva a aquellos refugiados sirios que pudieran probar su homosexualidad<sup>7</sup>, la demonización del islam que siguió a la masacre LGBTQ+fóbica de Orlando<sup>8</sup>, la instrumentalización islamófoba de la “purga *gay*” en Chechenia<sup>9</sup> o el propuesto “incidente”, constituyen sólo algunas de las más recientes y llamativas manifestaciones de este fenómeno global.

Ante la consolidación de este tipo de situaciones, el presente artículo persigue un objetivo doble: en primer lugar, desentrañar el fenómeno del homonacionalismo desde el cuestionamiento a los discursos culturalistas dicotómicos que plantea; en segundo lugar, visibilizar las resistencias musulmanas *queer* frente a tales discursos. En la primera parte del artículo, comienzo describiendo las vinculaciones históricas entre diversidad sexual y de género, racismo y neoliberalismo. A continuación, analizo la instrumentalización de los sujetos *queer* mediante políticas neoliberales con el fin de promover la representación LGBTQ+fóbica del islam. Finalmente, describo la relación entre las políticas LGBTQ+ transnacionales y la islamofobia *queerizada* en el proceso colonial de homosexualización de los sujetos *queer* arabo-musulmanes,

<sup>6</sup> “Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951”, disponible en <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/StatusOfRefugees.aspx> [consulta: 25 de marzo de 2018].

<sup>7</sup> “Determining gay refugees a difficult task, but risk of bogus claimants is ‘exaggerated,’ experts say”, *National Post*, 24 de noviembre de 2015, disponible en <http://nationalpost.com/news/canada/determining-gay-refugees-a-difficult-task-but-risk-of-bogus-claimants-exaggerated-experts-say> [consulta: 26 de marzo de 2018].

<sup>8</sup> “Stop Exploiting LGBT Issues to Demonize Islam and Justify Anti-Muslim Policies”, *The Intercept*, 13 de junio de 2016, disponible en <https://theintercept.com/2016/06/13/stop-exploiting-lgbt-issues-to-demonize-islam-and-justify-anti-muslim-policies/> [consulta: 26 de marzo de 2018].

<sup>9</sup> “‘Gay Lives Matter’ and the Future of Islam”, *The American Conservative*, 24 de mayo de 2017, disponible en <http://www.theamericanconservative.com/articles/gay-lives-matter-and-the-future-of-islam/> [consulta: 26 de marzo de 2018].

que ha provocado un “rechazo” hacia lo LGBTQ+ dentro de los Estados arabo-islámicos postcoloniales. En la segunda parte, comienzo señalando cuáles han sido las aproximaciones académicas al estudio de las identidades musulmanas *queer* contemporáneas. Acto seguido, abordo el análisis de dichas identidades atendiendo a una distinción geográfica y sociopolítica —países donde el islam es la tradición<sup>10</sup> mayoritaria y “Occidente”<sup>11</sup>— que permite distinguir dos formas diferenciadas de resistencia frente a los discursos de oposición entre islam y diversidad sexo-genérica. Dichas formas de resistencia se materializan, a su vez, en dos movimientos específicos denominados en el marco de este artículo “movimiento de defensa de los derechos LGBTQ+ en países de mayoría musulmana” y “movimiento transnacional de activismo musulmán *queer*”. En la tercera y última parte, presento algunas conclusiones que sirven de cierre del artículo.

Con tal fin, propongo lo *queer* en tanto que marco teórico y metodológico a través del cual abordar algunas cuestiones como las que ocupan este artículo —islamofobia, neoliberalismo y políticas internacionales de lucha contra el terrorismo entre otras— reservadas tradicionalmente, al menos en el contexto español, a disciplinas como la antropología, la sociología o las ciencias políticas. El presente artículo se enmarca dentro de una investigación de mayor alcance iniciada en octubre de 2014 y aún inconclusa, motivo por el cual se trata fundamentalmente de un texto de discusión bibliográfica, al que hay que sumar una relectura de artefactos culturales relativos a la problemática planteada<sup>12</sup> y los resultados preliminares obtenidos de una etnografía *queer* multisituada —deudora de las ideas de Marcus (1995), Halberstam (1998) y Plummer (2005)— sobre los dos movimientos de resistencia recién aludidos. Dicha etnografía se ha materializado a través de una doble observación participante. Por un lado, una observación participante *online* o virtual (Hine, 2000) llevada a cabo en las páginas web y Facebook de las asociaciones que conforman ambos movimientos. Por el otro, una observación participante presencial en formaciones, cursos especializados, seminarios, conferencias o encuentros de carácter internacional organizados exclusivamente por las asociaciones pertenecientes al movimiento transnacional de activismo musulmán *queer*. Esto es, en Ciudad del Cabo en el seno de *The Inner Circle*<sup>13</sup> entre los meses de junio y septiembre de 2015 y durante el desarrollo de *AIR*<sup>14</sup> en octubre

---

<sup>10</sup> El uso en este artículo de la palabra “tradición” en tanto que sinónimo de “religión” se basa en las ideas de Talal Asad (1986). Para el autor, la religión no constituye ni una estructura social distintiva, ni una colección heterogénea de creencias, costumbres y valores morales, sino una “tradición”, es decir, un conjunto de discursos que aluden a la manera de performar determinadas prácticas desde un punto de vista histórico.

<sup>11</sup> “Occidente” es definido y empleado a lo largo del artículo sobre las ideas de Asad (1993, 2003), que entiende dicho “marco” como el espacio ideológico y de valores de las democracias neoliberales contemporáneas “pretendidamente” seculares. Para Asad (1993, 2003) y Mahmood (2005, 2016) el secularismo constituye, en realidad, una categoría empleada para la legitimación de los Estados-nación modernos mediante una distinción jerárquica entre una esfera pública y otra privada, relegada en exclusiva a la práctica religiosa. Para un análisis comparado de esta cuestión véase Asad, T., Brown, W., Butler, J. y Mahmood, S. (2013).

<sup>12</sup> Películas, documentales, literatura, noticias, manifiestos, comunicados, posters, etc. Estos materiales serán referenciados a lo largo del artículo cuando sea pertinente.

<sup>13</sup> Considerada de forma unánime como la primera asociación contemporánea de personas musulmanas *queer*. Más información disponible en <http://theinnercircle.org.za/index.html> [consulta: 27 de marzo de 2018].

<sup>14</sup> Acrónimo de *Annual International Retreat*, un encuentro anual organizado en Ciudad del Cabo por la asociación *The Inner Circle* desde 2002 hasta la fecha. Es definido en la página web de dicha asociación como “*un espacio para personas musulmanas en el que abordar cuestiones relacionadas con el islam y la diversidad sexual (...) y que acoge talleres, seminarios, espacios creativos y de relajación*”. Disponible en <http://theinnercircle.org.za/air.html> [consulta: 27 de marzo de 2018].

de 2015 y noviembre de 2016, en Ámsterdam durante los encuentros del EQMN<sup>15</sup> noviembre de 2016 y noviembre de 2017, en Madrid en la *Plataforma del Orgullo Crítico Madrid 2017*<sup>16</sup> entre septiembre de 2016 y septiembre de 2017, y en Barcelona en el marco del proyecto *Nasij*<sup>17</sup> desde el inicio de la investigación hasta la fecha.

Finalmente, y teniendo en cuenta que la cuestión *queer* vertebraba el contenido del artículo, considero necesaria una aclaración terminológica previa que facilite la lectura a aquellas personas no familiarizadas con esta disciplina. “Diversidad sexual y de género” y “diversidad sexo-genérica” son expresiones sinónimas y se refieren a todo el espectro de orientaciones, prácticas, expresiones e identidades sexuales y de género al margen del sistema binario heteronormativo. Las siglas “LGBTQ+” (lesbianas, gays, bisexuales, personas trans, *queer*, en cuestionamiento, personas de género no binario, género fluido, tercer género, *ad inf.*) son categorías sociales e históricas originadas en la “modernidad occidental”<sup>18</sup> —aunque en constante definición a nivel global— que hacen referencia a identidades sexo-genéricas específicas. El término anglosajón “*queer*” aludía originariamente a algo que era extraño o diferente, adquiriendo una connotación peyorativa a finales del s. XIX cuando comenzó a usarse para designar a personas no heterosexuales. Fue resignificado en los 80 desde los activismos LGBT en EE.UU. y Europa con el sentido de identidad positiva. *Queer* puede referirse a la teoría *queer*<sup>19</sup>, pero también a los estudios *queer* o al activismo *queer*. Suele usarse como término paraguas que engloba todas las personas al margen de la heteronorma, en oposición a las identidades LGBTQ+ hegemónicas o, incluso, en oposición a la propia normatividad *queer*<sup>20</sup>, enfatizándose su carácter de oposición a lo legítimo, a la hegemonía, nunca una cualidad, sino una identidad sin esencia que resiste a los regímenes de lo normal (Halperin, 1997; Warner, 1999)<sup>21</sup>.

### **Desentrañando el homonacionalismo: entre una islamofobia de género y otra *queerizada***

Previamente a que Puar acuñara el concepto de homonacionalismo, Jasmin Zine ya alertaba de las complejas interacciones entre raza, género y religión trazando un paralelismo directo entre las prácticas imperialistas coloniales y la Guerra contra el Terror. La autora señalaba la emergencia de

<sup>15</sup> Acrónimo de *European Queer Muslim Network*, una plataforma europea de activistas musulmanes y musulmanas *queer* creada en 2015 y coordinada desde 2016 por *Maruf*, una asociación holandesa “representante de los intereses de las personas musulmanas *queer* en los Países Bajos y en el extranjero”. Más información disponible en <http://www.maruf.eu/english.html> [consulta: 27 de marzo de 2018]

<sup>16</sup> Para acceder a información sobre el origen, objetivos, estrategias y acciones de esta Plataforma véase <https://orgullocritico.wordpress.com/> [consulta: 28 de marzo de 2018].

<sup>17</sup> Definido en su página de Facebook como un “proyecto concebido como una red física y virtual de resistencia frente a la islamofobia y al homonacionalismo”. Disponible en <https://www.facebook.com/Nasij-1487428971539744/> [consulta: 28 de marzo de 2018].

<sup>18</sup> Defino “modernidad occidental” sobre la base de las ideas de Bryan S. Turner (1990), y los ya nombrados Asad (1993, 2003) y Mahmood (2005, 2016). Turner entiende la modernidad en relación a la expansión del imperialismo europeo en el s. XVI y al advenimiento del capitalismo racional. Asad Y Mahmood, como vimos, definen “Occidente” como el espacio ideológico de las democracias neoliberales contemporáneas “pretendidamente” seculares.

<sup>19</sup> Nombrada así por primera vez por Teresa de Lauretis en 1990.

<sup>20</sup> Peter Drucker dedica su “*Warped. Gay Normativity and Queer Capitalism*” (2015) de manera específica a esta cuestión.

<sup>21</sup> Para un análisis pormenorizado de dicha terminología véase Barker y Scheele (2017).

una generalización de la islamofobia —islamofobia generalizada o islamofobia de género (Zine, 2004)— para referirse a las formas individuales, ideológicas y sistémicas de dominación que operaban de manera interseccional (Crenshaw, 1989) en función del género sobre la alteridad musulmana —tanto la femenina como la masculina— en este contexto de “guerra”. La dominación de las mujeres musulmanas fue justificada mediante un discurso “civilizador” y de “liberación” de la supuesta opresión patriarcal ejercida por sus homólogos masculinos, que sirvió de legitimización a las intervenciones militares de EE. UU. y sus fuerzas aliadas en Oriente Medio. En el caso de los hombres musulmanes, dicha dominación se llevó a cabo mediante una *praxis* de humillación sexual que evidenciaba la imbricación entre racismo, misoginia, homofobia, hipermasculinidad y patriotismo, tal y como evidenciaron las grotescas imágenes de la prisión iraquí de Abu Ghraib (Burnham, 2004). Según Zine, estas formas de humillación, lejos de constituir un fenómeno novedoso, estaban fuertemente inspiradas en obras como “*The Arab Mind*” (1979), del antropólogo Richard Patai, evidenciando el rol del conocimiento orientalista (Said, 1979) a la hora de modelar y ejercer violencia sobre las corporalidades musulmanas (Zine, 2006; Whitaker, 2004).

Jasbir Puar (2007) irá un paso más allá en el análisis de las conexiones entre sexualidad, raza, género, clase y etnicidad en relación a las políticas contemporáneas de la Guerra contra el Terror, al incorporar dos cuestiones ausentes en las teorías de Zine: el neoliberalismo, ligado al concepto de homonormatividad de Lisa Duggan (2002), y la diversidad sexual y de género. Gracias a ello pudo poner de relieve la existencia de otro tipo de corporalidades musulmanas como las LGBTQ+ sobre las que se ejercen otras formas específicas de dominación. Tal y como avancé en la introducción, la autora acuñaba el concepto de homonacionalismo para denunciar un fenómeno histórico contemporáneo en el que están convergiendo diversas prácticas estatales, políticas LGBTQ+ transnacionales y la emergencia de nuevos discursos islamófobos nutridos de la instrumentalización de lo LGBTQ+. Este fenómeno se sustenta en un discurso culturalista, esencialista y homogeneizador que promueve una visión dicotómica del mundo, muy en la línea de la perspectiva académica del “choque de civilizaciones” de Samuel P. Huntington (1996). “Occidente” —moderno, secular y LGBTQ+*friendly*— y su alteridad —musulmana, anacrónica y LGBTQ+fóbica— son presentados como dos entes monolíticos y antagónicos abocados al enfrentamiento. Según Puar, dicho enfrentamiento se materializa a través de la producción transnacional de dos sujetos antagónicos: “sujetos nacionales *queer*” y “poblaciones terroristas racializadas musulmanas”, tal y como las define la propia autora.

El escenario estadounidense —y el europeo en menor medida— son para Puar el campo de batalla paradigmático de la materialización del enfrentamiento entre ambos sujetos, que define de la siguiente manera. El homonacionalismo promueve una suerte de superioridad identitaria de los “sujetos nacionales *queer*” respecto de las “poblaciones terroristas racializadas musulmanas”. Los primeros pasan a ser considerados sujetos plenos de ciudadanía por parte de los Estados-nación siempre y cuando comulguen y participen de los intereses de los mismos, lo cual se hace a expensas de su desmovilización, despolitización y privatización, así como de su complicidad en la subalternización, discriminación y criminalización de las “poblaciones terroristas racializadas musulmanas”. Estas últimas no son consideradas ciudadanas en tanto que encarnan las ideas neo-orientalistas que vinculan islam con fundamentalismo, irracionalidad, falta de agencia (Mahmood, 2005), lascivia y/o represión y, especialmente, LGBTQ+fobia. La idea de que las personas musulmanas son más proclives a la LGBTQ+fobia que las que se adscriben al secularismo o a otras tradiciones religiosas como el cristianismo o el judaísmo, responde a la firme creencia de la

incompatibilidad entre islam y diversidad sexo-genérica (Leak y Finken, 2011)<sup>22</sup>. El homonacionalismo no niega la existencia de personas musulmanas *queer*, pero entiende que sobre ellas se extiende una suerte de “monstruosidad *queer*” que sólo puede ser redimida a través de un “secularismo neoliberal *queer*” que presuntamente sólo se puede materializar en EE. UU y Europa.

El conflicto palestino-israelí, por su parte, constituye para Puar un ejemplo excepcional del enfrentamiento entre ambos sujetos ya que se sitúa —al menos geográficamente— fuera de los escenarios recién señalados. En este caso particular, el Estado de Israel se autoproclama como la única democracia y territorio *gay-friendly* de Oriente Medio mediante una estrategia de *pinkwashing*<sup>23</sup> que le permite producir “sujetos nacionales *queer*” —dentro y fuera de Israel— que representen, apoyen y legitimen lo que la autora denomina “tecnologías antiterroristas excepcionales” como las políticas genocidas contra el pueblo palestino. La población de Palestina —y por extensión de los países árabes y de mayoría musulmana que le son limítrofes— se convierte de forma automática en agente de opresión *queer*. Según Puar, conceptualizar Palestina en tanto que territorio LGBTQ+fóbico e Israel en calidad de paraíso *gay-friendly*, permite al Estado de Israel poner el foco en dicha LGBTQ+fobia, invisibilizando la opresión ejercida por la ocupación israelí sobre la población *queer* palestina. Asimismo, esta estrategia permite obviar que los privilegios en materia LGBTQ+ que el estado de Israel garantiza son reservados sólo a determinadas personas atendiendo a criterios excluyentes como la clase, la adscripción religiosa o la nacionalidad. Más allá de este conflicto, el término *pinkwashing* ha proliferado en el ámbito de la academia, el activismo, las redes sociales y los medios de comunicación para referirse a todas las estrategias de lavado de imagen mediante la instrumentalización de lo LGBTQ+.

Según Puar, la aceptación generalizada del discurso dicotómico que sustenta el homonacionalismo —esto es, la presunta incompatibilidad entre islam y diversidad sexo-genérica y la amenaza del islam a los valores de lo que denomina el “reinado *queer* transnacional”—, ha contribuido a un proceso de intersección entre una “islamofobia gay global” o “islamofobia homonormativa”<sup>24</sup> y las fuerzas políticas de una derecha *gay-friendly* que ha comenzado a ver las comunidades LGBTQ+ homonormativas como aliadas naturales (Abraham, 2010). Jin Haritaworn (2008) incluía, además,

<sup>22</sup> La aceptación contemporánea generalizada de las premisas en las que se apoya este discurso de incompatibilidad entre islam y diversidad sexo-genérica se debe, en parte, tanto a la escasez de aproximaciones a esta cuestión desde una perspectiva histórica y transcultural (Murray y Roscoe, 1997:3), como a la casi total ausencia de investigaciones de las actitudes hacia dicha diversidad en países no musulmanes (Adamczyk y Pitt, 2009). La problemática es aún más acuciante cuando se trata de abordar la LGBTQ+ fobia como un compendio de factores geográficos, sociopolíticos, económicos y legislativos que van más allá de la cuestión religiosa (Beckers, 2010).

<sup>23</sup> El término “*pinkwashing*” fue originalmente acuñado por *Breast Cancer Action* en 1985 como parte de la campaña “*Think Before You Pink*” con el objetivo de denunciar aquellas empresas u organizaciones que, con la excusa de apoyar la lucha contra el cáncer de mama mediante el uso del símbolo de un lazo rosa, obtenían beneficios a través de la venta de productos relacionados con dicha enfermedad. Según Sarah Schulman (2012), no será hasta 2010 cuando el colectivo *San Francisco QUIT (Queers Undermining Israeli Terrorism)* resignifique el término vinculándolo a la instrumentalización israelí de la causa LGBTQ+ con el fin de maquillar su imagen.

<sup>24</sup> A este respecto, Abraham (2010) habla de una “islamofobia *queer*” o de una “islamofobia hegemónica *queer*”, trazando así un paralelismo entre el concepto de hegemonía y el de homonormatividad de Duggan (2002). Acuño el término “islamofobia *queerizada*” porque considero que aúna los matices de las propuestas de Puar y Abraham, al tiempo que permite aludir a la confluencia entre una islamofobia de género (Zine, 2004) y otra *queerizada*, tal y como explico en este mismo párrafo.

en este proceso de intersección, no sólo a las fuerzas políticas de la derecha *gay-friendly*, sino también a ciertos sectores de la izquierda y de los feminismos. Según la autora, el resultado de este fenómeno ha sido una reformulación de la retórica de la “misión civilizadora” occidental a la que aludía Zine, que ha tenido como consecuencia lo que, en el marco de este artículo, conceptualizo como la confluencia entre una islamofobia de género y otra *queerizada*, y que explico a continuación. La diversidad sexo-genérica se ha sumado a la igualdad de género en calidad de argumento legitimador de dicha “misión civilizadora”, las políticas LGBTQ+ transnacionales se han aliado con las fuerzas de intervención militar y, al ya manido argumento de la liberación de las mujeres musulmanas oprimidas por el patriarcado musulmán, hay que sumar ahora la liberación de las víctimas musulmanas *queer* de la opresión LGBTQ+fóbica pretendidamente ejercida en las sociedades donde el islam es la tradición mayoritaria (Haritaworn, Tauqir y Erdem, 2006; 2008).

En esta misma línea, Joseph Massad llegaba incluso a denunciar en su *“Desiring Arabs”* (2008) una neocolonización de los sujetos *queer* arabo-musulmanes a través de lo que el autor denominó *“Gay International”* y que definía como un conglomerado de fuerzas políticas occidentales — organizaciones de derechos humanos, entidades LGBTQ+ de derechas, movimientos feministas u ONGS afincadas en la región MENA (Oriente Medio y Norte de África)— que compartían la reformulada “misión civilizadora” recién aludida. Según Massad, la *“Gay International”* constituye una manifestación contemporánea de un proyecto colonial occidental de homosexualización (Roscoe, 1997) —iniciado con la expansión de los movimientos de liberación LGBT en EE. UU. y Europa en la década de los 70— que ha tenido como consecuencia una “resistencia” hacia lo LGBTQ+ en el seno de los Estados arabo-islámicos postcoloniales. Desde su publicación en 2008, muchos han sido los debates en torno a las afirmaciones de Massad<sup>25</sup>. Más allá de las evidencias que puedan desprenderse del análisis de las legislaciones adoptadas en materia de diversidad sexo-genérica por tales estados<sup>26</sup>, cabe criticar al autor la consideración de “Occidente” y la región MENA como entes monolíticos, la homogeneización de los agentes implicados en la *“Gay International”*, la sobrevaloración de los logros de las políticas LGBTQ+ transnacionales en la esfera global y, especialmente, la negación de la agencia (Mahmood, 2005) de los sujetos *queer* arabo-musulmanes postcoloniales y el fortalecimiento de la consideración de la diversidad sexo-genérica como exclusivamente occidental y, por ende, de la oposición del islam a dicha diversidad.

Esta suerte de “excepcionalismo sexual occidental” constituye para Momin Rahman (2014) la pieza fundamental de un proceso de triangulación que denomina homocolonialismo y que construye sobre la base del concepto de homonormatividad de Duggan (2002), su crítica a la teoría del *“Gay International”* de Massad (2008) y el homonacionalismo de Puar (2007). Rahman (2015) describe el proceso de la siguiente manera. La consolidación de lo LGBTQ+ como marcador de acceso a la ciudadanía y del grado de modernidad o *pinktesting* de la alteridad musulmana produce, a su vez, un “rechazo” hacia lo LGBTQ+ en los Estados arabo-islámicos postcoloniales — aunque también fuera de ellos—<sup>27</sup>. Que gran parte de ese rechazo se apoye en un tradicionalismo

---

<sup>25</sup> Véase Awwad (2010); Ahmed (2011); Bayban y Najmabadi (2008); Bracke (2012); Habib (2010, 2009, 2007); Landry (2011); Rahman (2014, 2010); Traub (2008).

<sup>26</sup> Para un análisis detallado de la regulación a nivel nacional e internacional de la diversidad sexo-genérica en países de mayoría musulmana, véase *ILGA-RIWI Global Attitudes Survey*, disponible en [http://ilga.org/downloads/ILGA\\_RIWI\\_Minorities\\_Report\\_2017\\_Attitudes\\_to\\_sexual\\_and\\_gender\\_minorities.pdf](http://ilga.org/downloads/ILGA_RIWI_Minorities_Report_2017_Attitudes_to_sexual_and_gender_minorities.pdf) [consulta: 29 de marzo de 2018].

<sup>27</sup> Este “rechazo” alude a la “resistencia” a la que se refería Massad (2008). Rahman (2014) habla de una “antipatía musulmana a la homosexualidad” o incluso de una “homofobia musulmana” que define como parte integral del proceso de triangulación homocolonialista. Abraham (2010) define esta “resistencia” como “homofobia hegemónica

cultural que defiende la incompatibilidad entre islam y diversidad sexo-genérica, reafirma el discurso dicotómico propio del homonacionalismo que sitúa al islam como alteridad anacrónica a “Occidente”. Lo cual, al mismo tiempo, acaba reforzando la profusión de una islamofobia *queerizada*. Para Rahman, la única forma de interrumpir esta triangulación homocolonialista es a través del análisis de las identidades musulmanas *queer* contemporáneas. Según el autor, dicho ejercicio permite, por un lado, reconocer que la consolidación contemporánea de lo LGBTQ+ como marcador de acceso a la ciudadanía se haya inexorablemente ligado a una agenda anti-musulmana e islamófoba y, por el otro, visibilizar la oposición de estas identidades frente a los discursos culturalistas que oponen islam y diversidad sexo-genérica —tanto los provenientes de las interpretaciones tradicionalistas del islam, como los del homonacionalismo—.

### Resistencias musulmanas *queer*: desafiando los binarismos

El estudio de las identidades musulmanas *queer* contemporáneas es, aún a día de hoy, significativamente limitado. No será hasta la década de los 90, cuando aparezcan las primeras aproximaciones a la diversidad sexo-genérica e islam desde una perspectiva académica<sup>28</sup> que ha empleado una metodología multidisciplinar con elementos propios de la antropología, el análisis literario, los estudios culturales comparativos o la investigación histórico-teológica. La primera de estas obras fue la colección “*Islamic Homosexualities*” (1997) de Murray y Roscoe, a la que siguieron otras como las de Wright y Rowson (1997), El-Rouayheb (2005), Habib (2007, 2009, 2010), Babayan y Najmabadi (2008), Kugle (2010, 2014), Jama (2013), Rahman (2014), Hamzic (2016) y Jahangir y Abdullatif (2016). De entre todas ellas, sólo tres abordan de manera significativa la cuestión de las identidades musulmanas *queer* en la contemporaneidad. “*Queer Jihad*” (2013) de Jama, presenta una serie de entrevistas realizadas a activistas y líderes religiosos *queer* relevantes. “*Living out Islam*” (2014) de Kugle, analiza el trabajo de 15 activistas musulmanes y musulmanas *queer* que desarrollan su labor en “Occidente”<sup>29</sup>. “*Homosexualities, Muslim cultures and Modernity*” (2014) de Rahman, ofrece una aproximación más compleja resultante de la aplicación de un criterio geográfico y sociopolítico —ausente en Jama y Kugle— que posibilita dos niveles de análisis que recojo a continuación: identidades musulmanas *queer* en países donde el islam es la tradición mayoritaria y aquellas situadas en el marco de “Occidente”.

Respecto a las identidades musulmanas *queer* en los países de mayoría musulmana, predomina, siguiendo a Rahman, una tendencia que parece dar más importancia al estudio del pasado homoerótico arabo-islámico que al análisis de las estrategias de activismo de dichas identidades en la contemporaneidad. Según el autor, el clima actual de oposición entre los dos discursos culturalistas que oponen islam y diversidad sexo-genérica, deja literalmente “poco espacio” para que los y las musulmanas *queer* de estos países puedan desarrollar narrativas alternativas. La

---

musulmana”. He preferido el uso de LGBTQ+fobia para no circunscribir dicha fobia a las personas homosexuales, sino extendiéndola también al resto del espectro LGBTQ+. Asimismo, he rehusado el adjetivo “musulmana” para no inferir una relación causal entre LGBTQ+fobia e islam, evitando así caer en postulados esencialistas y culturalistas como los que pueden desprenderse de las nomenclaturas de Massad, Abraham o Rahman.

<sup>28</sup> Previamente, se habían escrito algunos textos periodísticos y de viajes dedicados a la cuestión. Entre ellos destaca “*Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies*” (1992) de Schmitt y Sofer.

<sup>29</sup> Dichas entrevistas, llevadas a cabo en Sudáfrica, Reino Unido, Países Bajos, EE. UU. y Canadá, permiten al autor identificar 6 grandes modos de activismo: 1. Vinculando la tradición religiosa; 2. Desafiando a la familia y a la comunidad; 3. Adaptando las políticas religiosas; 4. Adaptando las políticas seculares; 5. Estableciendo alianzas entre minorías; 6. Caminando hacia la identidad individual.

mayoría de los esfuerzos han girado, pues, en torno al análisis de las fuentes clásicas del islam —El Corán, los hādices y la jurisprudencia islámica— y de la literatura homoerótica islámica premoderna<sup>30</sup>, con el objetivo de “rastrear” la existencia de prácticas homosexuales e identidades al margen de la heteronorma<sup>31</sup> desde el advenimiento del islam en el s. VII hasta la llegada de la colonización europea a comienzos del s. XIX. Samar Habib (2007), principal autora de esta corriente neoesencialista<sup>32</sup>, justifica la necesidad de este enfoque aludiendo a la predominancia en los estudios de género y sexualidad de una epistemología constructivista —influenciada por las teorías expuestas por Michel Foucault en su “*Histoire de la sexualité*” (1976)<sup>33</sup>— según la cual algunos autores<sup>34</sup> han presupuesto la inexistencia de identidades homosexuales más allá de los límites de la “modernidad occidental”.

Previamente, Murray y Roscoe (1997), habían señalado cómo dicha epistemología constructivista evoca una suerte de concepción evolucionista de la historia de la homosexualidad al considerar que las personas *queer* premodernas fueron incapaces de formular sus identidades sobre la base de sus experiencias y prácticas, que nunca crearon redes entre ellas, en definitiva, que los conceptos de identidad y subcultura son invenciones inequívocamente modernas y occidentales. En este sentido, continúan ambos autores, si bien es cierto que no existe ninguna categoría en la historia de los territorios históricos del islam que aglutine de manera inequívoca todos los elementos que conforman las categorías LGBTQ+ contemporáneas, ninguno de estos elementos pertenece en exclusiva a tales categorías, puesto que cada cultura produce formas específicas de deseo sexual y diferentes tipos de identidades (Stein, 1990). En esta misma línea y conectando con los debates acerca de la agencia (Mahmood, 2005) de los sujetos *queer* árabo-musulmanes postcoloniales a los que se refería Massad, autoras como Evelyn Blackwood concluyen, tras un minucioso trabajo etnográfico sobre lesbianismo en Indonesia, que el hecho de que las categorías LGBTQ+ tengan su origen en la “modernidad occidental”, o que hayan sido impuestas por el proceso colonial de homosexualización iniciado en la década de los 70, no implica que tales categorías no puedan ser reapropiadas y resignificadas por las corporalidades postcoloniales mediante procesos de hibridación (Bhabha, 1994) dando lugar a “identidades locales diferenciadas” contemporáneas (Blackwood, 2005a, 2005b, 2010).

En efecto, el análisis resultante de la observación participante virtual llevada a cabo en las páginas web y Facebook de las asociaciones conformadas por estas “identidades locales diferenciadas”

---

<sup>30</sup> El homoerotismo ha sido considerado por Wright y Rowson (1997) como una tendencia en sí misma dentro de la literatura arabo-islámica premoderna. Algunos de los literatos más estudiados desde esta perspectiva son Ibn Hazm, Abu Nawas, Omar Khayyam, Rumi, Ibn El-Farid o Hafez.

<sup>31</sup> Destaca el análisis de identidades genéricas no normativas de colectivos como las *hijras* (tercer género) en Asia, las *virgjeneshhtë* (mujeres que adoptan roles de género masculino) en los Balcanes o los *mukhannathun* (eunucos, hombres afeminados, mujeres trans y personas intersexuales) en la península arábiga. Este último colectivo ya había sido abordado con anterioridad por autoras como Everett Rowson en su “*The Effeminate of Early Medina*” (1991). Para más información sobre estas cuestiones, véase Kugle (2010); Abdulhadi (2010); Habib (2009, 2007), Babayan y Najmabadi (2008); El-Rouayheb (2005); Murray y Roscoe (1997).

<sup>32</sup> Samar Habib es, además, la única autora que se ha centrado en exclusiva en el estudio del lesbianismo en la tradición arabo-islámica. Según Habib, las prácticas homosexuales entre mujeres han sido mayoritariamente ignoradas e indocumentadas a consecuencia de las concepciones patriarcales y falocéntricas de la sexualidad en la jurisprudencia clásica islámica. La autora añade cómo este ámbito de estudio sigue estando predominado por lo que ella misma denomina “epistemología del harén” (Habib, 2009) y que define en tanto que discurso neocolonial que continúa imponiendo sus visiones orientalistas a las mujeres musulmanas.

<sup>33</sup> En esta obra, Foucault afirmaba que la categoría “homosexual” no eran más que una construcción surgida desde el ámbito del psicoanálisis a finales del s. XIX con el objetivo de designar una patología clínica.

<sup>34</sup> Greenberg (1988), Rowson (1991) y Schmitt y Sofer (1992) entre otros.

confirma la existencia de lo que he denominado “movimiento de defensa de los derechos LGBTQ+ en países de mayoría musulmana”. Esto es, un movimiento de índole activista<sup>35</sup>, articulado en torno a las identidades sexo-genéricas LGBTQ+, con una clara orientación de incidencia política y social, alejado de los debates teológicos y con un marcado carácter étnico-racial-nacional-regional que se materializa en dos grandes áreas geopolíticas: la región MENA (Medio Oriente y Norte de África) y la región de Asia Central y Sudeste Asiático. Sirva de ejemplo ilustrativo de lo recién expuesto el análisis comparado entre las asociaciones *Aswat* (Marruecos), *Shams* y *Mawjoudin* (ambas en Túnez) y *Naz Foundation* (Pakistán, India y Sudeste Asiático). Las tres primeras se desarrollan en la región MENA, emplean el francés y el árabe como lenguas vehiculares y todas ellas hacen mención explícita en sus declaraciones de objetivos al fomento de un cambio social con respecto a la percepción de la sexualidad y de la diversidad sexo-genérica, así como a la obtención de un marco legal de protección para la comunidad LGBTQ+ de los países de dicha región. *Naz Foundation*, por su parte, se desarrolla en la vasta región de Asia Central y Sudeste Asiático, emplea el inglés como lengua común y alude, al igual que las anteriores, a la lucha por los derechos del colectivo LGBTQ+ en los países donde se desarrolla su acción. En ninguno de los casos se hace referencia explícita a la necesidad de conciliación entre orientación sexual e identidad de género e islam o a la legitimación de sus identidades, prácticas o experiencias a través de la tradición musulmana. Lo cual, por oposición, nos lleva a preguntarnos acerca de las identidades musulmanas *queer* que sí sitúan el islam como elemento vertebrador de sus estrategias de activismo.

Al igual que sucedía con sus homólogas en los países de mayoría musulmana, los discursos culturalistas opositores han afectado de manera significativa al modo en que las identidades musulmanas *queer* occidentales han sido conceptualizadas, hasta el punto de que autores como Abraham (2009) se refieran a ellas como “imposibles” o “inviabiles”. Paradójicamente, esta presunta “imposibilidad” se convertirá en el génesis de lo que he denominado “movimiento transnacional de activismo musulmán *queer*”. La primera de las asociaciones de este movimiento en visibilizarse en la esfera pública transnacional (Fraser, 1990) fue *Al-Fitra Foundation* —conocida *a posteriori* como *The Inner Circle*— en la Sudáfrica post apartheid en 1996, cuando una pequeña comunidad musulmana sufí liderada por el imam Muhsin Hendricks fue consciente de la necesidad de crear una red de apoyo para las personas musulmanas LGBTQ+<sup>36</sup>. Un año más tarde, en 1997, llegaría el turno a *Al-Fatiha Foundation*, fundada a manos de Faisal Alam en Nueva York con el fin de proveer un espacio seguro en el que las personas musulmanas LGBTQ+ pudieran llevar a cabo un proceso de conciliación entre su orientación sexual e identidad de género e islam<sup>37</sup>. Desde

---

<sup>35</sup> Entre las asociaciones más activas destacan *Aswat* (Marruecos), *Mawjoudin* y *Shams* (Túnez), *Bedayya* y *Mesahat* (Egipto y Sudán), *Al Qaws* y *Aswat* (Palestina), *Helem* y *Meen* (Líbano), *KAOS GL* y *Lambdaistanbul Lgbti* (Turquía), *Iraqeer* (Irak), *Queer Muslim Project* (India), *Boys of Bangladesh* (Bangladesh), *Naz Foundation* (Pakistán, India y Sudeste Asiático) o *Komunitas Sehaty Makassar* (Indonesia). Enlaces a cada una de ellas en el apartado de webgrafía [consulta: 1 de abril de 2018]

<sup>36</sup> Dicho hito histórico coincidía con la aprobación de la Constitución de la República de Sudáfrica que vedaba en su Declaración de Derechos (Capítulo 2: Sección 9) la discriminación por orientación sexual y de género entre otros derechos fundamentales. Más información sobre el origen de esta asociación, disponible en la página web de la asociación <http://www.theinnercircle.org.za/about-us.html> [consulta: 2 de abril de 2018].

<sup>37</sup> Texto completo de su “*Mission Statement*” disponible en [http://www.tegenwicht.org/16\\_imams/al\\_fatiha\\_en.htm](http://www.tegenwicht.org/16_imams/al_fatiha_en.htm) [consulta: 2 de abril de 2018].

entonces, el número de asociaciones no ha parado de crecer<sup>38</sup>, especialmente en la década de los 2000<sup>39</sup>, evidenciando lo que Habib definió en 2007 como la emergencia de una “*yihad queer* global”.

La conceptualización de esta “*yihad queer* global” como “movimiento transnacional de activismo musulmán *queer*” es fruto del análisis derivado de la doble observación participante —virtual y presencial— llevada a cabo en el seno del propio movimiento<sup>40</sup>. Dicho análisis confirma que nos encontramos ante un movimiento diferenciado del “movimiento de defensa de los derechos LGBTQ+ en países de mayoría musulmana” tal y como argumento a continuación. Si bien ambos pueden enmarcarse en el paraguas de los movimientos sociales LGBT (Bernstein, 2002), sólo el desarrollado en el marco de “Occidente” puede ser catalogado como activismo musulmán (Peace, 2015), ya que es el único de los dos movimientos vertebrado en torno al islam —entendido aquí en tanto que tradición religiosa—. Su carácter “*queer*” y “transnacional” —en oposición al movimiento anterior LGBTQ+ y étnico-racial-nacional-regional— emana de su participación en lo que Blackwood (2008) define como “discursos transnacionales de conocimiento *queer*”, esto es, las formaciones, cursos especializados, seminarios, conferencias o encuentros de carácter internacional señalados con anterioridad<sup>41</sup>. Por último, la doble adjetivación “musulmán-*queer*” proviene del objetivo primordial del propio movimiento que, según Rahman (2014), gira en torno a la legitimación teológica de identidades, prácticas y experiencias *queer* a través de los límites del islam. Esta legitimación está siendo llevada a cabo mediante un proceso de “*queerización* de los textos religiosos” (Yip, 2007; 2008) —muy influenciado por las metodologías de hermenéutica de autoras como Fatima Mernissi (2002) o Amina Wadud (1999)— que está dando como fruto el desarrollo de una epistemología islámica *queer*.

Algunos de los ejemplos más representativos de este fenómeno son la performatividad (Butler, 1993) de ritos islámicos *queerizados* como son el *salat* (oración) libre de segregación sexo-genérica, el “imamato” (liderazgo en la oración) *queer* y, especialmente, la celebración de uniones entre personas del mismo sexo. Kugle, uno de los más destacados eruditos musulmanes contemporáneos, dedica un capítulo completo en su “*Homosexuality in Islam*” (2010) a la reforma de la ley islámica de cara a acomodar estas uniones dentro de los límites del islam, basándose para ello en las ideas de Kecia Ali (2006)<sup>42</sup>. Paradójicamente, el foco de Kugle en esta “acomodación” lleva al autor a centrarse de manera exclusiva en las resistencias provenientes de lo que denomina “tradición islámica”, hasta el punto de afirmar que un movimiento como el que nos ocupa sólo

---

<sup>38</sup> A parte de las ya mencionadas *The Inner Circle* (Sudáfrica) y *Al Fatiha* (EE. UU) destacan *Muslim Alliance for Sexual & Gender Diversity* (EE. UU.), *Salaam Canada* (Canadá), *Safra Project* e *Imaan* (Reino Unido), *HM2F* (Francia), *Maruf* (Países Bajos), *Liberal-Islamischer Bund* (Alemania), *Il Grande Colibri* (Italia) o *Nasij* (España). Enlaces a cada una de ellas en el apartado de webgrafía [consulta: 2 de abril de 2018]

<sup>39</sup> Coincidiendo con el impacto que siguió al estreno en 2006 del documental televisivo “*Gay Muslims*” de Cara Laban y, especialmente, “*A Jihad for Love*” de Parvez Sharma en 2007. Como muestra de los debates que siguieron a estos estrenos véase “Hearts and minds”, *The Guardian*, 6 de diciembre de 2007, disponible en <https://www.theguardian.com/film/2007/sep/06/gayrights.religion> [consulta: 3 de abril de 2018].

<sup>40</sup> Para una información detallada de esta doble observación participante remítase al apartado de introducción.

<sup>41</sup> Entre los que destacan el ya citado *AIR* (*Anual International Retreat*) organizado por *The Inner Circle* en Sudáfrica y celebrado desde 2002, el *Retreat for LGBT Muslims & Their Partners* patrocinado por *MASGD* (*Muslim Alliance for Sexual and Gender Diversity*) en EE. UU. y celebrado desde 2011, los encuentros del *EQMN* (*European Queer Muslim Network*) organizados por *Maruf* y celebrados en Ámsterdam desde 2015 o las conferencias *CALEM* propulsadas por *HM2F* (*Homosexuels Musulmans de France*) desde 2010 hasta 2014 en París. Enlaces a cada una de estos eventos en el apartado de webgrafía.

<sup>42</sup> A la que define como la primera erudita musulmana en trabajar desde una perspectiva teológica “seria” esta cuestión (Kugle, 2010).

puede “florecer” en un marco como el occidental que, en sus propias palabras, se caracteriza por poseer sociedades con fuertes sistemas de protección legal de los derechos individuales, constituciones democráticas y sistemas sociales seculares (Kugle, 2010, 2014). Más allá del esencialismo implícito en tales afirmaciones, la mención al secularismo es especialmente problemática. Asad y Mahmood<sup>43</sup> ya advirtieron como vimos, de los peligros que conlleva oponer secularismo y religión, o inferir una relación exclusiva y excluyente entre secularismo y “Occidente”. Asimismo, Kugle parece olvidar que si bien es cierto que “Occidente” posibilita la emergencia de activismos LGBTQ+ —incluyendo los de índole religiosa— a través de un marco legal de reconocimiento de la libertad religiosa y de protección de las minorías sexo-genéricas, el caso concreto de las identidades musulmanas *queer* no puede analizarse obviando el clima contemporáneo de islamofobia *queerizada*.

## Conclusiones

El 19 de julio de 2006 era declarado por iniciativa de dos entidades LGBTQ+ europeas —*OutRage!* de Gran Bretaña y *IDAHO* de París— como el Día Internacional de Acción contra la Persecución Homófoba en Irán. Las numerosas manifestaciones a nivel internacional que apoyaron tal declaración no tardaron en provocar declaraciones públicas por parte de activistas musulmanes *queer* como Faisal Amal —fundador de *Al Fatiha* en 1997<sup>44</sup>— condenando el llamamiento y preguntándose acerca del interés en presentar Irán como ejemplo paradigmático de LGBTQ+fobia<sup>45</sup>. Resulta paradójico observar cómo estos cuestionamientos previos a la acuñación del propio término homonacionalismo en 2007, sirven ahora para ilustrar algunas de las conclusiones que cierran el presente artículo.

La primera de estas conclusiones es que la hostilidad contemporánea hacia las personas musulmanas a nivel global y la consolidación del islam en el escenario geopolítico en tanto que alteridad anacrónica a la “modernidad occidental”, no solo son previas al 11 de septiembre de 2001<sup>46</sup> y al inicio de la consecuente Guerra contra el Terror, sino que, además, no pueden ser entendidas sin atender a los ecos de los “fantasmas” de la Revolución Islámica de Irán en 1979 o de la ocupación israelí de Palestina en 1948, tal y como ya apuntaba Said hace casi 40 años en su “*Covering Islam*” (1981). No en vano, cabe recordar que la principal estrategia del homonacionalismo, el *pinkwashing*, alude fundamentalmente a un “lavado de imagen” de las políticas genocidas del estado de Israel contra el pueblo palestino.

La segunda, que la consolidación de lo LGBTQ+ como marcador de acceso a la ciudadanía y del grado de modernidad o *pinktesting* de la alteridad musulmana se haya vinculada a dos agendas —una de racismo anti-musulmán e islamofobia *queerizada* y otra de rechazo hacia lo LGBTQ+ sustentada en discursos tradicionalistas del islam— que parecen abocadas al enfrentamiento. Este clima de oposición moldea, además, de manera significativa los debates e iniciativas tanto de las

---

<sup>43</sup> Consúltense nota 18.

<sup>44</sup> Como vimos, la primera asociación musulmana *queer* de EE. UU.

<sup>45</sup> Para más información sobre ese “incidente” véase el prólogo de “*Terrorist Assemblages*” (2007) de Puar.

<sup>46</sup> La tendencia a considerar el 9/11 como fecha paradigmática de la consolidación del islam en la esfera pública transnacional es sustentada, entre otras, por la antropóloga turca Nilüfer Göle (2002).

identidades *queer* musulmanas en países de mayoría musulmana (obtención de un marco legal de protección para el colectivo LGBTQ+), como de las identidades *queer* musulmanas en Occidente (legitimización de identidades, prácticas y experiencias *queer* a través del islam).

En tercer lugar, que las identidades *queer* musulmanas contemporáneas conforman dos formas diferenciadas de resistencia: un “movimiento de defensa de los derechos LGBTQ+ en países de mayoría musulmana” y un “movimiento transnacional de activismo musulmán *queer*”. En este sentido, si bien es cierto que sus iniciativas frente a los discursos binarios de oposición no implican *per se* una resistencia, los actos vinculados al estigma de subalternidad (Göle, 2003; Spivak, 1988) resultante de su “musulmanidad” *queer* —es decir, en tanto que categoría identitaria política asumida deliberadamente que va más allá de su carácter territorial y religioso (Göle, 2007; Meer 2010)— sí son susceptibles de convertirse en “actos cotidianos de resistencia” (Abu Lughod, 1990).

En cuarto lugar, la necesidad de dar un salto de lo *queer* al “ensamblaje” (Puar, 2007) con el fin de escapar de las ataduras de las políticas de identidad que privilegian lo LGBTQ+ como culmen de la “modernidad occidental” y ser capaces de reconocer expresiones *queer* aparentemente reactivas o no resistentes a primera vista, como pueden parecer las del doble movimiento de resistencia frente a los discursos oposicionales. Este salto permite, además, relacionar las ideas de “estigma”, “subalternidad”, “resistencia” y “ensamblaje”. Es decir, entender cómo el estigma vinculado al estado de subalternidad de las identidades *queer* musulmanas se materializa mediante actos de resistencia cotidianos que pasan desapercibidos para la hegemonía.

Finalmente, cómo las cuestiones que vertebran el marco del homonacionalismo señaladas a lo largo del artículo —racismo, islamofobia, secularismo beligerante, capitalismo militarista, vulneración de los derechos de las minorías étnicas, sexo-genéricas y religiosas—, no sólo no son exclusivas a la cuestión del islam, sino que están vinculadas a la supervivencia del sistema neoliberal. Las políticas de reconocimiento e incorporación de determinados sujetos *queer* en los Estados-nación son consideradas “medidas de benevolencia” propias de los discursos neoliberales de tolerancia y diversidad cultural. Dichas “medidas” son, además, contingentes en función de parámetros como el privilegio racial, la capacidad de consumo, la normatividad genérica y de parentesco, o la integridad corporal (Puar, 2007, xii).

## Bibliografía

ABDULHADI, Rabab (2010): “Sexualities and the Social Order in Arab and Muslim Communities”, en HABIB, Samar (ed.): *Islam and Homosexuality, Vols. 1 and 2*, Santa Barbara, Praeger.

ABRAHAM, Ibrahim (2010): “Everywhere You Turn You Have to Jump into Another Closet: Hegemony, Hybridity, and Queer Australian Muslims”, en HABIB, Samar (ed.): *Islam and Homosexuality, Vols. 1 and 2*, Santa Barbara, Praeger.

ABRAHAM, Ibrahim (2009): “Out to Get Us: Queer Muslims and the Clash of Sexual Civilization in Australia”, *Contemporary Islam*, 3 (1), pp. 79-97.

<https://doi.org/10.1007/s11562-008-0078-3>

ABU-LUGHOD, Lila (1990): “The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women”, *American Ethnologist*, 1 (17), pp. 41-55.

<https://doi.org/10.1525/ae.1990.17.1.02a00030>

ADAMCZYK, Amy y PITT, Cassidy (2009): “Shaping attitudes about homosexuality: The role of Religion and Cultural Context”, *Social Science Research*, 38, pp. 338-351.

<https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2009.01.002>

AHMED, Sara (2011): “Problematic Proximities: Or Why Critiques of Gay Imperialism Matter”,

*Feminist Legal Studies*, 19, pp. 119-132.

<https://doi.org/10.1007/s10691-011-9180-7>

ALI, Kecia (2006): *Sexual Ethics & Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*, Oxford, Oneworld.

ASAD, Talal; BROWN, Wendy; BUTLER, Judith y MAHMOOD, Saba (2013): *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, California, University of California Press.

ASAD, Talal (2003): *Formations of the Secular*, Stanford, California, Stanford University Press.

ASAD, Talal (1993): *Genealogies of Religion*, London, The John Hopkins University Press.

ASAD, Talal (1986): *The Idea of Anthropology of Islam*, Washington DC, Georgetown University Press.

AWWAD, Julian (2010): "The Postcolonial Predicament of Gay Rights in the Queer Boat Affair", *Communication and Critical/Cultural studies*, 7, pp. 318-366.

<https://doi.org/10.1080/14791420.2010.504598>

BABAYAN, Kathryn y NAJMABADI, Afsaneh (2008): (ed.) *Islamic Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire*, Cambridge, Harvard University Press.

BARKER, Julia y SCHEELE, Meg-John (2017): *Queer: A Graphic History*, London, Icon Books.

BECKERS, Tilo (2010): "Islam and the Acceptance of Homosexuality: The Shortage of Socioeconomic Well-Being and Responsive Democracy", en Habib, Samar (ed.): *Islam and Homosexuality, Vols. 1 and 2*, Santa Barbara, Praeger.

BERNSTEIN, Mary (2002): "Identities and Politics: Toward a Historical Understanding of the Lesbian and Gay Movement", *Social Science History*, 26 (3), pp. 531-81.

<https://doi.org/10.1017/S0145553200013080>

BHABHA, Homi (1994): *The Location of Culture*, London, Routledge.

BLACKWOOD, Evelyn (2008): "Transnational Discourses and Circuits of Queer Knowledge in Indonesia", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 14 (4), pp. 482-507.

<https://doi.org/10.1215/10642684-2008-002>

BRACKE, Sarah (2012): "From saving women to saving gays: Rescue Narratives and their dis/continuities", *European Journal of Women's Studies*, 19, pp. 237-252.

<https://doi.org/10.1177/1350506811435032>

BUTLER, Judith (1993): *Bodies that Matter*, London, Routledge.

BURNHAM, Linda (2004): "Sexual Domination in Uniform: an American Value", *War Times*, 18, pp. 3-4.

CRENSHAW, Kimberle (1989): "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics", *The University of Chicago Legal Forum*, 140, pp. 139-167.

DE LAURETIS, Teresa (1990): "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 3, pp. 3-18.

DRUCKER, Peter. (2015): *Warped. Gay Normativity and Queer Capitalism*, Chicago, Haymarkets Books.

DUGGAN, Lisa (2002): "The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism", en CASTRONOVO, Russ y NELSON, Dana (eds.) *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*, Durham y London, Duke University Press.

<https://doi.org/10.1215/9780822383901-007>

EL-ROUAYHEB, Khaled (2005): *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*, Chicago, The University of Chicago Press.

- FOUCAULT, Michel (1976): *Histoire de la sexualité I (La Volonté de savoir)*, Paris, Éditions Gallimard.
- FRASER, Nancy (1990): "Rethinking the Public sphere: A contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Social Text*, 25 (26), pp. 56-80.
- GÖLE, Nilüfer (2007): *Interpenetraciones: El islam y Europa*, Barcelona, Bellaterra.
- GÖLE, Nilüfer (2003): "The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols", *Social Research: An International Quarterly*, 70 (3), pp. 809-828.
- GÖLE, Nilüfer (2002): "Close Encounters: Islam, Modernity, and Violence", *Understanding September 11*, New York, The New York Press, pp. 332-344.  
<https://doi.org/10.1215/9780822375135-002>
- GREENBERG, David (1988): *The construction of Homosexuality*, Chicago, University of Chicago Press.
- HABIB, Samar (2010): (ed.) *Islam & Homosexuality*, Santa Barbara, Praeger.
- HABIB, Samar (2009): *Arabo-Islamic Texts on Female Homosexuality (850 - 1780 A.D.)*, New York, Teneo Press.
- HABIB, Samar (2007): *Female Homosexuality in the Middle East*, New York, Routledge.
- HALBERSTAM, Jack (1998): *Female Masculinity*, Durham, Duke University Press.
- HALPERIN, David (1997): *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, Oxford, Oxford University Press.
- HAMZIC, Vanja (2016): *Sexual and Gender Diversity in the Muslim World. History, Law and Vernacular Knowledge*, London, I. B. Taurus & Co. Ltd.
- HARITAWORN, Jin, TAUQUIR, Tamsila y ERDEM, Esra. (2008): "Gay Imperialism: Gender and Sexuality Discourse in the War on Terror", *Out of Place: Interrogating Silences in Queerness/Racality*, New York, UK: Raw Nerve Books, pp. 71-95.
- HINE, Christine (2000): *Virtual Ethnography*, London, SAGE Publications.
- HUNTINGTON Samuel, (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, London, Toronto, and Sydney, Simon & Schuster.
- JAHANGIR, Junaid y ABDULLATIF, Hussein (2016): *Islamic Law and Muslim Same-Sex*, London, Lexington Books.
- JAMA, Afdhere (2013): *Queer Jihad: LGBT Muslims on Coming Out, Activism, and the Faith*, California, Oracle.
- KUGLE, Scott (2014): *Living Out Islam. Voices of Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*, New York, New York University Press.
- KUGLE, Scott (2010): *Homosexuality in Islam. Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*, London, Oneworld.
- LANDRY, Donna (2011): "Queer Islam and New Historicism", *Cultural Studies*, 25, pp. 147-163.  
<https://doi.org/10.1080/09502386.2011.535983>
- LEAK, Gary y FINKEN, Laura (2010): "The Relationship between the Constructs of Religiousness and Prejudice: A Structural Equation Model Analysis", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 21, pp. 43-62. <https://doi.org/10.1080/10508619.2011.532448>
- MAHMOOD, Saba (2016): *Religious difference in a secular age*, New Jersey, Princeton University Press.
- MAHMOOD, Saba (2005): *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, New Jersey, Princetown University Press.
- MARCUS, E. George (1995): "Ethnography in/of the world system: the emergence of multisited ethnography", *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.  
<https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523>
- MASSAD, Joseph (2008): *Desiring Arabs*. Chicago and London, The University of Chicago Press.

- MEER, Nasar (2010): *Citizenship, Identity and the Politics of Multiculturalism: The Rise of Muslim Consciousness*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- MERNISSI, Fatima (2002): *El harén político: el Profeta y las mujeres*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- MURRAY, Stephen y ROSCOE, Will (1997): *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*, New York, New York University Press.
- PATAI, Richard (1979): *The Arab Mind*, Long Island NY, Hatherleigh Press.
- PEACE, Timothy (2015): *European Social Movements and Muslim Activism. Another World but with Whom?*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- PLUMMER, Ken (2005): "Critical Humanism and Queer Theory: Living with the Tensions", en DENZIN, Norman y LINCOLN, Yvonna (eds.) *Handbook of Qualitative Research*, London, SAGE, pp. 195-208.
- PUAR, Jasbir (2013): "Rethinking Homonationalism", *International Journal of Middle East Studies*, 45, pp. 336-39. <https://doi.org/10.1017/S002074381300007X>
- PUAR, Jasbir (2007): *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Time*, Durham, Duke University Press.
- RAHMAN, Momin (2015): "The Politics of LGBT Muslim Identities", *International Relations*, 2 de abril, 2015, <http://www.e-ir.info/2015/04/02/the-politics-of-lgbt-muslim-identities/>
- RAHMAN, Momin (2014): *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*, London, Palgrave Macmillan.
- RAHMAN, Momin (2010): "Queer as Intersectionality: Theorizing Gay Muslim Identities", *Sociology*, 44, pp. 1-18.
- ROWSON, Everett (1991): "The Effeminate of Early Medina", *Journal of the American Oriental Society*, 111, pp. 671-93.
- SAID, Edward (1981): *Covering Islam*, London, Routledge.
- SAID, Edward (1979): *Orientalism*, New York, Vintage Books.
- SCHULMAN, Sara (2012): *Israel/Palestine and the Queer International*, Durham, Duke University Press.
- SCHMITT, Arno y SOFER, Jehoeda (1992): *Sexuality and Eroticism among Males in Moslem Societies*, New York, Harrington Park Press.
- SPIVAK, Gayatri (1988). "Can the subaltern speak?", *Marxism and the Interpretation of Culture*, en NELSON, Cary y GROSSBERG, Lawrence (eds.), *Urbana: University of Illinois*, pp. 271-313.
- STEIN, Edward (1990): *The Mismeasure of Desire: The Science, Theory, and Ethics of Sexual Orientation*, New York, Routledge.
- TRAUB, Valerie (2008): "The Past is a Foreign Country? The Times and Spaces of Islamic Sexuality Studies", en BABAYAN, Kathryn y NAJMABADI, Afsaneh (eds.), *Islamic Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire*, Cambridge, Harvard University Press.
- TURNER, Bryan (2002): "Sovereignty and Emergency: Political Theology, Islam and America", *Theory, Culture and Society*, 19, pp. 103-119.
- TURNER, Bryan (1990): *Theories of Modernity and Postmodernity*, London, Sage.
- WADUD, Amina (1999): *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford, Oxford University Press.
- WHITAKER, Brian (2004): *Unspeakable Love: Gay and Lesbian Life in the Middle East*, London, Saqi.
- WARNER, Michael (1999): *The Trouble with Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life*, New York, Free Press.

WRIGHT, Jennifer y ROWSON, Everett (1997): *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, New York, Columbia University Press.

ZINE, Jasmin (2006): "Between Orientalism and fundamentalism: Muslim women and feminist resistance", *Muslim World Journal of Human Rights*, 2, pp. 1-26. <https://doi.org/10.2202/1554-4419.1080>

ZINE, Jasmin (2004): "Staying on the Straight Path: A Critical Ethnography of Islamic Schooling in Ontario". Disertación doctoral no publicada, Departamento de Sociología y Estudios de Equidad en Educación, Universidad de Toronto.

## Webgrafía

### Asociaciones del "movimiento de defensa de los derechos LGBTQ+ en países de mayoría musulmana" :

- ✓ [Aswat \(Marruecos\)](#)
- ✓ [Mawjoudin \(Túnez\)](#)
- ✓ [Shams \(Túnez\)](#)
- ✓ [Bedayya \(Egipto y Sudán\)](#)
- ✓ [Mesahat \(Egipto y Sudán\)](#)
- ✓ [Al Qaws \(Palestina\)](#)
- ✓ [Aswat \(Palestina\)](#)
- ✓ [Helem y Meen \(Líbano\)](#)
- ✓ [Iraqueer \(Irak\)](#)
- ✓ [KAOS GL \(Turquía\)](#)
- ✓ [Lambdaistanbul Lgbti \(Turquía\)](#)
- ✓ [Queer Muslim Project \(India\)](#)
- ✓ [Boys of Bangladesh \(Bangladesh\)](#)
- ✓ [Naz Foundation \(Pakistán, India y Sudeste Asiático\)](#)
- ✓ [Komunitas Sehati Makassar \(Indonesia\)](#)

### Asociaciones del "movimiento transnacional de activismo musulmán queer":

- ✓ [The Inner Circle \(Sudáfrica\)](#)
- ✓ [Al Fatiha \(EE. UU\)](#)
- ✓ [Muslim Alliance for Sexual & Gender Diversity \(EE. UU.\)](#)
- ✓ [Salaam Canada \(Canadá\)](#)
- ✓ [Safra Project \(Reino Unido\)](#)
- ✓ [Imaan \(Reino Unido\)](#)
- ✓ [HM2F \(Francia\)](#)
- ✓ [Maruf \(Países Bajos\)](#)
- ✓ [Liberal-Islamischer Bund \(Alemania\)](#)
- ✓ [Il Grande Colibri \(Italia\)](#)
- ✓ [Nasij \(España\)](#)

### Encuentros de carácter internacional del "movimiento transnacional de activismo musulmán queer":

- ✓ [AIR \(Anual International Retreat\)](#)
- ✓ [Retreat for LGBT Muslims & Their Partners](#)
- ✓ [EQMN \(European Queer Muslim Network\)](#)

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

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

Alberto LÓPEZ BARGADOS

Universitat de Barcelona

[alopezbargados@ub.edu](mailto:alopezbargados@ub.edu)

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

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

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

#### Resumen

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

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

#### Abstract

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

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

# 1

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

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

Tampoco era la primera vez. Durante el largo mandato municipal del Partit dels Socialistes de Catalunya (PSC), la escena religiosa de Barcelona experimentó un proceso de institucionalización insólito y, casi me atrevería a decir, único en su género. En continuidad con el IV Parlamento de las Religiones del Mundo, la conjura de las fuerzas invocadas por aquella aventura extravagante que fue el Fòrum Universal de les Cultures de 2004 permitió que un gobierno de centro izquierda, presidido en aquel momento por el alcalde Joan Clos, crease una unidad administrativa al servicio de las confesiones religiosas del municipio, la Oficina d'Afers Religiosos (Oficina de Asuntos Religiosos), inaugurada en 2005. La Oficina fue una suerte de cristalización de la Carta Europea de Salvaguarda de los Derechos Humanos en la Ciudad que el Ajuntament había impulsado en 2003, con la protección de los derechos de libertad de conciencia y de culto como uno de sus fundamentos<sup>1</sup>. De modo que, al menos en Barcelona, la cuestión religiosa era objeto de una cuidada atención municipal –replicada posteriormente con la creación de un Comisionado de Asuntos Religiosos-, o si se quiere, de una vocación intervencionista imputable, contra lo que pudiera pensarse, a los llamados gobiernos “progresistas”.

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

---

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

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

De ese modo, el relato benévolo de una ciudad tolerante que se había impuesto al menos desde los Juegos Olímpicos de 1992 encontraba una de las hormas de su zapato en la representación del llamado "radicalismo musulmán" como una amenaza permanente para la convivencia cívica (López Bargados, 2009, 2014). Desde 2001, y con una constancia tenaz, informes y estudios elaborados por diversos organismos y expertos dedicados a la seguridad señalaban a Barcelona, y por extensión a Catalunya, como un auténtico epicentro del yihadismo internacional<sup>2</sup>. Si la Barcelona olímpica y volcada sobre mar constituía el rostro diurno y luminoso de una ciudad segura de sí misma, el cáncer yihadista que albergaba en su interior era su némesis, como en otra época la militancia anarquista y los callejones sombríos del Barrio Chino lo habían sido de la ciudad burguesa (Fernández, 2014). Dado que, al margen de la veracidad que contuvieran esas afirmaciones, el pánico moral suscitado por la reiteración de ese peligro en el tiempo había contribuido, como acabamos de decir, a cimentar una desconfianza general ante los musulmanes y sus propiedades, BeC juzgó necesario emprender, en el marco de un programa de reivindicación y defensa de los derechos de ciudadanía<sup>3</sup>, una innovadora campaña de lucha contra el racismo antimusulmán que cristalizó, en enero de 2017, en la aprobación del Pla Municipal contra la Islamofòbia<sup>4</sup> (en adelante, PMLI), plan cuya implementación se encuentra en marcha en el momento en que escribo estas líneas.

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

---

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

<sup>3</sup> Vid. [http://ajuntament.barcelona.cat/dretsidiversitat/sites/default/files/MesuraGovernBCDrets\\_1.pdf](http://ajuntament.barcelona.cat/dretsidiversitat/sites/default/files/MesuraGovernBCDrets_1.pdf).

<sup>4</sup> Vid. [http://ajuntament.barcelona.cat/bcnvsodi/wp-content/uploads/2017/01/MG-Plan-Municipal-Contra-Islamofobia\\_ES.pdf](http://ajuntament.barcelona.cat/bcnvsodi/wp-content/uploads/2017/01/MG-Plan-Municipal-Contra-Islamofobia_ES.pdf)

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

## 2

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

tras aquel atropello indiscriminado se desató la habitual ola de ataques a intereses islámicos<sup>5</sup>. Por último, emergió un tercer no, el "no al miedo", declinado como consigna movilizadora con ocasión de la multitudinaria manifestación del 26 de marzo ("No tinc por"), manifestación en la que, dicho sea de paso, irrumpió nuevamente el marco cognitivo (*frame*) independentista que antes y después de los atentados monopolizaba el campo político catalán y español. Así, para Garcés (2018: 24), la acción combinada de esos tres noes permitió que Barcelona "cambiase de guión". El discurso dominante, auspiciado desde la administración municipal, que tuvo la responsabilidad fundamental en la organización de los diversos actos de homenaje a las víctimas, eludió esa retórica estigmatizadora, fomentando una actitud mimética entre la ciudadanía, que dio muestras de un discernimiento infrecuente en otros casos análogos.

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

Así, una primera secuencia habría tenido lugar el 21 de agosto, cuatro días después de los atentados, con ocasión de una reunión convocada por el ayuntamiento con representantes de las comunidades musulmanas de la ciudad, donde el consistorio mostró su firme compromiso con la convivencia y contra las tentaciones islamófobas. Esa reunión tuvo su continuidad en una concentración convocada, prácticamente a la misma hora, por diversas entidades musulmanas en la Plaça Catalunya. Tras las apelaciones al diálogo y el rechazo frontal a toda forma de violencia, las entidades convocantes decidieron descender por las Ramblas en señal de solidaridad con las víctimas, atravesando una calle sumida en un clímax emocional sin precedentes a tenor de las operaciones memoriales organizadas espontáneamente por la ciudadanía para rendirles homenaje<sup>6</sup>.

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

---

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

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

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

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

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

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

por las políticas municipales en pro de la diversidad cultural y religiosa<sup>7</sup>. A tenor de las políticas de reconocimiento del pluralismo religioso y la protección del derecho de libertad de conciencia y de culto ejecutadas por los anteriores gobiernos municipales, podría decirse que ese punto de vista contenía una buena dosis de autocomplacencia, pero el mensaje que deseaba transmitirse era claro. A saber, que el giro copernicano operado por el ayuntamiento barcelonés en el campo discursivo había resultado a la postre decisivo, y que por primera vez, el consistorio emprendía una lucha verdaderamente sincera y decidida contra la islamofobia institucional, de manera que había que empezar a plantearse ese combate en términos distintos a como se había hecho hasta el momento.

### 3

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

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

---

<sup>7</sup> Entrevista personal, 4 de septiembre de 2017.

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

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

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

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

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

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

## 4

Mencionar el distrito de Nou Barris es, en estos momentos, aludir al más oscuro objeto deseo electoral de la ciudad. El distrito -que reúne 13, y no 9, barrios- cuenta con un 10.2% del total de población del municipio. Se trata de una población más envejecida que la media urbana, con menor presencia de inmigración procedente del exterior del estado, y con rentas medias netamente más bajas<sup>8</sup>. Nou Barris es tal vez la expresión más acabada del coste social de la expansión de la ciudad hacia sus periferias en la segunda mitad del siglo XX, en el marco del crecimiento industrial que conoció Barcelona entre 1950 y 1970. La población inmigrante procedente de otras regiones de la península se arracimó en viviendas precarias y calles insalubres, y la huella de las luchas vecinales para lograr mejoras en equipamientos en el marco del tardofranquismo y de los primeros gobiernos democráticos todavía se deja ver sobre el tejido asociativo de alguno de sus barrios, como el de Prosperitat. Votante fiel e incombustible de los candidatos socialistas en todos los procesos electorales desde la muerte de Franco, Nou Barris cedió el testigo a BeC con una rotunda victoria en las últimas elecciones municipales, en mayo de

---

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

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

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

Se trata, en fin, de una variante de los llamados movimientos NIMBY (de “Not in my backyard”, “No en mi patio trasero”), fenómenos de intransigencia cuyas especificidades sobre el campo simbólico han sido muy bien restituidas, para el caso catalán, por Moreras (1999). A tenor de las formas de movilización que suscita, el conflicto de la calle del Japó no es en modo alguno nuevo, ni siquiera por lo que hace al municipio barcelonés, ya que la voluntad de abrir oratorios musulmanes en la ciudad ya había provocado rechazo con anterioridad (por ejemplo, en los barrios de El Carmel, Raval, Sant Andreu, Sants, etc.). Sin embargo, la intensidad y duración alcanzada por el conflicto, la tipología de los actores que intervienen y, sobretudo, la visibilidad sobrevenida en un momento de gran tensión social, le otorgan sin duda una centralidad que ha llevado, a algunos responsables policiales, a considerarlo el principal problema de convivencia que padece la ciudad en los últimos meses<sup>10</sup>.

---

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

<sup>10</sup> Entrevista personal, 13 de febrero de 2018.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 5

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

---

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

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

Una primera secuencia nos lleva a la operación memorial desplegada en Las Ramblas en los días inmediatamente posteriores al 17A. Justo antes del inicio de las Festes de la Mercè, aproximadamente a un mes de los atentados, el Ajuntament decidió recoger definitivamente todos los testimonios de homenaje legados por la ciudadanía en aquella calle para proceder a su clasificación con vistas a la creación de un futuro memorial. Tuve la oportunidad de visitar los almacenes del MUHBA (Museu d'Història de Barcelona), en la Zona Franca; allí, en un frío pasillo, principalmente en grandes cajas de cartón, se habían depositado los objetos que se hallaban pendientes de catalogación. Cuando, en una conversación con los responsables de la conservación del fondo, empleé inocentemente el término “altar” para referirme a los diversos puntos en que se habían acumulado tales “ofrendas”, éstos me hicieron caer en la necesidad de evitar semejante palabra, al tiempo que me indicaban que habían recibido consignas explícitas al respecto<sup>12</sup>. La mera alusión a un léxico de resonancias sagradas parecía constituir una especie de profanación de la obligada neutralidad que debía presidir toda intervención en el espacio público.

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

---

<sup>12</sup> Entrevista personal, 17 de octubre de 2017.

A decir verdad, ese espíritu no desciende únicamente sobre las cabezas de las elites políticas secularizadas que rigen el Ajuntament de Barcelona u otras administraciones públicas catalanas. El menosprecio por los hechos religiosos y su relegación al campo privado constituye en particular un patrimonio de las izquierdas políticas europeas, entre las que la secularización ha encontrado un terreno fértil. No es éste el lugar para examinar como se merece esa compleja relación (*vid.* Tevanian, 2002, 2007, 2013), pero sí al menos para comprobar hasta qué punto condiciona las estrategias de ciertos colectivos a través de una tercera secuencia, esta vez implicada directamente en el conflicto de la calle del Japó. Interpeladas diversas entidades de La Prosperitat y en general de Nou Barris para solidarizarse con la Comunitat Islàmica desde que ésta mostrase su deseo de establecer un oratorio de proximidad en el distrito (y por lo tanto desde 2015), las reticencias de las organizaciones izquierdistas fueron muy notorias. Ante las evasivas, tuvo que ser, de hecho, el Centre Cultural Els Propis, una entidad próxima al catalanismo conservador -democristiano-, quien diera cobijo a los musulmanes cuando éstos buscaban un espacio provisional para realizar las tareas del culto. Esa indiferencia -que podría considerarse rayana en hostilidad- sólo se vio perturbada cuando la irrupción de la extrema derecha en el barrio exigió una movilización general de los colectivos antifascistas. Tal como me señaló con cierto resentimiento el representante de una de las entidades más comprometidas con las necesidades de la comunidad musulmana, entonces sí respondieron activamente a esa interpelación<sup>13</sup>. En cambio, mientras el conflicto se ciñó a los términos de una demanda religiosa sobre el espacio público, y aun cuando ésta hubiera generado evidentes problemas de convivencia, se mantuvieron en un segundo plano.

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

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

<sup>13</sup> Entrevista personal, 23 de febrero de 2018.

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

Parece que sólo la neutralización y ocultamiento de los hechos religiosos, como si se tratase de un estigma, garantizase una especie de concordia social que quiebra quien pretende exhibir su confesión abiertamente. Es verdad que, ante la acumulación de ocupaciones del espacio público con ocasión de las celebraciones festivas del calendario islámico (Final de Ramadán, Fiesta del Cordero y Ashura), el Ajuntament de Barcelona promovió en octubre de 2016 una medida de gobierno que garantizaba el trato igualitario a las distintas confesiones en el acceso a equipamientos, plazas y calles. La medida pretendía, principalmente, desautorizar las trabas de toda índole con las que tropezaban las demandas de las comunidades musulmanas con ocasión de esas ocupaciones, pero de paso ajustaba las propias demandas a las condiciones legales impuestas por la medida. Dejando de lado el ambiente de hostilidad que parecía exigir una respuesta institucional en defensa de derechos fundamentales, las alusiones al carácter "excepcional" de esas demandas y las restricciones referidas al "mantenimiento de orden público" dejaban muy claro que la medida se inspiraba en el principio de tolerancia, y que ésta no comportaba necesariamente una forma de legitimación pública de tales demandas<sup>15</sup>.

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

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

---

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

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

<sup>16</sup> Entrevista personal, 23 de febrero de 2018.

Soy consciente de que la mera idea de que una comunidad religiosa haya podido ser tutelada por la administración municipal produce poco menos que escalofríos entre los responsables que han recibido el encargo de gestionarla. De hecho, para describir la crispación provocada por la voluntad de abrir un oratorio, esos mismos responsables apelan de manera reiterada a un "acuerdo entre privados" (el propietario del local y la comunidad religiosa que lo alquila) en el que el Ajuntament se habría limitado a velar por el cumplimiento de la normativa<sup>17</sup>. Tras esas palabras parece ocultarse, en primera instancia, el acostumbrado rechazo secular que suscita la financiación pública –directa o indirecta– de entidades religiosas. Aunque se trata de una bandera agitada con orgullo por los secularistas, baste recordar aquí que ese rechazo choca, en el caso del estado español, con la evidencia del trato privilegiado que recibe la confesión católica al respecto, así como con la constatación de que un argumento que impugna la financiación (pública) de conductas u organismos que la gente aborrece de manera general justificaría, sin ir más lejos, eliminar las subvenciones a un buen número de partidos políticos [Brahm Levey (2009: 13)].

Pero no debemos ser ingenuos ante las apelaciones a un principio de neutralidad que se expresa únicamente en tareas de arbitraje; las autoridades municipales temen, por supuesto, el coste electoral que supondría la extensión de las sospechas de una connivencia con la comunidad musulmana más allá del círculo estrecho de los vecinos opositores. La convicción de que el descubrimiento de un trato de favor les expondría a una enorme pérdida de confianza pesa sobre sus decisiones, tal como se percibe cuando reconocen haber exigido a la comunidad musulmana el cumplimiento estricto del protocolo para lograr el Informe de Idoneidad Técnica, cuando la costumbre es actuar con más laxitud al respecto<sup>18</sup>. El legalismo escrupuloso es aquí, también, una lección de pragmatismo y cálculo electoral.

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

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

---

<sup>17</sup> Entrevista personal, 5 de diciembre de 2017.

<sup>18</sup> Entrevista personal, 5 de diciembre de 2017.

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

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

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

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

---

<sup>19</sup> Entrevistas personales, 4 de septiembre y 23 de noviembre de 2017.

## Bibliografía

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

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

## Luchando contra la subalternidad: las reivindicaciones de la población musulmana en Madrid

### Fighting subalternity: claims among the Muslim population in Madrid

Laura MIJARES MOLINA y Johanna Martine LEMS<sup>1</sup>

Universidad Complutense de Madrid

[laura.mijares@filol.ucm.es](mailto:laura.mijares@filol.ucm.es)

[jmlems@ucm.es](mailto:jmlems@ucm.es)

Recibido 2/5/2018. Revisado y aprobado para publicación 15/6/2018

**Para citar este artículo:** Laura MIJARES MOLINA y Johanna Martine LEMS (2018), "Luchando contra la subalternidad: las reivindicaciones de la población musulmana en Madrid" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 109-128.

**Para acceder a este artículo:** <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.007>

### Resumen

En el contexto actual de islamofobia generalizada y proliferación de organizaciones de lucha contra la misma, este artículo tiene como objetivo analizar la predisposición de las personas musulmanas a participar en algún tipo de iniciativa común centrada o no en la lucha contra la discriminación. El objetivo es averiguar si existe entre la población musulmana de Madrid una conciencia colectiva subalterna basada en la musulmanidad que articule cualquier expresión de reivindicaciones organizadas o no colectivamente. Mediante la aplicación del modelo del estatus de Fraser (2000) y a partir del material de seis grupos de discusión celebrados en octubre 2016, en este artículo analizamos la naturaleza de dichas reivindicaciones.

**Palabras clave:** islamofobia, subalternidad, reivindicaciones, reconocimiento, redistribución

### Abstract

In the current context of generalized Islamophobia and the proliferation of anti-discrimination organizations, this article aims to analyze the willingness of Muslims to participate in some kind of common initiative, focused or not on the fight against discrimination. The objective is to find out if

<sup>1</sup> Contratada predoctoral del programa del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte para la Formación de Profesorado Universitario (FPU 2015/01243).

there exists a common awareness of subalternity among Madrid's Muslims, based on their Muslimness as a base to structure any expression of organized or non-collective claims. The nature of these claims is questioned through the application of Fraser's status model (2000) to the materials obtained from six discussion groups held in October 2016.

**Keywords:** Islamophobia, subalternity, claims-making, recognition, redistribution

## Introducción

La literatura académica sobre comunidades musulmanas en el contexto europeo ha mostrado y analizado las condiciones de precariedad y exclusión en las que viven la mayor parte de las y los musulmanes actualmente (Modood, 2003; Meer, 2010; Ramírez, 2014). Dicha precariedad, común por otra parte a otras poblaciones minorizadas provenientes o no de la inmigración, se tiñe de características especiales cuando es fruto de la deriva autoritaria que impone la llamada "guerra contra el terror", emprendida por el gobierno estadounidense después de los atentados del 11-S. Las situaciones de violencia, marginación y disciplinamiento a las que diariamente son sometidas las personas musulmanas han sido objeto de numerosos informes y análisis, algunos de los cuales se mencionan en la introducción a este monográfico. Entre otras cuestiones abordan la naturaleza de este tipo de actos, contribuyendo a la conceptualización de la islamofobia como base sobre la que se cimienta la precariedad y subordinación que sufren. En esta década, han proliferado los trabajos centrados en desentrañar la función sistémica de la islamofobia (Allen, 2010; Sheehi, 2011; Kumar, 2012; Ramírez, 2014; Hajjat & Mohammed, 2016; Kundnani, 2016; Massoumi, Mills & Miller, 2017), pero menos estudios se han ocupado de indagar cómo la afrontan las propias comunidades (Maira, 2014; de Koning, 2016). De hecho, la utilización del concepto de "racialización" para explicar los procedimientos por los que la islamofobia naturaliza procesos de dominación, es bastante reciente (Garner & Selod, 2015).

Como reacción al aumento tanto del número como de la gravedad de los incidentes islamófobos que se registran en toda España<sup>2</sup>, durante los últimos años se han formado varios movimientos que luchan contra estos incidentes y otras discriminaciones, reivindicando al Estado que reconozca los derechos de ciudadanía que les son sistemáticamente negados, sean estos sociales, civiles, políticos y/o religiosos (derecho a comida *halal* o a la educación del islam en la escuela, o respecto a los lugares de culto o cementerios para musulmanes)<sup>3</sup>. Entre estas organizaciones se encuentran la Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia (PCCI) y las asociaciones catalanas "Stop Als Fenòmens Islamòfobs" (SAFI) y "Musulmans contra la Islamofòbia". La PCCI es una iniciativa de personas vinculadas a la Junta Islámica, el Movimiento Contra la Intolerancia y el Instituto Halal de

---

<sup>2</sup> La Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia (PCCI) recoge los incidentes que denomina "islamófobos" y que clasifica según se trate de delitos de odio, incidentes de intolerancia o actos de discriminación islamófoba. En su Informe Anual Islamofobia en España 2017 (PCCI, 2018), recoge un total de 546 incidentes islamófobos de los cuales un 70% entran dentro de la categoría de "ciberodio". De acuerdo con los informes anuales de la PCCI (2016, 2017), de 2014 a 2015 el aumento registrado fue de un 567% y de 2015 a 2016 un 106%. En el informe correspondiente al 2017 cabe señalar un cambio metodológico en el registro de los incidentes por lo que los cientos de ataques de odio coordinados (AOCs) se contabilizan como un solo caso.

<sup>3</sup> En muchas ocasiones, exigiendo al Estado que cumpla con las obligaciones contraídas en 1992 con la Comisión Islámica de España (CIE), de acuerdo con la Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España.

Córdoba y fue constituida en el año 2011. La PCCI prepara informes anuales sobre la islamofobia en España y es cofundadora del Observatorio de la Islamofobia en los Medios. De acuerdo con la información facilitada en su página web<sup>4</sup>, SAFI es una asociación catalana que se declara multidisciplinar, plural e independiente y que pretende ofrecer un espacio de encuentro, investigación, formación y denuncia. Aparte de elaborar análisis sobre la materia, organiza actividades como talleres y campañas para concienciar sobre la islamofobia. La plataforma “Musulmans contra la Islamofòbia” fue inscrita en el Registro de Asociaciones de Cataluña en febrero de 2017 y, como su nombre indica, asume claramente la categoría de “musulmana o musulmán” como base de resistencia y participación en la esfera pública catalana.

En el contexto actual de crisis económica y criminalización del islam, estos movimientos no solo levantan la voz para luchar contra el racismo anti-musulmán y visibilizar las discriminaciones padecidas por muchos musulmanes y musulmanas en su vida cotidiana, ni para pedir únicamente el derecho a la libertad religiosa, sino para exigir reconocimiento a nivel institucional, a ser tratados como iguales en la interacción social en general. Dirigiendo sus acciones al Estado, a los medios de comunicación y en menor medida a la propia comunidad, luchan por normalizar una identidad que la sociedad cataloga como una anomalía y que termina convirtiendo en aceptables prácticas discriminatorias más o menos violentas.

Teniendo en cuenta el panorama actual de aumento de incidentes islamófobos (Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia, 2018) y proliferación de organizaciones de lucha contra los mismos, este artículo se centra en analizar la realidad de las propias poblaciones musulmanas. En primer lugar, en relación con su vivencia de la discriminación y, en segundo lugar, con su participación o no en algún tipo de organización y/o movimiento social y político similar a los señalados anteriormente. En última instancia la idea es desentrañar si se está articulando alrededor de la musulmanidad<sup>5</sup> algún tipo de reacción y/o acción colectiva de lucha contra la discriminación o de cualquier otra índole. El análisis final demuestra que en todos los segmentos de población estudiados hay un reconocimiento de precariedad y subalternidad, fundamentado en la extranjería y/o en la musulmanidad, que cristaliza en reivindicaciones de distinta naturaleza que a su vez se basan en diferentes factores que no se reducen a la existencia de una identidad subalternizada islámica. Otros aspectos que también inciden son el género, la edad, el lugar de nacimiento y/o la estratificación socioeconómica de las personas concernidas.

### **El proyecto marco**

Pocos trabajos académicos hasta el momento se han ocupado de analizar cómo afrontan las poblaciones musulmanas los procesos de estigmatización y de discriminación por los que diariamente se ven afectados. El proyecto de I+D+I en el que se inserta este trabajo, “Participación política, islam y transnacionalidad en el mundo árabo-islámico y en contexto migratorio”

---

<sup>4</sup> <http://saficatalunya.webs.com/>

<sup>5</sup> Manejamos en este trabajo una concepción de musulmanidad amplia que incluye la construida tanto al interior como al exterior de la población musulmana. La primera hace referencia a una identidad colectiva como miembros de una misma comunidad religiosa (Téllez, 2011). La segunda, a la atribución que desde fuera se hace del ser musulmán (Mijares, 2014).

(CSO2014-52998-C3-1-P)<sup>6</sup>, quería precisamente suplir esa carencia estudiando si la musulmanidad constituía un elemento determinante para la acción colectiva en el contexto madrileño. Uno de los puntos de partida era que las acciones de protesta se ubican en el marco de los contextos sociales en los cuales tienen lugar, y que además están determinadas por las propias características del grupo que las protagoniza. Por ello, el proyecto tenía como objetivo fundamental detectar y analizar los “repertorios de contienda”<sup>7</sup> (Tilly & Tarrow, 2015) con los que teóricamente contaban las personas musulmanas. Entendíamos que la participación en movimientos, organizaciones, partidos etc. centrados en la reclamación de derechos colectivos, solo podía tener lugar si existía previamente un reconocimiento colectivo de subalternidad, concebida esta en términos gramscianos, es decir, la conciencia de formar parte de una clase o grupo subordinado, sometido a la iniciativa de las clases dominantes (Gramsci, 1986) y por tanto, con más dificultades para acceder a los derechos de ciudadanía o de cualquier otra índole. Sería esta conciencia de subalternidad la que actuaría como eje vertebrador de las movilizaciones, tanto en forma como en contenido.

Siguiendo con los puntos centrales del proyecto marco, también se consideraba que la utilización de la etiqueta de “musulmán” o “musulmana”, si bien resultaba útil por su versatilidad al ser tanto una categoría de análisis como de práctica, entrañaba también ciertos riesgos. Sobre todo, el de estar aplicando un marco culturalista que podía terminar invisibilizando el papel de otros elementos determinantes en los procesos de exclusión de las comunidades musulmanas. Queríamos evitar abordar la cuestión desde una perspectiva esencialista y alertadas por autores como Brubaker (2013: 6), sortear los riesgos del “islamismo metodológico”, es decir, de adoptar una perspectiva en exceso focalizada en la musulmanidad como identidad primaria y autoexplicativa. Esta opción suponía distanciarse en cierto sentido de las aproximaciones de análisis hegemónicas que sí consideran el islam como un hecho social total (Djaït, 1978) que determina la actuación de la comunidad musulmana allá donde esté o como “un espacio público transnacional de referencia normativa y debate” (Bowen, 2004: 882) para el conjunto de los musulmanes, se encuentren o no en minoría.

En cuanto a la herramienta de análisis, se optó por el grupo de discusión y por la celebración de un total de seis grupos (véase tabla 1). El grupo de discusión es una técnica creada por la sociología crítica española (Ortí, 1986) que no debe confundirse con otras técnicas de investigación grupal más directivas (enmarcadas dentro del llamado grupo focal o *focus group*). Diseñado en origen para el análisis del consumo, se trata de una técnica cualitativa, cuyo alcance es sin embargo cuantitativo. Su base epistemológica es la relación entre discursos y procesos sociales (Ortí, 1986). Los discursos, que resultan de un proceso que surge de las interacciones que se producen en el interior del grupo (Gutiérrez, 2008), reflejan las estructuras jerárquicas de la sociedad, así como las valoraciones morales y sus contradicciones (De Lucas & Ortí, 1983). Por tanto, constituyen la materia fundamental desde la que puede captarse el sistema de representaciones simbólicas que se originan en el ámbito de la interacción social (Conde, 2009). En consecuencia, el grupo de

---

<sup>6</sup> El proyecto estuvo dirigido por las IPs Ana I. Planet Contreras y Ángeles Ramírez (UAM). Los miembros del equipo de investigación fueron Daniel Ahmed Fernández, Lucía Ferreiro, Daniel Gil, Johanna M. Lems, Salvatore Madonia, Laura Mijares, Adil Moustaoi, Fátima Tahiri y Virtudes Téllez. La realización de los seis grupos de discusión, así como las transcripciones de los mismos fueron realizadas por el equipo que ha compartido los datos para su análisis particular. Por lo tanto, aunque el material analizado para elaborar este artículo pertenece al proyecto, se trata de un desarrollo particular cuya responsabilidad es únicamente de sus autoras.

<sup>7</sup> Tilly & Tarrow definen los repertorios de contienda como “(the) limited arrays of known, feasible ways to make collective claims” (2015: 231).

discusión, concebido para acceder al conjunto de sistemas simbólicos que conforman las actitudes, los comportamientos y las posiciones de fuerza entre los diferentes sectores sociales, “se basa en el análisis del discurso producido por un grupo reducido (entre 5 y 10 personas) que representan los rasgos típicos del sector estudiado. El discurso producido en tales condiciones no informa exhaustivamente acerca de datos objetivables pero expresa los elementos básicos que configuran la identidad social de ese colectivo.” (Colectivo Ioé, 1995: 6). En definitiva, el grupo de discusión es una técnica que, realizada de forma pertinente, permite poner en relación las posiciones discursivas dominantes con las distintas posiciones sociales, así como adentrarse en las posibles fracturas entre las mismas (Conde, 2009).

Para armar los grupos nos basamos en los estudios sobre las comunidades musulmanas en el contexto nacional y regional (Planet, 2014; Observatorio Andalusi, 2016). El punto de partida era que la musulmanidad no conllevaba necesariamente una predisposición al activismo, por lo que consideramos necesario llevar a cabo la intersección con otras categorías. Fundamentalmente, la condición de primomigrante, de descendiente de primomigrantes, así como de españoles o españolas convertidas al islam<sup>8</sup>. La primera categoría, primomigrantes, se refiere a trabajadoras y trabajadores migrantes llegados de Marruecos desde los años 80. La segunda está compuesta por sus descendientes ya socializados mayoritariamente en Madrid. La tercera, por personas con nacionalidad española desde su nacimiento. Por lo tanto, las nacionalidades de los individuos que participaron en los grupos fueron la marroquí (migrantes musulmanes) y la española (descendientes de marroquíes y nuevos musulmanes). La decisión de incluir a una o dos personas nuevas musulmanas estaba basada en la hipótesis de partida, y tenía como objetivo aportar conocimiento sobre la relación entre la condición de persona musulmana y la predisposición a la acción colectiva. Con esta homogeneidad queríamos evitar situaciones de encuentro que no se producen en la vida diaria más allá de momentos puntuales.

En la siguiente tabla se detallan las características de los participantes de los seis grupos de discusión.

---

<sup>8</sup> En adelante utilizamos el concepto de “nuevo musulmán” para referirnos a los denominados tradicionalmente como conversos. Recogemos así las críticas a esta denominación por parte de determinadas personas que recuerdan el esencialismo que dicho término implica. Por ejemplo, presuponer la existencia de una pertenencia religiosa previa.

**Tabla 1. Composición de los Grupos de Discusión**

<p style="text-align: center;"><b>GRUPO I</b></p> <ul style="list-style-type: none"><li>• Mujeres primomigrantes y nuevas musulmanas</li><li>• Trabajadoras no cualificadas, en paro y amas de casa</li><li>• Sin estudios superiores</li></ul>	<p style="text-align: center;"><b>GRUPO II</b></p> <ul style="list-style-type: none"><li>• Hombres primomigrantes y nuevos musulmanes</li><li>• Trabajadores no cualificados, en paro y amos de casa</li><li>• Sin estudios superiores</li></ul>
<p style="text-align: center;"><b>GRUPO III</b></p> <ul style="list-style-type: none"><li>• Mujeres nacidas o socializadas en España</li><li>• Hijas de familias migrantes que trabajan o trabajaron en empleos no cualificados</li><li>• Sin estudios universitarios</li></ul>	<p style="text-align: center;"><b>GRUPO IV</b></p> <ul style="list-style-type: none"><li>• Hombres nacidos o socializados en España</li><li>• Hijos de familias migrantes que trabajan o trabajaron en empleos no cualificados</li><li>• Sin estudios universitarios</li></ul>
<p style="text-align: center;"><b>GRUPO V</b></p> <ul style="list-style-type: none"><li>• Mujeres nacidas o socializadas en España y nuevas musulmanas</li><li>• Hijas de familias migrantes que trabajan o trabajaron en empleos no cualificados</li><li>• Con estudios universitarios</li></ul>	<p style="text-align: center;"><b>GRUPO VI</b></p> <ul style="list-style-type: none"><li>• Hombres nacidos o socializados en España y nuevos musulmanes</li><li>• Hijos de familias migrantes que trabajan o trabajaron en empleos no cualificados</li><li>• Con estudios universitarios</li></ul>

Los seis grupos de discusión, celebrados en octubre de 2016 en Madrid, fueron diseñados combinando las categorías recién mencionadas con distintos elementos socioeconómicos (el tipo de trabajo y los estudios alcanzados) y de género. Respecto a la cuestión de género, se optó por la realización de grupos homogéneos, bien de hombres o de mujeres, teniendo en cuenta que en los grupos mixtos podían surgir tensiones de diferente naturaleza. Una vez explicado el proyecto marco (“Participación política, islam y transnacionalidad en el mundo árabo-islámico y en contexto migratorio”, CSO2014-52998-C3-1-P), abordamos nuestro propio análisis desde perspectivas teóricas particulares que se explican a continuación.

### **En busca de una perspectiva de análisis no esencialista**

Las investigaciones sobre el llamado “problema musulmán” en Europa se siguen focalizando en la cuestión identitaria, desplazando e invisibilizando otras luchas, fundamentalmente las centradas en la desigualdad económica y social. A diferencia de los trabajos de décadas anteriores, mayoritariamente sobre los problemas que los trabajadores migrantes o sus descendientes encontraban para acceder a los recursos socioeconómicos en igualdad de condiciones (López, Planet y Ramírez, 1996; López y Ramírez, 1997; López y Berriane, 2004), el nuevo contexto de “lucha contra el terror” ha desplazado la atención hacia el ámbito de lo identitario, principalmente

de lo religioso, manejándose marcos predominantemente culturalistas para explicar las discriminaciones y otras violencias que sufren las personas musulmanas. Por ejemplo, una tendencia académica destacada es la que parte del llamado “renacimiento islámico”<sup>9</sup> para explicar los procesos por los que se ven afectadas las poblaciones musulmanas en cualquier latitud. En el caso europeo, es mayormente entendido como un movimiento que aglutina a las nuevas generaciones de musulmanes que estarían adoptando un modo de vida islámico conceptualizado como virtualmente antagónico con un modo de vida occidental-secular (Jouili, 2015; Jouili y Amir-Moazami, 2006). Según estas perspectivas, las poblaciones musulmanas se encontrarían inmersas en la actualidad en movimientos de “reislamización” (Roy, 2011, 2006, 2003; Cesari, 2003) definidos por Olivier Roy como “la conciencia de que la identidad musulmana, hasta ahora simplemente considerada algo evidente porque formaba parte de un conjunto cultural heredado, no puede sobrevivir más que si es reformulada y explicitada al margen de todo contexto cultural específico, ya sea europeo u oriental” (2003:14). Un ejemplo paradigmático sería el de la “hiyabización”<sup>10</sup> de las mujeres musulmanas. La adopción del pañuelo islámico sería una de las evidencias de dicho revivalismo, no solo por razones de militancia (Göle, 2003), sino también como marca de su compromiso con una moral islámica eminentemente piadosa (Jouili, 2015: 164).

En nuestra opinión, el énfasis en lo islámico, observable en estos ejemplos, corre el riesgo, no solo de esencializar a las personas musulmanas, sino también de proporcionar explicaciones que estarían invisibilizando el papel de otras categorías como la situación socioeconómica o de género. Por esta razón, en este trabajo la utilización de la categoría “musulmán/a” tiene una función estratégica. Con la intención de superar las aproximaciones basadas principalmente en el componente identitario, buscamos un marco que nos permitiera investigar el papel de otros elementos en la configuración de identidades y en la posible organización de lucha política contra las discriminaciones. Optamos por el modelo teórico de Nancy Fraser (2000) sobre colectivos subordinados social y económicamente. La autora propone abordar la cuestión de las reclamaciones políticas por parte de los grupos minoritarios y/o minorizados, superando aproximaciones clásicas basadas en la existencia de dos grandes modelos que priman bien las políticas de reconocimiento de la identidad grupal, bien las políticas de redistribución de los recursos económicos. Fraser apuesta por la necesidad de aplicar una política basada en el estatus social que afecta tanto a la subordinación cultural como a la económica y con la que se persigue el reconocimiento del individuo como miembro pleno en la interacción social. De esta forma, se evita que la lucha por el reconocimiento identitario termine desplazando las posibles luchas por la justicia económica e impide que acabe provocando el despliegue de formas represivas basadas en el comunitarismo (Fraser, 2000: 119).

---

<sup>9</sup> Los países de la región árabo-islámica habrían experimentado desde la década de los 80 una transformación caracterizada, entre otras cuestiones, por un resurgir islámico como reacción a la paulatina secularización del estado. Con una orientación eminentemente social, este “renacimiento islámico” no estaría tan orientado a la acción política como la consecución de un proyecto ético-normativo (Hirschkind, 2006). En los contextos occidentales, el estudio de los movimientos que podrían enmarcarse en este renacimiento islámico (*Islamic revival*, *neo-Islam* o *renouveau islamique*) es relativamente recientes (dos últimas décadas) y se ha centrado sobre todo en el análisis de las mujeres musulmanas que forman parte de agrupaciones cuyo eje es el mantenimiento de una forma de vida basada en la religiosidad islámica que estaría constantemente desafiada por el secularismo (Jouili, 2015).

<sup>10</sup> Llamado así por Hammami (1990) para describir el uso del *hiyab* entre las mujeres palestinas que formaban parte de los movimientos de resistencia.

Por otra parte, nos basamos en el trabajo de Parvez (2017) sobre las políticas ejercidas por movimientos del revivalismo islámico en Francia y la India, específicamente en comunidades de clases media y subalterna en Hyderabad y Lyon. Aunque dicho estudio se centra sobre todo en los grupos de renacimiento islámico, su trabajo nos interesa por servirse igualmente (en parte) del modelo de Fraser. En su obra, Parvez alerta de que las teorías que explican la acción colectiva de los musulmanes desde la globalización y la transnacionalidad parecen no prestar suficiente atención al papel que juegan los estados, tanto en los procesos de politización del islam, como en las condiciones en (y por) las que surgen los movimientos islámicos. Además, propone una clasificación de las políticas que este tipo de movimientos formula, teniendo en cuenta la naturaleza de las reclamaciones que llevan a cabo. Es decir, la autora se pregunta qué piden los miembros de estas organizaciones y a quién. Asimismo, considera otros factores alrededor de los que también se estructuran las demandas, especialmente las relaciones entre las distintas clases socioeconómicas o el tipo de secularismo del Estado.

Nuestro trabajo utiliza un marco de estas características y parámetros con la intención de comprender la naturaleza política de ciertas reclamaciones relacionadas con la religiosidad, pero también para “desislamizar” las reivindicaciones de las poblaciones musulmanas. Los objetivos son tres. En primer lugar, proponemos analizar si existe entre los miembros de las comunidades musulmanas de Madrid la conciencia de una identidad subalterna compartida, basada o no en la musulmanidad. En segundo lugar, estudiamos si, en caso de existir, dicha conciencia compartida determina la expresión de reivindicaciones organizadas o no colectivamente. En tercer y último lugar, indagamos en la naturaleza de estas posibles reivindicaciones. Es decir, nos centramos en el contenido de las mismas desentrañando qué piden y a quién.

### **Subalternidad, musulmanidad y reivindicaciones**

El material que informa nuestro análisis lo constituyen los audios completos y las transcripciones literales de dichos audios de los seis grupos de discusión celebrados en Madrid en octubre de 2016 (véase tabla 1). Como se muestra más abajo, el análisis de todo el material evidencia la existencia de cuatro posiciones discursivas que hemos denominado *supervivencia individualista*, *reivindicación de la diferencia*, *ciudadanía inclusiva* y *resignación adaptativa*. Cada posición remite a una forma específica de entender la situación social que ocupan los participantes que, a su vez, está determinada por la naturaleza de sus (no)reivindicaciones. La clasificación y análisis interpretativo del material se ha llevado a cabo combinando tres factores derivados del modelo de estatus de Nancy Fraser sobre redistribución y reconocimiento: el tipo de reivindicación, el tipo de identidad grupal con el que se identifican y la mención explícita o no a la necesidad de algún tipo de organización colectiva.

En la tabla 2 se esquematiza la organización del material a partir de estos tres factores. Los cuatro colores corresponden a las cuatro grandes posiciones discursivas mencionadas.

**Tabla 2. Análisis de los Grupos de Discusión**

FACTOR	GD I		GD III		GD V	
Tipo de reivindicación	Redistribución de recursos	Reconocimiento identitario	No reivindicación	Reconocimiento de estatus	Redistribución de recursos	
Identidad grupal	Extranjería trabajadora	Extranjería musulmana	Extranjería trabajadora	Musulmaneidad española	Extranjería trabajadora	
Organización colectiva	No	Sí	No	Sí	No	Sí
FACTOR	GD II		GD IV		GD VI	
Tipo de reivindicación	Redistribución de recursos		Reconocimiento o identitario/ burocrático	No reivindicación	Reconocimiento de estatus	
Identidad grupal	Extranjería trabajadora		Extranjería musulmana		Musulmaneidad española	
Organización colectiva	No	Sí (transétnica)	No	No	No	

*Leyenda* Supervivencia individualista Reivindicación de la diferencia Ciudadanía inclusiva Resignación adaptativa

En relación con el primer factor, el tipo de reivindicación, hemos identificado cuatro tipos según la naturaleza de las demandas: “redistribución de recursos”, “reconocimiento identitario”, “reconocimiento de estatus” o “ausencia de reivindicación”.

Respecto al segundo factor, la conciencia de una identidad grupal común, hemos detectado dos identidades primarias: la musulmaneidad, entendida como religiosidad islámica al interior o al exterior (véase la nota 6), y la extranjería, asociada fundamentalmente a la condición de trabajador o trabajadora migrante procedente de Marruecos. La combinación de ambos elementos, junto al sentimiento de pertenencia a la sociedad española, nos ha permitido detectar tres identificaciones grupales que, en función de la preeminencia de una identidad u otra, hemos denominado “extranjería trabajadora”, “extranjería musulmana” y “musulmaneidad española”.

El último de los factores es el papel otorgado a la necesidad o no de movilizarse colectivamente para revertir la situación de precariedad en la que muchos se encuentran. Por esta razón, hemos ordenado también las posiciones discursivas en función de su predisposición o no a la lucha organizada.

### **Supervivencia individualista**

El núcleo ideológico de la *supervivencia individualista* es la propuesta de estrategias para sobrevivir basadas en el acceso a ayudas, subsidios y prestaciones, teniendo en cuenta la

precariedad de la mayor parte de los trabajos a los que se puede acceder. Muchos pueden subsistir, a pesar de dicha precariedad laboral, realizando trabajos “en negro”<sup>11</sup>.

H3 (GD.II): “(...) Yo por ejemplo no quiero trabajar por 900, por cobrar 650. Si trabajo más trescientos tengo que pagar 400 al cole, pues mejor no trabajo. Por eso hablamos de ayudas”.

H2 (GD.II): “...hay, perdona, perdona, pero yo prefiero la ayuda a una nómina de 900”.

Todos, independientemente del lugar de nacimiento o de socialización mayoritaria, han vivido y sufrido la crisis económica de manera directa, por lo que el paro es una realidad para la mayoría. Hay un discurso de autoridad, pues es aceptado por la mayoría sin ambages, que se articula alrededor de la necesidad de reivindicar al Estado un reparto igualitario de los recursos que entienden que les corresponden en tanto trabajadores y trabajadoras que pagan impuestos y que comparten precariedad con “los propios españoles” (M1 [GD.I]).

Se trata de una posición discursiva formada por una parte de las mujeres y por todos los hombres trabajadores primomigrantes. La identidad grupal que los une es la “extranjería trabajadora” y su reivindicación central, la distribución igualitaria de los recursos socioeconómicos. No obstante, al interior de esta posición hay una pequeña fragmentación que se asienta en la propuesta o no de una organización colectiva. A pesar de que la mayor parte de las soluciones que se plantean pasan por una actuación individual, hemos identificado voces que defienden una organización colectiva “transétnica”, pues la identificación con una extranjería trabajadora se concibe como el elemento de unión del conjunto de los trabajadores del colectivo inmigrante, independientemente de su nacionalidad o religión.

H7 (GD.II): “Lo que pasa es que necesitamos un líder, alguien que...que presume..., pues alguien que...que me da igual que sea español o marroquí o de otra raza, o sea que, alguien que defiende unos términos, unos derechos que no están a la luz.”.

Además de los y las trabajadoras primomigrantes, hay una pequeña representación de mujeres que, a pesar de haber nacido o haber sido socializada la mayor parte de su vida en España, comparte identidad y tipo de reivindicación con las trabajadoras y trabajadores migrantes (véase tabla 2).

M5 (GD.V): “(...) para qué me sirve a mí la nacionalidad española, ¿sabes?”

En relación directa con esta cuestión, pues se entiende que la situación administrativa no siempre se acompaña de una mejora de las condiciones materiales, en esta posición se considera posible el fingimiento o la mentira para acceder a los recursos disponibles.

M3 (GD.I): “Aquí, también. Conozco casos aquí también. Si mientes y lloras consigues TODO lo que quieres”.

---

<sup>11</sup> En España la economía sumergida ocupó el 18% del PIB y movió 202.000 millones de euros en 2015. Fuente: <http://www.lavanguardia.com/economia/20180120/44123379037/economia-sumergida-espana-media-europea.html> [consulta: 29 de abril de 2018].

No obstante, es muy interesante el debate que se plantea en torno a la incompatibilidad de este tipo de proceder con la espiritualidad musulmana (“no se puede hacer eso si eres musulmana” (M1 [GD.I]), pues determina líneas de fractura condicionadas por el propio microcontexto grupal. Puesto que inherente a la propia técnica del grupo de discusión los discursos solo pueden ser entendidos en su contexto social de producción (Colectivo loé, 2010), las fragmentaciones en torno a esta cuestión evidencian el posicionamiento hegemónico o no con el que el islam cuenta al interior de los grupos. En este caso, y siguiendo la terminología de Fraser (2000), resulta evidente que la redistribución de los recursos económicos tiene una centralidad mayor que el reconocimiento identitario.

### Reivindicación de la diferencia

El lugar central alrededor del que se articula esta posición discursiva es su situación y conciencia de subalternidad. Las duras interpelaciones negativas que reciben diariamente las personas que se alinean con este posicionamiento son la base de su autoidentificación como musulmanes extranjeros (o extranjerizados), así como de las demandas que proponen. Se trata de una posición formada por una parte de las mujeres primomigrantes y por una parte de los hombres, sin estudios superiores, socializados la mayor parte de su vida en España. La identidad grupal que los une es la “extranjería musulmana” y su reivindicación central, cuando esta existe, es que su diferencia religiosa, bien simbólica o institucional, sea reconocida en igualdad de condiciones. Las interpelaciones negativas que reciben las mujeres se articulan sobre todo alrededor del pañuelo islámico, por lo que entre estas hay un discurso muy reivindicativo y contundente que reclama la aceptación de su diferencia religiosa, de su diversidad. Piden fundamentalmente un espacio de libertad donde poder desarrollar su propia idiosincrasia, basada en una serie de normas que deben y quieren respetar y cuyo epicentro es su derecho a llevar *hiyab*. Aunque no existe una normativa jurídica que prohíba el pañuelo en el Estado español (como sí existe en otros países europeos), el tenaz cuestionamiento de esta práctica por parte de la sociedad mayoritaria provoca que para ellas este asunto ocupe un lugar central y articule buena parte de las reclamaciones que formulan.

M7 (GD.I): “¿qué culpa tengo con el pañuelo? Es un pañuelo, nada más, no es una torre encima de tu cabeza, es un PAÑUELO”

M1 (GD.I): “(...) nosotras tenemos REGLAS”

M5 (GD.I): “Es lo que tenemos que hacer, es obligatorio”

Un aspecto crucial para esta posición discursiva es la reivindicación de los derechos que les corresponden como minoría religiosa. En este sentido, se habla sobre todo de la necesidad de organizar reclamaciones colectivas para conseguir un menú *halal* en las escuelas. De hecho, es una demanda habitual que se concreta en la petición de firmas por parte de las madres y padres para solicitar dicho menú.

M4 (GD.I): “Hemos recogido firmas, hemos, hicimos una queja a la Comunidad y todo. La respuesta: “Hay que respetar”, “hay que respetar, ¿el qué?”.

Sin embargo, este tipo de iniciativas organizadas desde la comunidad apenas recibe respuestas positivas por parte de la administración. De hecho, constituye una prueba de la situación de vulnerabilidad y disciplinamiento que estas personas viven en su día a día. Sus derechos no son atendidos, y además se les devuelve una idea de que son ellos y ellas las que tienen que respetar las normas de la mayoría. Entre los hombres, esta imposición es contestada con más contundencia, circulando alrededor de esta cuestión un posicionamiento beligerante que exige el reconocimiento institucional de su derecho a la libertad religiosa. No obstante, la reivindicación de estos derechos se hace desde una extranjería musulmana.

H3 (GD.IV): “(...) “Tú a mi hijo no me lo vas a cristianizar”. Y digo, mi hijo va a ir a la mezquita y va a hacer lo que yo diga, no va a hacer lo que tú le digas”

Aparte del reconocimiento identitario basado en la musulmanidad, en esta posición es igualmente central el reconocimiento de su situación administrativa como españoles con los mismos derechos. Precisamente en respuesta a las constantes interpelaciones negativas que sufren, sobre todo por parte de las autoridades policiales, esta posición discursiva considera crucial conocer estos derechos y hacerlos valer en el momento oportuno.

H3 (GD.IV): “(...) Sin embargo, a mí no se me ríe ningún policía. A la mínima que yo le vea que me está faltando al respeto le cojo el número de placa y me voy a meterle una hoja de reclamación para que se le bajen los humos (...). Pero si tú le bajas los humos y ya te ve que pum, ya te dice, venga, toma tu documentación y vete”

El manejo y la reivindicación de esta ciudadanía española meramente administrativa son consideradas las herramientas con las que revertir los procesos de extranjerización a los que son sometidos. Puesto que se tiene conciencia de que dichos procesos de extranjerización funcionan independientemente de la situación administrativa - de hecho, muchos de los miembros de esta fracción tienen la nacionalidad española -. Ésta en realidad no sirve en sí misma para subvertir la discriminación. Solo sirve cuando se acompaña de los papeles y del arrojo para hacerlos valer.

H3 (GD. IV): “(...) Pero en cuanto te ven contestar como él habla, ya a él se le bajan los humos. Pero yo he visto gente que los han pillado que no saben hablar y de verdad, se cachondean de ellos...”

### **Ciudadanía inclusiva**

Se trata de una posición discursiva en la que la precariedad socioeconómica no es medular. El núcleo ideológico no es la distribución de los recursos y sí el reconocimiento identitario. La mayor parte de las reclamaciones se estructuran en torno a la discriminación que sufren por ser musulmanes y españoles, por lo que piden activamente la compatibilidad entre ambas identidades, distanciándose muy claramente de las posiciones que hemos analizado más arriba.

H2 (GD.VI): “(..) soy musulmán, me considero... como parte de esta sociedad, como español marroquí... totalmente compatibles una cosa con otra. Soy musulmán practicante y, nada, es totalmente compatible las dos cosas, todo, o sea, no tengo problemas de identidad, vamos”

M4 (GD.V): “Sí que defendemos este concepto... de la unidad y defender nuestros derechos como unas ciudadanas más”

Las personas que mantienen esta posición han nacido y/o se han socializado la mayor parte de su vida en España. La identidad grupal se estructura en torno a la “musulmanidad española”, y sus reivindicaciones alrededor del reconocimiento de un estatus de ciudadanía completo, es decir, como participantes iguales a todos los efectos en la interacción social, independientemente de su confesión religiosa. En lo que respecta a la organización colectiva, hemos detectado una fragmentación entre mujeres y hombres. Entre ellas existe un discurso de prestigio mucho más focalizado en la necesidad de una organización comunitaria eminentemente musulmana.

M4 (GD.V): “pero si ellas resisten y juntos nos unimos, pues ya el concepto cambia”

M3 (GD.V): “para estos casos es esencial el nivel asociativo y la unión porque si no hay unión, pues...”

Una de las principales reclamaciones es la compatibilidad entre ciudadanía y *hiyab*, pues, y esto es común con la postura de las mujeres de la posición discursiva anterior, para la mayoría el pañuelo es la causa de constantes interpelaciones negativas por parte de la sociedad.

M6 (GD.III): “Mira. Te voy a decir una cosa y ya. Soy musulmana española, con pañuelo y con orgullo. Ya está”

M3 (GD.V): “Así, a simple vista voy a decir que eres una más. Luego estoy también de acuerdo con ella en que nosotras también somos españolas y también eso tenemos que verlo y tenemos que valorarlo, no me veas como un simple pañuelo, me tienes que ver como una persona y luego ya me ves con mi vestimenta y todo lo que tú quieras”

Esto no impide que sea considerada un recurso para muchas. No solo porque constituye un elemento de prestigio al interior de las comunidades, sino también porque puede facilitar la normalización de una corporalidad musulmana explicitada precisamente a través del *hiyab*.

M4 (GD.V): “(...) el *hiyab* pues a mí, yo lo veo como me ha abierto muchas puertas, que la actitud dice mucho, hace mucho y lo que me he ganado es derribar muchas barreras con muchas personas en... o sea, ya sea abriéndome yo a que ellas me pregunten de todo, o directamente yo explicándoles cualquier cosa. Entonces son personas que te vas ganando y esas personas evidentemente, con todo lo que tú le has enseñado acerca de tu cultura, religión y haciéndole diferenciar esos tres conceptos que decía al principio, cultura, religión y nacionalidad, eso es algo que se llevan de ti y algo que ellos inculcan a su alrededor también”

Volviendo al microcontexto de los grupos y retomando el marco de Fraser (2000), las reivindicaciones identitarias se sitúan por delante de las relacionadas con la distribución de recursos y articulan los discursos sobre la necesidad de una organización grupal. Sin embargo,

entre los hombres dicha organización no parece tan necesaria. Es más, serviría con esperar a que las cosas cambiasen con el tiempo.

H3 (GD.VI): “es cuestión de tiempo”

Se ve igualmente necesario el desarrollo de una actitud proactiva, aunque siempre como una opción individual.

H6 (GD.VI): “tenemos que trabajar el doble, debemos pensar más positivos que los demás, debemos seguir viviendo y seguir compartiendo las cosas y ya está”

La cuestión de la ciudadanía es central en esta posición pues los discursos en ningún caso se centran en la petición de derechos religiosos desligados de una ciudadanía española completa. Este matiz es importante pues es la base de la diferencia con la fracción que pide derechos religiosos desde una musulmanidad extranjera. Independientemente de que las interpelaciones diarias vayan en sentido contrario, hombres y mujeres piden un estatus igualitario.

M6 (GD.III): “¡Claro que no hay igualdad, claro que no hay igualdad! ¡Pero por eso hay que luchar!”

### **Resignación adaptativa**

Se trata de una posición discursiva formada por personas socializadas la mayor parte de su vida en España que no cuentan con estudios universitarios. No existe una sola identidad grupal, sino la conforman personas cuya identidad se construye siempre alrededor de la extranjería, trabajadora pero también musulmana. No conciben ninguna posibilidad de subvertir su alteridad subordinada, puede decirse incluso que en ocasiones se asume como una realidad irreversible e incluso justa, por lo que no hay discursos de fuerza y prestigio que giren en torno a la reclamación de derechos. El discurso mayoritario en esta fracción pasa por la adaptación y, por tanto, por la resignación ante la precariedad y discriminaciones que viven.

H4 (GD. IV): “¡Tenemos que aguantar todo eso! Pero es el precio que tenemos que pagar por tener que salir fuera de nuestro país”

H5 (GD. IV): “Nosotros estamos aquí, pues igual, para trabajar, para pasárnoslo bien, con nuestras familias y ya está. Y nos adaptamos a todo. Yo pienso así”

La compatibilidad entre musulmanidad y españolidad no es una opción. Hay un discurso recurrente que rompe con la idea de que ambas identidades son compatibles y de que se puede tener todo.

M3 (GD. III): “Pero qué quieres, ¿trabajar o pañuelo?”

M1 (GD.III): “Pero que estás... en un país con otra religión distinta y hay que respetar”

Se trata de un discurso con mucha fuerza - ya que en los grupos en los que se da se impone recurrentemente - que respalda la no acción y la invisibilización en una suerte de resignación adaptativa.

M1 (GD.III): "Aquí no tenemos que exigir"

Además de las cuatro posiciones discursivas descritas con anterioridad, existe una posición discursiva fuerte, recurrente y transversal que pasa por reconocer la responsabilidad que la comunidad musulmana tiene en la causa y el mantenimiento de una "mala imagen" relacionada con la identificación de islam y terrorismo y con la proliferación de dicha imagen en los medios de comunicación.

M1 (GD.V): "Nosotros hemos creado una mala imagen por eso (...). Bueno, eso es por los hechos que han ocurrido en los últimos años"

H1 (GD.VI): "O sea no... no hemos sido capaces de decir: "nosotros no hemos sido, nosotros no tenemos nada que ver" (...) O sea, como que lo hemos dejado caer entre nosotros"

Para invertir el sentido de esta "mala imagen" es necesario una lucha individual, unida a una actitud personal ejemplar de cada miembro.

H4 (G.IV): "A pesar de esto tenemos que luchar e intentar pues dar otra imagen. Dar otra imagen, que la gente no tenga solamente esa idea de que los árabes, los moros que roban, que se explotan, que... no, hay que enseñar las cosas buenas también. ¡Sabes! Y eso claro se hace..."

### **¿Luchando desde la musulmanidad?**

Como hemos explicado al principio, este trabajo ha sido llevado a cabo en el marco de un proyecto más amplio sobre participación política y musulmanidad. Nuestro análisis particular ha estado informado por la idea de que una conciencia subalterna común podría estar propiciando la participación de las personas musulmanas en algún tipo de organización o movimiento centrado en la lucha contra la discriminación o de cualquier índole. A su vez, hemos considerado los resultados de ciertos trabajos académicos sobre "revivalismo islámico" en Europa (Cesari, 2003; Jouili, 2015), según los cuales en los últimos años habrían proliferado organizaciones piadosas que estarían aglutinando las reclamaciones de las personas musulmanas alrededor del reconocimiento religioso, pero no de otros aspectos como la redistribución de los recursos. Para averiguar si tal cosa estaba ocurriendo también en el contexto madrileño, decidimos utilizar el marco teórico de Fraser (2000), pues nos permitía clasificar las reivindicaciones de las personas musulmanas, en caso de haberlas, y analizar su trasfondo.

Las cuatro posiciones discursivas que emergen de nuestro análisis nos devuelven una imagen de la "lucha musulmana" en Madrid que matiza los hallazgos de los trabajos arriba mencionados. Aunque hemos podido comprobar que la musulmanidad está presente en todos los grupos y es el

fundamento de las posiciones que hacen reclamaciones de tipo identitario (*ciudadanía inclusiva* y *reivindicación de la diferencia*), dicha musulmaneidad no está determinada únicamente por la autoidentificación con el islam, que correspondería con una musulmaneidad al interior (véase nota 6) y que constituye la base del discurso de la *ciudadanía inclusiva*. Igualmente determinantes nos han parecido las constantes interpelaciones de estigmatización y violencia que algunos participantes sufren diariamente y que determinan la musulmaneidad al exterior, especialmente en el caso de los trabajadores sin estudios superiores socializados la mayor parte de su vida en España (GD.II, véase tabla 1). De acuerdo con Bracke (2011), la subjetividad no solo incluye la autoidentificación, sino que se construye en la intersección de distintos elementos entre los que también se cuentan las diferentes interpelaciones que estas personas reciben en el ámbito público. Aunque no hemos centrado nuestro análisis en los distintos tipos de interpelación, tener conciencia de su poder ha sido determinante para comprender cómo se desarrolla el proceso de construcción de subalternidades. La posición de discurso de la *ciudadanía inclusiva* se compone mayoritariamente del conjunto de personas nacidas en España y con estudios universitarios para los que la musulmaneidad y la españolidad son elementos perfectamente compatibles. Piden al Estado y al conjunto de la sociedad española el reconocimiento de su estatus como iguales a todos los efectos. No obstante, existe un importante matiz que diferencia a los hombres de las mujeres. Mientras estas, situadas en una posición de inseguridad mayor por ser mujeres y musulmanas, consideran imprescindible una organización colectiva para reivindicar la legitimidad de su españolidad musulmana, entre los hombres el discurso sobre la necesidad de organizarse no es de autoridad. La razón hay que buscarla en su situación privilegiada, pues se trata mayoritariamente de profesionales de clase media que apenas sufren ningún tipo de interpelación negativa por parte de la sociedad.

La *reivindicación de la diferencia* es abanderada por hombres y mujeres socializadas la mayor parte del tiempo en España, así como por mujeres primomigrantes. Reclaman su derecho a resistir a la aculturación exigiendo que se reconozcan los elementos que constituyen la fuente de su subordinación: musulmaneidad y extranjería. Basándose en la conciencia de una extranjería subalterna, no pretenden un islam español, sino el derecho a mantener su religión concebida fuera del marco estatal español. Entre estas personas, con frecuencia interpeladas negativamente, la cuestión central radica en conseguir que su situación administrativa – nacionalidad española en muchos casos – se valore y sea considerada legítima. Merece la pena resaltar que mientras la musulmaneidad es central para una fracción de las mujeres primomigrantes, no lo es para ninguno de los hombres de su misma condición. Como ya vieran Ramírez y Mijares (2018) en un trabajo sobre islam y relaciones de género en la Comunidad de Madrid, el islam en sí mismo no es un elemento que determine el estatus ni la capacidad de acción de las personas musulmanas, sino es en relación con otros elementos como la clase o el género. Esta última cuestión es decisiva para comprender que, aunque en casi todos los grupos exista una autoidentificación islámica, su contenido y su alcance no es el mismo. Mientras que para algunas personas la religiosidad islámica puede ser un recurso, para otras es sobre todo la causa de su subalternidad.

Independientemente de esta identificación con la musulmaneidad, una parte de la población musulmana de Madrid centra sus reclamaciones al Estado en la redistribución igualitaria de los recursos. Conscientes de su subalternidad, piden fundamentalmente trabajo y un salario digno para poder llegar a fin de mes. Entre los miembros de la posición de discurso que hemos denominado *supervivencia individualista*, la musulmaneidad constituye en cualquier caso un bache más en el camino por la supervivencia, pero no es en absoluto el centro de sus problemas ni de sus reclamaciones. Sometidos a altos niveles de inestabilidad y precariedad laboral, su lucha

por subvertir la situación se focaliza sobre todo en una búsqueda individual de recursos. No obstante, existe entre ellos un discurso que llega a imponerse en la dinámica grupal y que reclama una unión transétnica basada fundamentalmente en su condición de trabajadores migrantes. A pesar de que el discurso sobre la necesidad de una movilización colectiva es minoritario y con apenas fuerza, es decir, no llega a imponerse casi nunca en la dinámica grupal, hemos detectado que en ciertos segmentos constituye un discurso de prestigio, en la medida en que es escuchado, respetado e incluso visto con admiración por una parte de los y las participantes.

La precariedad económica y laboral une también a los integrantes de la *resignación adaptativa*, una posición discursiva que, aun reconociendo su situación subalterna, no considera lícito reclamar ni reivindicar ningún derecho comunitario. Diluidos en el conjunto de trabajadores precarios o en paro, critican a aquellos que lo quieren todo: derechos laborales e identitarios. El discurso de la *resignación adaptativa* apenas tiene fuerza y autoridad pero supone un desafío constante tanto para los que reclaman redistribución de recursos como para los que piden reconocimiento identitario.

El análisis final demuestra que en todos los segmentos de población estudiados hay un reconocimiento de precariedad y subalternidad, basado tanto en la musulmanidad como en la extranjería. No obstante, nuestro análisis evidencia que dicha musulmanidad no solo se fundamenta en un sentimiento de pertenencia centrado en una práctica religiosa, y que correspondería con la musulmanidad al interior, sino que es sobre todo el resultado de las interpelaciones negativas que la población musulmana sufre. Lo mismo podríamos decir de la extranjería, pues tampoco la identificación con este aspecto depende únicamente de una autoadscripción. Es igualmente el resultado de las constantes interpelaciones negativas que la sociedad les lanza. En este punto es determinante recordar que las interpelaciones, en tanto atribuciones desde fuera de una identidad dada, suponen siempre un abuso de poder y en ese sentido tienen una naturaleza política (Fassin, 2011). Hemos constatado que para subvertir dichas situaciones de discriminación y racismo, apenas se busca el apoyo de los miembros de las propias comunidades. Esto se debe a varios factores, entre los que la conciencia de una identidad subalternizada islámica común no es ni mucho menos el único elemento ni el determinante. Otros factores como el género, la edad, el lugar de nacimiento y/o una fuerte situación de precariedad social y laboral, se han mostrado igualmente importantes.

Las personas musulmanas participantes en los grupos apenas identifican las situaciones y vivencias discriminatorias que sufren en numerosos espacios como el trabajo, la calle o la escuela de sus hijos, con la terminología que emplean las organizaciones que luchan contra la islamofobia. De hecho, ninguna posición discursiva hace referencia a ninguna de estas asociaciones en concreto. Es más, resulta llamativo que los grupos que más sufren las interpelaciones negativas y los constantes controles policiales reaccionen, o bien con resignación (es decir, el silencio como respuesta por considerar que no existe posibilidad de cambio) o pidiendo el reconocimiento de su identidad religiosa, desplazando de esta forma sus posibles reivindicaciones relacionadas con la desigualdad económica, riesgo sobre el que alerta Fraser (2000). De esta manera, el impacto de la islamofobia institucional se traduce precisamente en su principal objetivo, es decir, hacer callar a la población musulmana, desviando la atención de problemas fundamentales como la precariedad laboral y, en palabras de Kundnani (2016), despolitizando su resistencia.

A la luz de estos datos, nos parece pertinente preguntar por qué se asocia a las personas musulmanas con una lucha estructurada casi únicamente alrededor de la reclamación de derechos identitarios basados en la musulmanidad. No solo gran parte de la literatura académica focaliza los estudios sobre las poblaciones musulmanas alrededor de la vertiente identitaria, sino que es sobre todo el poder político el que, como muestra Virtudes Téllez (2018) en este mismo monográfico, ha construido la imagen de un sujeto musulmán híper religioso propenso a la “radicalización”. Esta narrativa, no solo nos devuelve la idea de que las personas musulmanas se movilizan solo para defender sus derechos religiosos, sino que además es central en los procesos de criminalización del islam y de los musulmanes. Nuestro trabajo en Madrid muestra un panorama más heterogéneo y diverso. La conciencia de subalternidad no solo se estructura alrededor de una identidad religiosa no aceptada, sino también, y sobre todo, alrededor de una precariedad económica y laboral muy pertinaz en el caso de las poblaciones musulmanas. Puesto que, como hemos mostrado, esta precariedad de recursos tiene connotaciones específicas en el caso de las personas musulmanas, interpeladas negativamente y por diversas razones en su día a día, creemos necesario prestar más atención a los procesos de extranjerización a los que son sometidas y examinar en qué medida la islamofobia se inserta en ellos.

## Bibliografía

ALLEN, Chris (2010): *Islamophobia*, London, Ashgate.

BOWEN, John R. (2004): “Beyond Migration: Islam as a transnational public space”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, nº 30:5, pp. 879-894. <https://doi.org/10.1080/1369183042000245598>

BRACKE, Sarah (2011): “Subjects of debate: secular and sexual exceptionalism, and Muslim women in the Netherlands”, *Feminist Review*, nº 98, pp. 28-46. <https://doi.org/10.1057/fr.2011.5>

BRUBAKER, Rogers (2013): “Categories of Analysis and Categories of Practice”, *Ethnic and Racial Studies*, nº 36:1, pp. 1-8. <https://doi.org/10.1080/01419870.2012.729674>

CESARI, Jocelyne (2003): “Muslim minorities in Europe: The silent revolution”, en ESPOSITO, John y BURGAT, François (eds.): *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe*, Thousand Oaks, Rutgers University Press, pp. 251-269.

COLECTIVO IOÉ (1995): *Discursos de los españoles sobre los extranjeros. Paradojas de la alteridad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

— (2010): “¿Para qué sirve el grupo de discusión? Una revisión crítica del uso de técnicas grupales en los estudios sobre migraciones”, *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, nº 19, enero-junio 2010, pp. 73-99.

CONDE GUTIÉRREZ DEL ALAMO, Fernando (2009): *Análisis sociológico del sistema de discursos*, Cuadernos Metodológicos, 43. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

DJAÏT, Hichem (1978): *L'Europe et l'islam*, Paris, Seuil.

FASSIN, Didier (2011): “Racialization. How to Do Race with Bodies” en F. E. Mascia-Lees (ed.), *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 419-434.

FRASER, Nancy (2000): “Rethinking Recognition”, *New Left Review*, nº 3, pp. 107-120.

GARNER, Steve y SELOD, Saher (2015): “The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia”, *Critical Sociology*, nº 41 (1), pp. 9 -19. <https://doi.org/10.1177/0896920514531606>

GÖLE, Nilüfer (2003): “The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols”, *Social Research*, nº 70 (1), pp. 809-828.

- GRAMSCI, Antonio (1986): Cuaderno 3 (XX) 1930, en *Cuadernos de la cárcel*, Tomo II, México DF, Ediciones ERA.
- GUTIÉRREZ BRITO, Jesús (2008): "Dinámica del grupo de discusión", *Cuadernos Metodológicos*, nº 41, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- HAIJAT, Abdellali y MOHAMMAD, Marwan (2016), *Islamophobia. Comment les élites françaises fabriquent le "problème musulman"*, Paris, La Découverte.
- HAMMAMI, Rema (1990): "Women, the Hijab and the Intifadah", *Middle East Report*, nº 164 y 165, pp. 24-28 y 71.
- HIRSCHKIND, Charles (2006): *The Ethical Soundscape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, Nueva York, Columbia University Press.
- JOUILI, Jeanette S. (2015): *Pious Practice and Secular Constraints. Women in the Islamic Revival in Europe*, Stanford, Stanford University Press.
- JOUILI, Jeannette S. y AMIR-MOAZAMI, Schirin (2006): "Knowledge, Empowerment and Religious Authority among pious Muslim women in France and Germany", *The Muslim World*, nº 96 (4), pp. 617-642. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2006.00150x>
- KONING, Martijn De (2016): "You Need to Present a Counter-Message". The racialization of Dutch Muslims and Anti-Islamophobia initiatives", *Journal of Muslims in Europe*, nº 5, pp. 170-189. <https://doi.org/10.1163/22117954-12341325>
- KUMAR, Deepa (2012): *Islamophobia and the Politics of Empire*, Chicago, Haymarket Books.
- KUNDNANI, Arun, "Islamophobia as Ideology of US Empire", en MASSOUMI, Narzanin et al. (2017): *What is Islamophobia?, Racism, Social Movements and the State*. Londres, Pluto Press, pp. 35-48.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé y BERRIANE, Mohamed (2004): *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid, UAM y Observatorio Permanente de la Inmigración, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé; PLANET, Ana I. y RAMÍREZ, Ángeles (1996): *Atlas de la inmigración magrebí en España*, Madrid, UAM Ediciones.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé y RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Ángeles (1997): "¿España es diferente?: balance de la inmigración magrebí en España", *Migraciones*, nº 1, pp. 41-71.
- LUCAS, Ángel De y ORTÍ, Alfonso (1983): *Representaciones colectivas de la mujer y la familia (un análisis de las actitudes sociales ante el aborto mediante discusiones de grupo)*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- MAIRA, Susaina (2014): "Surveillance Effects. South Asian, Arab and Afghan American Youth in the War of Terror" en PERERA, S. y RAZACK, S (eds.), *At the Limits of Justice. Women of Colour on Terror*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 86-106.
- MASSOUMI, Narzanin, MILLS, Tom y David MILLER (eds.) (2017): *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State*, Londres, Pluto Press.
- MEER, Nasar (2010): *Citizenship, Identity and the Politics of Multiculturalism. The Rise of Muslim Consciousness*, Basingstoke, Palgrave MacMillan.
- MIJARES, Laura (2014): "El efecto *Persépolis*: procesos de discriminación y marginación de alumnas musulmanas en los centros educativos", en RAMÍREZ, A. (ed.) *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra, pp. 186-215.
- MODOOD, Tariq (2003): "Muslims and the politics of difference", *Political Quarterly*, nº 74, pp. 100-115. <https://doi.org/10.1111/j.1467-923X.2003.00584.x>

- OBSERVATORIO ANDALUSÍ (2016), *Estudio demográfico de la población musulmana, Exploración estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2015*. Madrid: UCIDE.
- ORTÍ, Alfonso (1986): “La apertura y el enfoque cualitativo o estructural: la entrevista abierta y la discusión de grupo”, en FERRANDO, G., IBÁÑEZ, J. y ALVIRA, F., *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*, Madrid, Alianza, pp. 171-204.
- PARVEZ, Farheen Z. (2017): *Politicizing Islam. The Islamic Revival in France and India*, Nueva York, Oxford University Press.
- PLANET CONTRERAS, Ana I. (2014): “Chapter 7: Islam in Spain” en CESARI, J. (ed.), *Handbook of European Islam*, Oxford, Oxford University Press, pp. 311-349.
- PLATAFORMA CIUDADANA CONTRA LA ISLAMOFOBIA (2018): *Informe Anual Islamofobia en España 2017*, <http://pccislamofobia.org/wp-content/uploads/2018/03/Informe-Islamofobia-en-España.-PCCI-Informe-Anual-2018.pdf> [consulta: 27 de abril de 2018]
- (2017): *Informe Anual Islamofobia en España 2016*, <http://plataformaciudadanacontralaislamofobia.org/wp-content/uploads/2017/04/Informe-sobre-la-islamofobia-en-España-2016.pdf> [consulta: 28 de mayo de 2018]
- (2016): *Informe Anual Islamofobia en España 2015*, <http://plataformaciudadanacontralaislamofobia.org/wp-content/uploads/2016/04/informe-islamofobia-en-espac3b1a-2015-pcci-informe-anual-20164.pdf> [consulta: 28 de mayo de 2018]
- RAMÍREZ, Ángeles (ed.), (2014): *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra.
- RAMÍREZ, Ángeles y MIJARES, Laura (2018): “Rethinking Re-Islamization: On Muslims and Gender in Spain” en PLANET CONTRERAS, Ana I. (ed), (2018): *Observing Islam in Spain: Contemporary Politics and Social Dynamics*, Brill, Leiden, pp. 140-157.
- ROY, Olivier (2011): “The paradoxes of the re-Islamization of Muslim societies”, *The Immanent Frame. Secularism, religion and the public sphere*, Social Science Research Council, 8 de septiembre de 2011, disponible en <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/09/08/the-paradoxes-of-the-re-islamization-of-muslim-societies> [consulta: 26 de febrero de 2015].
- (2006): *El Islam en Europa: ¿una religión más o una cultura diferente?*, Madrid, Editorial Complutense.
- (2003): “La individualización de la religiosidad”, en ROY, Olivier: *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Barcelona, Bellaterra, pp. 83-101.
- SHEEHI, Stephen (2011): *Islamophobia. The ideological campaign against Muslims*, Atlanta, Clarity.
- TÉLLEZ DELGADO, Virtudes (2011): *Contra el estigma: jóvenes españoles/as y marroquíes transitando entre la ciudadanía y la “musulmanidad”*, Tesis doctoral, UAM.
- (2018): “El “Pacto Antiyihadista” y sus implicaciones políticas, jurídicas y sociales: un análisis desde los debates parlamentarios”, en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24.
- TILLY, Charles & TARROW, Sidney (2015): *Contentious Politics*, Nueva York, Oxford University Press.

## Una rebelión sumisa – las mujeres en el Estado Islámico

### A submissive rebellion – women in the Islamic State

Eliane Ursula ETTMUELLER

Heidelberg Center for Transcultural Studies

[ettmueller@asia-europe.uni-heidelberg.de](mailto:ettmueller@asia-europe.uni-heidelberg.de)

Recibido 26/4/2018. Revisado y aprobado para publicación 15/6/2018

**Para citar este artículo:** Eliane Ursula ETTMUELLER (2018), “Una rebelión sumisa – las mujeres en el Estado Islámico” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 129-150.

**Para acceder a este artículo:** <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.008>

### Resumen

A primera vista, la situación de las mujeres en el así llamado “Estado Islámico” (EI), que se autoproclamó como nuevo califato a finales del mes de junio de 2014, parece completamente insoportable. Las prescripciones vestimentarias superan incluso las de los talibanes en los años noventa; a las niñas se les puede casar a los nueve años y, por si fuera poco, el grupo extremista emitió reglas sobre el trato de esclavas domésticas y sexuales. Así, parece increíble que existan mujeres que apoyan al EI y su devastadora política de género. Sin embargo, las estadísticas demuestran que de las personas que abandonaron su hogar en Europa para integrarse a las filas del EI hasta un 20 por ciento son mujeres o chicas menores de edad. Este artículo explora su motivación e indaga la capacidad que la propaganda del EI tiene para seducir a las mujeres. Asimismo, esclarece cómo es que las seguidoras juegan un papel importante para el desarrollo de este grupo extremista comparando el rol que se les atribuye a las mujeres en el seno de otros movimientos islamistas.

**Palabras claves:** mujeres del Estado Islámico, islamismo femenino, extremismo islámico, propaganda islamista

## Abstract

At a first glance, the situation of women in the so-called “Islamic State” (IS), which proclaimed itself as a new caliphate by the end of June 2014, seems completely unbearable. Dress code regulations are even more restrictive than the ones introduced by the Taliban in the 1980s. Additionally, the extremist group issued rules about how to treat domestic and sexual slaves. Consequently, it seems difficult to believe that there are women who may support IS and the devastating gender policy it stands for. However, statistics show that among the people who left their European homes in order to join the ranks of IS there are up to 20% women and girls. This article researches into their motivation and into the appeal the IS has to attract women. At the same time, it clarifies how these female followers play an important role on the evolution of this extremist group, when compared to women of other Islamist movements.

**Key words:** women in the Islamic State, female Islamism, Islamic extremism, Islamist propaganda

## Introducción

De la amplia literatura sobre el EI,<sup>1</sup> sólo pocas autoras y autores han dedicado sus estudios a la propaganda islamista hecha y distribuida por mujeres. Una excepción es el estudio de Olga Torres Díaz, que analiza la comunicación oficial y oficiosa de las mujeres del EI (Torres Díaz, 2015). Su análisis se centra en publicaciones de propagandistas del EI hasta el mes de noviembre de 2015.

Con el propósito de comprender la motivación femenina de participar en movimientos islamistas extremistas como el EI o Al Qaida,<sup>2</sup> publicaciones firmadas por mujeres que circularon por internet fueron consultadas (textos, audios y videos) y evaluadas para el presente estudio. La investigadora partió de la hipótesis que dentro de la visión del mundo islamista que impone una nítida segregación sexual debe de existir un razonamiento particular femenino que justifica la implicación de las mujeres en las filas islamistas.

En un reportaje de *Expressen* publicado en *Youtube* el 14 de marzo de 2014<sup>3</sup> dos mujeres originarias de Raqqa –llamadas Umm Umran y Umm Muhammad<sup>4</sup>– muestran su ciudad bajo el régimen del EI a través de una cámara camuflada. Entran en una tienda y encuentran paquetes de tinte de pelo donde las caras de las mujeres han sido borradas. El vendedor argumenta que las modelos en los paquetes de tinte llevan un *niqab*, un velo integral que tapa todo el cuerpo salvo los ojos. Unos minutos después las dos reporteras clandestinas son reprendidas por un policía de la *hisba*, la policía de la virtud, el cual les señala que deben ir bien tapadas. Una de las mujeres

---

<sup>1</sup> Como contribución importante al respecto en castellano se puede citar el libro de Javier Martín *El Estado Islámico: Geopolítica del Caos* (Martín, 2015).

<sup>2</sup> Según un estudio del Real Instituto Elcano sobre las facetas de la actual movilización terrorista en España (entre el año 2013 y el noviembre de 2015) de las personas detenidas por actividades relacionadas con el terrorismo yihadista, un 15,8 por ciento fueron mujeres (García-Calvo y Reinares, 2015).

<sup>3</sup> “Inside Raqqa: Women's secret films from within closed city of terrorist sect ISIS”, *Expressen*, 14 de marzo de 2014, <https://www.youtube.com/watch?v=V28SDigCLek> [consulta: 1 de noviembre de 2017].

<sup>4</sup> En lo que corresponde a los nombres de personas u organizaciones, la autora usa la transcripción desde la fuente árabe al alfabeto latino usada por estas mimas o la más común en castellano.

concluye que su feminidad y su libertad les han sido robadas por completo y que desean profundamente volver a salir de manera libre y sin el protector masculino obligatorio llamado *mahram*.<sup>5</sup>

Más terrible aún son los testimonios de las mujeres yazidíes –una minoría religiosa– que, luego de ser raptadas en sus casas al noroeste del Iraq por los combatientes del EI, fueron vendidas como esclavas, maltratadas y violadas. El profesor de psicología alemán de origen kurdo Jan Ilhan Kizilhan viajó a Iraq para brindarles atención psicológica y también trató a un gran número de ellas en Alemania. Su libro sobre la psicología del EI más que explicar el porqué de la actuación de los verdugos cuenta con detalle los horrores por los que pasaron estas mujeres al ser separadas de sus familias, obligadas a ver morir a sus hijos, vendidas, maltratadas y violadas en repetidas ocasiones (Kizilhan, 2017). En castellano, la periodista Ángela Rodicio también describe las condiciones inhumanas que padecieron las personas en Siria y en Iraq a través de múltiples testimonios de mujeres que conocieron el EI desde dentro (Rodicio, 2016).

Desde su establecimiento como un califato sui géneris a finales del mes de junio de 2014, el EI ha criticado furiosamente a la prensa internacional por distorsionar la realidad que viven sus habitantes y combatientes. Lo que puede sorprender a primera vista es que con ello los portavoces del EI se refieren a su superioridad moral, que supuestamente les ha sido otorgada por el mismísimo Dios. La prensa internacional les enfureció por no haber apoyado su reivindicación de encarnar el califato y la verdadera y única morada del islam (*dar al-islam*), donde sus habitantes viven felizmente a no ser que sean molestados por las bombas de los *kuffar*.<sup>6</sup> En ningún momento han intentado negar sus actos violentos; por el contrario, estos incluso fueron publicados en videos de propaganda mediante los cuales ganaron aún más seguidores. La estrategia ha sido más bien justificar lo malo por un fin superior: la *umma*, la comunidad perfecta musulmana, y el paraíso que les espera a todos. Por ello es necesario aplicar la sharía, la ley de Dios. El mismo discurso también se manifestó en la temática de las esclavas sexuales. Los autores y sobre todo las autoras del EI no negaron que aquello hubiera ocurrido sino que lo justificaron con su interpretación de la ley divina.

En diciembre de 2014 el “Departamento de Fetuas y Estudios” del EI emitió un reglamento para el mantenimiento de esclavas sexuales.<sup>7</sup> Según este folleto de dos hojas estructurado en preguntas y respuestas, las mujeres esclavas son sexualmente permisibles para los hombres por haber sido capturadas en tierras de infieles y distribuidas por el Imam. De acuerdo a estas reglas es lícito

<sup>5</sup> El *mahram* puede ser el marido o bien un hombre que no se puede casar con la mujer por la relación de parentesco que tiene con ella. Para facilitar la lectura de este artículo al público que no sabe árabe, la transcripción de términos árabes al castellano se guía por similitudes fonéticas de ambas lenguas. Se usan puntos diacríticos únicamente para reproducir las letras ‘ayn (ع) y hamza (ء).

<sup>6</sup> Por ejemplo: Wilayat ar-Raqqah, “Message to the Knights of the Media”, 8 de marzo de 2015. <http://jihadology.net/2015/03/08/new-video-message-from-the-islamic-state-message-to-the-knights-of-the-media-wilayat-al-raqqah/> [consulta: 1 de noviembre de 2017], Al-Hayat Media Centre, “From Inside Halab”, 9 de febrero de 2015 [consulta: 4 de febrero de 2018]. <http://jihadology.net/2015/02/09/al-%E1%B8%A5ayat-media-center-presents-a-new-video-message-from-the-islamic-state-from-inside-%E1%B8%A5alab/> [consulta: 3 de marzo de 2018]

<sup>7</sup> *Su’al wa-yawab fi l-saby wa-r-riqab* (Preguntas y respuestas sobre la toma de prisioneros y esclavos) (*muharram* 1436 (octubre o noviembre de 2014), *Maktabat al-himma*).

tener como esclavas a las mujeres del *kufir asli* (infieles de origen) que se subclasifican en *kitabiyat* ("mujeres del libro", judías y cristianas) y *mushrikat* (lit. "asociadoras" o lo que se entiende como politeístas). En lo que corresponde a las apóstatas, en el folleto se señala que los responsables del EI tienden a no permitir su uso como esclavas por la falta de consenso entre los eruditos del islam en esta materia. Para permitir las relaciones sexuales con sus esclavas, los ideólogos del EI citan el Corán (C 23:5-6).<sup>8</sup> Además, se estipula que sólo el hombre que las posee puede mantener relaciones sexuales con ellas. También se declara lícito el abuso sexual de las menores con la condición ambigua de que deberían estar "listas para ello."<sup>9</sup> El folleto también señala que las mujeres esclavas no tienen que llevar el velo y que se les puede golpear para disciplinarlas en el cuerpo pero no en la cara. Con esos detalles los representantes del EI quieren demostrar que no defienden una situación de completa anarquía, sino que siguen las líneas supuestamente claras, racionales y queridas por Dios. La misma dinámica la demuestran en sus videos de ejecuciones, donde invariablemente argumentan que las personas ejecutadas fueron juzgadas y declaradas culpables por un tribunal de la sharía. Por consiguiente, el EI hace un inmenso esfuerzo por demostrar que no mata por matar ni viola por violar, sino que lo hace con un fin superior.

En cuanto a las seguidoras del EI estas no parecen estar menos convencidas que los hombres del carácter divino de estas reglas. Umm Sumayyah al-Muhajirah, la autora de las columnas "Para las hermanas" o "De las hermanas" de la revista de lengua inglesa *Dabiq*, justifica el uso de la esclavitud en su artículo intitulado "¿Chicas esclavas o prostitutas?".<sup>10</sup> Siguiendo la argumentación salafista Umm Sumayyah al-Muhajirah retoma primero las fuentes de la religión más importantes. Para ello cita azoras del Corán<sup>11</sup> y luego ejemplos de hadices coleccionados por Bujari y Muslim.

Según Umm Sumayyah al-Muhajira, el principio del *saby* (lo que se traduce como "capturar esclavos durante la guerra") es una gran sunna del profeta Muhammad. Después de citar algunos hadices adicionales de Bujari y Muslim justifica su argumento mediante ejemplos de la historia islámica, como cuando el profeta Muhammad y sus compañeros tomaron por esclavas a las mujeres de las tribus judías y politeístas que habían sido derrotadas por ellos. Continúa diciendo que "finalmente, por gracia divina, el Estado Islámico ha reinstaurado los castigos islámicos [que

---

<sup>8</sup> "Se preserven de cometer adulterio o fornicación, y sólo cohabiten con sus esposas o con sus esclavas, pues ello no es censurable." Se usa para las citas coránicas la traducción de la página web *Nur el-islam* porque se presentan alineados el texto en árabe y la traducción al castellano. <http://www.nurelislam.com/Los-Creyentes>.

<sup>9</sup> *Su'al wa-yawab fi l-saby wa-r-riqab* (Preguntas y respuestas sobre la toma de prisioneros y esclavos) (*muharram* 1436 (octubre o noviembre de 2014)), *maktabat al-himma*.

<sup>10</sup> Umm Sumayyah al-Muhajirah (sha'ban 1436 (mayo o junio de 2015)): "From Our Sisters: Slave-Girls or Prostitutes", *Dabiq, They Plot and Allah Plots*, número 9, pp. 44-49.

<sup>11</sup> C 4:3: "Si teméis no ser equitativos con las huérfanas, entonces casaos con otras mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero si teméis no ser justos, casaos con una sola o recurrid a vuestras esclavas. [...]"; C 24:3: "El hombre que haya fornicado sólo habrá podido hacerlo con una fornicadora igual que él o una idólatra, y la mujer que haya fornicado sólo habrá podido hacerlo con un fornicador igual que ella o un idólatra. Y [sabad que] se les ha prohibido a los creyentes la fornicación"; C 24:32: "Desposad a aquellos hombres o mujeres que no tengan cónyuge, y a vuestros esclavos y esclavas piadosos. [No temáis] Si son pobres, pues Allah les sustentará con Su gracia, y Él es Vasto, Omnisciente"; C 23:5-6: "Se preserven de cometer adulterio o fornicación, Y sólo cohabiten con sus esposas o con sus esclavas, pues ello no es censurable"; y C 2:221: "Y no os caséis con las idólatras a menos que acepten la fe; una esclava creyente es mejor que una idólatra, aunque os guste, y no caséis a los idólatras con vuestras mujeres a menos que acepten la fe; un esclavo creyente es mejor que un idólatra, aunque os guste. Ellos conducen al Infierno, mientras que Allah os promete el Paraíso con Su anuencia y el perdón, y aclara Sus preceptos a los hombres para que recapiten."

se encontraban en] la oscuridad de los libros y papeles.”<sup>12</sup> Y afirma que los habitantes del EI “los han vivido de verdad después de que estos han estado enterrados por tantos siglos.”<sup>13</sup> Se indigna frente al hecho de que después de todo eso se esté intentando menospreciar e insultar la sunna del profeta y la norma de la sharía que se llama *saby*. En este contexto le incomodan sobre todo los que según ella pretenden ser musulmanes, pero sólo lo son por sus nombres, y algunos seguidores del EI:

“Lo que verdaderamente me inquietó fue que algunos de los seguidores del Estado Islámico (que Dios les perdone) intentaran defender al Estado Islámico –que su honor siga y que Dios proteja su territorio– después de que los medios de comunicación *kafir*<sup>14</sup> comunicaran que el Estado Islámico había capturado a las mujeres yazidíes. Por consiguiente, los seguidores empezaron a negar este hecho como si los soldados del *jilafa*<sup>15</sup> hubieran cometido un error o hecho algo malo. Sí, *Allah* abrió los países a sus *awliya*<sup>16</sup>, para que entraran y se dispersaran [en ellos], matando a los combatientes de los *kuffar*, capturando a sus mujeres y tomando a sus niños como esclavos. Escribo eso mientras las letras gotean de orgullo. Sí, oh, todas las religiones del *kufr*, asaltamos y capturamos a las mujeres *kafir*as y las arreamos a punta de sable. [...] ¿o pensaron tú y tus seguidores que bromeábamos el día que anunciamos el *jilafa* según la metodología profética?”<sup>17</sup>

La autora del EI concluye que el califato debe traer consigo honor para los musulmanes y humillación para los *kuffar*. No obstante, insiste en que no son los combatientes y seguidores del EI los que humillan a los *kuffar*, sino que es Dios mismo quien lo hace. Añade que dado que los enemigos (se refiere sobre todo a los teólogos saudíes) declararon que la yihad no era una obligación de Dios y no explicaron nada sobre el principio del rechazo de un *taghut* (tirano), no sorprende que mientan acerca del *saby* (esclavitud). Además, insiste en que el *saby* no está hecho por simple placer. Según sus argumentos, Dios hizo posible la captura de esclavos en las tierras del *kufr* para la salvación de sus almas, ya que muchas se convierten posteriormente por su propia voluntad al islam. Esto ocurre en su opinión porque Dios mandó a los musulmanes de tratar bien hasta a los esclavos. Concluye preguntando:

“¿Qué es mejor, las chicas esclavas que tomamos por la ley de Dios o las prostitutas – un mal que vosotros no denunciáis –, quienes son tomadas por casi hombres en los países del *kufr* donde vivís? Una prostituta en vuestros países viene y va, cometiendo un pecado abiertamente. Vive de vender su honra a la vista y al oído de los teólogos desviados de los cuales no escuchamos ni el menor ruido [sobre este asunto]. En cuanto a la chicha esclava

<sup>12</sup> Umm Sumayyah al-Muhajirah (sha'ban 1436 (mayo o junio de 2015)): “From Our Sisters: Slave-Girls or Prostitutes”, *Dabiq, They Plot and Allah Plots*, número 9, p. 45.

<sup>13</sup> Umm Sumayyah al-Muhajirah (sha'ban 1436 (mayo o junio de 2015)): “From Our Sisters: Slave-Girls or Prostitutes”, *Dabiq, They Plot and Allah Plots*, número 9, p. 45.

<sup>14</sup> *Kafir*, plur. *kuffar* quiere decir “infiel”, “no creyente” o “persona que oculta la verdad (divina)”. Aquí se usa sólo como “infiel”.

<sup>15</sup> *Jilafa* quiere decir “califato”.

<sup>16</sup> *Awliya'* se refiere a la gente más honrada.

<sup>17</sup> Umm Sumayyah al-Muhajirah (sha'ban 1436 (mayo o junio de 2015)): “From Our Sisters: Slave-Girls or Prostitutes”, *Dabiq, They Plot and Allah Plots*, número 9, pp. 45-46.

que fue tomada por los sables de los hombres que siguieron al feliz combatiente Muhammad (*sallahu alayhi wa-sallam*), ¿su esclavitud va entonces en contra de los derechos humanos y la copulación con ella es una violación? ¿Cómo llegan a tales juicios? ¿Cuál es vuestra religión? ¿Cuál es vuestra ley? ¿Decidme, quién es vuestro señor?”<sup>18</sup>

Lo sorprendente en esta argumentación es que la autora da un giro completo a los conceptos éticos convencionales. Por encima de lo que Hannah Arendt había descrito como una *banalización de la maldad* por los nazis, que concibieron el genocidio de los judíos como un mal menor – aunque seguía siendo un mal– que debía cometerse, los ideólogos del EI convierten sus actos violentos en una virtud prescrita por Dios. Por consiguiente, les resulta completamente justo violar a una esclava yazidí y se asombran de que hasta una buena parte de los salafistas más radicales no lleguen a la misma conclusión. Los partidarios del EI no intentan camuflar sus crímenes de guerra porque están firmemente convencidos de que se trata de la justicia divina por fin realizada en la tierra.

### Las mujeres en el EI

Ya vimos por el personaje de Umm Sumayyah al-Muhajirah que las mujeres del EI comparten sus pensamientos con el mundo. En los quince números de la revista *Dabiq* se publicaron siete artículos sobre asuntos considerados de importancia para el sexo femenino. Se cubrieron los asuntos siguientes: la *hiyra*<sup>19</sup> sin *mahram*,<sup>20</sup> las esclavas sexuales,<sup>21</sup> el papel de la mujer en la yihad,<sup>22</sup> la poligamia<sup>23</sup> y el luto por el marido difunto.<sup>24</sup> Todos los artículos fueron firmados por Umm Sumayyah al-Muhajirah, quien además hizo una llamada a las mujeres de los soldados de los *sahawat* para que abandonaran a sus esposos y a sus familias y se aliaran con el EI.<sup>25</sup> El primer artículo para mujeres fue una entrevista a Umm Basir al-Muhajirah,<sup>26</sup> la esposa del terrorista Amedy Coulibaly, quien mató a varias personas en un supermercado kosher y a una policía en París en el mes de enero de 2015.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 48-49.

<sup>19</sup> Con *hiyra* se hace alusión a la migración (hégira) del Profeta Muhammad a Yathrib (Medina) que dio comienzo al calendario musulmán. Las seguidoras y los seguidores del EI comparan su viaje a los territorios bajo control del grupo extremista con aquel acontecimiento de gran importancia religiosa e histórica.

<sup>20</sup> Umm Sumayyah al-Muhajirah (yumada al-ajira 1436 (marzo o abril de 2015)): “To Our Sisters: The Twin Halves of the Muhajirin”, *Dabiq, Shari’a Alone Will Rule in Africa*, número 8, pp. 32-37.

<sup>21</sup> Umm Sumayyah al-Muhajirah (sha’ban 1436 (mayo o junio de 2015)): “From Our Sisters: Slave-Girls or Prostitutes”, *Dabiq, They Plot and Allah Plots*, número 9, pp. 44-49.

<sup>22</sup> Umm Sumayyah al-Muhajirah (dhul al-qa’da 1436 (agosto o septiembre de 2015)): “To Our Sisters: A Jihad without Fighting”, *Dabiq, From the Battle of al-Ahzab to the War of Coalitions*, número 11, pp. 40-45.

<sup>23</sup> Umm Sumayyah al-Muhajirah (safar 1437 (noviembre o diciembre de 2015)): “To Our Sisters: Two, Three or Four”, en: *Dabiq: Just Terror*, número 12, pp. 19-22.

<sup>24</sup> Umm Sumayyah al-Muhajirah (rabi’ al-ajir 1437 (enero o febrero de 2016)): “To Our Sisters: Advice on Ihdad” *Dabiq: The Rafidah from Ibn Saba’ to the Dajjal*, número 13, pp. 24-27.

<sup>25</sup> Umm Sumayyah al-Muhajirah (ramadán 1436 (junio o julio de 2015)): “From Our Sisters: They Are Not Lawful Spouses for One Another”, *Dabiq, The Law of Allah or the Laws of Men*, número 10, pp. 42-48.

<sup>26</sup> Anónimo (rabi’ al-ajir 1436 (enero o febrero de 2015)): “To Our Sisters: A Brief Interview with Umm Basir al-Muhajirah” *Dabiq, From Hypocrisy to Apostasy the Extinction of a Gray Zone*, número 7, pp. 50-51.

Una descripción más detallada de lo que el EI quiere para sus mujeres apareció a finales del año 2014<sup>27</sup> en los foros islamistas. En esta fecha la agencia de comunicación de la compañía de mujeres del EI (*Sariyat al-Jansa'*) presentó un texto con el título "Las mujeres en el Estado Islámico".<sup>28</sup> El texto fue escrito en árabe y consta de tres partes. La primera parte se dedica al papel de la mujer en el nuevo califato, la segunda recoge ejemplos de las ciudades del nuevo Estado y el tercero anima a las hermanas saudíes a abandonar su patria, la cual es denunciada como moralmente corrupta, y a emigrar al nuevo califato. Con la modestia que se les pide a las mujeres del EI, las autoras declaran en la introducción que no se trata de un documento oficial o de una especie de constitución sino que sólo quieren orientar a las mujeres. No obstante, se trata del texto más antiguo y más extenso (37 páginas en su original árabe) que ha intentado presentar desde el punto de vista femenino lo que significa el califato del EI para las mujeres.

En la introducción las autoras celebran la restauración de un Estado islámico transfronterizo entre Siria e Iraq con el único fin de servir a Dios. Una sociedad como la que existía en los tiempos del profeta Muhammad y sus compañeros se estaría nuevamente desarrollando en la opinión de estas embajadoras del califato. Según ellas, las mujeres habrían jugado un papel importante en el pasado lejano de la historia musulmana y lo estarían haciendo también ahora.

Las autoras señalan que su panfleto se basa en el Corán y en la Sunna y citan asimismo el libro *Realidad de la civilización islámica* del salafista Sheij Nasir al-Fahd, en el cual el autor sostiene que el único saber verdadero proviene de la religión y está contenido en el Corán, en la Sunna y en la teología de los Salaf as-Salih.<sup>29</sup> Las autoras deducen todos los problemas de los musulmanes en los tiempos actuales de dos fuentes principales: En primer lugar, estos han olvidado que la única razón de su existencia consiste en la glorificación de Dios. En segundo lugar, no han entendido el principio fundamental de *al-wala' wa-l-bara'* (lealtad y distanciamiento) por lo cual "mantienen relaciones de amistad con los infieles beligerantes y se benefician de su saber secular que no tiene ningún valor en la vida del más allá."<sup>30</sup> La ética dicotómica de *al-wala' wa-l-bara'* es importante en la retórica de los salafistas y de los yihadistas, que buscan distanciarse de todas las personas que no pertenece a su grupo de fieles. Los yihadistas hacen un amplio uso del argumento del distanciamiento de los infieles para fomentar la guerra en su contra.

Siguiendo la retórica salafista, las autoras recomiendan a sus hermanas guiarse por la vida de las primeras mujeres religiosas, María, Asia, Jadiya, Fátima, Aisha, y las mujeres de los compañeros del profeta Muhammad. También sostienen que Dios creó a la mujer de una costilla de Adán y para él. Por consiguiente, la tarea más importante de la mujer es la de ser una buena esposa para su marido. Las autoras de la compañía de mujeres justifican su conclusión mediante la cita de un

<sup>27</sup> Charlie Winter menciona erróneamente el 23 de enero de 2015 como fecha de publicación (Winter, 2015, p. 5). Sin embargo, el manifiesto fue publicado en *justpaste.it* a finales de 2014.

<sup>28</sup> Sariyat al-Jansa' al-i'lamiyya (invierno de 2014): *al-mara' fi ad-dawla al-Islamiyya*, justpaste.it.

<sup>29</sup> Los *Salaf as-Salih* son los virtuosos ancestros, las primeras generaciones musulmanas por cuyos actos se guían los salafistas.

<sup>30</sup> Sariyat al-Jansa' al-i'lamiyya (invierno de 2014): *al-mara' fi ad-dawla al-Islamiyya*, justpaste.it, p. 7.

hadiz de Ibn Hanbal que dice lo siguiente: “Si una mujer dice sus cinco [oraciones], ayuna su mes, se mantiene casta y obedece a su marido, le dirán: ¡Entra al paraíso por la puerta que quieras!”<sup>31</sup>

Después de los argumentos religiosos, el texto se sirve de deliberaciones biologicistas arguyendo que el papel de la madre y ama de casa corresponde a la naturaleza de la mujer. Es ampliamente conocido que los textos de los extremistas islámicos cuentan con bibliotecas enteras para culpar a las mujeres y sus fuerzas seductoras de los conflictos (*fitna*) entre los hombres. Sin embargo, las mujeres del EI nos sorprenden al tomar la lógica del sexo culpable al revés. Dicen que las mujeres ya no pueden ser mujeres como Dios manda porque ya no existen hombres verdaderos. Las autoras se indignan de que haya familias enteras mantenidas por mujeres y que por consiguiente ya no se haga la diferencia entre el hombre y la mujer establecida por Dios en el Corán (C 4:34): “Los hombres están a cargo de las mujeres debido a la preferencia que Allah ha tenido con ellos, y deben mantenerlas con sus bienes. [...]”

Las mujeres de la Compañía al-Jansa’ concluyen por lo tanto que “si los hombres fueran hombres, las mujeres podrían ser mujeres.”<sup>32</sup> Como veremos en el último párrafo, esta argumentación es una de las líneas claves de reclutamiento para extremistas. A pesar de la desigualdad entre los sexos en una visión del mundo que concibe a la mujer como creada *de* una costilla del hombre y también *para* él, las islamistas insisten en sus derechos divinamente asignados. La así percibida “violación” de estos derechos puede haber sido uno de los grandes fomentadores de la migración de mujeres al EI tanto de Arabia Saudí como de Europa.

El panfleto de al-Jansa’ exige que las mujeres adquieran el saber que la religión demanda de ellas y celebra el papel de la madre como fundamento de la sociedad islámica ideal. El modelo de sociedad occidental, en el que la mujer está forzada a trabajar, no tiene fundamento en el islam, opinan las hermanas. Alegan además que es obvio que Dios no quiere un modelo así porque ni siquiera en “occidente” funciona: “estos Estados han llegado incluso a pagar a las mujeres para que se queden en casa con sus hijos y acepten por fin su rol natural de amas de casa” (Winter, 2015, p. 19).

A pesar de su rol fundamental en el hogar, las mujeres de al-Jansa’ permiten a la madre y al ama de casa salir en situaciones excepcionales. Cuando los hombres en la yihad ya no consiguen proteger al país, solos contra el enemigo, y un imam importante emite una fetua que lo establece, las mujeres deben participar en la lucha armada. Esto contradice parcialmente al artículo publicado en el *Dabiq* que insiste que la verdadera yihad de la mujer se lleva a cabo sin luchar.<sup>33</sup> Como veremos en el párrafo siguiente, existe una gran discrepancia en el mundo yihadista en torno al papel de la mujer en la guerra contra los infieles. Esta falta de consenso se replicó en el seno del EI.

Las autoras de la compañía de mujeres también permiten a las mujeres abandonar sus casas para estudiar su religión. Además, las médicas y profesoras pueden dirigirse a sus puestos de trabajo

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 9.

<sup>32</sup> *Ibíd.*

<sup>33</sup> Umm Sumayyah al-Muhajirah (dhul al-qa‘da 1436 (agosto o septiembre de 2015)): “To Our Sisters: A Jihad without Fighting”, *Dabiq, From the Battle of al-Ahzab to the War of Coalitions*, número 11, pp. 40-45.

siguiendo las reglas de la sharía (que en el caso del EI implica no caminar sola) sin compañía de una mujer o del guardián masculino e ir tapada con un *niqab*.

Esa actitud es muy diferente de la de los talibanes en los años noventa, que practicaron un lento genocidio de mujeres por no dejarlas trabajar incluso si no tenían hombre alguno que las alimentara. Tampoco les estaba permitido estudiar aunque al mismo tiempo se exigía que las mujeres fueran tratadas exclusivamente por médicas y enfermeras de su mismo sexo. Al igual que en su posición frente al mantenimiento y desarrollo de la administración pública, en asuntos de mujeres, los extremistas del EI demostraron que llevaban adelante un modelo de sociedad bastante pragmático a pesar de su ideología extremista. No obstante, el plano de enseñanza para las mujeres jóvenes que propone al-Jansa' se acaba a los 15 años y sólo abarca asuntos religiosos y del hogar. El manifiesto también menciona que las jóvenes se pueden casar a los nueve pero que lo harán en su mayoría a los 16 o 17 años. Al mismo tiempo, el panfleto celebra los logros del EI por haber conseguido imponer la segregación de sexos tanto en las escuelas como en las universidades.

Las autoras de la Compañía de al-Jansa' no se olvidan de la mujer trabajadora que, no obstante, sólo debe ejercer una profesión por necesidad o servir a fines superiores de la comunidad. Trabajar para alimentar a la familia es cosa de hombres. La mujer por su parte no debe en ningún caso dejar de lado a su familia y a sus hijos. Cinco requisitos se mencionan por consiguiente para que el trabajo de una mujer sea posible en el seno del EI: Primero, la mujer tiene que tener un trabajo posible de realizar por alguien de su sexo. Segundo, la mujer debe trabajar sólo tres días por semana durante pocas horas para también poder atender las necesidades del hogar. Tercero, la mujer tiene que tener la posibilidad de recibir una baja por necesidades de los niños (enfermedad, por ejemplo). Cuarto, la mujer tiene que obtener dos años de baja por maternidad. Y quinto, debe tener acceso a una guardería para los niños en el puesto de trabajo (Winter, 2015, p. 25). Así que también en lo que corresponde a las necesidades de la mujer trabajadora, las mujeres de la Compañía al-Jansa' tienen ideas muy concretas y directamente relacionadas con el mundo actual.

En la segunda parte del panfleto, las autoras describen unos ejemplos de las provincias que el EI supuestamente liberó "del colonialismo y de la opresión de los *nusayries* (alawíes)" (Winter, 2015, p. 27). Como un gran logro conciben las autoras que el cuerpo de la mujer sea respetado en público gracias al velo integral que lo protege de las miradas de hombres desconocidos. Esta nueva situación del velo integral obligatorio para todas pretende cumplir un sueño de muchas mujeres que lo usan tanto en las sociedades árabes como en las europeas, ya que muchas sienten ser acosadas por el hecho de andar tapadas, como veremos más adelante. Las autoras de al-Jansa' mencionan además que toda ropa "reveladora" para mujeres ha sido confiscada. Este punto es importante cuando se piensa en el hecho de que el texto fue muy probablemente redactado por y para mujeres saudíes.<sup>34</sup> Las sociedades árabes del golfo exigen de sus mujeres ir tapadas en público y vestirse de forma muy atractiva para sus maridos en privado. Con la desaparición completa de la ropa "reveladora", esta exigencia desaparece. Lo que se presenta es una sociedad

---

<sup>34</sup> Ya existía una revista llamada *al-Jansa'* en 2003 de la rama saudí de Al Qaida.

“liberada” de toda provocación sexual donde mujeres y hombres pueden servir a su Dios y nada más.

Entre lo que las autoras de la Compañía al-Jansa’ consideran como logros del EI, el texto enumera también la mejora de la administración pública en Siria, donde las mujeres presuntamente tienen libre acceso a los tribunales de la sharía para poder arreglar asuntos de su interés como casamientos y divorcios mucho más rápido. Con ello hacen referencia a la corrupción y a la demora temporal de procedimientos jurídico-administrativos en Siria y en Iraq. A los ojos de los partidarios de las políticas islamistas, esta situación poco satisfactoria para el ciudadano común y corriente tiene que mejorar de inmediato al imponer la justicia de Dios porque supone la introducción de una justicia pura y alejada de la maldad de los hombres.

Otro punto importante para la misión de las extremistas del EI es la nota acerca de que las mujeres cristianas pueden fácilmente convertirse al islam en el EI sin ser molestadas. Las mujeres de la Compañía al-Jansa’ aluden con ello a la crítica situación de los conversos en el seno de las sociedades árabes. Obviamente no mencionan que para las musulmanas es imposible convertirse a otro credo en su nuevo constructo político sin pagarlo con la muerte. No obstante, tienen razón al aludir al hecho de que las cristianas que quieren convertirse al islam en Siria y en Iraq son expulsadas de sus comunidades. En Egipto las historias sobre mujeres cristianas que supuestamente se convierten al islam y son encerradas por sus antiguos correligionarios son un componente importante de muchas leyendas urbanas que pueden llevar a levantamientos armados de pueblos enteros.<sup>35</sup>

Un último punto que las activistas del panfleto de al-Jansa’ mencionan es la mejora en la lucha contra la pobreza de la mujer. Para ello el EI estableció oficinas del *zaka* (de donaciones para los pobres) que les asignan pagos. Además, las mujeres pueden trabajar en los mercados. Esta última nota sorprende porque no parece novedosa. Sin embargo, al igual que el mantenimiento de la educación, demuestra que los pensadores del EI atribuyen a las mujeres un papel pragmático en la sociedad incluso en casos que no corresponden a su ideal del ama de casa.

El texto sobre las mujeres en el EI no deja de mencionar que en el nuevo califato todos las musulmanas y musulmanes son iguales y que el EI no discrimina ni a los autóctonos ni a los inmigrados según su etnia, raza, nacionalidad, familia o tribu de origen. Este ideal de una comunidad de creyentes sin discriminación alguna es un viejo sueño de muchos filósofos musulmanes tanto liberales como extremistas. En muchas sociedades árabes contemporáneas parece una visión bastante utópica ya que la discriminación según los criterios mencionados parece endémica: Los miembros de las diversas tribus sólo se casan entre ellos, los lazos familiares determinan la carrera profesional y los más oscuros o negros de piel se ven discriminados por ser "feos". Tales actitudes son consideradas con razón como poco islámicas.

Las mujeres de la Compañía al-Jansa’ celebraron su popularidad en los medios de comunicación de habla inglesa y francesa en un texto intitulado *La rabia de los enemigos*<sup>36</sup>. Las autoras comentan que su texto no sólo fue mencionado en los medios más importantes del mundo sino también traducido al inglés y al francés. Concluyen afirmando que las plumas de las hermanas cortan como los sables de los *muyahidines*. Si se contrasta esta actitud con la nota inicial que reduce el tratado

---

<sup>35</sup> El caso de Camelia Shehata es un buen ejemplo (RAYMOND, Ibrahim, 2011).

<sup>36</sup> Sariyat al-Jansa’ al-i’lamiyya (12 de marzo de 2015): *Taghith al-’Ada’*, justpaste.it.

a un texto para mujeres sin relevancia oficial estatal, tales comentarios resultan sorprendentes. ¿Será que las hermanas quieren mostrar a los observadores externos que no son seres pobres y oprimidos sin poderes de actuación propia? ¿O acaso intentan demostrar a sus propios hombres su importancia para el califato?

### La mujer y la yihad

Los pensadores que defienden la lucha armada por la fe como tarea activa e importante de la comunidad musulmana desde Ibn Taymiyya<sup>37</sup> hasta el día de hoy están convencidos que la yihad es *fard al-‘ayn*. Esto significa que se trata de una obligación de Dios que forma parte substancial de la religión. Otras obligaciones de la misma índole se encuentran entre los cinco pilares del islam: las cinco oraciones diarias, el ayuno durante el mes del ramadán y la donación para los pobres. Como tales obligaciones representan un *sine qua non* para hombres y mujeres musulmanes, los ideólogos de la yihad deliberan sobre el papel que deben tener sus compañeras en la lucha armada por la religión. Hay varias conclusiones en esa materia. En lo que corresponde a la red terrorista internacional Al Qaida, sus líderes y seguidores discuten este asunto desde el año 2005 con bastante pasión.

No sorprende que Abu Mus‘ab az-Zarqawi<sup>38</sup> haya hablado a favor de una participación activa de las mujeres en la yihad en Iraq. El 9 de noviembre de 2005 mandó a una mujer a llevar a cabo un atentado suicida en la capital de su país de origen, Amman. A continuación, en Iraq también se acumularon los atentados de este tipo perpetrados por mujeres.

Entre los años 2007 y 2008 el jefe de Al Qaida, Dr. Ayman az-Zawahiri, se pronunció durante su campaña de relaciones públicas sobre el tema de la participación femenina en la yihad.<sup>39</sup> El cirujano egipcio dijo entonces que Al Qaida no tenía mujeres en sus filas y que las esposas de los luchadores tenían la obligación de cuidar de sus maridos y sus familias. Con ello enfadó a una buena parte de sus discípulas. Parece que para el mes de diciembre 2009 Zawahiri ya había reconocido su error, pues apareció un texto firmado por su mujer Umayma Hasan dirigido a sus “hermanas musulmanas”.

La primera dama de Al Qaida empieza su carta con una cita de Abdullah Azzam, en la que este afirma que la yihad era *fard al-‘ayn* para todos los musulmanes, hombres y mujeres desde la caída del al-Ándalus. No obstante, la labor más importante de las mujeres en este asunto sería apoyar a los hombres, concluye Umayma. Con ello confirma parcialmente la actitud negativa de su marido hacia la cuestión de una participación activa de las mujeres en las luchas armadas por la fe. Dice al respecto que es muy difícil para una mujer combatir en el frente porque siempre necesita un

<sup>37</sup> Pensador musulmán polémico de los siglos XVIII y XIX que sirve de modelo a muchas escuelas extremistas.

<sup>38</sup> Abu Mus‘ab az-Zarqawi (5 de julio de 2005): *Does the Religion Wane While I am Still Alive*, mensaje de audio. Es importante recordar que fue una de sus hermanas quien contribuyó esencialmente al desarrollo de sus convicciones extremistas personales.

<sup>39</sup> Después de una serie de atentados fallidos y con muchos muertos musulmanes, el apoyo popular (sobre todo en Arabia Saudí) por el grupo empezó a disminuir y, por consiguiente, una campaña publicitaria debía mejorar la situación. El máximo líder contestó preguntas de sus seguidores en foros yihadistas en internet.

*mahram*, un guardián que la proteja. Sin embargo, la esposa de Zawahiri justifica los atentados suicidas de “las hermanas” en Palestina, Chechenia e Iraq y subraya que tales operaciones fueron llevadas a cabo como apoyo directo a los hombres. Por consiguiente, las mujeres actuaron no por iniciativa propia ni por una actitud ofensiva sino solamente como asistentes de los luchadores masculinos.

Umayma Hasan habla de *muhayirat* (mujeres migrantes al frente del combate) y *murabitat* (mujeres que residen con sus hombres en el frente del combate) y no de *muyahidat* o mujeres combatientes. Con ello queda también lingüísticamente claro que no considera la lucha de la mujer en la yihad, sino el hacerle compañía al hombre que lucha como el rol femenino en esta obligación divina. Como modelos históricos para las mujeres luchadoras menciona a Sayida Safiya, que según ella mató a un judío con un palo mientras los hombres estaban luchando y demostró con ello que la violencia de la mujer contra el enemigo era lícita para su autodefensa. El segundo ejemplo que da la esposa de Zawahiri es el de Umm ‘Imara, quien defendió al profeta Muhammad durante los combates, fue herida y perdió un brazo. Pero Umayma Hasan subraya que el modelo más importante a seguir es Jadiya, la primera mujer del Profeta Muhammad, que le apoyó fuera del campo de batalla.

La primera dama de Al Qaida se dirige a tres grupos de hermanas. Primero a las mujeres en el *ard ar-ribat*, cuyos maridos e hijos están luchando por el islam y a quienes deben apoyar. Luego se dirige a las mujeres que tienen maridos que se encuentran encarcelados en los calabozos de los tiranos y finalmente se dirige a todas las mujeres del mundo y hace un llamamiento por el velo correcto. Concluye que la campaña contra el velo es el combate más duro entre el islam y los infieles. En su opinión primero los infieles criminales intentan obligar a las mujeres musulmanas a quitarse el velo para empujarlas luego a abandonar su fe. Por consiguiente, llama a las mujeres a educar a sus hijos para la yihad y animar a sus maridos, hermanos e hijos a participar en la lucha armada. Otro rol en la yihad que debe cumplir la mujer será, de acuerdo con ella, el proselitismo (*da’wa*)<sup>40</sup> y la recaudación de dinero para los combatientes y para apoyar a las familias de los presos y de los mártires. Umayma Hasan concluye con las palabras siguientes:

“Confirmando para mis hermanas musulmanas en todo el mundo que las mujeres juegan un papel importante en el activismo islámico. Las mujeres son hermanas de los hombres, eso quiere decir que tienen que trabajar a su lado para defender su religión y su país. La mujer lo hace con su alma y si no puede hacerlo, con su dinero, y si no puede hacerlo, como misionera de su religión y con las mujeres musulmanas en las mezquitas, escuelas, instituciones y casas. Y si tampoco puede hacer eso, entonces en internet. Debe escribir su misión, publicarla y diseminarla entre los muyahidines. Si Dios quiere encontrará ojos y corazones abiertos para ello. Deseo, mi hermana, que no te canses o te aburras de defender nuestra religión de la manera que puedas”<sup>41</sup>

La actitud frente a la posibilidad de una participación directa de la mujer en los combates de la guerra no está del todo clara en los escritos del EI. En lo que se puede considerar como

---

<sup>40</sup> El significado más básico de *da’wa* en árabe es “invitación” que en términos religiosos también se entiende como “invitación al bien” o “fomentación del bien”. No obstante, los activistas del extremismo la entienden claramente como obra de proselitismo que para ellos es equiparable con la predicación del bien.

<sup>41</sup> Umayma Hasan Ahmad Muhammad Hasan (16 de enero de 2010): *risala ila al-ijwat al-muslimat*, minbar at-tawhid wa-l-yihad, p. 4. La carta fue publicada un mes después de su aparición en distintos foros islamistas en la página web de Abu Muhammad al-Maqdisi donde seguía hasta el mes de mayo 2018.

publicación oficial, las representantes se posicionan a favor de “una yihad sin luchar”, como lo indica ya el título de un artículo de *Dabiq* que fue publicado entre agosto y septiembre de 2015.<sup>42</sup> Umm Sumayya al-Muhajirah empieza por decir que “cuando Allah hizo la yihad por su causa obligatoria para sus esclavos hombres y le asignó una recompensa que no se puede encontrar en otras obligaciones, algunas mujeres tuvieron envidia y celos.”<sup>43</sup> Por eso intenta demostrar a sus hermanas lo que significa para ellas hacer la yihad:

“De hecho estás en la yihad cuando esperas con paciencia a tu marido con la expectativa de una remuneración [en el más allá] y [cuando] haces *du‘a* [suplicas a Dios] por él y por los que están con él para que lleguen a la victoria y la consolidación. Estás en la yihad cuando le sigues fiel en su ausencia. Estás en la yihad cuando enseñas a sus hijos la diferencia entre la verdad y lo falso, entre lo bueno y lo malo.”<sup>44</sup>

Con la ausencia del marido se refiere al tiempo durante el cual el hombre participa en la yihad, así como a su condición de preso en las cárceles del enemigo. Está claro que con estos argumentos Umm Sumayya al-Muhajirah defiende una posición semejante a la de Umayma Hasan.

Además, la representante del EI hace una alusión corta a los requisitos de la madre yihadista, que tiene que ser “maestra de las generaciones de pequeños leones y también su productora.”<sup>45</sup> La posición de la madre reducida a una máquina reproductora de combatientes varones no podría ser más explícita que en este artículo.

Para definir lo que debe ser la *umma* y el papel de la mujer en ella, la yihadista se sirve además de una referencia bien conocida de la teoría política occidental que fue usada en varias ocasiones para la constitución ideológica de regímenes dictatoriales: la analogía orgánica. Para Umm Sumayya al-Muhajira, “la *umma* es un cuerpo con muchos miembros y el más efectivo [de ellos] para criar una generación de musulmanes es la madre alimentadora.”<sup>46</sup> La madre tiene que enseñar a sus hijos *‘aqida* (fe), *kufri bi-t-taghut* (la apostasía del tirano),<sup>47</sup> *fiqh* (la jurisprudencia) de la yihad y la admiración por el único Dios. Además, tiene que leerle a sus hijos la biografía del Profeta y *mashari‘ al-ashwaq ila masari‘ al-ushaq*<sup>48</sup> de Ibn Nahhas<sup>49</sup>, el llamado *Libro de la yihad*. La autora del *Dabiq* asegura a la madre de los futuros combatientes por la fe que en el nuevo

<sup>42</sup> Umm Sumayyah al-Muhajirah (dhul al-qa‘dah 1436 (agosto o septiembre de 2015)): “To Our Sisters: Jihad without Fighting”, *Dabiq, From the Battle of al-Ahzab to the War of Coalitions*, número 11, pp. 40-45.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> La “apostasía del tirano” se refiere al deber de la comunidad de matar a un líder político considerado como apóstata. Esta enseñanza es importante porque tradicionalmente la teoría política sunní prefiere mantener a un tirano como líder para evitar la anarquía (Sivan, 1985).

<sup>48</sup> La traducción literaria sería “Proyectos pasionarios para el combatiente de los enamorados” y se inscribe en la tradición árabe de formular títulos con rima y con una repetición de palabras con un sonido similar.

<sup>49</sup> Abu Zakariya al-Dimashqi al-Dumyati es un pensador del temprano siglo XV. Huyó de Damasco a Egipto de la invasión de los mongoles y murió combatiendo a los romanos. Su biografía se encuentra sobre todo en páginas web de grupos extremistas.

califato hay campos de entrenamiento y guarderías para sus hijos e insiste en que primero debe transmitirse el saber y luego el uso de las armas.

Algo más ofensiva en su vocación por lucha directa y más detallada en sus instrucciones para la madre del combatiente fue la yihadista que redactó un manifiesto en el mes de enero del año 2012 firmando con la abreviación anónima “Sister Al...”. Su texto de 17 páginas fue publicado en inglés y subido a la plataforma *archive.org* el 21 de enero por alguien que usa el nombre de lhann. El texto empieza con la cita del Corán (C 9:71):

“Los creyentes y las creyentes son aliados unos de otros, ordenan el bien y prohíben el mal, cumplen con la oración prescrita, pagan el *zakât* y obedecen a Allah y a Su Mensajero. Allah tendrá misericordia de ellos; y Él es Allah, Poderoso, Sabio.”<sup>50</sup>

La autora quiere subrayar que los hombres y las mujeres son aliados los unos de los otros y por ello añade a la cita coránica el hadiz siguiente:

“Quien sea de vosotros que note un *munkar* (una violación de la orden de Dios), debe corregirlo con sus propias manos, si no puede hacerlo, que lo prohíba con su lengua, si no lo puede que lo considere como mínimo mal en su corazón. Este es el nivel más bajo de la fe.”<sup>51</sup>

Sister Al concluye que eso quiere decir que las mujeres y los hombres tienen que ser aliados incluso en la yihad. La violación más fuerte de la orden de Dios la detecta en la incredulidad y en el politeísmo. La mejor corrección para ambos es, según Sister Al, la yihad. Además, como en el momento actual los países de los musulmanes están ocupados por los infieles, la autora opina que la yihad debe ser considerada *fard al-‘ayn*. Para cumplir con una obligación de este nivel, la mujer no necesita ni siquiera el consentimiento de su marido o de su *mahram*, concluye Sister Al.

También considera que el papel de la hermana en la yihad no es solamente de apoyo al hombre fuera del campo de batalla. Para justificar la participación directa y activa de las mujeres en las filas de los combatientes de la yihad, Sister Al nombra a sus modelos de la historia islámica. Empieza con el ejemplo de Nusayba bint Ka‘b, llamada Umm ‘Imara, a quien ya había mencionado la mujer de Zawahiri en su carta a las hermanas musulmanas. No obstante, Sister Al hace hincapié en la fuerza de la mujer que lucha y no en la situación excepcional en la que se tuvo que defender porque los hombres estaban ausentes y luchando en otra parte. Lo que es más sorprendente es su cita de un ejemplo que data de la historia más reciente y que no está relacionado directamente con los *salaf*, las primeras generaciones de los musulmanes que son venerados como ejemplares representantes de la religión. Se trata de la mujer de Mahmud Qutus, mejor conocido por el nombre de Saif ad-Din Qutuz, el Sultán de los mamelucos en Egipto que venció a los mongoles durante su corto reinado. Las crónicas islámicas narran que durante estas guerras la mujer del sultán murió mientras luchaba a su lado en el campo de batalla (Maalouf, 1991). Esta mujer del siglo XIII que se llamaba Yulanar según algunas fuentes parece un ejemplo de combatiente a caballo en el frente mucho menos radiante que Aisha, la mujer del Profeta. Desafortunadamente, la Batalla del Camello del año 656 en la que participó Aisha fue la primera en la que musulmanes

---

<sup>50</sup> *Vid.*: referencia para las citas coránicas más arriba.

<sup>51</sup> Hadiz de Muslim número 34, Abu Sa‘id al-Judri.

lucharon contra otros musulmanes. Por esta razón, no suele servir como ejemplo digno de la historia militar islámica.

Aparte de la lucha en la guerra, Sister Al también nombra la posibilidad de la hermana musulmana de apoyar a los combatientes organizando el suministro de víveres y animándolos en el frente. Otros servicios que las mujeres pueden proveer en el frente de batalla serían los primeros auxilios y la vigilancia. Sister Al recomienda a la mujer yihadista prepararse mentalmente mirando imágenes sangrientas, siguiendo el ejemplo de Safiyya Bint Abdul Muttalib, que quiso ver el cuerpo mutilado de su hermano Hamza y que se mantuvo firme mientras lo miraba. Esta recomendación parece coherente en el contexto de las imágenes sangrientas difundidas por el EI. Parece que no sirven solamente para probar su superioridad en el combate contra los “enemigos infieles”, sino también para endurecer a sus seguidores.

A pesar de sus recomendaciones para las hermanas que participan activamente en los combates, Sister Al también considera que el papel más importante de la mujer en la yihad es el de ser la madre de los futuros luchadores. Urge a las madres de los musulmanes a educar a sus hijos desde pequeños para la yihad. Sister Al precisa también el contenido de una educación de este estilo: los niños tienen que aprender a distinguir los amigos de los enemigos y pelear sólo con los últimos. Además, se les tiene que enseñar a tirar con armas de juguete. Solamente debe permitírseles ver programas de televisión que eduquen en la religión o glorifiquen la yihad. A los niños también se les prescribe entrenamiento físico. Como historias de antes de dormir se les aconseja a las madres leer cuentos de los *muyahidines*, de los combatientes por la religión. Sister Al insiste en que las madres tienen que aprender ellas mismas como mínimo autodefensa y tiro para estar listas en cuanto empiece la yihad. Para su educación en asuntos de la yihad, Sister Al recomienda a sus seguidoras leer los escritos de Abdullah Azzam, el cofundador de Al Qaida.

Aparte de la educación, Sister Al empuja a sus hermanas a animar a los hombres de sus familias a participar en la yihad. Les dice que no deben en absoluto intentar impedir que los hombres vayan a luchar por su fe porque eso sería un pecado. Otros servicios que se pueden prestar para la yihad si no se participa directamente en los campos de batalla son la recaudación de dinero para el equipamiento de un combatiente (que equivale a la participación en la lucha) y el proselitismo.<sup>52</sup> El texto no indica a qué grupo pertenece Sister Al. En los documentos que analizamos más arriba y que tienen un sello claro del EI, se le asigna a la mujer el papel de madre, esposa y educadora en el nuevo califato islámico. La *hiyra* al califato se declara como obligatoria para mujeres incluso sin guardián. En la yihad, las mujeres tienen que apoyar a los hombres y tienen una gran responsabilidad a la hora de recaudar fondos y reclutar seguidores. En lo que corresponde a la posibilidad de tomar parte en el combate como luchadora, existen testimonios de mujeres que fueron educadas a llevar armas en el EI. No obstante, se considera que eso sirve sobre todo para

---

<sup>52</sup> El panfleto fue publicado en enero de 2012 en la plataforma archive.org. La prensa inglesa solamente lo notó tres años más tarde. El 31 de diciembre de 2014 el *Daily Mail Online* escribió sobre una presunta guía del EI acerca de *How to Raise a Jihadi-Baby* [...] (Pleasance, 2014). Un día más tarde el *Independent* se enfadó en su título: *ISIS-Booklet Issues Guidelines to Mothers on How to Raise Jihadi Babys* (Withnall, 2015). ISIS no existía bajo este nombre en 2012, por lo tanto, el título del *Independent* es anacrónico. Además, no se menciona la pertenencia de la autora a ningún determinado grupo islamista en el texto.

poder defenderse y, en última instancia, apoyar a los hombres cuando ya no consigan defender al califato solos.

A pesar de su título militar, la Compañía al-Jansa' operó sobre todo como unidad de propaganda y también como policía de la virtud que iba corrigiendo a las mujeres por las calles y revisaba a las mujeres tapadas verificando su identidad. En lo que corresponde a las fuentes que muestran una implicación más activa en el frente, no sabemos a qué grupo pertenece Sister Al. En un video de Alepo podemos ver el entrenamiento de un contingente de mujeres luchadoras bajo el título *an-nisa' tamkin*, el empoderamiento de mujeres.<sup>53</sup> Ello muestra que siguen existiendo diferentes opiniones en el mundo yihadista acerca de la implicación de las mujeres en la guerra.

## Conclusiones

Los islamistas de toda índole, tanto los que se suelen oponer al uso de la violencia –como los hermanos musulmanes o Hizb at-Tahrir– como los salafistas quietistas y los yihadistas violentos, predicán un discurso de victimización en el que describen a los musulmanes como un grupo perseguido y oprimido por los infieles y los tiranos (calificados de apóstatas) aliados con ellos. Dependiendo de la ocasión, esta historia se puede hacer más o menos extensa. Puede empezarse con las primeras guerras de expansión del islam en los siglos VII y VIII o bien con la caída del Califato de Córdoba y la Reconquista.

Por consiguiente, los islamistas quieren fundar un califato para que los musulmanes puedan vivir en paz. No obstante, dependiendo de la escuela de pensamiento del islamismo, este Estado ideal no es solamente necesario para proteger a los musulmanes de la opresión, sino para restaurar el califato que fue abolido en 1924 por Turquía, lo cual se puede considerar como un mandamiento de Dios. Este califato debe incluir como mínimo todas las tierras que estuvieron bajo mandato musulmán en el pasado. Eso abarca, por ejemplo, a la Península Ibérica, Sicilia, los Balcanes y el norte del Cáucaso. Para grupos imperialistas como el EI, el dominio de su califato debe extenderse al mundo entero.

Los islamistas se consideran oprimidos –con o sin razón– y formulan esta percepción en una analogía de guerra perpetua. Para ello se refieren a guerras de la historia reciente o del mundo actual y las definen como conflictos evidentes entre la fe y los infieles. Así, interpretan las guerras de Afganistán desde 1979, el conflicto entre Israel y Palestina (desde la fundación del Estado de Israel en 1948), las guerras de Chechenia (de 1994 a 1996 y de 1999 a 2009), de Yugoslavia (de 1991 a 1999), las del Golfo (de 1990 a 1991, de 2003 a 2011 y la actual) y la de Somalia (desde 1991) como ejemplos claros de guerras de religión de musulmanes contra infieles. Estos conflictos y guerras sirven además como pruebas de una conspiración de los infieles en contra de los musulmanes. Desde un punto de vista práctico, existen veteranos de estas guerras que instruyen a los jóvenes reclutas. Además, hay cuentos innumerables de mártires que murieron en estos campos de batalla que son glorificados como modelos a seguir por los islamistas.

---

<sup>53</sup> *Nisa' at-tamkin* (ca. 2013), jayr al-umma, Alepo.

En la relativa situación de paz que puede fingir un sistema político dictatorial, los presos comunes o políticos islamistas son usados como prueba importante de la maldad de los regímenes. Desde el tratado de Zaynab al-Ghazali (*ayam min hayati*)<sup>54</sup> existen múltiples tratados de hombres y mujeres, así como una amplia colección de videos sobre personas que sufrieron abusos en las cárceles en los países árabes o en las bases militares estadounidenses, como Bagram o Guantánamo. En esta situación de inseguridad constante de familias islamistas que viven siempre con un pie en la cárcel, la llamada del califato que supuestamente protege sus derechos parece seductora.

En el artículo de *Dabiq* sobre “la yihad sin luchar” Umm Sumayyah al-Muhajirah hace hincapié en la prisión y narra cómo el marido se alegra cuando viene su mujer de visita. Concluye que la mujer (aunque sea su derecho) no debe pedir el divorcio cuando el marido está en la cárcel.<sup>55</sup> Con ello hace alusión a una situación tensa en la que las mujeres de los hombres sufren mucho en su ausencia (de manera emocional pero también económica). Además, con el llamado a las mujeres a no abandonar a sus maridos encarcelados por los tiranos, Umm Sumayyah al-Muhajirah nos permite suponer que tales separaciones forzadas ya han llevado a la ruptura de familias.

Pero no sólo los hombres islamistas se ven perseguidos en los Estados árabes, también las mujeres corren el riesgo de ir a prisión. En el tratado sobre la situación de la mujer en el Estado Islámico publicado por al-Jansa', las autoras mencionan que las mujeres sunnitas ya están libres y se pueden desplazar sin miedo de ser secuestradas, violadas y encarceladas por los “chiitas cruzados” (Winter, 2015, p. 27). Con ello se refieren al régimen de la mayoría chiita que tomó el poder en Iraq después de la caída de Saddam Hussein aprovechándose de la nueva situación para vengarse de sus antiguos opresores. Como el tratado se dirige sobre todo a mujeres de Arabia Saudí, las autoras escriben que hay mujeres en las cárceles del Reino que son violadas, así como las sunnitas lo fueron previamente en Iraq antes de su supuesta liberación por el EI. Además, añaden que muchas hermanas saudíes siguen sin saber lo que pasó con sus maridos que desaparecieron en las cárceles. En el EI esto supuestamente no ocurre. También añaden razones religiosas que sirven para descalificar al Reino de Arabia Saudí como *Al as-Salul*, refiriéndose con ello a un líder politeísta de la época fundadora de la religión que se había convertido al Islam, pero más tarde traicionaría al profeta Muhammad. Tratan al Estado Wahabita de hipócrita en asuntos religiosos. Las autoras de al-Jansa' escriben al respecto que Arabia Saudí se ha occidentalizado y que ya no impone la segregación de sexos en las universidades. Además, deploran el acceso de estudiantes cristianos a las mismas y de “profesores extranjeros depravados que envenenan la situación con sus pensamientos ateos.”<sup>56</sup> Añaden que el régimen saudí abusa de las mujeres mientras que se felicita a si mismo por no dejarlas conducir. Se enfadan de que se muestre a mujeres que no están vestidas de forma modesta en la televisión. Al final, las autoras se quejan de que el Reino Saudí no apoya suficientemente a las mujeres pobres y que les impide vivir de manera digna poniéndoles innumerables obstáculos administrativos.

<sup>54</sup> “Días de mi vida” (Al-Ghazali, 1981).

<sup>55</sup> Umm Sumayyah al-Muhajirah (dhul al-qa'dah 1436 (agosto o septiembre de 2015)): “To Our Sisters: A Jihad without Fighting”, *Dabiq*, *From the Battle of al-Ahzab to the War of Coalitions*, número 11, pp. 40-45.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 38-39.

El 27 de mayo de 2015 las mujeres saudíes seguían como portavoces del EI y denunciaron la hipocresía de algunos teólogos importantes en su antigua patria. Después de un atentado del EI en contra de lo que definen como “un templo politeísta de los *rafida*” (es decir, una mezquita chiita) en Qatif<sup>57</sup> muestran tweets de diferentes teólogos saudíes respetados que antes del atentado fomentaran la ira en contra de los chiitas y después del atentado se declararan solidarios con ellos diciendo que aquello era la obra de terroristas que comprometían la seguridad del Reino y provocarían *fitna* (confrontaciones violentas entre musulmanes). Las mujeres rechazan en 34 páginas la opinión de los teólogos varones y demuestran que no tienen vergüenza de llevar un combate ideológico contra hombres que, en su opinión, interpretan y viven el islam de manera equivocada. Por consiguiente, con esta actitud las mujeres se liberan y se emancipan de un régimen que las oprime sin razón. Como vemos en sus argumentos, las saudíes, portavoces femeninas del EI, están dispuestas a llevar un velo integral porque lo consideran obligatorio para las musulmanas por orden divina, sin embargo, opinan que prohibirles conducir no tiene sentido. Para una mujer saudí, si seguimos estos argumentos, la migración de su patria al EI puede por lo tanto efectivamente interpretarse como un movimiento emancipador.

En octubre de 2014 apareció la carta de Ahlam Nasr, una joven siria educada en Arabia Saudí que volvió a su país de origen para vivir en el EI. La veinteañera se hizo famosa por ser la poetisa del califato. En su carta cuenta cómo se despidió de su madre, una profesora de *fiqh*, de jurisprudencia islámica, de la Universidad de Dammam en Arabia Saudí. Cuenta que su madre lloraba por detrás de la puerta de su habitación y que ella le dijo entonces que tenía que acordarse de su nacimiento y de cómo había dicho que esa hija servirá al islam. Ahlam aclaró a su madre que eso era justamente lo que iba a hacer. No olvida de mencionar que fue su madre quien la educó, le cantó y le inculcó el amor por el islam, la yihad, el califato y el gobierno islámico (*hukm*). Ahlam Nasr concluye que aquellas son las obligaciones compartidas por ellas. Su carta continúa con un relato sobre el EI, donde los musulmanes viven felizmente y disfrutan de una administración pública que funciona.<sup>58</sup>

Hasta su casamiento con el yihadista austríaco de origen marroquí Muhammad Mahmoud, cuyo nombre de guerra es Abu Usama al-Gharbi (Creswell y Haykel, 2014), Ahlam estaba muy activa en su blog donde publicó poemas, artículos, una caricatura, dibujos y anuncios sobre la ley islámica.<sup>59</sup> No sorprende que el primer poema que aparece en su blog es una oda a los presos: *fa-ruhi talliqun wa-anhum ba'yd* ("Mi alma es libre mientras que ellos están lejos") es un poema que se refiere a las penas que pasan los presos en las cárceles.<sup>60</sup> También escribió un poema llamando a la liberación de Hayla al-Qasir, una mujer saudí que está encarcelada en su país por haber recaudado mucho dinero para Al Qaida en la Península Arábiga.<sup>61</sup> El EI lo convirtió en un *nashid* (un himno (religioso) cantado por hombres sin acompañamiento musical).

La Compañía de al-Jansa' no sólo celebra a Hayla al-Qasir como una heroína y presa política, sino también a Aafia Sidiqqi, una mujer de origen pakistaní que fue casada con 'Ammar al-Baluchi, un

---

<sup>57</sup> Sariyat al-Jansa' al-i'lamiyya (27 de mayo de 2015): *Al-qul al-hasif fi tafyir hussayniyya al-qatif*, justpast.it. El atentado ocurrió el 22 de mayo de 2015.

<sup>58</sup> Elwatannews (15 de octubre de 2014): *Wa-akhiran rabbna katab as-samahan*, qissa yadida li-l-yihad al-5 nuyum" (y por último Dios dio su permiso, nueva historia sobre la yihad de cinco estrellas).

<sup>59</sup> <https://ahlam-alsnr.blogspot.de/> [consulta: 4 de enero de 2018].

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

sobrino de Jalid Sheikh Muhammad, el cabecilla del ataque del 11 de septiembre. Fue detenida en Afganistán en 2008 y extraditada a Estados Unidos por haber atacado a un soldado americano durante el interrogatorio en suelo afgano. En 2010 se le juzgó por un cúmulo de delitos comunes que no tienen nada que ver con terrorismo y fue condenada a 89 años de cárcel. No solamente los islamistas yihadistas consideran que la doctora en neurología fue juzgada injustamente, sino que el caso causó una ruptura en las relaciones diplomáticas entre los Estados Unidos y Paquistán. Uno de los videos de al-Jansa' la muestra durante una ponencia sobre los derechos de la mujer musulmana que dio en Houston en los años noventa. Las editoras del El cortaron parte de la conferencia camuflando el rostro de Aafia dado que en su Estado está prohibido mostrar las caras de las musulmanas libres. Se trata de una serie que lanzaron las activistas de al-Jansa' en defensa de las musulmanas en las cárceles sobre todo en los Estados árabes. Por su situación de prisionera del infiel enemigo americano, Aafia tiene un valor igual a sus compañeros en Guantánamo. El video muestra una corta toma de posición de Abu Yahya el-Libi, que fue un alto cargo de Al Qaida en la Península Arábiga y pretende haber visto a Aafia en la cárcel de la base aérea de Bagram. Aquello es para añadir leña a las teorías de la conspiración mundial contra los musulmanes, que supuestamente llevan a cabo los infieles americanos.

Por consiguiente, el El les promete a las mujeres musulmanas la liberación de la persecución por razones religiosas por las que algunas de ellas supuestamente se encuentran en las cárceles árabes y americanas. Además, el El declara que la migración a su nuevo califato es obligatoria para todos los musulmanes y las musulmanas, los cuales no deben permanecer (si no es por fuerza mayor o para luchar contra los infieles) en las tierras de los infieles (*dar al-harb*, casa de la guerra). Por lo tanto, si una musulmana decide no viajar al El a pesar de tener la posibilidad, se le considera como apóstata, digna de ser ejecutada.

Por su parte, Umm Sumayyah al-Muhajirah anima no solamente a las mujeres a emigrar al califato sin *mahram* desde países lejanos, sino también incita a las mujeres de las milicias sirias a regresar al islam correcto. Ella explica que ya solamente existen dos campos en Siria, el del *iman* (de la fe) y el del *kufr*. Está convencida de que los que luchan por Dios no pueden ser heridos por los que luchan por otros conceptos como el Estado secular, el patriotismo, el nacionalismo, la democracia o el socialismo. Concluye que aquellos son todos fines *kufr* a los que Allah no les confiere ninguna autoridad y que ellos solamente llevarán desgracia en la *dunya* (la vida en este mundo) y un fuego devastador en el más allá para sus seguidores.<sup>62</sup> Se dirige a las mujeres de los soldados *sahwah*. Así designa el El a todas las milicias que luchan en su contra. Con ello se refiere al movimiento de las tribus iraquíes que se aliaron con los estadounidenses para vencer a la primera encarnación del El que aún se llamaba Al Qaida en el País de los dos Ríos (o sea Iraq), bajo el mando de Abu Mus'ab az-Zarqawi. Umm Sumayyah al-Muhajirah narra como nota introductoria la historia de Zaynab, la hija del profeta Muhammad, que estaba casada con Abul-As Ibn ar-Rabi. Cuando Muhammad recibió la revelación, Jadiya y sus hijas se convirtieron. Él, no obstante, permaneció firme en su politeísmo. Zaynab terminó por separarse de su marido por amor a Dios. Por ello Umm Sumayyah

---

<sup>62</sup> Umm Sumayyah al-Muhajirah (ramadán 1436 (junio o julio de 2015)): "From Our Sisters: They Are Not Lawful Spouses for One Another", *Dabiq, The Law of Allah or the Laws of Men*, número 10, p. 42.

al-Muhajirah declara que es obligatorio hacer *hiyra* para las mujeres de los *sahawat* si estas no quieren ir al infierno.<sup>63</sup>

En lo que se refiere a las mujeres fuera de las tierras islámicas, las islamistas intentan promover su visión dicotómica del mundo en los foros y blogs islámicos. En los foros en español el tono de las discusiones es todavía mucho menos agresivo de lo que se puede leer en inglés, en francés o en alemán. Un blog en alemán llamado *an-niqab.de* servía, antes de ser cerrado, a las mujeres que llevaban velo integral como foro para compartir sus supuestos “martirios” en la sociedad que les rodeaba. Se contaban historias de miradas feas, de insultos y también de la incomprensión con la que se topaban cuando iban a algún ministerio por asuntos administrativos y se negaban de hablar con funcionarios del sexo opuesto. Ahora existe otro blog alemán de este tipo que se llama *nos-oprimís*,<sup>64</sup> cuyo nombre ya resume el rumbo que toman los artículos. En castellano hay un testimonio de una mexicana *munaqaba* (que lleva un velo integral) en *youtube* que menciona que se siente discriminada por ir tapada a la universidad.<sup>65</sup> No obstante, subraya que, aunque haya perdido todos los amigos, ha ganado “hermanas y hermanos por la causa de Allah”.<sup>66</sup> Con ello muestra la importancia que los islamistas dan a su comunidad, la cual distingue claramente entre los que forman parte de ella y los que les son hostiles –es decir, el principio de *al-wala’ wa-l-bara’*. La lucha por el velo, que distingue a las musulmanas de las infieles, es, como ya vimos, considerada como una batalla importante a ganar por la mujer de Zawahiri.

En castellano, lo que además llama la atención en los relatos de las conversas es que se consideran “regresadas al islam”,<sup>67</sup> una nota que no se suele hacer en inglés, alemán o francés. Esta referencia podría contribuir al discurso irredentista en torno a la reconquista del al-Ándalus que promueven los islamistas.

Además, las mujeres del El reprochan a los hombres el no ser hombres de verdad. Esta es una acusación que se les hace a los hombres musulmanes por sus correligionarias en diferentes foros. Una mujer ecuatoriana conversa da consejos sobre cómo encontrar a un marido en su blog. Dice que el problema es incluso más grande para “aquellas musulmanas que practican el Islam en países donde los musulmanes somos aún una minoría.”<sup>68</sup> Con eso da por hecho que el islam está

---

<sup>63</sup> Se dirige de modo explícito contra el frente de Yualni y contra la Liwa’ at-Tawhid en Alepo.

<sup>64</sup> *ihr-unterdrückt-uns.jimdo.de* [consulta: 3 de enero de 2018].

<sup>65</sup> Mujeres Musulmanas (11 de febrero de 2017): “Musulmana cuenta su experiencia con el niqab en México”, Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=wuWoS1ADH1k>, minuto 6:02 [consulta: 12 de enero de 2018].

<sup>66</sup> *Ibid.*, minuto 3:18.

<sup>67</sup> Ejemplos: *Mañana domingo después del salat asr (16:00h) comenzaremos el curso para mujeres regresadas al islam en la mezquita Al-Furqan de Bilbao inshallah*, <http://www.wislamgurea.blogspot.de/2013/11/inicio-del-curso-para-mujeres.html> [consulta: 5 de enero de 2018].

*Más latinas regresan al Islam*, <https://plataformaparamusulmanes.wordpress.com/2016/08/15/mas-latinas-regresan-al-islam/> [consulta: 7 de enero de 2018]. Existe una explicación del uso de “regresar al islam” en el blog *Mis apuntes de islam* en un artículo con el título “por qué decimos 'regresar al islam'” que hace referencia a la idea de que todos los seres humanos nacen musulmanes y sólo se convierten a otras religiones *a posteriori* mediante ritos específicos. <http://misapuntesdeislam.blogspot.de/2014/07/por-que-decimos-regresar-al-islam.html> [consulta: 7 de enero de 2018].

<sup>68</sup> Una musulmana ecuatoriana da consejos en su blog sobre cómo encontrar a un buen esposo. Dice al respecto: “Muchas mujeres musulmanas, de todas partes del mundo, tanto las que han sido criadas siempre como musulmanas como las que hemos abrazado el islam posteriormente enfrentan hoy en día una situación que tiende a desalentarlas a momentos, me refiero específicamente a encontrar un buen esposo musulmán con quien casarse y completar la mitad de su fe.” Musulmana ecuatoriana (octubre de 2011): *Carta para mis hermanas en el islam, tanto casadas y solteras*, Blogspot,

en vías de expansión y que es una cuestión de tiempo el que un país como el Ecuador se convierta también en islámico.

La invitación de venir a casarse al EI parece responder a un problema real. Las mujeres se quejan de que los hombres no cumplen con sus deberes religiosos y se dejan seducir por los placeres que les ofrecen los laxos sistemas sociales. El EI promete a las mujeres musulmanas imponer la ley de Dios para ambos sexos. Por consiguiente, esta promesa también puede atraer a las jóvenes que se encuentran en una situación tradicional conservadora que se presenta en general como más permisiva con los hombres. El perfecto Estado Islámico promete a las mujeres que se definen como musulmanas ideales, modestas y castas unos esposos tan modélicos como ellas. Esos serían hombres que alimentan a sus mujeres y a sus hijos, defienden a su familia y comunidad y cumplen con todas las reglas religiosas. Además, serían hombres que no se entretienen con los placeres vanos de este mundo sino dirigen toda su atención hacia el paraíso que conseguirán mediante el martirio.

## Bibliografía

- AL-GHAZALI, Zaynab (1981): *Ayam min hayati*, El Cairo, Dar ash-Shuruq.
- CRESWELL, Robyn; HAYKEL, Bernard (11 de octubre de 2014): "Battle Lines, Want to Understand the Jihadis? Read Their Poetry", *The New Yorker*, <https://www.newyorker.com/magazine/2015/06/08/battle-lines-jihad-creswell-and-haykel> [consulta: 6 de febrero 2018].
- GARCÍA-CALVO, Carola; REINARES, Fernando (16 de noviembre 2015): *Terroristas, redes y organizaciones: facetas de la actual movilización yihadista en España*, documento de trabajo 17/2015, Real Instituto Elcano,
- KIZILHAN, Jan Ilhan, Cavelius (2017): *Alexandra, Die Psychologie des IS: Die Logik der Massenmörder*, Múnich, Europa Verlag.
- MAALOUF, Amin (1991): *Las cruzadas vistas por los árabes*, Madrid, Alianza.
- MARTÍN, Javier (2015): *El Estado Islámico: Geopolítica del Caos*, Madrid, Catarata.
- PLEASANCE, Chris (31 de diciembre de 2014): "How to raise a jihadi-baby: Horrifying ISIS guide for mothers instructs them to ban TV to 'protect little ears', tell bedtime stories about fighting and give toddlers weapons training with toy guns", *Mail Online*, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2891461/How-raise-jihadi-baby-Horrifying-ISIS-guide-mothers-instructs-ban-TV-protect-little-ears-tell-bedtime-stories-fighting-toddlers-weapons-training-toy-guns.html> [consulta: 3 de enero de 2018].
- RAYMOND, Ibrahim (11 de agosto de 2011): "Egypt: Why are Christian Girls Converting to Islam", *Jihad Watch*, <https://www.jihadwatch.org/2011/08/raymond-ibrahim-egypt-why-are-christian-girls-converting-to-islam> [consulta: 3 de febrero de 2018].
- 
- <http://musulmanaecuatoriana.blogspot.de/2011/10/carta-para-mis-hermanas-en-el-islam.html> [consulta: 7 de enero de 2018].

RODICIO, Ángela (2016): *Las novias de la yihad*, Valladolid, Editorial Espasa.

SIVAN, Emmanuel (1985): *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven/Londres Yale University Press.

TORRES DÍAZ, Olga (2015): *La propagada del DAESH también es cosa de mujeres. De Umm Sumayyah Al-Muhajira en Dabiq al manifiesto de la Brigada Al-Khansaa en internet*, documento opinión 121/2015, Instituto Español de Estudios Estratégicos.

WINTER, Charlie (febrero de 2015): *Women of the Islamic State, a Manifesto by the Khanssaa Brigade, Translation and Annotation*, Londres, Quilliam Foundation.

WITHNALL, Adam (1 de enero de 2015): "Isis-Booklet Issues Guidelines to Mothers on How to Raise 'Jihadi Babys'", *Independent*, <https://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/isis-booklet-issues-guidelines-to-mothers-on-how-to-raise-jihadi-babies-9952721.html> [consulta: 3 de febrero de 2018].

## Repensando Palestina. Una crítica a la paz liberal de Oslo desde un marco analítico del colonialismo

Rethinking Palestine. A critique of the liberal Oslo peace process from an analytical framework of colonialism

Lucía LÓPEZ ARIAS

Universidad de Granada

[lucia.ugr@gmail.com](mailto:lucia.ugr@gmail.com)

Recibido 17/3/2018. Revisado y aprobado para publicación 15/6/2018

**Para citar este artículo:** Lucía LÓPEZ ARIAS (2018), “Repensando Palestina. Una crítica a la paz liberal de Oslo desde un marco analítico del colonialismo” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 151-172.

**Para acceder a este artículo:** <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.009>

### Resumen

En este estudio hacemos un análisis crítico del proceso de paz de Oslo iniciado entre palestinos e israelíes en 1993, poniendo de manifiesto cómo estos acuerdos son elementos constitutivos a través de los cuales se manifiestan dos formas de colonialismo que operan y se configuran sobre la tierra de Palestina. Una basada en la lógica de apropiación/violencia, ejercida por Israel; y otra de modernización/desarrollo, ejercida por los donantes internacionales a través de su definición del proceso de paz desde el paradigma de la paz liberal. Se hablará de la narrativa de paz de Oslo, entendido como un marco estructural e ideológico que actúa como una matriz de control que se complementa con estas dos formas de colonialismo llegando a legitimarlas.

**Palabras clave:** Palestina, paz liberal, colonialismo, Acuerdos de Oslo

### Abstract

In this paper, we conduct a critical analysis of the Oslo peace process which was launched in 1993 by Palestinians and Israelis. Through this analysis, we show that the Oslo Accords are constituent elements that reflect the two forms of colonialism that take form and operate on the land of Palestine. One is based on the logic of appropriation/violence and is exerted by Israel, whereas the other is based on the logic of modernisation/development and is practised by international

donors, as they define the peace process according to the liberal peace paradigm. We also discuss the narrative of the Oslo peace process, understood as a structural and ideological framework that serves as a control matrix and is complemented by the aforementioned forms of colonialisms, and which eventually manages to legitimize them.

**Keywords:** Palestine, liberal peace, colonialism, Oslo Accords

## **Introducción**

Se conoce como “Proceso de Paz de Oslo” a una sucesión de acuerdos alcanzados entre israelíes y palestinos durante la década de 1990 fruto de una serie de negociaciones entre Israel, la Organización para la Liberación de Palestina y algunos Estados árabes para alcanzar un plan de paz integral en Oriente Próximo tras más de treinta años de ocupación. Los acuerdos firmados a lo largo de la década de los noventa, sentarán las bases de las relaciones económicas y políticas entre Israel y los Territorios Palestinos Ocupados hasta el día de hoy. En este artículo queremos hacer un análisis del proceso de Oslo partiendo de la hipótesis de cómo éste ha venido marcado por los presupuestos del paradigma de la paz liberal, sosteniendo las estructuras coloniales de la ocupación militar de Israel sobre los Territorios Palestinos Ocupados.

Para ello partimos del concepto analítico de la paz liberal y de un enfoque de estudio del contexto desde el marco de análisis del colonialismo. El concepto analítico de la paz liberal, procedente de estudios críticos de la paz, nos sirve para describir el marco ideológico que ha guiado las acciones de construcción de paz de los actores internacionales para apoyar el proceso de negociaciones de Oslo entre palestinos e israelíes. Por su parte, el marco de análisis del colonialismo nos orienta tanto a la hora de destacar el carácter colonial de la ocupación, como para poder hacer una crítica de la paz liberal como una forma de colonialidad que se ha ejercido en Palestina, promoviendo los valores liberales occidentales de democratización y de libre comercio al tiempo que se obviaban las estructuras coloniales fundamentales de la ocupación. Desde este marco se pondrá en evidencia las contradicciones inherentes al propio proceso de paz que pueden haber llevado a su fracaso y se recomendarán nuevas alternativas de estudio a la narrativa de la paz liberal de Oslo. Se sugiere una agenda de investigación emancipadora que emplee la perspectiva de análisis del colonialismo de asentamiento para describir las estructuras e ideologías coloniales que caracterizan al movimiento sionista, al tiempo que se visibilizan las resistencias que confrontan la ocupación, la colonización y la opresión como vías para la liberación nacional y que procuran un cambio en el desequilibrio de poder existente entre las partes.

## **La paz liberal como práctica colonial**

### **1. Definiendo la paz liberal. Las democracias liberales no hacen la guerra.**

La tesis de la paz liberal es hoy en día una de las principales versiones de la teoría de las relaciones internacionales enraizada en los principios filosóficos políticos esenciales del liberalismo político, basada en desarrollar la convicción que establece la relación causal entre una estructura política democrática y la ausencia de guerra. Podríamos remontar sus orígenes filosóficos en el ensayo *Sobre la paz perpetua* publicado por Immanuel Kant en 1795 quien postulaba que la guerra era

fruto de la ausencia de Estados republicanos que respeten las libertades, y que el comercio entre las repúblicas permitiría relaciones pacíficas<sup>1</sup>. Quizás es el idealista Woodrow Wilson quien mejor representa los principios del internacionalismo liberal mediante su propuesta de catorce puntos para alcanzar la paz mundial tras la Primera Guerra Mundial en 1918<sup>2</sup>. Sin embargo, la principal formulación de la tesis de la paz democrática fue realizada posteriormente por Michael W. Doyle en 1975, estudiando el internacionalismo liberal como fundamento teórico de la construcción de paz y de las implicaciones de esta perspectiva para el análisis de la política internacional y del proyecto de modernización global dentro de los límites, normas, principios e instituciones del liberalismo político. Los Estados liberales, fundados de acuerdo a derechos individuales, la igualdad ante la ley, la libertad de expresión, libertades civiles, el respeto por la propiedad privada y la representación política mediante sistemas democráticos, según la paz democrática, son fundamentalmente pacíficos o contrarios a la guerra. Cuando la ciudadanía, que soporta las cargas de la guerra, es la que elige a sus gobiernos, es menos probable que elija a aquellos gobernantes que involucren al país en una guerra exterior. Además, se entiende que los beneficios del comercio se pueden disfrutar solo bajo condiciones de paz (Doyle, 1975). El objetivo central de su tesis fue reconocer una triple convicción: a) las democracias liberales nunca o casi nunca se hacen la guerra entre sí; b) las democracias liberales no son más propensas a la guerra que los Estados no democráticos, pero tampoco menos; c) aunque las democracias liberales no se hacen la guerra entre ellas, sí han tenido conflictos armados con Estados no liberales. Aunque el análisis de la paz liberal se inicia en la década de 1970, no será hasta la finales del S. XX cuando esta tesis se extendió ampliamente dentro del pensamiento e interpretación de la realidad y la política mundial (Gelardo, 2010).

Con el fin de la Guerra Fría surge una etapa liberal emergente de las relaciones internacionales basada en el consenso de que la democracia, el Estado de derecho, el respeto por los derechos humanos, una sociedad civil activa, y una economía de mercado libre deberían crear una paz sostenible no solo en aquellos Estados y sociedades que se encontraban en una etapa de posconflicto o transicionales, sino como principios universales sobre los que descansaría la posibilidad de alcanzar la quimérica paz mundial. La paz liberal de la posguerra fría reaparece como la superación del debate en las relaciones internacionales entre el idealismo liberal y el realismo, en la que se da una fase de diálogo y confluencia entre estas dos teorías en pos de una agenda común (Salomón, 2002). Con la publicación en 1992 de *Una Agenda para la Paz* de Boutros Ghali, en aquel entonces Secretario General de la ONU, se propuso un nuevo marco para gestionar los conflictos armados internacionales. El discurso de la comunidad internacional comenzó a

---

<sup>1</sup> Según Kant el establecimiento de las repúblicas conduce a relaciones pacíficas entre ellas. Los intereses agresivos y egoístas de las monarquías absolutas de antaño son domesticados y los gobiernos republicanos incorporan en su haber el respeto por los derechos individuales y la propiedad privada, mientras que las guerras son consideradas un flagelo para el bienestar de las personas. A diferencia de Schumpeter, las repúblicas de Kant permanecen en un estado de guerra con las no-repúblicas; y a diferencia de Maquiavelo, las repúblicas según Kant son capaces de lograr la paz entre ellas con el objetivo de preservar la democracia y poder disfrutar de derechos internacionales con las repúblicas extranjeras. La Paz perpetua de Kant se alcanzará cuando se acepten de forma generalizada tres artículos definitivos: que la constitución civil de todos los estados debe ser republicana; la ley de las naciones debe estar fundada en una federación de estados libres; la ley de la ciudadanía mundial debe estar limitada a condiciones de una hospitalidad universal.

<sup>2</sup> WILSON, Woodrow, Discurso en la sesión conjunta del Congreso de los EE. UU. sobre las condiciones de paz, Catorce puntos, 8 de enero de 1918, EE.UU.

vincularse con las cuestiones de democracia y buen gobierno, donde el reto de la construcción de paz pasó a incluir además del mantenimiento y consolidación de la paz después de los conflictos, la reconstrucción de sociedades y gobiernos después de la guerra (Paffenholz y Spurk, 2006: 16-17). Desde entonces, el supuesto de que la paz liberal se sustenta bajo los componentes esenciales de la democratización y el libre mercado —y en su versión más conservadora, el desarrollo neoliberal— prevalece en infinidad de documentos políticos asociados con la seguridad y la paz mundial<sup>3</sup>.

## 2. Los estudios postcoloniales en las relaciones internacionales

Si bien hay que reconocer que las intervenciones internacionales de apoyo a la paz han ayudado a salvar y mejorar muchas vidas, y han ayudado a prevenir la reaparición de conflictos violentos en algunos lugares, esta forma de construcción de paz liberal también ha tenido resultados inesperados y contraproducentes. Esto ha llevado a que hasta los intervencionistas liberales más ardientes sean conscientes de la posibilidad destructiva que sus operaciones pueden llegar a tener, y de hecho, la paz liberal enfrenta numerosas y diversas resistencias en forma de reacciones locales no conformes con sus intervenciones (Mac Ginty, 2011: 6-7).

A través de diferentes estudios de caso analizados, se revela que muchas comunidades locales son expertas en encontrar maneras de subvertir, esquivar, renegociar y resistir la paz liberal, y cómo la agencia local ha dado lugar a formas de resistencia y a formas híbridas de la paz, a pesar del peso abrumador del proyecto de la paz liberal. Son estudios que muestran en palabras de Oliver Richmond: “una inevitable respuesta postcolonial a las fallas del liberalismo político y a su uso como un patrón universal” (Richmond, 2011: 22). Estas resistencias a la paz liberal son analizadas frecuentemente desde enfoques de los estudios críticos y postcoloniales en las relaciones internacionales que seguimos en este epígrafe.

El campo de investigación que conecta las relaciones internacionales y los estudios postcoloniales tiene sus raíces de pensamiento en diferentes corrientes filosóficas, a menudo ligadas a análisis críticos sobre la modernidad en ciencias sociales y humanas. No representa una doctrina teórica integral, sino un campo heterogéneo de teorías críticas que comparten su compromiso por la descolonización del poder y del saber en un sentido amplio, y que proceden generalmente de aquellos estudios que podríamos denominar como pensamiento no-occidental y/o pensamientos contrahegemónicos en el estudio de las relaciones internacionales (Galindo, 2013). Destacan los marcos teóricos postcoloniales culturales surgidos en las décadas de 1970 y 1980<sup>4</sup>, junto con la teoría de la dependencia ligada a análisis de economía política y del desarrollo capitalista desigual<sup>5</sup>. Más recientemente, sobresale la escuela de estudios decoloniales surgida

---

<sup>3</sup> Véase: ONU (1992): *Un Programa de Paz* (1992); CAD-OCDE (1997): *Conflicto, Paz y Cooperación para el Desarrollo en el umbral del Siglo XXI*; ONU (2000): *Informe del Grupo sobre las Operaciones de Paz de la ONU* (2000): *Informe Brahimi*; ONU (2001): *Informe sobre la Prevención del Conflicto Armado (A/55/985)*; ONU (2003): *Resolución Sobre la Prevención del Conflicto Armado 57/337*; UE (2003): *Una Europa segura en un mundo mejor*; ONU (2005): *Informe “Un Concepto Más Amplio de Libertad: Desarrollo, Seguridad y Derechos Humanos para Todos*; CAD-OCDE (2005): *Guidelines on Security System Reform and Governance*.

<sup>4</sup> Véase: SAID, W. Edward (1997): *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo; BHABHA, Homi K. (2003): *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial; SPIVAK, Gayatri C. (2009): *¿Pueden hablar los subalternos?*, Barcelona, MACBA.

<sup>5</sup> Véase: CARDOSO, Fernando H. y FALETTO, Enzo (1969): *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México DF, Siglo XXI; AMIN, Samir (1976): *El desarrollo desigual: ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*, Barcelona, Anagrama; WALLERSTEIN, Immanuel. (1984): *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, México DF, Siglo XXI.

principalmente de intelectuales latinoamericanos que recalcan cómo el colonialismo, además de todas las dominaciones por las que es conocido, ha sido también una dominación epistemológica, una relación extremadamente desigual del saber-poder que ha conducido a la supresión de muchas formas de saber propias de los pueblos y/o naciones colonizados. A este proceso lo denominan “colonialidad del saber y del poder”, siendo esta colonialidad constitutiva de la modernidad y del eurocentrismo (Quijano, 2000; De Sousa Santos y Meneses, 2015).

Teniendo presente esta variedad de enfoques, en términos generales, los estudios postcoloniales en las relaciones internacionales concentran sus análisis en el examen de las relaciones contemporáneas de poder, jerarquía y dominación que se articulan en relación a la experiencia colonial, y que se producen y mantienen por medio de discursos y prácticas que reafirman esas relaciones a nivel global. El debate postcolonial cuestiona la genealogía de la producción del conocimiento científico desde la episteme de la razón moderna, destacando el impacto de las prácticas coloniales sobre la construcción del saber-poder en las relaciones internacionales. Es decir, para los autores postcoloniales las corrientes principales en las relaciones internacionales se basan en la premisa de un entendimiento del poder desde un sujeto occidental excluyente, que privilegia una racionalidad jerárquica y una visión etnocéntrica dominante que mistifica y naturaliza el orden internacional, al tiempo que invisibiliza otras formas de conocimiento y resistencias contra la colonización, tanto locales como globales y que discuten el orden internacional contemporáneo vigente (Chowdhry y Nair, 2002; Galindo, 2013: 88-89). Desde esta perspectiva, lo postcolonial se plantea como una apuesta que confronta el supuesto universalismo de las instituciones modernas, criticando la ausencia de los sujetos subalternos y el silenciamiento de cuestiones como raza, colonialismo e imperialismo en la narrativa dominante de la disciplina, siendo éstos fundamentales en los orígenes de la misma (Fonseca y Jerrems, 2012).

En definitiva, los enfoques críticos postcoloniales de las relaciones internacionales visibilizan mediante su análisis los orígenes coloniales de la disciplina y su carácter profundamente eurocéntrico (Del Arenal, 2014), basado en un conocimiento científico en el que se da una relación de sujeto-objeto entre los intelectuales occidentales y los pueblos colonizados. Se trata pues, de un modelo de conocimiento no reflexivo con el sujeto que analiza y teoriza, lo que ha llevado a la teoría de las relaciones internacionales a naturalizar lo que es social e históricamente construido, como por ejemplo la teoría liberal política, el individualismo o el Estado-nación como entidad básica del sistema mundial, incluso la naturalización del propio orden moderno internacional (Seth, 2011).

### **3. (De)colonizando la paz liberal**

A inicios de 1990 comienzan a surgir los primeros trabajos teóricos que más que analizar el éxito o fracaso de las operaciones de paz en curso, prestaron atención a los fundamentos conceptuales de la propia construcción de paz o las premisas básicas sobre las cuales las operaciones de paz estaban basadas. Estos análisis provienen principalmente de los estudios críticos de la paz y la seguridad. Más allá de la mera evaluación de la eficacia de las estrategias empleadas, que era generalmente el centro de atención de los análisis de las investigaciones llevadas hasta el momento, comienzan a preguntarse acerca de la naturaleza de la teoría de la paz liberal, así como

de los marcos ideológicos y/o paradigmas que guiaban las operaciones de construcción de paz que surgieron tras el fin de la Guerra Fría. Un único paradigma, el internacionalismo liberal, parecía guiar el trabajo de la mayoría de las agencias internacionales de construcción de paz internacionales (Paris, 1997: 57). La paz liberal, a pesar de esperar tener un impacto local potencialmente positivo, en muchas ocasiones había fallado a la hora de construir una paz genuinamente liberal o en conseguir la emancipación real de las poblaciones locales sobre las que se intervenía. Buena parte de estos estudios provienen de debates centrados en el paradigma de la construcción de Estados (*state-building*), los cuales surgen de los estudios críticos sobre la gobernanza mundial y la promoción de gobernabilidad y democracia en sociedades destrozadas por la guerra por medio de la liberalización económica y política. Cuestionan la legitimidad de la paz liberal como una forma de gobernabilidad liberal que actúa como un orden global imperial, o una especie de cosmopolitismo imperialista que da la impresión de ser una nueva forma de neocolonialismo y “misión civilizadora” (París, 2002; Duffield, 2004; Rajagopal, 2005; Richmond, 2006; Newman, et al., 2009; Chandler, 2010; Tadjbakhsh, 2011)<sup>6</sup>.

Otra fuente teórica fundamental en estas críticas proviene de los estudios decoloniales que se preguntan: ¿Cuál es el legado colonial de los estudios sobre la paz y qué nos puede decir sobre las prácticas y el discurso de la construcción de paz con el que trabajan los países hegemónicos? Utilizando métodos de investigación decoloniales y pedagogía crítica, examinan el legado colonial de la construcción de paz y cuestionan la estructura epistemológica de la paz tal como la conocemos, la practicamos y la enseñamos. Para estos autores el programa de investigación sobre construcción de paz es una “formación discursiva” en el sentido foucaultiano del término, resaltando la relación mutua entre la producción de conocimiento y las relaciones de dominación, tácticas y estrategias de poder. El estatus hegemónico que poseen los enfoques sobre la construcción de paz liberal en las relaciones internacionales es un reflejo de la producción de conocimiento como forma de dominación. Esta hegemonía de la construcción de paz se manifiesta tanto en el plano institucional como en el normativo, así como en el plano intelectual a través de los programas de investigación (Jabri, 2013; Sabaratnam, 2011). Destacan cómo la narrativa de la teoría liberal de la construcción de paz sigue enmarcada en una lógica colonial que está estructurada por una serie de oposiciones binarias con una larga historia en el pensamiento moderno colonial: liberal-iliberal, guerra-paz, moderno-tradicional, desarrollo-subdesarrollo, civilizado-bárbaro. Cuando se llevan a cabo las operaciones de paz internacionales siguiendo los postulados liberales, se espera que sociedades en guerra pasen de un estado iliberal a un ideal liberal cosmopolita. Desde esta premisa, la construcción de paz liberal es un proyecto que no solo está arraigado en el universalismo moral, si no que se manifiesta como una forma de interferencia cosmopolita liberal, la cual “según todos los individuos deben ser tratados como potencialmente modernos, racionales, pacíficas y desarrolladas, sin importar cuáles sean sus historias, tradiciones, normas y valores” (Lidén, 2015: 5-6).

---

<sup>6</sup> En España igualmente surgen estudios recientes que analizan el papel de España en la construcción de la paz y la cooperación internacional para el desarrollo desde enfoques críticos de la seguridad y la paz liberal, véase: RUIZ-GIMÉNEZ, Itziar (ed.) (2013): *El sueño liberal en África Subsahariana. Debate y controversias sobre la construcción de la paz*. La Catarata, Madrid; PÉREZ DE ARMIÑO, Karlos; MENDIA AZKUE, Irantzu (eds.) (2013): *Seguridad Humana. Aportes críticos al debate teórico y político*. Madrid, Tecnos/Hegoa/UPV-EHU; Zirion, IKER (2017): “Críticas al modelo de construcción de «paz liberal» en contextos posconflicto en el África Subsahariana”, *Iberoamerican Journal of Development Studies*, Vol. 6, nº 2, pp. 28-47. [https://doi.org/10.26754/ojs\\_ried/ijds.242](https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.242)

## El paradigma colonial de Oslo

Siguiendo a Mandy Turner, denominamos “el paradigma de paz de Oslo” tanto a un marco ideológico como otro estructural que se revelan como elementos constitutivos a través de los cuales se manifiestan dos formas de colonialismo que operan y se configuran sobre la tierra de Palestina. Una está basada en la lógica de apropiación/violencia<sup>7</sup> ejercida por la ocupación y colonización de Israel; y otra, de modernización/desarrollo, ejercida por los donantes internacionales a través de su definición del proceso de paz desde la narrativa de la paz liberal y que orienta la ayuda internacional (Turner, 2012, 2015).

El marco ideológico de Oslo viene marcado por la narrativa de la paz liberal que hemos definido anteriormente. La paz liberal en el proceso de Oslo se muestra como una forma de colonialismo basada en la lógica modernización/desarrollo que promueve unas instituciones democráticas palestinas y una economía de libre mercado al tiempo que obvia la colonización. El marco ideológico de la paz liberal implicó la implementación de una paz colonial favorable a Israel (Turner, 2013: 10) la cual se materializó mediante una serie de normas e instituciones que construyeron lo que denominamos “el marco estructural de Oslo”, una matriz de control que se complementa con las técnicas de control israelíes y su lógica de apropiación/violencia. Este marco estructural viene definido por una mayor fragmentación del territorio palestino, la apropiación de los recursos naturales del pueblo palestino por parte de Israel, el mantenimiento de una asimetría de carácter colonial en las relaciones económicas, la construcción de una Autoridad Palestina sin soberanía política y un sistema de financiación de los cuerpos de seguridad de la Autoridad Palestina con el fin de reprimir la resistencia palestina opuesta a las negociaciones de paz (Basallote, Checa, López y Ramos: 2017).

### 1. La construcción de una Autoridad Palestina sin soberanía política

La construcción de Estado de la paz liberal desde el planteamiento de la gobernanza entendida como construcción de soberanía fue aplicada *sensu stricto* en los Territorios Palestinos Ocupados mediante el proceso de paz con todas sus consecuencias<sup>8</sup>. Se construyó un cuerpo político y gubernamental transitorio al amparo de lo establecido en la Declaración de Principios de 1993, que asumía la creación de una autoridad de gobierno palestino de carácter interino en Gaza y Cisjordania, en el cual los palestinos asumirían gradualmente la administración de los territorios

---

<sup>7</sup> Esta expresión nos remite a la obra de Boaventura de Sousa Santos en la que la lógica de apropiación/violencia es la que opera en los territorios coloniales, la zona del no ser, frente a la lógica de regulación/emancipación propia del pensamiento occidental moderno. Véase: DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2010): *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO.

<sup>8</sup> La cuestión de Palestina se releva como un caso de análisis particular puesto que no se trataba meramente de reforzar unas instituciones débiles o reconstruir unas estructuras estatales fragmentadas o hundidas a causa de un conflicto bélico interno. En el caso de Palestina no existía un Estado previo -ni todavía existe-, tampoco existían unas estructuras gubernamentales a nivel nacional/estatales propias si descontamos como tal el buró político de la OLP que operaba desde el exilio antes de 1994. Hasta entonces la “gobernabilidad” en Palestina era gestionada por la potencia ocupante a través del Coordinator of Government Activities que dirigía la Administración Civil de los Territorios Palestinos Ocupados y era designado por las autoridades israelíes.

de los que Israel se comprometía a irse retirando progresivamente<sup>9</sup>. Este cuerpo político, la Autoridad Palestina, sería legitimado mediante la celebración de elecciones en Gaza y Cisjordania para elegir un Consejo Legislativo Palestino y la transferencia a la Autoridad Palestina de la administración de los temas de educación, sanidad, servicios sociales, cultura, impuestos y turismo. Por otro lado, se estipuló la creación de una fuerza policial palestina para la seguridad interna al tiempo que Israel seguía manteniendo el control de la seguridad de las fronteras externas. No obstante, los problemas fundamentales de la cuestión palestina quedaron aplazadas para el final de las negociaciones, incluyendo el estatus de Jerusalén, la situación de los refugiados palestinos, el asunto de las colonias, el establecimiento de las fronteras definitivas y los acuerdos definitivos en materia de seguridad (Shlaim, 2005: 250-254). Siendo estos los temas más complejos y delicados del conflicto, fueron relegados a una última fase de las negociaciones y hasta el día de hoy siguen sin ser resueltos<sup>10</sup>.

Aunque la construcción de la Autoridad Palestina era considerada de importancia capital como base de las estructuras de gobierno del futuro Estado de Palestina, lo cierto es que durante la primera etapa interina de los Acuerdos de Oslo, la dimensión institucional y gubernamental del desarrollo de Palestina fue relegada a un segundo plano frente a la asistencia técnica para el crecimiento económico y la promoción del sector privado (Sayigh y Shikaki, 1999). Desde la firma de la Declaración de Principios de 1993, los Territorios Palestinos Ocupados quedaron subordinados a las prescripciones de las instituciones donantes internacionales, cuyas recomendaciones afectaron profundamente a la economía y política de la Autoridad Palestina. Mientras los EE. UU. guiaban políticamente las negociaciones de paz, el Banco Mundial fue el encargado de gestionar el programa marco que guiaría el desarrollo económico de los Territorios Palestinos Ocupados y la ayuda internacional para tal fin. El Programa de Asistencia Urgente del Banco Mundial de 1994 que marcó las directrices de la ayuda internacional durante la década de 1990, ponía de relieve la necesidad de mejorar la capacidad institucional de las autoridades gubernamentales que iban a ser recién creadas. No obstante, el posterior apoyo a los aspectos político-institucionales del desarrollo de Palestina y la democratización de las instituciones palestinas, terminó siendo marginal. Por otro lado, las consecuencias destructivas que han traído consigo las restricciones de soberanía de la Autoridad Palestina en todas las esferas, política, económica y de seguridad en su propio territorio, llevaron a un aumento del descontento de la población palestina, a la pérdida de legitimidad de la propia Autoridad Palestina, y a un desgaste de la confianza en los Acuerdos de Oslo, que vino acompañado de un aumento del apoyo hacia grupos de resistencia armados contrarios a los mismos, aspectos que explican en gran medida el estallido de la Segunda Intifada en el año 2000.

---

<sup>9</sup> Según la división territorial de los Acuerdos de Oslo en zonas A, B y C, la Autoridad Palestina tomaría el control sobre la seguridad exclusivamente en el área A, así como todas aquellas competencias referentes a la administración civil de la población. En el área B sólo tendría autoridad en la gestión administrativa civil, quedando el control del territorio bajo administración israelí. El resto del territorio, el área C, quedaría bajo total control de Israel en cuestiones civiles y de seguridad, quedando la administración civil de la población bajo órdenes militares. Esto significó que en la práctica la Autoridad Palestina sólo tenía jurisdicción civil y territorial sobre el 17,2% de los Territorios Palestinos Ocupados. Para más información ver: PASSIA (2010): *Area C, The Key to the Two-State Solution*, Jerusalén, PASSIA. Disponible en: <http://www.passia.org/publications/bulletins/area-c/area-c.pdf>

<sup>10</sup> En la Declaración de Principios se tomaron en consideración las resoluciones 242 y 338 de la ONU, pero sin embargo se omitieron las resoluciones 181 de 1947 que estipulaba el plan de partición de Palestina y la internacionalización de Jerusalén así como la 194 de 1948, relativa al derecho al retorno y compensación de los refugiados palestinos.

En el año 2003 se presentó un nuevo plan de paz comúnmente conocido como la Hoja de Ruta. En este nuevo plan, las exigencias al pueblo palestino eran claras: constituir un gobierno democrático y establecer unas fuerzas de seguridad que reprimiesen la resistencia armada surgida durante la Segunda Intifada y con las que Israel estuviese conforme. Estas mismas sirvieron para aplacar la oposición palestina interna crítica con la propia Autoridad Palestina (Reinhart y Ahronoth 2003). Sin embargo, el plan de la Hoja de Ruta no prestó de nuevo atención a la ocupación israelí de Cisjordania, Gaza y Jerusalén Oriental, ni a las colonias israelíes, y simplemente exigió a Israel su paralización pero sin dejar del todo definida la cuestión territorial de su retirada. En su lugar, puso la atención en cuestiones de la política interna de Palestina y en cómo combatir la violencia palestina (Khalidi, 2003). Al igual que en los Acuerdos de Oslo de 1993, se aplazaban para las negociaciones finales las cuestiones esenciales del proceso colonial sionista de Palestina. Esto ha permitido que Israel pudiese seguir con su estrategia dilatoria mientras continuaba profundizando la colonización (Abu-Tarbush, 2009, 2013).

La Hoja de Ruta fracasó tras las elecciones de 2006 influyendo directamente en el “nuevo proceso de paz”, en la política interna palestina, así como en la ayuda internacional. La lista política “Cambio y Reforma” que representaba a Hamás, gana las elecciones al Consejo Legislativo Palestino. Estos resultados electorales no son reconocidos ni por Fatah —en el poder de la Autoridad Palestina y la OLP hasta el momento—, ni por la comunidad internacional que apuntala en el poder a Mahmoud Abbas, quien había ganado las elecciones presidenciales en 2005, pero no así las parlamentarias de 2006. Inmediatamente se produce una fractura interna en el gobierno de Palestina que lleva a una división de unidad nacional que dura hasta el día de hoy, a pesar de la firma en 2014 del débil Acuerdo de Doha de reconciliación nacional. Es importante resaltar el bloqueo financiero que ejercieron los donantes al ejecutivo de Hamás de la Autoridad Palestina, y la creación de un sistema de financiación paralelo con el fin de poder distribuir los fondos necesarios sin recurrir a los canales habituales que pasaban por el control de los Ministerios palestinos. Aunque este Mecanismo Internacional Temporal (TIM por sus siglas en inglés) evitó inicialmente el colapso financiero de la Autoridad Palestina, el bloqueo provocó una gran disminución de la disponibilidad de recursos, que resultó en una implosión gradual de sus instituciones debido a la incapacidad del pago de salarios de sus funcionarios, privación de servicios civiles e incapacidad para prestar servicios básicos a la población. La pérdida de transparencia y rendición de cuentas volvió a ser especialmente flagrante, causando un retroceso tras años destinados a fortalecer las capacidades democráticas y de buen gobierno (Nashashibi, 2007). Posteriormente, todo esfuerzo por impulsar el proceso de negociaciones se vio de nuevo abocado al fracaso con la fractura política interna palestina de 2007, en la que Hamás tomó el poder en la Franja de Gaza tras enfrentamientos armados con las fuerzas de seguridad de la Autoridad Palestina, situación en gran medida provocada tras el rechazo de la comunidad Internacional de los resultados de las elecciones de 2006, y que terminó en lo que algunos han calificado como “guerra civil”, llegando a la insólita situación en la que “emergen” una suerte de dos gobiernos, uno en Gaza otro en Cisjordania, pero en ausencia de Estado (Álvarez-Ossorio, 2007).

En un contexto de absoluta división del movimiento nacional, con la mayoría de los integrantes del Consejo Legislativo Palestino encarcelados por Israel —haciéndolo de facto inoperante— y con el mandato de la presidencia palestina técnicamente expirado desde 2009; la Autoridad Palestina

hizo un nuevo esfuerzo por aumentar su legitimidad ante el pueblo palestino —pero especialmente ante la comunidad internacional—, lanzando en 2008 el Plan Palestino de Reforma y Desarrollo (PRDP por sus siglas en inglés) diseñado y dirigido por Salam Fayad, el entonces Primer ministro de la Autoridad Palestina<sup>11</sup>. Bajo los parámetros del denominado “paradigma fayadista”, la Autoridad Palestina, con el apoyo de la comunidad de donantes, procuraba la construcción del Estado palestino a través de cuatro pilares: la reforma del sector de seguridad y la aplicación del Estado de derecho; la construcción de instituciones de la Autoridad Palestina responsables políticamente; la prestación efectiva de servicios públicos; y el crecimiento económico liderado por el sector privado en una economía de libre mercado. A través de la implementación de estas políticas, surgiría una "nueva" Cisjordania y la Autoridad Palestina se transformaría en un Estado funcional (Tartir, 2015: 480-481). Alaa Tartir admite que el “fayadismo” como paradigma ha sido tan criticado como aplaudido. Algunos han celebrado las reformas de Fayad y argumentan que una mejor gestión y transparencia de la Autoridad Palestina ha favorecido la consolidación de la paz y el desarrollo de Palestina. Mientras, otras voces se oponen al modelo del programa de Salam Fayad por profundizar el proceso de neoliberalismo económico como estrategia para alcanzar la paz y el Estado de Palestina. Según sus críticos, el “fayadismo” no fue tan bien recibido por el conjunto de la sociedad palestina como por la comunidad internacional, la cual le ofreció un creciente respaldo tanto político como mediático. Entre la sociedad palestina crítica, el plan de reforma y desarrollo de Salam Fayad, fue visto como un programa que ofrecía desarrollo, crecimiento y prosperidad pero de nuevo sin ninguna estrategia de resistencia o desafío a la ocupación y colonialismo de Israel. Se basaba en una propuesta que pretendía construir el Estado de Palestina a través de la creación de instituciones económicas neoliberales, redefiniendo la lucha nacional palestina desde estas (Khalidi y Samour., 2011). Es decir, seguía conservando la asimetría de poder entre Palestina e Israel, la dependencia económica de Palestina tanto de Israel como de la comunidad Internacional, así como la lógica de la primacía de la seguridad de Israel y la continuación de su política expansionista (Leech, 2012). Hasta la actualidad, todos los esfuerzos para la construcción de un Estado democrático palestino se han visto afectados por la realidad política de la ocupación israelí, la profunda crisis fiscal y la división entre la Cisjordania dominada por Fatah y la Franja de Gaza controlada por Hamas. Aunque se programaron elecciones presidenciales y legislativas para el año 2010, estas fueron suspendidas por falta de unidad nacional. Además, la constante inestabilidad política y crisis financieras, combinada con una tensa situación de la seguridad, interrumpen cualquier plan de reforma del sector público y en los últimos años se han logrado escasos progresos en la reforma de los sectores de justicia y seguridad (Comisión Europea, 2014).

En este somero recorrido que acabamos de hacer por el proceso de paz y sus planes de construcción del Estado palestino, podemos destacar cómo se creó una entidad a la que los propios Acuerdos de Oslo impusieron drásticas limitaciones de soberanía. En este sentido, previo al reconocimiento de la soberanía del Estado de Palestina, la población de Palestina se vio obligada a emprender toda una serie de reformas políticas y económicas orientadas desde el exterior de acuerdo a los parámetros establecidos por el proceso de la paz liberal, sin tener por ello la seguridad de que la ocupación y la colonización se terminaría. El diseño del proceso de las negociaciones de paz de Oslo, desde su inicio, implicó mantener de facto la estructura económica

---

<sup>11</sup> Las bases de la política económica y política de Salam Fayad desde que fue nombrado Primer Ministro en el año 2007 hasta 2013, está recogida en tres documentos: AUTORIDAD NACIONAL PALESTINA (2008): *Plan Palestino de Reforma y Desarrollo (2008-2011)*, Ramala; AUTORIDAD NACIONAL PALESTINA (2009): *Palestina: Poner Fin a la Ocupación. Establecer un Estado. Programa del Decimotercer Gobierno*, Ramala; AUTORIDAD NACIONAL PALESTINA (2009): *Última fase hacia la libertad. Segundo Año del Programa del Decimotercer Gobierno*, Ramala.

y la política colonial israelí. El fracaso de los acuerdos se debió en realidad a la propia naturaleza descompensada del esquema negociador caracterizado por el bilateralismo asimétrico, no reciprocidad, gradualidad, ambigüedad, falta de mediación parcial externa y ausencia de garantías (Barreñada, 2008; Izquierdo y Álvarez-Ossorio 2007).

El dilema principal ha sido que la Autoridad Palestina no ha sido construida tanto para promover la democracia y un Estado independiente en Palestina como para gestionar la ayuda internacional y garantizar la seguridad de Israel (Friedrich y Luethold, 2007; Bouris, 2012). Además, la arquitectura institucional establecida por medio de los Acuerdos de Oslo, basada esencialmente en la insistencia de priorizar la seguridad de Israel, estableció una asimetría de control entre Israel y la Autoridad Palestina que ha sido la responsable en varios aspectos del fracaso de la gobernabilidad de la Autoridad Palestina y el de las propias negociaciones de paz (Khan, 2004). Mientras la población local entiende la construcción de Estado como el fin de la colonización y el reconocimiento de su autodeterminación, para los promotores del proceso de Oslo significa la promoción de capacidades institucionales que garanticen la seguridad de Israel y del sector privado con el fin de conseguir la estabilidad económica regional (Nagarajan, 2014).

## **2. Mantenimiento de una economía colonial asimétrica. La paz económica**

Del mismo modo que los Acuerdos de Oslo no estuvieron diseñados para promover un Estado democrático independiente en Palestina, tampoco lo fueron para promover una economía palestina independiente. La Autoridad Palestina nació con una falta de control sobre los recursos económicos más importantes, debido al control físico de Israel sobre todos los puntos de entrada y salida del territorio palestino, y el cobro de impuestos aduaneros que han influido en la entrada de capitales en la Autoridad Palestina, vulnerable a fluctuaciones derivadas de la inestabilidad política y de seguridad con Israel. Por otro lado, las restricciones al movimiento de las mercancías y de los propios palestinos entre Cisjordania, Gaza y Jerusalén Este, que es un importante centro de la actividad cultural, social y comercial de Palestina, hicieron inviable la posibilidad de una Palestina unificada territorial y económicamente.

La noción de la paz económica presente en los Acuerdos de Oslo no era nueva en el discurso de la política israelí hacia los territorios palestinos. Ya en las décadas de 1960 y 1970 se pensaba en cómo la ocupación favorecería la unificación económica; así por ejemplo, la política del Ministro de Defensa israelí Moshe Dayan, tras la Guerra de los Seis Días, proponía promover el “desarrollo económico” de los territorios ocupados mediante una política económica de “puentes abiertos” con la esperanza de que, mejorando las condiciones de vida del pueblo palestino, este abandonaría las reivindicaciones de sus derechos políticos. La propuesta de Simón Peres de 1993 del “Nuevo Oriente Medio”, que orientará la paz liberal de los Acuerdos de Oslo, formulaba la idea de que la integración económica de Israel en Oriente Medio traería paz y el desarrollo para toda la región. Cuando Simón Peres planificó su programa de paz, describió la idea central de un nuevo sistema de integración económica de Israel en Oriente Medio, mediante la creación de una zona regional de libre comercio que permitiría a Israel invertir su capital (Peres, 1993). Desde entonces, la intergración económica ha seguido siendo un elemento significativo para el mantenimiento sostenible de la ocupación; de hecho, constituyó un elemento clave del Protocolo de París de 1994 —la agenda económica a los Acuerdos de Oslo— estableciendo los cimientos de las relaciones

económicas existentes hoy en día entre Israel y los Territorios Palestinos Ocupados, combinando desarrollo económico con el supuesto proceso de paz (IKV Pax Christi, 2012).

El interés de la política israelí por una paz económica con Palestina radica en tres aspectos clave. En primer lugar, la institucionalización del mantenimiento de la dependencia económica de los Territorios Palestinos Ocupados de la economía israelí por medio del Protocolo de París de 1994; en segundo lugar, la integración económica y normalización de Israel en la región de Oriente Medio con el fin del boicot que ejercían los países árabes; por último, la “incrustación” de la economía israelí y palestina en el proceso de globalización, mediante la promoción de la inversión extranjera, que dio origen a una élite neoliberal palestina e israelí que se benefició de los dividendos de la paz (Nitzan y Bichler, 1996, 2002; Peled, 2004).

La gestión de Israel sobre Cisjordania y Gaza ha sido colonial en la medida en que expropió tierras palestinas y desarticuló la economía palestina, haciéndola totalmente dependiente y cautiva de la economía israelí, incluso después de Oslo. Los Acuerdos de Oslo redefinieron, en lugar de eliminar, la economía de la ocupación y el colonialismo, y convirtieron el concepto de seguridad israelí —y no la ocupación ilegal— en el elemento definitorio de la vida política y económica palestina. El Protocolo de París determinó el crecimiento de la economía palestina a las consideraciones militares y territoriales israelíes. Como resultado, la responsabilidad asignada a la Autoridad Palestina para la gestión de su economía fue limitada en su jurisdicción territorial, gestión de aranceles, control de la movilidad laboral y de mercancías, así como en la exportación e importación de productos (Farsakh, 2008: 6-9). A pesar de que los Acuerdos de Oslo ofrecieron plena administración a la Autoridad Palestina sobre algunos territorios (zona A), las directrices de la política económica palestina siguieron en manos de Israel. El Protocolo de París otorgó poderes limitados a la Autoridad Palestina sobre su política económica e ignoró la cuestión de la soberanía del pueblo palestino sobre el uso de su tierra y sus recursos naturales, lo que implicó numerosas limitaciones a la hora de poder planificar sus propias estrategias de desarrollo, especialmente en la agricultura, sector prioritario en la economía palestina (Samara, 2000). De hecho, no creó un área de libre comercio propiamente dicha, sino una unión aduanera en la que la política comercial de Israel se impone a la palestina y no tiene en cuenta las diferencias entre ambas economías. La preferencia de una unión aduanera está vinculada con el hecho de que no requiere la delimitación de fronteras. Esto ha permitido a Israel mantener las fronteras provisionales mientras sigue expropiando tierras, construyendo el muro de separación desde el año 2002 y aumentando el número de colonias en territorios ocupados. Los productos israelíes entran y son vendidos en los Territorios Palestinos Ocupados sin prácticamente ninguna restricción, en cambio, se imponen severas limitaciones al movimiento de productos palestinos entre los Territorios Palestinos Ocupados e Israel, así como dentro de los Territorios Palestinos Ocupados, desconectando económicamente Gaza de Cisjordania, y a su vez, Jerusalén de ambas (Arafeh, 2017, 2018). Por otro lado, uno de los aspectos más destacados en estas relaciones económicas desiguales, es el control que tiene Israel sobre la recaudación del cobro y retención de los ingresos procedentes de los impuestos aduaneros de los Territorios Palestinos Ocupados, que luego son transferidos a la Autoridad Palestina. Los ingresos aduaneros se convirtieron en una de las principales medidas que restringen el ámbito de acción de la Autoridad Palestina y una herramienta de presión política que es empleada por Israel mediante la amenaza de no realizar la transferencia de lo recaudado.

En esencia, el Protocolo de París no implicó ningún cambio sustancial en la política de dependencia económica asimétrica y colonial que venía manteniendo la ocupación; y ha sido reiteradamente empleado por Israel con el objetivo de ajustar la economía de la ocupación a sus

intereses, necesidades y estructura económica, en detrimento de la economía y el desarrollo de Palestina. Este proceso forzó a todas las clases sociales palestinas a tener que interactuar de forma directa con la economía israelí reforzando de este modo la dependencia y debilidad económica de Palestina, siendo el sector privado el motor de esta estrategia de desarrollo (UNCTAD/GDS/APP, 2006). Cabe mencionar también, que los Acuerdos de Oslo y el Protocolo de París normalizaron las relaciones económicas coloniales que venía manteniendo Israel. La normalización económica se manifiesta a través de proyectos conjuntos palestino-israelíes<sup>12</sup> que ayudan a la potencia ocupante a beneficiarse e infiltrar aún más sus estructuras en los territorios ocupados, representando un serio obstáculo para la liberación nacional palestina (Dana, 2014).

### 3. La negación del carácter colonial y la visión del conflicto

El paradigma de la paz liberal de Oslo implicó considerar que Palestina e Israel habían entrado en una etapa de posconflicto, lo que tuvo una repercusión enorme en el enfoque de construcción de paz desde el que se trabajó, tanto en un nivel conceptual como de procedimiento. Esta preconcepción condujo a que se tendiesen a omitir las causas profundas de naturaleza colonial del conflicto, manteniendo una visión de construcción de paz basada en la creación de instituciones gubernamentales palestinas, al tiempo que se promovía una economía de libre mercado bajo un régimen de ocupación y colonización que en realidad nunca cesó de consolidarse. El apoyo desde el exterior para la construcción de paz y de desarrollo no solo obvió las causas de carácter colonial de la ocupación, sino que llegó a legitimarlas, incluso por momentos a complementarse con ellas, tal como acabamos de ver.

Durante décadas, desde las instituciones internacionales encargadas de salvaguardar el respeto por los derechos humanos, se ha tratado la cuestión palestina-israelí como un caso de ocupación beligerante, algo que es incuestionable, no obstante, este ha sido un enfoque que asume que la legislación internacional relevante para el análisis de la situación de los Territorios Palestinos Ocupados es el Derecho Internacional Humanitario, que establece las normas en tiempos de guerra. Desde el planteamiento de la ocupación, los juristas y movimientos de solidaridad internacional se dedicaron a registrar minuciosamente las violaciones del Derecho Internacional Humanitario que Israel incumplía, dando lugar a innumerables, por momentos inabarcables, informes, estudios y resoluciones de la ONU que se han ido quedando en papel mojado (Tilley, 2012).

Pero la narrativa de la ocupación beligerante, siendo técnicamente correcta, ha introducido una debilidad analítica, el error de encubrir el reconocimiento de que la ocupación israelí también implica crímenes contra la humanidad como el colonialismo y el apartheid (CISCH, 2009; ESCWA, 2017). El paradigma dominante de la ocupación se tradujo en un consenso internacional que adoptó la interpretación de “dos pueblos en una tierra” institucionalizada en la solución de los dos estados de los Acuerdos de Oslo. Los supuestos desde el paradigma de la ocupación, han sido que entre Israel y Palestina había un conflicto entre dos pueblos y/o naciones, en el cual una de las

---

<sup>12</sup> Proyectos como las zonas industriales conjuntas, los foros comerciales israelo-palestinos, las inversiones palestinas en Israel y en sus colonias, y la gestión común de los recursos hídricos.

partes ocupaba parte del territorio de la otra, y las narrativas incompatibles de ambos pueblos implicaban escalas de violencia de ataque y contraataque que solían llevar a un círculo vicioso de violencia de unos contra otros, en las que ambas partes tenían igual grado de responsabilidad<sup>13</sup>. Así pues, la fórmula para la solución fue la denominada “paz por territorios”, en la que Israel se retiraría gradualmente de los Territorios Palestinos Ocupados, siempre y cuando el pueblo palestino garantizase la seguridad de Israel renunciando a su resistencia (Tilley, 2012).

El discurso dominante internacional sigue describiendo a Israel como una democracia (algunos incluso como un Estado democrático judío), y rara vez como un Estado colonial que impone a los palestinos un sistema que combina características de apartheid. Desde este discurso, se sostiene un consenso internacional que sigue manteniendo los siguientes mitos: que se puede actuar bajo el marco de interpretación de la situación como posconflicto; que el desarrollo puede alcanzarse bajo una situación de ocupación; que existe una economía palestina independiente; y que el Estado de Palestina puede alcanzarse mediante soluciones meramente técnicas como promover unas instituciones democráticas y transparentes pero bajo un sistema de ocupación, es decir, la ilusión de que los palestinos pueden gestionar un Estado bajo las condiciones de colonialismo existentes sobre el terreno. En definitiva se sigue manteniendo el mito de la posibilidad de la solución de los dos Estados, a pesar de los reiterados fracasos a lo largo de las últimas dos décadas en las negociaciones bilaterales entre Palestina e Israel, bajo el auspicio de los EE. UU., las cuales han permitido la transformación demográfica, geográfica y económica de los Territorios Palestinos Ocupados llevada a cabo por una “colonización de asentamientos” (Hilal, 2015: 3-4).

A la luz del estancamiento de las negociaciones entre Israel y Palestina, y de la completa falta de perspectivas políticas para el pueblo palestino, el cuestionamiento de los Acuerdos de Oslo cada vez está más presente entre la sociedad palestina. En los últimos años se han hecho repetidos llamamientos para declarar el fin del proceso de Oslo e incluso la posibilidad de disolución de la propia Autoridad Palestina con todas las implicaciones que conllevaría<sup>14</sup>. Es evidente que nos encontramos lejos de poder alcanzar una paz justa y duradera a través de las negociaciones, y hasta podría resultar obstinado pensar que la solución de los dos Estados resulta la única opción viable. Históricamente han existido propuestas alternativas de paz, siendo quizás la más conocida la que formula una solución fundamentada en la creación de un único Estado binacional, en el que la ciudadanía, y no una comunidad étnica, sería el punto de partida para elaborar una constitución genuinamente democrática y laica que asegurase igualdad de responsabilidades y derechos a toda su ciudadanía, independientemente de su origen étnico o religioso. La idea de un único Estado se remonta incluso antes del Plan de la ONU para la partición de Palestina de 1947. Igualmente, los orígenes del movimiento de liberación nacional palestino también dieron testimonio de esta opción<sup>15</sup>. Desde entonces, la propuesta sigue vigente y ha sido reivindicada a lo largo de los años por diferentes intelectuales y movimientos de solidaridad con Palestina.

---

<sup>13</sup> Los movimientos de solidaridad internacional denominan a esta visión como equidistancia, es decir, una noción que reconoce la existencia de un equilibrio entre las partes.

<sup>14</sup> Para saber más sobre las implicaciones de la disolución de la AP ver los informes de “One Day After” elaborados por el Palestinian Center for Policy and Survey Research en el año 2013, en colaboración con el U.S./Middle East Project (US MEP) y el Norwegian Peacebuilding Resource Centre (NOREF). Todos los informes están disponibles en: <http://www.pcpsr.org/en/node/104>

<sup>15</sup> Ver: BUBER, Martin; MAGNES, J. Leon y SMILANSKY, Moshe (1946): *Palestine, a bi-national State*, Jerusalén, Ihud; PALESTINE NATIONAL LIBERATION MOVEMENT (1970): *Towards a democratic state in Palestine for Moslems, Christians and Jews*, 2th World Conference on Palestine, Ammán.

## 2. Repensar Palestina. Hacia una agenda de investigación descolonizadora

La narrativa de paz de Oslo sigue vigente hasta el momento a pesar de su evidenciado fracaso, y no se ha reformulado a pesar de surgir cada vez más voces críticas hacia el mismo, tanto dentro como fuera de Palestina. En los últimos años estamos presenciando el surgimiento de nuevas historiografías y perspectivas que enfatizan la relevancia de hacer uso de una analítica colonial para estudiar la ocupación de Palestina y el movimiento sionista que la sustenta. Esta nueva mirada pretende “ir más allá” de la narrativa que define la historia política de Palestina en términos de conflicto, basada en el análisis de cómo establecer mediante negociaciones algún tipo de Estado palestino que conviva pacíficamente con el Estado de Israel. Comprender a Israel como un Estado colonial nos ayuda a cuestionar la narrativa de Oslo de resolución de conflictos y diálogo entre dos partes iguales, para avanzar en un análisis serio de las continuidades estructurales del sionismo y la ideología que guía las políticas y prácticas israelíes hacia los palestinos tanto en los Territorios Palestinos Ocupados como en el propio Estado de Israel. Igualmente, sirve como un medio para oponerse a la fragmentación de la tierra, la población y la economía palestina producidos por este proyecto. Salir del impase en el que se encuentran las negociaciones de Oslo requiere un compromiso con el proceso de descolonización de Palestina, nuevos marcos y nuevos presupuestos para entender por qué el conflicto persiste. Solo por medio del fin de la ocupación y la eliminación de las estructuras de opresión que crean el apartheid y el colonialismo israelí existentes sobre el terreno, podremos discutir sobre una solución futura a largo plazo (Tartir, 2015).

El análisis del colonialismo para explicar lo que sucede en Palestina no es nuevo. Hubo un tiempo en el que sirvió como elemento ideológico principal para el movimiento político palestino, que abordó la cuestión de la descolonización a través de la lente anticolonial de liberación nacional. Igualmente, el trabajo intelectual de muchos escritores, académicos y activistas, principalmente de la izquierda política, ha concentrado su análisis en el sionismo como un movimiento colonial conectado con el imperialismo europeo con el que se dio una colaboración mutua (Rodinson, 1973; Shafir, 1989; Masalha, 2012; Golan, 2011). Aunque el marco de análisis del colonialismo nunca se ha abandonado del todo, perdió fuerza a partir de los Acuerdos de Oslo. No obstante, recientemente se ha recuperado junto con el auge del campo de estudios del colonialismo de asentamiento de la última década a raíz de la obra de Patrick Wolfe. La obra de Wolfe aportó una descripción teórica de las estructuras que caracterizan el colonialismo de asentamiento, a partir de la cual ha permitido el surgimiento de numerosos estudios de caso comparativos que han profundizado en el conocimiento de este campo de estudio<sup>16</sup>. Su idea principal ha sido resumida en numerosas ocasiones mediante su expresión: “los colonos vienen para quedarse, el colonialismo de asentamiento es una estructura, no un evento”. Este planteamiento condensa su explicación del proceso de construcción social y política del modo específico del colonialismo de asentamiento, donde la eliminación del otro y el acceso al territorio es el principio organizativo de la sociedad colonial. Es decir, la lógica de la eliminación es inherente al colonialismo de

---

<sup>16</sup> Para ver más sobre estudios de colonialismo de asentamiento: PEDERSEN, Susan y ELKINS, Caroline (ed.) (2005): *Settler Colonialism in the Twentieth Century*, Londres, Routledge; VERACINI, Lorenzo (2010): *Settler Colonialism: A Theoretical Overview*, Hampshire, Palgrave MacMillan.

asentamiento, y el motivo principal para la eliminación no es tanto la raza, la religión, la etnia o el grado de civilización —aunque estén presentes— sino el acceso al territorio, siendo la territorialidad un elemento irreductible de esta forma de colonialismo (Wolfe, 2006). El propio Wolfe describe en su análisis al sionismo como una forma de colonialismo de asentamiento. Simultáneamente comienzan a surgir estudios comparativos del movimiento sionista con otras formas de colonialismo como fueron los casos de Sudáfrica, la antigua Rodesia, o casos como los de Australia, Canadá y EE. UU. (Collins, 2011; Krebs y Olwan, 2012; Veracini, 2013; Piterberg, 2015; De Jong, 2017). Estos análisis se concentran en describir las estructuras y la ideología que impulsaron el movimiento sionista, resaltando la primacía en la apropiación de la tierra y la limpieza étnica como piedra angular para comprender este movimiento.

El primer Congreso Sionista que tuvo lugar en Basilea en el año 1897, caracterizó a Palestina como una tierra sin pueblo. Esta idea de definir Palestina como una *terra nullius* que sostuvo el sionismo es una cuestión fundamental para comprender el carácter colonial de este proyecto político desde su origen, y la incompatibilidad de su éxito con la existencia de población nativa en la tierra de Palestina. A diferencia de otros casos de colonialismo, para el sionismo, la apropiación y control de la máxima cantidad de tierra, así como la eliminación de la población nativa que la habitaba, han estado presentes en su discurso político desde el inicio y se han mantenido con la creación del Estado de Israel. Cuando se pretende analizar el sionismo como una forma de colonialismo, nos encontramos con que el debate se complejiza si lo que se pretende es analizar los marcos ideológicos y las estructuras propias del modo de colonialismo que caracterizan el movimiento sionista. Según la narrativa sionista —y la comunidad internacional que la apoyó— el sionismo es un movimiento justo de liberación nacional que llevó la modernización y el progreso a una Palestina primitiva. No obstante, destacados autores como Ilan Pappé defienden que el sionismo es una forma no convencional de colonialismo que se diluye en unas características nacionales fuertes. Aunque el sionismo piensa por un estímulo nacionalista, actúa como un colonialismo, siendo la tierra un asunto central. Es decir, la territorialización del discurso sionista es lo que transformó al sionismo de un proyecto nacional a un proyecto colonial (Pappé, 2008). Dicho de otro modo, la colonización tuvo que ser el instrumento estructural de construcción nacional, no la consecuencia de un movimiento de liberación nacional (Sayegh, 1965: 2). Así, desde la perspectiva analítica de Wolfe que acabamos de resumir, podemos considerar que el sionismo no es un evento (i.e. la guerra de 1948), el sionismo es una estructura, y es una estructura colonizadora de asentamiento, lo fue a finales del S XIX, y lo sigue siendo a día de hoy. Además, en muchos sentidos, el discurso sionista sobre Palestina es orientalista y a la vez colonialista. En la idea de que Israel es un Estado europeizado, occidentalizado y democrático, se perfila una colonialidad inherente vinculada a la idea del sionismo como forma de modernización y desarrollo, en oposición al indígena hostil que es representada generalmente mediante la retórica del terrorismo palestino (Pappé, 2014).

Trabajar desde un marco de interpretación colonial como alternativa al proyecto dominante de la paz liberal tiene importantes implicaciones contrahegemónicas para reformular Israel-Palestina y para proponer alternativas al proceso de Oslo, quebrantando ambas lógicas de apropiación/violencia y de modernización/desarrollo que construyó. Desde esta perspectiva, cuestionar el paradigma dominante de la paz liberal que ha guiado el Proceso de Oslo, significa también preguntarse si buscamos una paz que sea modelada según el contexto del colonialismo, o según las prácticas y formas de conocimiento alternativas y saberes locales. Oponerse al proceso de Oslo no significa estar en contra de la paz. Más bien se trata de proponer el reto de cómo emprender un análisis de los proyectos de construcción de paz que atienda a las prácticas

micropolíticas cotidianas del colonialismo y a las estructuras económicas y políticas globales, así como al modo en que ambas se relacionan manifestándose en la vida cotidiana de la resistencia local palestina. En este caso, implica explorar cómo la lucha de liberación palestina, a lo largo de su historia de resistencias, ha propuesto sus propias nociones alternativas de paz al paradigma hegemónico. Estas propuestas, considerando el carácter colonial del conflicto, afirman que no es posible resolverlo simplemente promocionando una gobernanza de la Autoridad Palestina con el objetivo de que sea un “interlocutor válido para la paz” según las exigencias de Israel, o el modelo económico liberal que se promovió desde el exterior. Lo que proponen es que se hagan ofertas de paz que atiendan a las injusticias básicas y la opresión que provoca una dominación colonial como la ocupación israelí.

Para avanzar y crear una agenda de investigación liberadora y transformadora, es necesario analizar la estructura que sustenta las tácticas coloniales de Israel. No obstante, este marco de análisis no debe quedarse en la “pura teoría” y debe servir para proponer alternativas políticas (Busbridge, 2017: 15). Además, esta perspectiva ofrece una poderosa herramienta política y teórica para reorientar y crear alianzas y convergencias de solidaridad con otras luchas en circunstancias de colonialismo y racismo similares, recuperando por otro lado, la propia historia de internacionalismo anticolonial que caracterizó el movimiento nacional palestino en anteriores décadas (Jabary et al., 2012). Puesto que la particularidad del colonialismo de asentamiento es subrayar la eliminación del otro, una de las prioridades en la forma de resistirlo es mediante la permanencia de los nativos y destacar la importancia de la centralidad de la tierra y la memoria para un proyecto emancipador (Tabar, Desai, 2017). Iniciativas que recuperan la narrativa de la historia palestina y que en gran medida significan el reconocimiento de la memoria histórica de la *nakba* palestina, además de resistir los procesos de memoricidio (Ramos, 2015) producidos sobre los territorios colonizados.

## Bibliografía

- ABU-TARBUSH QUEVEDO, José (2009): "El Conflicto Israelo-Palestino Después de Gaza", *Anuario CEIPAZ. Crisis y cambio en la sociedad global*, nº 3, pp.157-180.
- ABU-TARBUSH QUEVEDO, José (2013): "Palestina en el Nuevo Contexto Regional: ¿Parálisis o Avances?", *Anuario CEIPAZ. El reto de la democracia en un mundo en cambio: respuestas políticas y sociales*, nº 6, pp. 145-162.
- ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, Ignacio (2007): "Hamás 'versus' Al Fatah: dos Gobiernos, ningún Estado", *Estudios de Política exterior*, Vol. 21-119, pp.79-92.
- ARAFEH, Nur (2018): "Economía palestina: las alternativas al Protocolo de París", *Grupo de Investigación Palestina Soberana*, 9 de abril de 2018, disponible en: <http://palestinasoberana.info/?p=20959>, [consulta: 2 de mayo de 2018].
- ARAFEH, Nur (2017): "50 Years of Occupation: Ongoing Colonial Economic Domination", *Al Shabaka*, 31 de mayo de 2017, disponible en: <https://al-shabaka.org/op-eds/50-years-occupation-ongoing-colonial-economic-domination/>, [consulta: 20 de marzo de 2018].
- BARREÑADA BAJO, Isaías (2008): "Palestina 1993-2007: negociaciones, ocupación y anexionismo unilateral" en NÚÑEZ VILLAVARDE, Jesús A; HAGERAATS, Balder y BARREÑADA BAJO, Isaías, *Gestión de conflictos en el ámbito internacional: aportaciones para una cultura de paz*, Madrid, CIDEAL.
- BASALLOTE MARÍN, Antonio; CHECA HIDALGO, Diego; LÓPEZ ARIAS, Lucía; RAMOS TOLOSA, Jorge (2017): *Existir es Resistir. Pasado y presente de Palestina-Israel*, Granada, Comares.
- BOURIS, Dimitris (2012): "The European Union's role in the Palestinian Territories: state-building through Security Sector Reform?", *European Security*, Vol. 21, nº 2, pp. 257-271. <https://doi.org/10.1080/09662839.2012.665804>
- BOUTROS Boutros-Ghali (1992): *Un Programa de Paz*. Nueva York, ONU.
- BUSBRIDGE, Rachel (2017): "Israel-Palestine and the Settler Colonial `Turn´: From Interpretation to Decolonization", *Theory, Culture & Society*, Vol. 0, nº 0, pp. 1–25. <http://dx.doi.org/10.1177/0263276416688544>
- CHANDLER, David (2010): *International Statebuilding: the rise of post-liberal governance. Critical issues in global politics*, Oxon, Nueva York, Routledge. <http://dx.doi.org/10.4324/9780203847329>
- CHOWDHRY, Gaeta, y NAIR, Sheila (2002): "Introduction: power in a postcolonial world: race, gender, and class in international relations" en CHOWDHRY, Geeta y NAIR, Sheila (eds.): *Power, postcolonialism, and international relations: reading race, Gender, and class*, Londres, Nueva York, Routledge, pp.1-32. <http://dx.doi.org/10.4324/9781315017181>
- CISCH (2009): *¿Ocupación, Colonialismo, Apartheid? Reevaluación de las prácticas de Israel en los Territorios Ocupados Palestinos bajo la legislación internacional*, Ciudad del Cabo, Consejo Investigador de Sudáfrica para las Ciencias Humanas.
- COLLINS, John (2011): "Más allá del "conflicto": Palestina y las estructuras profundas de la colonización global", *Política y Sociedad*, Vol. 48, nº 1, pp. 139-154.
- COMISIÓN EUROPEA (2014): *Implementation of the European Neighbourhood Policy in Palestine Progress in 2013 and recommendations for action. Joint Staff Working Document*, High Representative of the European Union for Foreign Affairs and Security Policy, 27 de marzo de 2014, Bruselas.
- DANA, Tariq (2014): "Esos capitalistas palestinos que han ido demasiado lejos", *Viento Sur*, 13 de marzo de 2014, disponible en: <http://vientosur.info/spip.php?article8846#sthash.CG41ERSN.dpuf>, [consulta: 20 de septiembre de 2016].

- DE JONG, Anne (2017): "Zionist hegemony, the settler colonial conquest of Palestine and the problem with conflict: a critical genealogy of the notion of binary conflict", *Settler Colonial Studies*, pp. 1-20. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2017.1321171>
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura y MENESES, Maria Paula (eds.) (2014): *Epistemologías del Sur. Perspectivas*, Madrid, Akal.
- DEL ARENAL, Celestino (2014): *Etnocentrismo y Teoría de las Relaciones Internacionales: una visión crítica*, Madrid, Editorial Tecnos.
- DOYLE, Michael W. (diciembre de 1986): "Liberalism and World Politics", *The American Political Science Review*, Vol. 80-4, pp. 1151-1169. <https://doi.org/10.1017/S0003055400185041>
- DUFFIELD, Mark (2004): *Las nuevas guerras en el mundo global. La convergencia entre desarrollo y seguridad*, Madrid, Editorial Akal.
- ESCWA (2017): *Economic trends and impacts: foreign aid and development in the Arab region*, Issue nº 4, Nueva York, ONU.
- FARSAKH, Leila (2008): "The Political Economy of Israeli Occupation: What is Colonial about It?", *Electronic Journal of Middle Eastern Studies*, nº 8.
- FONSECA, Melody, Jerrems, Ari (febrero de 2012): "Pensamiento decolonial: ¿una "nueva" apuesta en las Relaciones Internacionales?", *Relaciones Internacionales, GERI – UAM*, Nº 19, pp. 103-121.
- FRIEDRICH, Roland y LUETHOLD Arnold (2007): *Entry-Points to Palestinian Security Sector Reform*, Geneva Centre for the Democratic Control of Armed Forces, pp. 145-156.
- GALINDO RODRIGUEZ, Fernando (febrero-mayo de 2013): "Enfoques postcoloniales en Relaciones Internacionales: un breve recorrido por sus debates y sus desarrollos teóricos", *Relaciones Internacionales, GERI – UAM*, nº22, pp. 85-107.
- GELARDO, Teresa (2010): *La Tesis de la Paz Democrática y el Uso de la Fuerza. Discusión sobre el Supuesto Liberal en la Legitimación de las Intervenciones Internacionales*, Tesis Doctoral, Universidad Pública de Navarra, pp. 172-173.
- GOLAN, Arnon (2001): "European Imperialism and the Development of Modern Palestine: Was Zionism a Form of Colonialism?", *Space and Polity*, Vol. 5, nº 2, pp. 127-143. <https://doi.org/10.1080/13562570120104445>
- HILAL, Jamil (2015): "Rethinking Palestine: settler-colonialism, neoliberalism and individualism in the West Bank and Gaza Strip", *Contemporary Arab Affairs*, Vol. 8, nº 3, pp. 351-362. <http://dx.doi.org/10.1080/17550912.2015.1052226>
- IKV PAX CHRISTI (2012): *Analysing israel's economic policy towards Palestine and the practical implications of Netanyahu's economic peace*, Commissioned Research Paper, Utrecht, IKV Pax Christi.
- JABARY SALAMANCA, Omar, et al. (2012): "Past is present: Settler colonialism in Palestine", *Settler Colonial Studies*, Vol. 2, nº 1, pp. 1-8. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2012.10648823>
- JABRI, Vivienne (2013): "Peacebuilding, the local and the international: a colonial or a postcolonial rationality?", *Peacebuilding*, Vol. 1, nº 1, Londres, Nueva York, Routledge, pp. 3-16. <http://dx.doi.org/10.1080/21647259.2013.756253>
- KANT, Inmanuel (2005): *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos.
- KHALIDI, Rashid (2003): "Palestina: ¿'Hoja de Ruta' o Ruta Hacia la Muerte?", *The Nation*, 22 de mayo de 2003, disponible en: <http://www.rebellion.org/hemeroteca/palestina/030528khalidi.htm>, [consulta: 5 de agosto de 2016].

- KHALIDI, Raja y SAMOUR Sobhi (2011): "Neoliberalism as Liberation: The Statehood Program and the Remaking of the Palestinian National Movement", *Journal of Palestine Studies*, Vol. 40-2, pp. 6-25. <https://dx.doi.org/10.1525/jps.2011.XL.2.6>
- KHAN, Mustafa H. (2004): "Evaluating the emerging Palestinian state: 'good governance' versus 'transformation potential'", en KHAN, Mustafa H. (ed.): *State formation in Palestine viability and governance during a social transformation*, Londres, The Routledge Curzon Political Economy of the Middle East and North Africa Series, pp. 13-63.
- KREBS, Mike y OLWAN, Dana M. (2012): "From Jerusalem to the Grand River, our struggles are one: challenging Canadian and Israeli settler colonialism", *Settler Colonial Studies*, Vol. 2, nº 2, pp. 138-164. <http://dx.doi.org/10.1080/2201473X.2012.10648846>
- LEECH, Philip (2012): *Re-reading the Myth of Fayyadism: A Critical Analysis of the Palestinian Authority's Reform and State-building Agenda, 2008-2011*, Doha, Arab Center for Research and Policy Studies.
- LIDÉN, Kristoffer (2011): "Peace, self-governance and international engagement: from neo-colonial to postcolonial peacebuilding", en TADJBAKHS SHahrbanou (ed.): *Rethinking the liberal peace: external models and local alternatives*, Oxon, Nueva York, Routledge, pp. 57-74. <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.1.1575.1521>
- MAC GINTY, Roger (2011): *International peacebuilding and local resistance. Hybrid forms of peace*, Nueva York, Palgrave Macmillan.
- MASALHA, Nur (2012): *Nakba. Limpieza étnica, lucha por la historia*. Barcelona: Bellaterra.
- NAGARAJAN, Nithya (2014): "Development under Colonialism?", en TABAR, Linda y JABARY, Omar, et al., *Critical readings of development under colonialism: Towards a political economy for liberation in the Occupied Palestinian Territories*, Ramala, Birzeit University's Center for Development Studies, pp. 67-86.
- NASHASHIBI, Karim (2007): "Palestinian Finance under Siege: Economic Decline and Institutional Degradation", *A Year of Decline: The Financial and Institutional Status of the Palestinian Authority*, OCHA Special Focus.
- NEWMAN, Edwar; PARIS, Roland y RICHMOND, Oliver P. (2009): *New perspectives on liberal peacebuilding*, Nueva York, Tokio, París, United Nations University Press.
- NITZAN, Jonathan y BICHLER, Shimshon (1996): "From war profits to peace dividends: the new political economy of Israel", *Capital & Class*, nº 60, pp. 61-94.
- NITZAN, Jonathan y BICHLER, Shimshon (2002): *The Global Political Economy of Israel*, Londres, Editorial Pluto Press.
- PAFFENHOLZ, Thania y CHRISTOPH Spurk (2006): "Civil society, civic engagement and peacebuilding", *Social Development Papers, Conflict Prevention and Reconstruction*, Paper nº 36, Washington, D.C, Banco Mundial.
- PAPPÉ, Ilan (2008): "Zionism as colonialism: A comparative view of diluted colonialism in Asia and Africa", *South Atlantic Quarterly*, Vol. 107, nº 4, pp. 611-633. <http://dx.doi.org/10.1215/00382876-2008-009>
- PAPPÉ, Ilan (2014): *La idea de Israel. Una historia de poder y conocimiento*, Madrid, Akal.
- PARIS, Roland (1997): "Peacebuilding and the limits of liberal internationalism", *International Security*, Vol. 22, nº 2, pp. 54-89. <http://dx.doi.org/10.2307/2539367>
- PARIS, Roland (2002): "International peacebuilding and the mission 'civilisatrice'", *Review of International Studies*, nº 28, 637-656, (2002). DOI: <https://doi.org/10.1017/S026021050200637X>
- PELED, Yoav (2004): "¿Beneficios o gloria? El vigésimo octavo día de Elul de Arik Sharon", *New Left Review*, nº 29, pp. 45-67.
- PERES, Shimon (1993): *Oriente Medio. Año Cero*, Barcelona, Grijalbo.

- PITERBERG, Gabriel (primavera de 2015): "Israeli Sociology's young Hegelian Gershon Shafir and the settler-colonial framework", *Journal of Palestine Studies*, Vol. 44, nº 3, pp. 17-38, DOI: 10.1525/jps.2015.44.3.17
- QUIJANO, Aníbal (2000): "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en LANDER, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 201-245.
- RAJAGOPAL, Balakrishnan (2005): *El derecho internacional desde abajo. El desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del tercer sector*, Bogotá, Colección en clave de Sur.
- RAMOS TOLOSA, Jorge (2015): "¿No hay eco en el eco?». El memoricidio de la Nakba y sus resistencias", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, nº 18, pp: 164-186.
- REINHART, Tanya y AHRONOTH, Yedioth (2003): "The guaranteed failure of the Road Map", *The Electronic Intifada*, 15 de mayo, disponible en: <https://electronicintifada.net/content/guaranteed-failure-road-map/4583>
- RICHMOND, Oliver P. (2006): "The problem of peace: understanding the 'liberal peace'", *Conflict, Security & Development*, Vol. 6-3, pp. 291-314. <http://dx.doi.org/10.1080/14678800600933480>
- RICHMOND, Oliver P. (2011): "Resistencia y paz postliberal", *Relaciones Internacionales, GERI – UAM*, nº 16, pp. 13-46.
- RODINSON, Maxime (1973): *Israel: A Colonial Settler State?*, Nueva York, Monad Press.
- SABARATMAN, Meera (2011): "IR in dialogue... but can we change the subjects? A typology of decolonising strategies for the study of world politics", *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 39, nº 3, pp.781-803. <http://dx.doi.org/10.1177/0305829811404270>
- SALOMÓN GONZÁLEZ, Mónica (2002): "La teoría de las Relaciones Internacionales en los albores del siglo XXI: diálogo, disidencia, aproximaciones", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, nº 56, pp. 7-52.
- SAMARA, Adel (2000): "Globalization, the Palestinian economy, and the 'peace process'", *Journal of Palestine Studies*, Vol. 29, nº 2-114, pp. 20–34. <http://dx.doi.org/10.2307/2676534>
- SAYEGH, Fayez, A. (1965): *Zionist colonialism in Palestine*, Research Center, Beirut, Palestine Liberation Organization.
- SAYIGH, Yezid y SHIKAKI, Khalil (1999): *Strengthening Palestinian Public Institutions*, Independent Task Force sponsored by the Council on Foreign Relations, The Rocard Report, Nueva York, UN: U.S./Middle East Project.
- SETH, Sanjay, (2011): "Postcolonial theory and the critique of international relations", *Millennium Journal of International Studies*, Vol. 40-1, pp. 167–183. <http://dx.doi.org/10.1177/0305829811412325>
- SHAFIR, Gershon (1989): *Land, labor and the origins of the Israeli Palestinian conflict, 1882-1914*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SHLAIM, Avi (2005): "The rise and fall of the Oslo process", en FAWCETT, Louise (ed.): *International relations of the Middle East*, Oxford: Oxford University Press, pp. 241-261.
- TABAR, Linda y DESAI, Chandni (2017): "Decolonization is a global project: From Palestine to the Americas", *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, Vol. 6, nº 1, pp. i-xix.
- TADJBAKHSI, Shahrbanou (ed.) (2011): *Rethinking the liberal peace: external models and local alternatives*, Milton Park, Routledge.
- TARTIR, Alaa (2015): "Securitized development and Palestinian authoritarianism under Fayyadism", *Conflict, Security & Development*, Vol. 15, nº 5, pp. 479-502. <https://doi.org/10.1080/14678802.2015.1100016>

- TARTIR, Alaa (diciembre de 2015): "Palestine–Israel: decolonization now, peace later", *Mediterranean Politics*, Vol. 21, nº 3, pp. 457-460. <http://dx.doi.org/10.1080/13629395.2015.1126391>
- TILLEY, Virginia (2012): *Beyond occupation: Apartheid, colonialism and international law in the Occupied Palestinian Territories*, Londres, Pluto Press.
- TURNER, Mandy (noviembre de 2012): "Completing the circle: peacebuilding as colonial practice in the Occupied Palestinian Territory", *International Peacekeeping*, vol 19, nº 5, pp. 492-507. <http://dx.doi.org/10.1080/13533312.2012.709774>
- TURNER, Mandy (2013): "Statebuilding in Palestine. Caught between occupation, realpolitik, and the liberal peace", en CHANDLER, David y SISK, Timothy D. (eds.): *Routledge handbook of international statebuilding*, Nueva York, Routledge, pp. 339-349.
- TURNER, Mandy (2015): "The political economy of western aid in the Occupied Palestinian Territory since 1993", en: TURNER, Mandy y SHWEIKI, Omar (eds.): *Decolonizing Palestinian political economy: de-development and beyond*, Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 32-52.
- UNCTAD/GDS/APP (2006): *The Palestinian war-torn economy: aid, development and State formation*, Nueva York, ONU.
- VERACINI, Lorenzo (2013): "The other shift: settler colonialism, Israel, and the occupation", *Journal of Palestine Studies*, nº 42. pp. 26-42. <http://dx.doi.org/10.1525/jps.2013.42.2.26>
- WOLFE, Patrick (2006): "Settler colonialism and the elimination of the native", *Journal of Genocide Research*, Vol. 8, nº 4, pp. 387-409. <http://dx.doi.org/10.1080/14623520601056240>

## Ignacio Olagüe y el origen de al-Andalus: Génesis y proceso de edición del proyecto negacionista

Ignacio Olagüe and the origins of al Andalus: genesis and edition process of the negationist project

Alejandro GARCÍA SANJUÁN

Universidad de Huelva

[sanjuan@dhis2.uhu.es](mailto:sanjuan@dhis2.uhu.es)

Recibido 2/4/2018. Revisado y aprobado para publicación 15/5/2018

**Para citar este artículo:** Alejandro GARCÍA SANJUÁN (2018), "Ignacio Olagüe y el origen de al-Andalus: Génesis y proceso de edición del proyecto negacionista" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 173-198.

**Para acceder a este artículo:** <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.010>

### Resumen

Ignacio Olagüe (1903-1974) fue un historiador aficionado cuya celebridad procede, sobre todo, de haber cuestionado la idea de que el origen de al-Andalus esté vinculado a la conquista de la península ibérica por los musulmanes a partir del año 711. De acuerdo con sus ideas ultranacionalistas (fascistas), Olagüe pretendió demostrar que la formación de una sociedad árabe e islámica en la Península fue fundamentalmente, el resultado de causas internas. Pese a la condición amateur del autor y al carácter fraudulento de sus propuestas, sus ideas siempre han gozado de un cierto nivel de difusión, sobre todo en ámbitos extraacadémicos. Mi objetivo en este artículo se centra, sobre todo, en analizar el proceso de gestación y edición de su proyecto negacionista. Para ello me he servido del archivo privado del propio autor depositado en la Casa de Velázquez, a través del cual puede obtenerse una clara imagen de la consecución de sus objetivos historiográficos.

**Palabras clave.** Al-Andalus. Casa de Velázquez. Conquista islámica. Fascismo, Negacionismo. Olagüe.

### Abstract

Ignacio Olagüe (1903-1974) was a Spanish amateur historian who achieved fame by calling into question the idea of the origins of al-Andalus being linked to the Islamic conquest of Iberia in 711

CE. According to his own ultranationalist (fascist) personal beliefs, Olagüe claimed that the existence of an Arab and Islamic society in Iberia was the result of an inner historical process and, therefore, must be simply understood as just one more achievement of the eternal Spanish genius. Despite the amateur status of the author and the blatantly fraudulent nature of his approach, his ideas have reached a certain level of diffusion in Spain, especially, but not only, in non-scholarly circles. This article is based on Olagüe's private archive, preserved at Casa de Velázquez (Madrid). My goal is to analyze the origins and edition process of his historiographical project, which were aimed mainly at the publication of a monograph work devoted to prove that Muslims never conquered Spain.

**Key words.** Al-Andalus. Olagüe. Islamic conquest. Denialism. Casa de Velázquez

## Introducción<sup>1</sup>

Ignacio Olagüe fue un historiador aficionado cuya notoriedad procede, sobre todo, de haber cuestionado la idea de que el origen de al-Andalus esté vinculado a la conquista de la península ibérica a comienzos del siglo VIII por contingentes árabes y beréberes que actuaban al servicio del Califato Omeya de Damasco, proponiendo, en su lugar, que la aparición de dicha entidad histórica se habría producido debido, fundamentalmente, a causas internas.

La condición amateur del autor se explica en base a dos circunstancias fundamentales. En primer lugar, su carencia de formación especializada, que le incapacitaba para la elaboración de propuestas historiográficas consistentes y basadas en una utilización metodológicamente rigurosa de los testimonios históricos. A este respecto, la exhaustiva crítica a la que ha sido sometida su producción escrita deja pocas dudas respecto a la naturaleza fraudulenta de sus ideas, basadas, en unos casos, en un uso parcial y sesgado de las fuentes, y en otros en el completo soslayo de las mismas (García San Juan 2013). Asimismo, debido a su carencia de vínculos estables con el mundo académico, en particular en España, si bien Olagüe logró establecer ciertas relaciones personales en el extranjero, las cuales facilitaron la difusión de su obra, como pondré de manifiesto en las páginas siguientes. El amateurismo del autor, por lo demás, queda de manifiesto en su ausencia de los principales repertorios de historiadores españoles contemporáneos<sup>2</sup>.

Pese a su naturaleza fraudulenta, las propuestas de Olagüe siempre han gozado de un cierto nivel de difusión, sobre todo en ámbitos extraacadémicos, la cual se ha incrementado en tiempos recientes de manera inusitada, debido a varios factores. La obra que contiene la versión más desarrollada de sus planteamientos, *La revolución islámica en Occidente*, publicada originalmente en 1974, ha sido reeditada en dos ocasiones por dos editoriales distintas, ambas cordobesas, en menos de quince años (2004 y 2017), lo cual revela la existencia de sectores interesados en

---

<sup>1</sup> 'Este trabajo es el resultado de una estancia como Investigador Residente en la Casa de Velázquez. Quiero manifestar mi sincero agradecimiento a los responsables académicos del centro por su acogida, así como al personal de la Biblioteca por su atención al facilitarme la consulta de la documentación'

<sup>2</sup> Olagüe no aparece registrado en Pasamar y Peiró 2002, ni tampoco en el *Diccionario Biográfico Español*, publicado por la Real Academia de la Historia (2011-2013), y que contiene 40.000 biografías de personajes relevantes de la historia de España pertenecientes a todos los ámbitos. En cambio, sí es reseñado en el repertorio de medievalismo hispánico: Sáez y Rosell 1976-1985, III, pp. 46-47.

reactivar su vigencia<sup>3</sup>. Asimismo, en 2006 dichas ideas fueron respaldadas en España, por vez primera, desde el ámbito académico (González Ferrín 2006), hecho que marca un salto cualitativo de enorme relevancia en la legitimación de lo que, hasta esa fecha, no había pasado de ser mero entretenimiento para aficionados a las teorías conspiratorias sobre el pasado.

Como veremos en la parte final del artículo, la crítica historiográfica ha dejado constancia de la verdadera naturaleza historiográfica del fenómeno negacionista desde el mismo momento de su aparición. Por lo tanto, más que incidir en dicha labor crítica, en este trabajo pretendo, sobre todo, analizar su proceso de gestación y desarrollo. Para ello me he servido del fondo documental del propio autor depositado en la Casa de Velázquez (Madrid) desde 1974 e integrado por un total de 17 cajas de archivo, cada una de las cuales contiene un número variable de carpetas y manuscritos<sup>4</sup>. La documentación no está totalmente ordenada, aunque sí guarda cierta coherencia, al menos en algunos casos. Asimismo, las carpetas suelen llevar títulos en el exterior cuyos enunciados, a veces, solo coinciden de manera parcial con el contenido real. También he tenido la oportunidad de revisar la información registrada en la Fundación Juan March (Madrid) relativa a la edición de *La revolución islámica en Occidente*<sup>5</sup>.

Esta documentación revela datos hasta ahora inéditos sobre el proceso de elaboración del proyecto negacionista, datos que, a mi juicio, poseen un enorme interés para entender por qué y cómo las infundadas ideas de un historiador aficionado, carente de formación y criterio para interpretar las fuentes, han podido llegar a ser admitidas en ciertos sectores académicos. Una de las partes más importantes es la integrada por la correspondencia, tanto activa como pasiva, ya que, por fortuna, Olagüe tenía la costumbre, no sólo de guardar las cartas que recibía, sino también de hacer copias de las que mandaba. Esto permite obtener una imagen muy completa de sus contactos académicos internacionales, sobre todo franceses, así como de las relaciones que mantuvo con las distintas editoriales con las que intentó publicar, tanto en España como en Francia, principalmente. Dicha correspondencia apenas ha sido aprovechada hasta el momento, con la única excepción de B. Vincent<sup>6</sup> y M. Fierro, que la utilizó parcialmente en la que fue la primera aproximación de importancia a la obra historiográfica de Olagüe y a su proceso de su recepción (Fierro 2009).

## La etapa anterior a la Guerra Civil

---

<sup>3</sup> La primera de dichas reediciones fue realizada por la editorial cordobesa Plurabelle (2004), con la colaboración de la Junta de Andalucía, e incluía un prólogo del célebre historiador francés B. Vincent. La más reciente (2017) ha sido publicada por la también cordobesa Almuzara, cuyo propietario, el exministro Manuel Pimentel, reconvertido desde su salida del Gobierno en paladín de Blas Infante, es en la actualidad el principal promotor de las ideas de Olagüe: véase García Sanjuán 2018a.

<sup>4</sup> Esta documentación forma parte del legado de Olagüe en la Casa de Velázquez, que se produjo tras su muerte y del que forma parte, asimismo, la biblioteca del autor, integrada por más de dos mil libros y revistas y más de cien libros antiguos (siglos XVI y XVII). Véase "In Memoriam. D. Ignacio Olagüe Videla", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 10-1 (1974), p. 599; Delaunay 1994, p. 477.

<sup>5</sup> Agradezco a los responsables de la Fundación la autorización para la consulta del expediente.

<sup>6</sup> Vincent no indica haber utilizado el material perteneciente al archivo de Olagüe, si bien es algo que resulta evidente a la luz de su texto, en el que menciona su correspondencia y cita párrafos de sus cartas (Vincent 2004).

La correcta comprensión de los planteamientos historiográficos de Olagüe exige tomar en consideración, en primer lugar, su formación y sus compromisos ideológicos. Lamentablemente, el período anterior a la Guerra Civil, el más importante en este aspecto, resulta ser la parte peor documentada de su vida en la documentación consultada.

Nacido en San Sebastián en 1903, parte de su juventud parece haber transcurrido en Francia, donde su madre (Consuelo Videla y Elio) se trasladó a vivir tras enviudar y casarse en segundas nupcias en 1919 con Emilio Rancés y de la Gándara, Marqués de Casa Laiglesia<sup>7</sup>. Cursó estudios de Bachillerato en los Jesuitas de Hernani y en Toulouse<sup>8</sup>, y posteriormente se habría licenciado en Derecho en la Universidad de Valladolid<sup>9</sup>, donde consta que recibió cierta formación histórica, aunque no parece haber destacado especialmente en ella<sup>10</sup>.

Antes de 1936 su actividad más conocida se desarrolla en el Museo Nacional de Ciencias Naturales de Madrid, donde durante doce años (1924-1936) fue uno de los colaboradores del castellanense José Royo Gómez (1895-1961), el más célebre geólogo y paleontólogo español de la época, exiliado en Colombia y Venezuela tras la Guerra Civil (Truyols y otros, 2004). La relación entre ambos debió ser muy estrecha, pues mantuvieron contacto hasta la muerte de quien Olagüe siguió considerando, durante muchos años, como su 'maestro'<sup>11</sup>.

A lo largo de esta primera etapa, la Historia no parece haber sido un centro de interés principal para Olagüe, cuya vocación historiográfica sólo empezará a manifestarse a partir del final de la Guerra Civil. En efecto, su producción escrita en estos años se vincula, sobre todo, al ámbito de la literatura y el teatro, con obras como *Martín Alegret, el organero: novela sobre un tema musical* (1928) o *El demonio y las yemas de San Leandro* (1933).

Aunque las circunstancias vividas por Olagüe durante la Guerra Civil no se conocen con exactitud, los testimonios acreditan que atravesó por dificultades, sin duda relacionadas con su militancia política, un aspecto del que, sin embargo, hay muy poco rastro en la documentación. Entre dichos testimonios se encuentra un ejemplar original del panfleto que contiene el 'Manifiesto político' de

---

<sup>7</sup> ABC, 17 Abril 1919; *El Sol*, 17 Abril 1919. La casa de Olagüe en San Sebastián se llamaba 'Villa Consuelo', sita en Avda. Satrústegui, 5, frente a la playa de La Concha.

<sup>8</sup> Caja 1. Carpeta 'Manuscritos Olagüe', contiene hoja manuscrita titulada 'Cronología', con anotaciones correspondientes a los años 1914-1923. Respecto al año 1919 anota: 'Toulouse - Examen Bachillerato' y respecto a 1920, 'Toulouse, Rue des Trente Six Ponts. Título 1er Grado Bachiller'. Caja 13. Carpeta 'Críticas de periódicos', contiene carta de invitación del Rector de la Universidad de Toulouse fechada el 17 Mayo 1951, en la que le indica: 'nous savons que vous avez fait a Toulouse une partie importante de vos études'.

<sup>9</sup> Así lo indica en el CV que Olagüe presentó para solicitar las Ayudas a la Investigación de la Fundación Juan March en 1960. Véase Caja 4. Carpeta 'Solicitud a la Fundación Juan March'. Sin embargo, en su documentación no se conserva ningún certificado relativo a su titulación académica.

<sup>10</sup> Caja 7. Carpeta sin título, contiene papeleta de examen de la Facultad de Filosofía y Letras, Curso académico 1921-1922, de la asignatura Hª de España (general). La calificación, obtenida en la convocatoria de Junio, fue 'Aprobado'. Fechado el 6 Junio 1922.

<sup>11</sup> Caja 8. Carpeta 'Correspondencia científica', contiene correspondencia entre ambos relativa a los años 1947-1960. Acompaña una nota que dice 'Cartas (algunas) de mi maestro José Royo Gómez, emigrado, muerto en el destierro y escritas desde América'.

las JONS<sup>12</sup>, así como una carta de Juan de Alustiza fechada en 1940 en la que alude de manera explícita a la ideología fascista de Olagüe, al que califica como ‘zahorí político’<sup>13</sup>:

‘Sabes que en este momento en que los acontecimientos políticos marchan a cien a la hora es bueno recordar aquellas viejas discusiones del “Guria”<sup>14</sup> allí (sic) por el año 28 en las que tú con una intuición de zahorí político nos descubrías un futuro fascista. Para mi tu no eres un camisa vieja, perteneces a su prehistoria, algo así como el antiguo testamento del fascismo. Saludo pues al profeta Olagüe y espero con avidez sus “Opiniones sobre la decadencia española”.

Otra referencia relevante al respecto figura en la carta enviada en 1971 a Jesús de la Serna, director del diario *Informaciones*, en la que Olagüe rememora brevemente las circunstancias vividas en 1937 junto al padre del mismo<sup>15</sup> y otros falangistas<sup>16</sup>:

‘Mi distinguido amigo: Lo he sido de su padre. Le he conocido antes de la guerra civil, cuando era redactor de *Informaciones*, con el Tebid (sic) Arrumi<sup>17</sup>. En compañía del ya difunto Tito Menéndez hemos pasado juntos momentos aciagos en Salamanca, en la primavera del año 37’.

Tales ‘momentos aciagos’ se refieren, sin duda, al arresto en Salamanca del líder falangista Manuel Hedilla y un grupo de sus seguidores el 25 de abril de 1937, unos días después del ‘Decreto de Unificación’ promulgado por Franco en dicha ciudad (Casanova 2007: pp. 350-353). Ello explicaría otra circunstancia, hasta ahora desconocida, la del encarcelamiento de Olagüe en la prisión donostiarra de Ondarreta, tal y como él mismo indica en una anotación realizada en la cubierta de uno de sus manuscritos<sup>18</sup>:

‘Trabajo realizado en gran parte en la cárcel de Ondarreta (julio y agosto 1938) sirviéndome de amanuense un telegrafista de San Sebastián, compañero de celda, fusilado por no haber cursado al gobernador militar el miércoles o jueves anterior al 18 de agosto un telegrama del General Mola pidiéndole su adhesión al movimiento o algo parecido, como si estas cosas se hacían a la luz del día, de la prensa y de los telegrafistas’.

---

<sup>12</sup> Caja 8. Carpeta ‘Temas políticos’. Fechado en Madrid en Diciembre de 1931. La fundación de las JONS fue anunciada en Octubre de 1931 en el semanario *La conquista del Estado*, creado en Marzo de ese mismo año por Ledesma Ramos (Gallego 2005, pp. 106-107).

<sup>13</sup> Caja 7. Carpeta ‘Correspondencia literaria I’.

<sup>14</sup> Se trata, sin duda, de un restaurante vasco. En Bilbao existe desde hace tiempo uno con ese nombre, aunque ignoro si puede tratarse del mismo mencionado en la carta.

<sup>15</sup> Se trata del falangista Víctor de la Serna y Espina (1896-1958), hijo de la escritora Concha Espina, nombrado director de *Informaciones* tras el final de la Guerra Civil.

<sup>16</sup> Caja 7. Carpeta ‘Les arabes. Critiques et Lettres’. Citada por Fierro 2009, p. 340.

<sup>17</sup> Víctor Ruiz Albéniz (1885-1954), sobrino del célebre compositor Isaac Albéniz (1860-1909) y periodista español conocido por el seudónimo del Tebib Arrumi (‘el médico cristiano’, en árabe), debido, al parecer, a que actuó como tal en Marruecos durante el Protectorado español. Padre de José M<sup>º</sup> Ruiz-Gallardón (1927-1986) y abuelo de Alberto Ruiz-Gallardón (n. 1958).

<sup>18</sup> Caja 14. Ondarreta era, precisamente, el barrio en el que estaba ‘Villa Consuelo’, la casa donde Olagüe siempre pasó temporadas y que tomaba su nombre de su madre.

Desconocemos la dimensión exacta de los efectos que los problemas vividos durante la guerra pudieron llegar a causarle, aunque hay algunas referencias a la pérdida de libros y documentos<sup>19</sup>. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que Olagüe parece haber gozado tras la guerra de una posición acomodada, circunstancia de la que existen claras evidencias. Una de ellas consiste en la localización de su domicilio habitual madrileño, sito en pleno barrio de Salamanca, en la calle Serrano, a lo que se añadía la casa en San Sebastián más la que se construyó, al final de su vida, en Javea (Alicante), donde murió en 1974<sup>20</sup>. La documentación incluye referencias que indican la misma realidad, tales como sus habituales veraneos en el balneario pirenaico de Panticosa (Huesca) y en Mallorca, así como los viajes frecuentes a París y otros lugares de Francia y de Europa<sup>21</sup>. Asimismo, como es sabido, Olagüe poseía una importante biblioteca, que incluía varias ediciones de obras de Quevedo del siglo XVII (Moll 1980, pp. 457-494), y a la bibliofilia se añade su afición por la gastronomía, típica de sus orígenes vascos, de la que existe también constancia en la documentación preservada<sup>22</sup>. En definitiva, fue una persona que, como él afirmaba de sí mismo, se dedicó de forma exclusiva a lo que calificaba de ‘investigación científica’ y a la publicación de obras de carácter literario e histórico<sup>23</sup>, no conociéndosele ninguna otra actividad profesional<sup>24</sup>.

Sin duda, esa acomodada posición no fue ajena a otra de las facetas más importantes del personaje, su importante red de amistades, contactos y relaciones personales, prácticamente en todos los ámbitos: político-diplomático, periodístico, literario, medios de comunicación e incluso artístico<sup>25</sup> o militar<sup>26</sup>. Entre los documentos preservados se encuentran elementos que dan idea del nivel de las relaciones de Olagüe como, por ejemplo, tarjetas de invitación a cócteles organizados por personalidades francesas en Madrid como Le Comte Clauzel, Ministre Plénipotentiaire, o el Embajador de Francia y la Baronne de la Tournelle<sup>27</sup>. Se trata de un aspecto

---

<sup>19</sup> Caja 7. Carpeta ‘Correspondencia Literaria I’. Fechada el 16 Enero 1940, mecanografiada, membrete de ‘Legación de España. Caracas’. La carta está firmada, pero sin indicación del nombre del firmante: ‘Me alegro que hayas salvado algo de tu casa y de tus libros, sobre todo, pues es lo que más vale’. Caja 8. Carpeta ‘Correspondencia científica’, postal de Robert Aitken fechada el 10 Enero 1940, manuscrita (en español): ‘Lamento sinceramente su pérdida irreparable de libros y documentos’.

<sup>20</sup> Caja 9. Carpeta ‘Flammarion’, carta fechada en Javea el 2 Mayo 1972, mecanografiada (dos folios), Olagüe informa a su interlocutor (Henri Noguères) de que, ‘huyendo de los inconvenientes de la gran ciudad’, se ha construido una casa en un campo de viñas situado a 1 km. de distancia de dicha población alicantina y que está allí instalado desde el mes de Octubre anterior, si bien sigue conservando su apartamento madrileño.

<sup>21</sup> Caja 9. Carpeta ‘Flammarion’, carta fechada en San Sebastián el 26 Agosto 1966, Olagüe informa a su interlocutor de que tiene previsto hacer ‘un viaje de estudio a Grecia en el mes de octubre’.

<sup>22</sup> Caja 9. Carpeta ‘Guisos y figones’, incluye un documento mecanografiado de cuatro folios con membrete de las I Jornadas Hispano-Francesas de Gastronomía. Vinos de España en la Gastronomía Internacional, celebradas en San Sebastián del 9 al 17 de Septiembre de 1967. La ponencia de Olagüe, contenida en dicho documento, lleva por título ‘¿Influencias orientales en la preparación de chipirones?’. Asimismo, dicha Caja contiene la carpeta original de las Jornadas, con el citado membrete.

<sup>23</sup> Caja 4. Carpeta ‘Solicitud a la Fundación Don (sic) Juan March’.

<sup>24</sup> La Caja 9. Carpeta ‘Cuentas Mayfe’, contiene abundante documentación económica cuyo estudio permitiría apreciar los beneficios que generaban a Olagüe sus publicaciones, charlas y conferencias.

<sup>25</sup> Caja 7. Carpeta ‘Correspondencia Literaria I’, incluye nota de acuse de recibo de Joaquín Argamasilla (1905-1985), que fue Director General de Cinematografía y Teatro durante la dictadura, fechada en Madrid el 29 Mayo 1953 (mecanografiada), con membrete de dicha institución, en la que se despide apelando a ‘nuestra buena y antigua amistad’.

<sup>26</sup> Caja 7. Carpeta ‘Correspondencia Literaria I’, nota de acuse de recibo de *La decadencia española* del General Antonio Mata Aranda (1888-1979), fechada en Madrid el 10 Enero 1944, manuscrita.

<sup>27</sup> Caja 9. Carpeta ‘Cuentas Mayfe’.

que en absoluto carece de interés a la hora de comprender la difusión de su obra historiográfica, ya que, como veremos a continuación, Olagüe siempre se sirvió de sus contactos como palanca principal para la promoción de sus trabajos y publicaciones<sup>28</sup>.

### Origen del proyecto negacionista: *La decadencia española*

El final de la guerra supone el comienzo de una actividad historiográfica que ocupó buena parte de su vida, si bien, como ya se ha dicho, Olagüe carecía de formación como historiador y nunca se integró en las estructuras académicas españolas, circunstancia que supo utilizar en su favor de una forma muy hábil, como veremos más adelante.

La génesis de sus ideas sobre el origen de al-Andalus se encuentran en su primera obra historiográfica, *La decadencia española: ensayo para la rectificación de la historia de España*, cuya versión inicial, incompleta (integrada por un solo volumen), se publicó en San Sebastián en 1939, meses después del final de la Guerra Civil. Aunque en este primer volumen, Olagüe no llega a desarrollar aún las ideas que, tiempo más tarde acabarían, dándolo a conocer, *La decadencia española* resulta de interés debido, sobre todo, a que revela que sus planteamientos sobre el pasado peninsular son parte integral de su ideología fascista<sup>29</sup>, tal y como ya pusieron de manifiesto tanto J. Rodríguez Puértolas (Rodríguez Puértolas 2008, II, pp. 833-834) como M. Fierro. A esta orientación obedece la noción de 'rectificación', en función de la cual concibe la Historia como manual de autoayuda para recuperar la perdida autoestima nacional. De hecho, *La decadencia española* debe ser valorada como un referente de primer orden en la conformación de una historiografía fascista en España, si bien se trata de un aspecto que no puedo desarrollar en este trabajo.

En estricta coherencia con el sentido de su propuesta, la obra fue reseñada muy elogiosamente en la prensa de la época por acreditados falangistas como J. M<sup>a</sup> de Areilza<sup>30</sup>, su amigo J. Miquelarena<sup>31</sup> y F. Guillén Salaya<sup>32</sup>, así como por el carlista J. Etayo Zaldueño<sup>33</sup>, J. M<sup>a</sup> Salaverría<sup>34</sup>,

---

<sup>28</sup> Caja 9. Carpeta 'Cuentas Mayfe'.

<sup>29</sup> Los vínculos fascistas de Olagüe permiten poner de manifiesto, una vez más, la incapacidad de sus seguidores actuales para comprender la crítica historiográfica. Así lo revela el texto siguiente: 'Dado que, por lo visto, este señor era falangista, esa falacia del consecuente se arma fácilmente para consumo de incautos: como Olagüe era falangista y negó la invasión, todo aquel que niegue la invasión es falangista': González Ferrín 2017, p. 234. En realidad, se trata de la enésima pose de los seguidores actuales de Olagüe para seguir fomentando su ya bien acreditado victimismo. En efecto, la crítica a los epígonos del autor vasco no incluye, en ningún caso, la calificación de los mismos como 'falangistas'. Parece obvio, por lo tanto, de qué lado caen las actitudes falaces.

<sup>30</sup> *Diario Vasco*, 8 Febrero 1940. Sobre Areilza, véase Rodríguez Puértolas 2008, I, pp. 357-360 y II, pp. 854-859.

<sup>31</sup> *ABC*, 2 Febrero 1940. Al igual que hizo más tarde respecto a otra obra de Olagüe, *This is Spain: ABC*, 28 Junio 1954. Caja 13. Carpeta 'Críticas de periódicos', contiene carta de Miquelarena fechada en Londres el 25 Junio 1954, mecanografiada, relativa a dicho libro. Autor conocido, entre otros motivos, por ser uno de los letristas de *Cara al sol*, el himno de Falange: véase Rodríguez Puértolas 2008, I, p.138.

<sup>32</sup> *Informaciones*, 23 Noviembre 1939. Sobre Guillén Salaya. Véase Rodríguez Puértolas 2008, I, pp. 116 y 118-119.

<sup>33</sup> *Diario de Navarra*, 5 Agosto 1940.

M. Fernández Almagro (uno de los grandes próceres académicos del franquismo)<sup>35</sup> y J. M<sup>a</sup> Belderrain<sup>36</sup>. Olagüe también envió dos ejemplares al entonces director de *La Vanguardia*, Luis de Galinsoga, el cual acusa recibo de los mismos y le anuncia que se ocupará de que aparezca en su diario 'la oportuna crítica de tan interesante y meritísimo libro'<sup>37</sup>.

Se conserva parcialmente la correspondencia que Olagüe mantuvo con los autores de algunas de estas reseñas, entre ellos José M<sup>a</sup> de Areilza (1909-1998), el cual elogia con entusiasmo la sintonía de la obra con la causa fascista<sup>38</sup>:

'Si vivieran los grandes precursores, José Antonio y Ledesma, aprobarían de lleno su propósito. Su libro está en la mejor línea de fidelidad a los fines históricos de la revolución nacional'.

No fue la única calurosa felicitación que recibió Olagüe desde esa perspectiva. Como es sabido, *La decadencia española* está dedicada al fundador de las JONS, Ramiro Ledesma Ramos (1905-1936), 'muerto por el resurgimiento de España' y 'en testimonio de eterna amistad'<sup>39</sup>. Este hecho parece haber sido el motivo principal de la carta que le envía Enrique Compte Azcuaga<sup>40</sup>, el cual se presenta a sí mismo como antiguo secretario de Ledesma y uno de los nueve fundadores de las JONS<sup>41</sup>, trasladándole que, a través del 'camarada Santiago Montero Díaz'<sup>42</sup>, ha tenido noticia de su libro, así como de la 'espléndida y honrosa' dedicatoria que contiene. En un tono similar se expresa el conocido periodista carlista navarro Jesús Etayo Zalduendo (1894-1951): 'mi felicitación y mis alientos por y para su patriótica tarea'<sup>43</sup>.

La correspondencia muestra que también se ocupó de difundir *La decadencia española* en medios académicos, haciéndola llegar a la Real Academia de la Historia que, a través de su secretario, acusaba recibo de la obra 'con la que justifica su docta actividad y el renombre que disfruta en este linaje de estudios'<sup>44</sup>.

---

<sup>34</sup> *España*, 30 Noviembre 1939. Autor que Fusi 1999, p. 54, caracteriza como «maurrasiano y pre-fascista».

<sup>35</sup> *ABC*, 23 Noviembre 1939. Sobre Fernández Almagro, véase su entrada en la Web de la Real Academia de la Historia: <http://www.rah.es/melchor-fernandez-almagro/>. Acceso 20 Septiembre 2017.

<sup>36</sup> *La Voz de España*, 10 Octubre 1940.

<sup>37</sup> Caja 7. Carpeta 'Correspondencia Literaria I'. Carta fechada en Barcelona el 2 Diciembre 1939.

<sup>38</sup> Caja 7. Carpeta 'Correspondencia literaria I'. Nota fechada en Algorta (Vizcaya) el 20 Febrero 1940, mecanografiada (a doble cara).

<sup>39</sup> El propio Olagüe 1950-1951, I, p. 9, narra en el prólogo de la versión completa de la obra ('Confesión al lector') que conoció a Ledesma en Madrid en 1930, en la galería de arte que fundó junto a los amigos con quienes editaba *La Gaceta Literaria*. De él afirma lo siguiente: 'me dejó estupefacto y maravillado al exponerme su pretensión de fundar un partido político', y añade: 'nos hicimos amigos y conversamos bastante en aquellos días'.

<sup>40</sup> Caja 7. Carpeta 'Correspondencia Literaria I'. Nota fechada en Madrid el 27 Noviembre 1939.

<sup>41</sup> Figura como miembro del 'Comité de Secretariado' de las JONS en el 'Manifiesto político' del que Olagüe poseía un ejemplar, como he dicho anteriormente.

<sup>42</sup> Santiago Montero Díaz (1911-1985), Catedrático de Historia Medieval en la Universidad de Murcia en 1936, fue comunista, posteriormente fascista (seguidor de Ledesma), luchó en la Guerra Civil en el bando franquista, fue admirador de Hitler, siendo inhabilitado de su cátedra por el franquismo y exiliándose en Chile. Véase Pasamar y Peiró 2002, pp. 422-424.

<sup>43</sup> Caja 7. Carpeta 'Correspondencia Literaria I'. Nota fechada en Pamplona el 14 Marzo 1940.

<sup>44</sup> Caja 7. Carpeta 'Correspondencia Literaria I'. Nota fechada en Madrid el 9 Enero 1940.

Datan, asimismo, de esta época los primeros intentos de Olagüe por establecer contactos con el mundo académico francés, tal y como sugiere la nota de acuse de recibo del célebre hispanista Marcel Bataillon (1895-1977)<sup>45</sup>, tendencia que se iría acentuando con el paso del tiempo.

Más de diez años después, Olagüe pudo publicar la segunda y definitiva versión de *La decadencia española*, mucho más amplia que la anterior, integrada por cuatro volúmenes que abarcan más de 1500 páginas. En esta ocasión fue editada entre 1950-1951 por Mayfe, propiedad entonces de dos amigos del autor, Manuel Conde López y Federico Sánchez Torre<sup>46</sup>. El propio Olagüe afirmaba tiempo después que dicha obra le había ocupado doce años de su vida, desde 1938 a 1950, 'esfuerzo llevado a cabo sin ayuda alguna, ni del estado, ni de una entidad particular'<sup>47</sup>.

Por vez primera, Olagüe pudo desarrollar sus ideas historiográficas de forma completa, incluyendo las relativas a lo que ya denomina la 'revolución islámica'<sup>48</sup>. En ese sentido, *La decadencia española* pone de manifiesto que su concepto de al-Andalus como producto histórico fundamentalmente autóctono y cuyo origen, por lo tanto, era ajeno a una acción de conquista por contingentes árabes y beréberes, forma parte de su 'rectificación' ultranacionalista de la historia de España y es inseparable de ella, no pudiendo entenderse correctamente al margen del marco ideológico fascista del que surge.

Al igual que con la primera versión, Olagüe da la máxima difusión a la obra en la prensa<sup>49</sup>, de nuevo con reseñas de falangistas como Santiago Magariños<sup>50</sup> y Federico de Urrutia<sup>51</sup>, y también de otros como el ya citado Fernández Almagro<sup>52</sup>, Tristán la Rosa<sup>53</sup> y Ángel Dotor<sup>54</sup>.

Asimismo, otro de los instrumentos que utilizó para promocionarla fueron sus contactos en el ámbito diplomático, en el que tuvo muy buenas relaciones, seguramente gracias a su cercana amistad con su paisano Luis M<sup>a</sup> de Lojendio (1907-1987)<sup>55</sup>, primer responsable de la Oficina de Información Diplomática desde 1946 y que, con posterioridad, se hizo monje, llegando ser elegido Abad del Valle de los Caídos, de manera que fue el encargado de recibir el cuerpo de Franco para

---

<sup>45</sup> Caja 7. Carpeta 'Correspondencia Literaria I'. Nota fechada en París el 7 Diciembre 1939, manuscrita (en español), membrete del Institut d'Études Hispaniques de l'Université de Paris.

<sup>46</sup> Caja 9. Carpeta 'Cuentas Mayfe', carta del propietario posterior de Mayfe, Luis Moretón, a Olagüe, fechada en Madrid el 26 Abril 1967, lo menciona explícitamente: 'sus antiguos amigos y paisanos los Sres. Conde López y Sánchez Torre'.

<sup>47</sup> Véase el CV que acompaña su solicitud a las Ayudas a la Investigación de la Fundación Juan March (citado más adelante).

<sup>48</sup> Olagüe 1950-1951, II, capítulo XIV ('La revolución islámica').

<sup>49</sup> Caja 7. Carpeta 'Críticas de periódicos', contiene originales de todas las reseñas.

<sup>50</sup> *El Correo Literario*, 15 Mayo 1951.

<sup>51</sup> *Hierro*, 17 Enero 1953.

<sup>52</sup> *ABC*, 8 Junio 1952.

<sup>53</sup> *La Vanguardia*, 12 Abril 1951.

<sup>54</sup> *El Telegrama del Rif*, 24 Mayo 1951; *Patria*, 3 Junio 1951; *Menorca*, 23 Junio 1951; *Nuevo Correo* (Buenos Aires), 10 Noviembre 1951.

<sup>55</sup> Caja 13. Carpeta 'Críticas de periódicos', incluye carta de Lojendio, fechada en Madrid el 4 Julio 1951, con membrete de 'Ministerio de Asuntos Exteriores. El Jefe Técnico de la Oficina de Información Diplomática'.

su entierro<sup>56</sup>. Entre las personalidades de más alto nivel diplomático en la correspondencia de Olagüe se encuentra otro falangista vasco, el bilbaíno José F. de Lequerica (1890-1963), entonces embajador en Washington, el cual se compromete a difundir el libro<sup>57</sup>, al igual que Antonio C. Zabalza, perteneciente a la misma embajada<sup>58</sup>, Antonio M<sup>a</sup> Aguirre, embajador en la RFA<sup>59</sup>, y su ‘antiguo y buen amigo’, también vasco, Germán Baraibar, a la sazón encargado de negocios en Cuba<sup>60</sup>. Probablemente, Olagüe utilizó estos contactos diplomáticos para hacer llegar su libro al dictador portugués Oliveira Salazar, como consta en la documentación, lo que prueba el enorme despliegue realizado por el autor en este ámbito político-diplomático<sup>61</sup>.

Pero Olagüe tampoco descuida el plano cultural y académico y, en este caso, sabemos que acudió al literato catalán Guillermo Díaz-Plaja (1909-1984), el cual le traslada su muy favorable opinión: ‘su trabajo me parece sencillamente impresionante y que creo que es absolutamente imprescindible para plantear el problema general de la cultura española sobre bases completamente nuevas’. De este modo, le anuncia su intención de promocionarla: ‘Pienso ocuparme de ella a través de mi emisión literaria de Radio Nacional de España’<sup>62</sup>, cosa que, en efecto, hizo a los pocos días, como consta en la propia documentación<sup>63</sup>.

Otra de las personalidades del ámbito literario y periodístico que estaba en su círculo de conocidos era Juan Estelrich (1896-1958) quien, entre otras cosas, fue desde 1951 delegado permanente de España en la Unesco, una institución con cuyos representantes franceses Olagüe tomaría contacto a partir de finales de la década de 1950, como veremos más adelante. Estelrich le expresa su amistad haciéndole saber que se ha mantenido siempre al tanto de su situación a través de Lojendio, sumándose, asimismo, a la labor de promoción de la obra en la prensa: ‘cuenta conmigo para la propaganda de tu libro en nuestro Diario y en su Suplemento Dominical. Para el artículo en el semanario<sup>64</sup> entrega un ejemplar para el Sr. Vázquez Zamora en nuestra delegación en Madrid’<sup>65</sup>.

---

<sup>56</sup> Véase Fernández 2016, pp. 213-228.

<sup>57</sup> Caja 13. Carpeta ‘Críticas de periódicos’. Carta fechada en Washington el 9 Enero 1951, mecanografiada, membrete de la Embajada.

<sup>58</sup> Caja 13. Carpeta ‘Críticas de periódicos’. Carta fechada en Washington el 9 Enero 1951, mecanografiada.

<sup>59</sup> Caja 9. Carpeta ‘Cuentas Mayfe’, dos cartas de A. M. Aguirre fechadas en Bonn el 6 y el 18 Noviembre 1954, membrete de ‘El Embajador de España’, denotando un trato muy familiar con el autor, al que se dirige como ‘querido Ignacio’.

<sup>60</sup> Caja 13. Carpeta ‘Críticas de periódicos’. Carta fechada en La Habana el 12 Noviembre 1951, mecanografiada, membrete de Embajada de España en La Habana.

<sup>61</sup> Caja 9. Carpeta ‘Cuentas Mayfe’, carta de Mayfe fechada en Madrid el 26 de Julio 1951 (firmada por F. Sánchez Torre): ‘celebro que hayas tenido la satisfacción de recibir esas líneas autógrafas de Oliveira Salazar. Demuestra ser un hombre sencillo y correcto. No me cabe duda de que leerá con interés tu libro’. En esas fechas, Salazar ocupaba interinamente la Presidencia de la República de Portugal. No he podido localizar esta nota entre la documentación consultada.

<sup>62</sup> Caja 13. Carpeta ‘Críticas de periódicos’. Carta fechada en Barcelona el 5 Mayo (año tachado), mecanografiada.

<sup>63</sup> Caja 13. Carpeta ‘Críticas de periódicos’. Carta de Radio Nacional de España fechada en Barcelona el 30 Mayo 1951, dando cuenta del comentario realizado por Díaz-Plaja en la emisión, el día anterior, de ‘La pluma al viento’.

<sup>64</sup> Ignoro a qué publicación se refiere. En Caja 7. Subcarpeta sin título, se incluye una carta de Estelrich fechada en Barcelona el 26 Junio 1946, con membrete de Editorial Alpha, SA, manuscrita (un folio, a doble cara), adjunta a un documento mecanografiado (cinco folios) titulado ‘Proyecto para la publicación de un semanario en Madrid’, sin duda obra del propio Olagüe, en el que se indica que el título del mismo podría ser ‘Ni más, ni menos’.

<sup>65</sup> Caja 13. Carpeta ‘Críticas’. Dos cartas fechadas en 1951 en Tánger, donde Esterlich era director del diario *España*.

A medias entre el mundo diplomático y cultural habría que situar al irlandés Walter Starkie (1894-1976), al que Olagüe también envió la obra, como revela la carta de acuse de recibo fechada en Madrid el 5 Marzo 1951. Starkie fue fundador y director entre 1940 y 1954 del British Institute en Madrid, organismo dependiente del British Council (cuyo membrete lleva la citada carta).

### Primeras tentativas de elaboración de un proyecto negacionista independiente

Tras publicar *La decadencia española*, el objetivo principal de Olagüe se centra en la elaboración de una obra monográfica dedicada a desarrollar de forma extensa sus ideas sobre el origen de la cultura árabe e islámica en la Península, una obra que, como él mismo afirma, habría comenzado a escribir en el año 1958<sup>66</sup>. Ello significa que hubo de esperar once años hasta poder verla publicada, si bien, al igual que en el caso de *La decadencia española*, habría dos versiones de esa obra.

La primera versión apareció en Francia, país con el que tenía antiguos vínculos personales y familiares y con cuyos medios académicos ya establece contactos intensos desde la década de 1950, entre ellos, por ejemplo, el geógrafo Jean Sermet (1907-2003)<sup>67</sup>. Esos contactos, de hecho, se irán intensificando de manera progresiva en cantidad y calidad como revela, sobre todo, su relación con Fernand Braudel (1902-1985) y también con los responsables de la revista *Diogenes*, editada en París por la Unesco, primero Roger Caillois (1913-1978) y más tarde Jean d'Ormesson (1925-2017)<sup>68</sup>, extendiéndose, incluso, a otros sectores<sup>69</sup>. De este modo, ya a comienzos de la década siguiente Olagüe llegaría a integrarse en la *International Society for the Comparative Study of Civilizations*, creada por Pitirim Sorokin (1889-1968) y Arnold J. Toynbee (1889-1975), lo cual debe considerarse, sin duda, como su éxito académico más importante<sup>70</sup>.

La primera tentativa la realiza ante Librairie Plon, editorial parisina con la que entra en contacto, aparentemente, en 1959, cuando, en realidad, su proyecto, titulado 'La Mosquée de Cordoue', no estaba ni siquiera concluido. La editorial lo remitió a Philippe Ariès (1914-1984), director de una de

---

<sup>66</sup> Caja 9. Carpeta 'Flammarion. Ignacio Olagüe. La Mosquée de Cordoue et la révolution islamique'. Carta a H. Noguères fechada el 25 Marzo 1971.

<sup>67</sup> Caja 13. Carpeta 'Críticas de Periódicos', contiene correspondencia con Sermet, casi toda con membrete de Cabinet du Prefet de la Haute-Garonne. Sobre este autor, muy vinculado con Andalucía, véase Bosque Maurel 1981, pp. 11-42.

<sup>68</sup> Su correspondencia se encuentra dispersa. Caja 7. Carpeta 'Correspondencia Literaria II', contiene amplio dossier relativo a dicha revista, con correspondencia que se remonta a 1957. Otras cartas en Caja 7. Carpeta 'Cartas' y Caja 10. Carpeta 'Mezquita'.

<sup>69</sup> Caja 7. Carpeta 'Correspondencia Literaria II', contiene carta de Mademoiselle Cassin fechada en París el 23 Enero 1967 (manuscrita, un folio), que escribe de parte del célebre cineasta Abel Gance (1889-1981), a quien Olagüe había dedicado en 1960 un ejemplar de su *Diario de a bordo de Juan de la Cosa* (1958). La remitente indica que Gance pretende llevar a las pantallas la figura de Cristóbal Colón y, para ello, quiere entrar en contacto con Olagüe, cuya respuesta favorable está fechada en Madrid el 28 Enero 1967.

<sup>70</sup> Caja 7. Carpeta 'Anderle', contiene abundante documentación sobre su participación en dicha sociedad, así como correspondencia con el propio Sorokin y, sobre todo, con Othmar Anderle, secretario de la sociedad y, posteriormente, presidente.

sus colecciones, el cual lo rechazó por razones que el responsable de la editorial (Charles Orengo, Directeur littéraire) explicaba a Olagüe con las palabras siguientes<sup>71</sup>:

‘Je ne parle pas, volontairement, de votre projet sur "La Mosquée de Cordoue"; vous avez eu un entretien avec Monsieur Philippe Ariès, qui est directeur de la seule collection où un tel ouvrage puisse être inséré et je crois qu’il vous a fait part très précisément de son point de vue: il lui est impossible de se prononcer sur un projet, intelligent certes, mais que ne donne pas une idée suffisante de l’ouvrage auquel il pourrait aboutir. Il faut donc un manuscrit définitif pour que Monsieur Ariès puisse nous demander d’établir un contrat. Je ne sais finalement si, entre nous, les ponts sont coupés: ils le seront si vous considérez qu’ils doivent l’être. Autrement c’est bien volontiers que nous étudierons le manuscrit de "La Mosquée de Cordoue", en vous promettant cette fois une réponse plus prompte’.

Al año siguiente, Olagüe pone en marcha una segunda iniciativa para sacar adelante el proyecto, ahora en España, presentándose como candidato a unas ‘Ayudas a la Investigación’ que, desde años atrás, convocaba la Fundación Juan March. La memoria de su proyecto llevaba por título ‘La Revolución islámica en la Alta Edad Media Española’<sup>72</sup>, muy similar, por lo tanto, al que tendría la edición definitiva de su manifiesto negacionista (*La revolución islámica en Occidente*), publicado por la misma institución en 1974. Dos de los miembros del jurado encargado de otorgar las ayudas se dirigieron con posterioridad a Olagüe de forma personal lamentando la decisión, lo cual revela, probablemente, una cierta relación o conocimiento previo entre ellos: Fernández Almagro, designado por la Real Academia de la Historia<sup>73</sup> y J. Camón Aznar (1898-1979), Catedrático de Historia del Arte Medieval en la Universidad de Madrid y miembro del jurado a propuesta del CSIC<sup>74</sup>.

Como veremos más adelante, Olagüe utilizaría años después ante F. Braudel esta negativa de la Juan March para articular un discurso en el que se presenta a sí mismo como víctima del ‘sistema’, es decir, alguien marginado en el mundo académico español de la época debido a la naturaleza excesivamente innovadora de sus ideas, viéndose obligado a trabajar en circunstancias adversas, sin ayudas de ninguna clase y debiendo afrontar por sus propios medios todos los costes generados por su esfuerzo.

En realidad, según ya hemos visto, lejos de lo que pretendía, Olagüe era una persona extraordinariamente bien conectada, con relaciones importantes a todos los niveles, político, diplomático, mediático y académico. De hecho, dada su falta de cualificación académica como historiador e investigador, fue solo el recurso permanente y sistemático a dichos contactos personales lo que le permitió publicar la mayoría de sus trabajos historiográficos. Así pues, su discurso victimista revela una autoimagen personal fuertemente distorsionada, si es que no se trata de una mera impostura. Por otra parte, resulta muy revelador comprobar que ese mismo

---

<sup>71</sup> Contra lo que suele ser habitual, en este caso solo se conservan las cartas de la editorial (dos), pero no las del propio Olagüe. Ambas fechadas en París, el 21 Julio y el 31 Diciembre de 1959, respectivamente. Caja 10. Carpeta ‘Mezquita’.

<sup>72</sup> Caja 4. Carpeta ‘Solicitud a la Fundación Don (sic) Juan March’, incluye tarjeta de la Fundación con acuse de recibo de la instancia de Olagüe, fechada en Madrid el 22 Septiembre 1960.

<sup>73</sup> Caja 4. Carpeta ‘Solicitud a la Fundación Don (sic) Juan March’. Tarjeta manuscrita, fechada en Madrid ? Diciembre 1960.

<sup>74</sup> Caja 7. Carpeta ‘Correspondencia Literaria II’. Tarjeta manuscrita, sin fecha, con membrete.

discurso es el que sostienen los sectores académicos que fomentan las ideas de Olagüe en la actualidad, una coincidencia que no parece razonable considerar meramente casual<sup>75</sup>.

En sus siguientes intentos de publicar su trabajo en Francia, Olagüe se sirvió de la mediación del Padre Hamman<sup>76</sup>, el cual se encargó de presentarlo a dos editoriales en 1964, Editions Bernard Grasset y Desclée de Brouwer, sin resultado favorable<sup>77</sup>. Pero las negativas no desanimaban a Olagüe, el cual, a estas alturas, al parecer, había perdido las esperanzas de ver publicada su obra en España. Así, al menos, parece indicarlo su respuesta a una propuesta de colaboración para la revista *Cuadernos para el Diálogo* en 1964<sup>78</sup>:

‘Hace años que he desistido de escribir para editoriales o periódicos que impriman en España. La remuneración material que se percibe no compensa para un profesional de la pluma los disgustos que le proporciona la censura, lo cual se aumenta con la escasa resonancia que en estas condiciones alcanza cualquier trabajo literario o científico. Pues hace años que el público culto en nuestra tierra se desinteresa, como me pasa a mi mismo, por todo lo escrito en estas pátrias (sic) condiciones’.

Olagüe volvió a probar suerte, infructuosamente, al año siguiente en otra reputada casa francesa, Albin Michel, cuyo director literario, Robert Sabatier, explicaba la negativa de la editorial en los términos siguientes<sup>79</sup>:

‘Votre deuxième manuscrit, *La révolution islamique en Occident*, a fait l’objet de rapports de lecture favorables. Nos lecteurs nous ont signalé son intérêt sur le plan historique, mais là encore nous ne sommes pas sûrs de pouvoir le publier avec toutes les chances de succès désirables. Il s’agit d’un très gros volume et le commerce de la librairie actuel est à ce point difficile, que nous ne pensons pas pouvoir rencontrer le succès avec un ouvrage dont le prix serait trop élevé pour tenter les acheteurs. D’autre part, si du point de vue historique ce livre est intéressant, nous vous signalons que le texte aurait besoin d’être revu sur le plan de l’écriture. En effet, et notamment

---

<sup>75</sup> ‘Ser independiente en España cuesta mucho dinero, y a mí me sucede. Mi formación inicial fue apoyada por becas estatales. Pero, como he sacado la cabeza con una línea de investigación y pensamiento que no es la oficialista, desde hace 15 años que no recibo un euro de subvenciones para mi grupo de investigación (...). Los expertos de largo recorrido estamos de más, piensan que incomodamos. Porque se ha establecido que el Islam es el equivalente a los rojos de hace 50 años. En un modelo de guerra fría, se sustituye al rojo por el musulmán. Y todo aquel que argumente otros problemas y otras causas, es un tipo que está incomodando’. Entrevista a E. González Ferrín en *El Correo de Andalucía*, 23 Julio 2016: <http://elcorreoweb.es/sevilla/europa-no-quiere-admitir-que-los-atentados-son-obra-de-compatriotas-europeos-FX2022214>. Acceso 24 Septiembre 2017.

<sup>76</sup> No he podido averiguar la identidad de este personaje.

<sup>77</sup> Caja 10. Carpeta ‘Mezquita’. Carta de Éditions Bernard Grasset fechada en París el 21 Agosto 1964. Carta de Desclée de Brouwer fechada el 9 Septiembre 1964.

<sup>78</sup> Caja 7. Carpeta ‘Correspondencia literaria II’. Carta de Olagüe fechada en Madrid el 17 Diciembre 1964, en respuesta a la enviada por el secretario de Redacción de la revista, Pedro Altares, fechada en Madrid el 23 Noviembre 1964.

<sup>79</sup> Caja 10. Carpeta ‘Mezquita’. Carta de Olagüe fechada en Madrid el 5 Marzo 1965, indicando el envío de *La révolution islamique en Occident*. Nota de Albin Michel fechada en París el 9 Marzo 1965 acusando recibo de la obra. Nota de Albin Michel fechada en París el 10 Agosto 1965, rechazando la obra.

dans les phrases longues, le français n'est pas toujours correct. Il s'agit là bien sûr d'un aspect secondaire et nous vous l'indiquons uniquement pour vous donner une idée des réserves qui peuvent être faites sur ce volume. Ce n'est pas sans hésitations que nous refusons cet ouvrage. Ne pourrait-il pas entrer dans le cadre du programme de l'un de nos confrères plus spécialisé, comme, par exemple, les Presses Universitaires de France?'

De este modo, en 1965 Olagüe acumulaba seis años consecutivos de negativas a su proyecto, incluyendo a la Fundación Juan March y a cuatro importantes editoriales francesas. Su suerte solo cambiaría, una vez más, gracias al recurso a los contactos personales, en este caso del máximo nivel académico.

### **La edición francesa: *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne***

En 1969, la editorial Flammarion editó *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, viendo, así, Olagüe, coronado por el éxito su proyecto comenzado once años antes. La documentación preservada permite reconstruir con bastante detalle el proceso que condujo a la aceptación del manuscrito y a su posterior edición.

Entre dicha información, sin duda la más significativa se refiere al papel determinante desempeñado por Braudel en la publicación de la obra, algo que ya había sido apuntado con anterioridad tanto por Vincent como por Fierro (Vincent 2004, p. 18; Fierro 2009, p. 342). Aunque no conocemos de qué forma logró Olagüe acceder a una figura de tan alto nivel académico, parece que la relación entre ambos se remontaba al año 1956, según revela una carta de esa fecha del propio historiador francés en la que pone de manifiesto que previamente se produjo un encuentro personal con motivo de uno de los habituales viajes de Olagüe a París. En su carta, Braudel acusa recibo del envío de algunos de sus libros, que no duda en calificar de 'admirables'<sup>80</sup>, entre los cuales debía incluirse, sin duda, *La decadencia española*, que aparece citada en *La Méditerranée* (Braudel 1990, I, p. 250).

El dossier de correspondencia preservado, que data de 1965-1966<sup>81</sup>, revela el notable grado de confianza que Braudel llegó a depositar en Olagüe. En efecto, no sólo le ofreció la posibilidad de colaborar en la célebre y prestigiosa revista *Annales*, sino que, además, aceptó la propuesta que el propio autor vasco le hizo de publicar su trabajo en la colección que él dirigía en la editorial Armand Colin, llamada *Destins du Monde*, si bien, finalmente, el proyecto no se llevó a cabo, por motivos que no aparecen explicados en la documentación. Para convencer a Braudel, Olagüe no duda en utilizar su bien aprendido discurso victimista de autor maldito cuyas ideas eran sistemáticamente silenciadas en España<sup>82</sup>:

'Vous serez peut-être étonné que je n'ai point publié ce texte en Espagne, comme je l'ai fait avec mes thèses sur la décadence de cette nation. Je ne vous découvrirai rien de bien nouveau, si je vous avoue que n'étant pas sympathique au régime -la littérature et la critique historique étant ici

---

<sup>80</sup> Caja 7. Carpeta 'Correspondencia Literaria II'. Fechada en París el 29 Noviembre 1956, mecanografiada, membrete de 'École Pratique des Hautes Études'.

<sup>81</sup> Caja 10. Carpeta 'Mezquita'.

<sup>82</sup> Carta de Olagüe fechada en Madrid el 5 Diciembre 1965, mecanografiada (dos folios).

dirigées par l'Etat- on me fait un silence complet sur mon œuvre. Au temps de la Phalange j'étais un libéral, maintenant aux yeux de l'Opus Dei je suis un mécréant. Comment! Ce ne sont point les Arabes qui ont envahi l'Espagne en une poussée irrésistible, ce sont les Espagnols qui par leur propre volonté sont passés à l'hérésie unitaire et ensuite à l'Islam...!

C'est pourquoi lorsque j'ai demandé le concours de l'Institut très riche, Juan March, pour m'aider à poursuivre mes travaux, celui-ci m'a été refusé. J'ai du travailler avec mes propres moyens et les ressources d'un homme de lettres qui doit se défendre dans un milieu hostile. J'ai dû voyager et réaliser plusieurs centaines de photographies avec l'aide d'un ami spécialisé, avec le seul produit de mes droits d'auteur. Enfin, j'ai réussi à achever cet ouvrage et je vous demande l'hospitalité pour son édition'.

Al margen de las razones que hiciesen fracasar la opción de Armand Colin, lo cierto es que ello no significó, en absoluto, que Braudel se desentendiese del asunto. Muy al contrario, logró que Flammarion aceptase la obra, lo cual comunica a Olagüe el 2 de febrero de 1966<sup>83</sup>, indicándole, no obstante, que debía autorizarle a corregir el texto, un hecho que, sin duda, revela un nivel notable de implicación personal en el proyecto.

La decisiva intervención de Braudel ante Flammarion queda, asimismo, ratificada por la propia correspondencia entre el responsable de la misma (Henri Noguères)<sup>84</sup> y Olagüe<sup>85</sup>, en la que el autor vasco afirma que espera que, junto con el manuscrito, Braudel haya adjuntado la pequeña colección de fotos que debía servir para ilustrar el libro. De hecho, Noguères corrobora que Braudel había comenzado a realizar la revisión inicial del manuscrito, si bien, al parecer, por falta de tiempo, hubo de dejar esta tarea, que acabaría finalmente siendo encomendada por la editorial a Jean Baert.

En definitiva, el papel determinante de Braudel vuelve, una vez más, a acreditar el *modus operandi* habitual de Olagüe, consistente en servirse de personas de prestigio (tanto social como político y académico) cuya amistad y confianza procuraba ganarse como medio para acceder a la posibilidad de publicar sus trabajos. En este caso, la cuestión radica en entender cómo alguien del nivel académico de Braudel (quien llegó a ser doctor *honoris causa* por doce universidades, entre ellas Cambridge y Oxford) pudo sentirse interesado por la obra de Olagüe al punto de implicarse de manera personal en la difusión de sus disparatadas ideas historiográficas.

La respuesta a este interrogante no resulta fácil de establecer, a falta de una documentación más completa que permita conocer los detalles de dicha relación. A mi juicio, resulta importante aquí volver a insistir en la habilidad del autor vasco para presentarse como 'víctima del sistema'. No en

---

<sup>83</sup> La carta, en realidad, está fechada en 1967, pero esta fecha resulta incompatible con los datos de que disponemos, que indican que el contrato de Olagüe con Flammarion se firmó en septiembre de 1966, iniciándose seguidamente la revisión de la obra a cargo de Jean Baert.

<sup>84</sup> 'J'ai tardé à vous répondre car je voulais pouvoir prendre connaissance du manuscrit que vous aviez confié à M. Braudel avant de vous écrire'. Carta de Noguères fechada en París el 4 de julio de 1966, mecanografiada (un folio). Toda la correspondencia entre Olagüe y Flammarion se localiza en Caja 9. Carpeta 'Flammarion. Ignacio Olagüe. La Mosquée de Cordoue et la révolution islamique'.

<sup>85</sup> Carta a Noguères fechada en San Sebastián el 16 Julio 1966, manuscrita (un folio, grapada a la anterior).

vano, España vivía entonces bajo una dictadura que buena parte de las elites académicas y culturales internacionales detestaba, lo cual permitiría entender que Braudel pudiese haber considerado a Olagüe como una especie de ‘refugiado intelectual’ del franquismo. A este respecto, debe recordarse que, al comienzo de la II Guerra Mundial, Braudel fue hecho prisionero por los alemanes y permaneció cinco años bajo arresto, en una época en la que el régimen de Franco era abiertamente pro-Nazi. Por último, es importante también tener en cuenta que Braudel siempre mantuvo fuertes lazos académicos con España, en cuyos archivos trabajó con frecuencia, llegando a ser elegido, al final de su vida, miembro del Alto Consejo Cultural Franco-Español creado en julio de 1985<sup>86</sup>.

Al margen de las causas que puedan explicar la actuación de Braudel, que tal vez la propia correspondencia del historiador francés podría desvelar, hay asimismo que tomar en cuenta que a su decidido interés debe sumarse el de Henri Noguères (1916-1990), quien precisamente en 1966 comenzó a actuar como Secretario General de Flammarion<sup>87</sup> y que confiesa haber quedado ‘cautivado’ por la originalidad y solidez de la obra de Olagüe, afirmando haberla defendido de manera ‘ardorosa’ ante el Consejo de Dirección de la editorial<sup>88</sup>.

Como revela la documentación, el proceso de edición de *Les Arabes n’ont jamais envahi l’Espagne* fue largo y complejo. El contrato se envió a Olagüe en julio de 1966<sup>89</sup> y se firmó en septiembre<sup>90</sup>, pero la obra no sería finalmente publicada hasta el 6 de noviembre de 1969<sup>91</sup>. La causa fundamental de este considerable retraso vino motivada por la exigencia de la editorial de llevar a cabo una profunda adaptación del manuscrito original a un formato accesible para el gran público. Esta labor que, en el momento del envío del contrato a Olagüe, Noguères estimó en una duración de tres meses, iba a prolongarse, finalmente, durante más de tres años. La mayor parte del dossier de correspondencia con Flammarion se refiere a cuestiones relacionadas con este proceso de adaptación del texto, que daría no pocos quebraderos de cabeza al autor vasco.

La tarea fue encomendada a Jean Baert, sobre el cual no he podido recabar ninguna información biográfica ni bibliográfica aparte de la que existe en el fondo documental. Se trataba, al parecer, de un colaborador de la editorial, al que Noguères se refiere en su primera carta a Olagüe de la forma siguiente: ‘J’ai demandé à un de mes collaborateurs habituels, un garçon d’une rare érudition, et qui s’est penché, étant à l’École des Langue (sic) Orientales, sur les problèmes de notre microcosme méditerranéen, d’entreprendre ce travail’<sup>92</sup>.

Ya antes de la firma del contrato, Baert se pone por vez primera en contacto con Olagüe para comunicarle que él será el responsable de llevar a cabo la revisión de su texto, informándole con total claridad que la labor que la editorial le ha encomendado consiste en reducir la extensión del

---

<sup>86</sup> Véase su necrológica en *El País*, 29 Noviembre 1985. No he podido recabar datos sobre los planteamientos ideológicos o políticos de Braudel en ninguna de las dos biografías que se le han dedicado, Daix 1995 y Gemelli 2005.

<sup>87</sup> Véase su biografía en Wikipedia: [https://fr.wikipedia.org/wiki/Henri\\_Nogu%C3%A8res](https://fr.wikipedia.org/wiki/Henri_Nogu%C3%A8res). Acceso 26 Septiembre 2017.

<sup>88</sup> Carta de Noguères fechada en París el 4 Julio 1966, mecanografiada (un folio a dos caras). Se trata, aparentemente, de la primera comunicación ‘oficial’ de la editorial con Olagüe.

<sup>89</sup> Carta de Noguères fechada en París el 21 Julio 1966, mecanografiada (un folio).

<sup>90</sup> Carta a Noguères fechada en San Sebastián el 9 Septiembre 1966, mecanografiada (un folio).

<sup>91</sup> Carta de Noguères fechada en París el 25 Septiembre 1969, mecanografiada (un folio).

<sup>92</sup> Carta de Noguères fechada en París el 4 Julio 1966, mecanografiada (un folio a dos caras).

manuscrito, incluyendo la supresión de notas y anexos, ‘conformément au voeu de la maison Flammarion’<sup>93</sup>.

Por lo tanto, desde el mismo comienzo del proceso de edición Olagüe quedó informado de que la modificación de la obra no iba a consistir, simplemente, en una corrección de estilo o una mera reducción de su extensión, sino que afectaría de lleno a su contenido ‘científico’. El autor parece haber aceptado esta situación, aunque, al mismo tiempo, intentó ‘salvar los muebles’, insistiendo en la necesidad de preservar ‘la parte esencial del aparato crítico’, invocando incluso, la autoridad de Braudel para convencer al editor: ‘dans le cas contraire les historiens et les spécialistes nous tomberont sur le dos; ce dont M. Braudel m’a déjà averti’<sup>94</sup>. Sin embargo, los ruegos de Olagüe no parecen haber causado mucho efecto, ya que la naturaleza de la labor encomendada a Baert fue ratificada con total claridad por el propio Noguères al autor<sup>95</sup>:

‘En ce qui concerne le travail confié à Jean Baert, il est bien entendu que celui-ci doit s’efforcer de préserver une alacrité de style à laquelle nous avons été, lui comme moi, sensibles. Mais les instructions que je lui ai données le conduiront néanmoins à pratiquer de sérieux allègements, tant en ce qui concerne le texte lui-même que l’appariel (sic) scientifique. La collection dans laquelle doit paraître votre livre s’adresse en effet à un public éclairé et cultivé, mais cependant assez vaste, et auquel l’ouvrage doit rester accessible’.

De esta forma, el criterio de la editorial se impuso sobre la del autor, al igual que sucedió respecto a la segunda cuestión que hubo que resolver, la del título de la obra. La decisión no se tomó casi hasta el final del proceso, pocos meses antes de la publicación. En junio de 1969 Olagüe envía a Noguères un listado que incluía seis posibles alternativas, dando a la editorial total libertad para elegir la que quisiera<sup>96</sup>: *Le Mythe de l’invasion arabe en Occident; Révolution, point d’invasion arabe en Occident; La révolution islamique en Occident; Le mystère de la Mosquée de Cordoue*<sup>97</sup>; *La révolution islamique et le mythe des invasions* y *La révolution islamique et les invasions arabes en Occidente*. Flammarion descartó todas estas opciones y acuñó un título de su propia cosecha, debido a razones de naturaleza estrictamente comercial, algo que la editorial no ocultó: ‘en ce qui concerne le titre, nous nous sommes finalement arrrêtés à la demande de nos services commerciaux qui fondent de grands espoirs sur votre livre et ont insisté pour que le titre soit explicite, sur ceci: *Les Arabes n’ont jamais envahi l’Espagne*’<sup>98</sup>.

Solventados todos los problemas, el libro pudo ser finalmente publicado a finales de 1969, fijándose la fecha del 6 de noviembre para su lanzamiento, una operación a la que la editorial quiso dar cierta relevancia, como revela el hecho de que el propio Noguères pidiese a Olagüe que intentase estar en París con tal ocasión<sup>99</sup>.

<sup>93</sup> Carta de Baert fechada en París el 15 Agosto 1966, mecanografiada (un folio), casi ilegible.

<sup>94</sup> Carta a Noguères fechada en San Sebastián el 26 Agosto 1966, mecanografiada (un folio).

<sup>95</sup> Carta de Noguères fechada en París el 5 Septiembre 1966, mecanografiada (dos folios).

<sup>96</sup> Carta a Noguères fechada en Madrid el 1 Junio 1969, manuscrita (un folio).

<sup>97</sup> Olagüe pronunció una conferencia con este título en Madrid: *ABC*, 15 Marzo 1961.

<sup>98</sup> Carta de Noguères fechada en París el 13 Junio 1969, mecanografiada (un folio).

<sup>99</sup> Carta de Noguères fechada en París el 25 Septiembre 1969, mecanografiada (un folio).

Siguiendo su costumbre, Olagüe difundió el libro entre sus ya, por entonces, numerosos contactos académicos internacionales, entre los que, significativamente, nunca hubo especialistas en historia medieval ni en estudios árabes e islámicos<sup>100</sup>. El historiador húngaro Tibor Wittman (1923-1972)<sup>101</sup>, con el que parece haber tenido una relación personal cercana, acusa recibo del envío del libro y afirma que le hará 'buena propaganda'<sup>102</sup>. Se conservan, asimismo, acuses de recibo del francés Charles Dédéyan (1910-2003)<sup>103</sup> y el suizo Eduard Fueter (1908-1970), director de la *Revue Universitaire Suisse*<sup>104</sup>, con el que la relación se remontaba a años atrás<sup>105</sup>.

Olagüe también se ocupó de que el libro fuese reseñado en la prensa<sup>106</sup>, lo cual, como hemos visto, representa una constante en su trayectoria, ya que siempre pareció estar más interesado en el impacto mediático que académico de sus obras. Lo mismo hizo entre sus contactos diplomáticos, aunque no con la misma intensidad que antaño, tal vez debido a que Lojendio ya había abandonado la diplomacia para entrar en el monacato. Así consta en el caso de Antonio Serrano de Haro Mialdea, el cual, aunque no oculta que el libro le suscita ciertas 'reservas', le transmite, al mismo tiempo, su disposición a colaborar en su difusión e incluso le sugiere la idea de organizar un Simposio sobre el tema en el Instituto Hispano-Árabe de Cultura<sup>107</sup>.

### **La edición española: *La revolución islámica en Occidente***

Las circunstancias en las que se había producido la publicación de *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* no podían satisfacer de forma plena las aspiraciones de Olagüe, el cual no sólo tuvo que tolerar la 'mutilación' de todo el aparato crítico del texto<sup>108</sup>, sino, además, aceptar un título que le fue impuesto por la editorial por razones puramente comerciales (si bien, en el fondo, no parece haberle desagradado del todo, como veremos más adelante). No resulta extraño, por lo tanto, que, al mismo tiempo que comenzaba el proceso de publicación de la versión francesa, el autor

---

<sup>100</sup> Caja 7. Carpeta 'Les Arabes. Critiques et Lettres'.

<sup>101</sup> Sobre este autor, véase Anderle 2013, pp. 27-36.

<sup>102</sup> Carta fechada el 18 Noviembre 1969. Caja 7. Carpeta 'Correspondencia Literaria I', contiene un dossier de cartas de Wittman.

<sup>103</sup> Carta fechada en París el 1 Marzo 1970.

<sup>104</sup> Carta fechada en Neugut el 31 Enero 1970, mecanografiada (un folio a doble cara) en la que declara su admiración por la obra, pero rechaza publicar una reseña en la revista. Caja 8. Carpeta 'Correspondencia científica' incluye carta de Fueter fechada en Neugut el 19 Febrero 1970, mecanografiada (2 folios), en la que afirma: 'Je pense bien que vous avez documenté votre livre sur les arabes d'une manière excellente et approfondie'.

<sup>105</sup> Caja 7. Carpeta 'Correspondencia Literaria II', carta fechada en Neugut el 14 Abril 1962 (mecanografiada, un folio), revela una visita de Olagüe a Suiza. Caja 13. Carpeta 'Críticas de periódicos', contiene tarjeta de la Sociedad Suiza de Amigos de España, Portugal y América Latina con invitación a conferencia de Olagüe el 8 Marzo 1962 en Zurich, titulada 'La mezquita de Córdoba y la revolución islámica'.

<sup>106</sup> *ABC*, 24 Diciembre 1969; *La Vanguardia*, 19 Febrero 1970. Caja 7. Carpeta 'Les Arabes. Critiques et Lettres', contiene recortes originales de estas reseñas.

<sup>107</sup> Carta fechada en Nueva York el 9 Enero 1970, manuscrita (2 folios a ambas caras). Firmada sin indicación de nombre (no puede deducirse de la firma) pero, sin duda se trata de Antonio Serrano de Haro Mialdea, que fuera Secretario General del Instituto Hispano-Árabe de Cultura (circunstancia a la que el autor de la carta hace referencia en la misma), así como Cónsul General Adjunto en Nueva York. Citada por Fierro 2009, p. 347. Sobre el Instituto Hispano-Árabe de Cultura (ICMA), véase Hernando de Larramendi y otros 2015.

<sup>108</sup> El autor usa específicamente esa palabra. Caja 9. Carpeta 'Flammarion', carta a Baert fechada en San Sebastián el 30 Enero 1968, mecanografiada.

vasco siguiera intentando encontrar en España un editor interesado en publicarlo en su integridad<sup>109</sup>.

Para conseguir ese objetivo recurrió a su *modus operandi* habitual, activar sus contactos personales. En esta ocasión, su interlocutor fue José M<sup>a</sup> de Cossío (1892-1977), con quien Olagüe se reúne en 1966 en el Café Lion de Madrid<sup>110</sup> para pedirle que presente a Espasa-Calpe su libro<sup>111</sup>, rechazado meses después por la editorial aduciendo ‘una enorme sobrecarga de originales pendientes de publicación’<sup>112</sup>.

Olagüe reactiva su empeño a partir de 1970, contando a su favor con el apoyo que significaba disponer de una versión ya editada por una importante editorial francesa. No obstante, el proceso no fue fácil. La primera negativa la obtuvo de Taurus, con un argumento muy habitual (‘tenemos un programa editorial demasiado apretado’)<sup>113</sup> y similar al empleado por Espasa-Calpe (‘el gran número de reimpresiones que hemos de acometer’), que rechazaba, así, por segunda vez, el proyecto<sup>114</sup>. La misma respuesta obtuvo de Planeta, a la que propuso la edición de varias de sus obras, entre ellas *Les Arabes*, todas las cuales fueron rechazadas debido a que ‘no se acomodan a nuestro fondo editorial’<sup>115</sup>.

Hubo, en cambio, al menos tres editoriales que mostraron interés en la obra, dos de Barcelona (Kairós y Noguer) y una entidad tan importante como Alianza<sup>116</sup>, si bien la documentación no permite conocer por qué no se llegó a ningún acuerdo con las mismas. Sea de ello lo que fuere, la encargada de publicar finalmente *La revolución islámica en Occidente* sería Guadarrama. Olagüe les envió la versión francesa en 1970 y, aunque no queda constancia exacta de la respuesta recibida, obviamente fue positiva<sup>117</sup>.

La edición fue producto de la colaboración de Guadarrama con la Fundación Juan March, cuyo interés consta ya en 1971<sup>118</sup>. De este modo, la misma entidad que, doce años antes, había

<sup>109</sup> El dossier de esta correspondencia se encuentra en Caja 10. Carpeta ‘Mezquita’.

<sup>110</sup> Este célebre café madrileño (sito en C/Alcalá) fue, en los años previos a la Guerra Civil, lugar de celebración de la tertulia ‘la ballena alegre’, frecuentada por falangistas como J. Miquelarena y el propio José Antonio Primo de Rivera, entre otros. Véase Carbajosa y Carbajosa 2003, pp. 199-205.

<sup>111</sup> Carta a José M<sup>a</sup> de Cossío fechada en Madrid el 28 Noviembre 1966. Como es sabido, la editorial Espasa-Calpe había publicado a partir de 1943 la que es considerada hasta la actualidad como ‘Biblia del toro’, habitualmente conocida como ‘El Cossío’.

<sup>112</sup> Carta de Espasa-Calpe fechada en Madrid el 20 Marzo 1967.

<sup>113</sup> Carta de Taurus fechada en Madrid el 23 Febrero 1970.

<sup>114</sup> Carta de Espasa-Calpe fechada en Madrid el 11 abril 1970.

<sup>115</sup> Carta de Planeta fechada en Barcelona el 16 Junio 1970. Asimismo, se conserva copia de la carta enviada por Olagüe a la editorial, fechada en Madrid el 4 Junio 1970, mecanografiada (dos folios).

<sup>116</sup> Carta de Kairós fechada en Barcelona el 2 Enero 1970. Carta de Noguer fechada en Barcelona el 9 Enero 1970. Carta de Alianza fechada en Madrid el 30 Agosto 1971.

<sup>117</sup> Carta de Guadarrama fechada en Madrid el 30 Julio 1970.

<sup>118</sup> Archivo Fundación Juan March, carta a Olagüe fechada el 25 Octubre de 1971, enviada por Antonio Iglesias Laguna (1927-1972), conocido crítico literario, a la sazón director del Servicio de Publicaciones de la Fundación, pidiéndole que se pase por la sede «a fin de que nos pongamos de acuerdo para editarlo en nuestra colección de Monografías». Ignoro si existía alguna relación entre ambos, aunque Iglesias se dirige a Olagüe en la carta como ‘su buen amigo’.

rechazado el proyecto, lo financiaba ahora con la, por entonces, nada desdeñable suma de 180 mil pesetas<sup>119</sup>:

‘Ignacio Olagüe Videla, famoso por la obra *Les arabes n’ont jamais envahi l’Espagne*, ha sido objeto de una ayuda económica especial para la realización de un trabajo sobre *La Revolución Islámica*. La finalidad de esta subvención es doble: de una parte, la elaboración rigurosamente científica y completa de la tesis del Doctor Olagüe, y de otra, posibilitar que su obra se realice en lengua castellana, repatriando así este sector de su actividad estudiosa’.

Desconocemos los detalles de la concesión de esta ‘ayuda económica especial’ al ‘doctor’ Olagüe. En cualquier caso, la edición se adaptó por completo a las exigencias del autor, tanto por la inclusión de todo el aparato crítico de su estudio como por el título, que coincidía con la idea que tenía desde la época de *La decadencia española*, si bien llegó a sugerir la inclusión como subtítulo del de la edición francesa<sup>120</sup> algo que, finalmente, se ha llevado a cabo en la reciente reedición de la obra realizada por Almuzara (2017).

Sin embargo, Olagüe no pudo asistir al éxito final de su largamente esperado proyecto, cuyo origen, como hemos visto, se remontaba al año 1958. El proceso de edición fue, de nuevo, bastante lento, entre otros motivos debido, al parecer, a que el autor se demoró en la entrega del manuscrito<sup>121</sup>. Olagüe llegó a terminar de corregir las pruebas<sup>122</sup> apenas unos días antes de morir en Javea el 10 de marzo de 1974<sup>123</sup>. Ello significa que no alcanzó a ver la aparición de *La revolución islámica en Occidente*, cuya publicación ya registra el Boletín de la Fundación correspondiente al mes de Mayo<sup>124</sup>.

### **La recepción de las ideas de Olagüe: la controversia con Martínez Montávez**

La recepción de las ideas negacionistas constituye un fenómeno historiográfico de cierta amplitud que, como dije al comienzo, ha sido abordado tanto por M. Fierro como por mí mismo en trabajos previos. Por lo tanto, mi objetivo aquí se reduce a analizar las reacciones del propio Olagüe ante las críticas a su obra, lo cual nos permitirá apreciar que sus peculiaridades como historiador no

---

<sup>119</sup> ‘Anales de la Fundación Juan March, 1972’, páginas 95 y 100, disponible online: <http://recursos.march.es/web/prensa/anales/1972/Anales-1972-Completo.pdf>. Acceso 30 Septiembre 2017. El director de la Fundación era, desde 1970, Cruz Martínez Esteruelas (1932-2000), que ocupó altos cargos políticos durante el Franquismo, siendo Ministro en los Gobiernos de Carrero Blanco y Arias Navarro.

<sup>120</sup> Archivo Fundación Juan March, carta de Olagüe fechada en Javea el 29 Enero 1974, proponiendo añadir una faja con un subtítulo que «podría ser la traducción del título de Flammarion, *No han invadido los árabes España* o algo similar: *Ensayo para la pretendida invasión de España por los árabes*, u otra cosa».

<sup>121</sup> Archivo Fundación Juan March, carta a la editorial Guadarrama fechada el 24 Marzo 1973, remitiendo el manuscrito de Olagüe.

<sup>122</sup> Archivo Fundación Juan March, carta de Olagüe fechada en Javea el 6 Marzo 1974, manuscrita, ‘sin fuerza motriz’, según confiesa el autor, confirmando el envío a Guadarrama de las pruebas corregidas.

<sup>123</sup> Véase su esquelá en *ABC*, 15 Mayo 1974, donde se indica fue enterrado en el panteón familiar de San Sebastián. Desconozco las causas de su fallecimiento, aunque no parece haber padecido una larga enfermedad, ya que apenas un mes antes buscaba editor para su obra *Mort et transfiguration de l’Europe*. Caja 7. Carpeta ‘Correspondencia Literaria I’. Carta a Librairie Arthème Fayard fechada en Javea el 7 Febrero 1974.

<sup>124</sup> Número 27, Mayo 1974, página 189. Disponible online en la Web de la Fundación: <http://recursos.march.es/web/prensa/boletines/pdf/1974/n-27-mayo-1974.pdf>. Acceso 30 Septiembre 2017. La obra carece de colofón, por lo cual no resulta posible conocer la fecha exacta de impresión.

sólo se limitan a la naturaleza de sus ideas, sino que se extienden a otros aspectos, en especial a su manera de afrontar las críticas.

La reacción de los medios académicos franceses especializados fue bastante inmediata y muy clara respecto a la verdadera naturaleza de *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*. Así lo acredita, en particular, el caso de Roger Le Tourneau, el cual señalaba que la idea que con mayor claridad se desprendía de la lectura del libro es que su autor 'cherche à presenter sous une forme de démonstration une réaction sentimentale de l'auteur qui ne peut pas admettre la conquête de l'Espagne par les "Maures" et cherche à minimiser autant qu'il est possible l'influence culturelle du monde Musulman sur la Péninsule'<sup>125</sup>. Cuatro años más tarde, el medievalista P. Guichard publicó en *Annales ESC* un artículo de título elocuente ('Les Arabes ont bien envahi l'Espagne'), en el que no duda en calificar dicha obra como 'montagne de histoire-fiction', si bien es improbable que Olagüe alcanzase a tener noticia del mismo, algo que puede asegurarse en el caso de la reseña que un año más tarde apareció en el *Journal of Middle East Studies* por obra de J. T. Monroe, tal vez la más contundente de todas las críticas realizadas al libro del autor vasco.

Aunque no es el propósito de este trabajo profundizar en la crítica de las propuestas de Olagüe, merece la pena rescatar, por su especial significación, algunos de los comentarios del célebre arabista norteamericano, que comienza su reseña calificando la obra del autor vasco como 'not a scholarly work', en particular por lo que se refiere a la abierta acusación de antisemitismo (Monroe 1975, p. 347):

'The author rejects several centuries of serious scholarly investigation in the field of Orientalism on the grounds that the latter, in alliance with the enemies of Spain (both within and without), has traditionally been motivated by a secret desire to undermine that European, and also Indo-European, nation's prestige by rewriting its history to prove falsely that it has undergone a Semitic conquest. We are thus transported into the familiar realm of the Semitic plot that plagues much of Spanish historiography, and the book's underlying racism begins to become apparent'.

En España, la respuesta más importante corrió de parte de Pedro Martínez Montávez, autor de una reseña publicada el 27 de Mayo de 1971 por encargo del periódico madrileño *Informaciones*. No dispongo de espacio aquí para ocuparme con detalle de dicho texto, algo que ya hice en mi monografía de 2013 (García Sanjuán 2013, p. 134<sup>1</sup>), pero sí conviene enfatizar la coincidencia del parecer de dicho autor con el de los colegas franceses, llegando a calificar el libro de 'historia-ficción'. Su resumen final de la obra incluía las siguientes observaciones<sup>126</sup>:

'Libro irritante en ocasiones, asombroso a veces, atisbador y sugerente en puntos concretos, no lo dudo; osado, creo que mucho menos de lo que puede, a simple vista, parecer; descabellado, creo que sí, en bastantes aspectos; personal, a-objetivo y polémico, sin duda, con evidentes visos sensacionalistas'.

---

<sup>125</sup> Le Tourneau 1970, p. 195.

<sup>126</sup> Caja 7. Carpeta 'Les Arabes. Critiques et Lettres', incluye original de la reseña.

La reseña, obra de un Arabista académico (por entonces Catedrático de la Universidad de Sevilla), y aparecida en un medio de comunicación de difusión nacional, provocó la reacción inmediata de Olagüe, quien se puso en contacto con el director del periódico, Jesús de la Serna, hijo de su amigo Víctor de la Serna, como el propio autor vasco se encargó de recordarle al comienzo de la carta que le envió solo dos días después de la aparición de la reseña, pidiéndole que le abriera las páginas del periódico para responder a Martínez Montávez.

El texto apareció a los pocos días (10 junio) bajo el título de 'Ignacio Olagüe contesta a Martínez Montávez'<sup>127</sup>. Se trata de un testimonio de extraordinario interés, ya que fue la única ocasión en la que el autor vasco respondió de forma pública a las críticas recibidas. Olagüe vuelve a exhibir su amateurismo, ahora a través de su escaso talante académico, en particular por lo que se refiere a la manera de calificar a sus distintos críticos, basada en un evidente doble rasero no exento de notorias dosis de cinismo. En efecto, para desautorizar a Martínez Montávez, Olagüe no duda en acudir, entre otros, al argumento de su falta de especialización en el tema del libro:

'En ciencias históricas como en las demás, la autoridad se alcanza con el peso de la obra publicada sobre los asuntos objeto de discusión. Y hasta la fecha -por lo menos en los casos en los que nos hemos dedicado a estos estudios- no hemos tenido conocimiento de trabajo alguno sobre este tema publicado por el señor Martínez Montávez'.

Esta valoración del perfil académico de dicho arabista llama poderosamente la atención. En efecto, no sólo procede de un aficionado carente de cualificación como historiador y claramente incapaz de interpretar de forma rigurosa las fuentes históricas. Peor aún, se trata de un juicio que revela fuertes dosis de cinismo, ya que, cuando valora las opiniones favorables a sus postulados, Olagüe no sólo prescinde por completo del requisito de la especialización, sino que convierte en expertos a quienes, en modo alguno, podrían ser considerados como tales. Así lo indica la relación de 'autoridades' a las que se remite para ensalzar su obra, ninguna de las cuales reúne los más mínimos requisitos para ser calificada, no ya como especialista en la conquista musulmana, sino ni siquiera como historiador o arabista, tal vez con una única excepción. Entre ellos, el autor vasco destaca, en particular, a 'autoridades en la civilización arábiga como el señor Raymond Charles, maestro mundialmente conocido en Derecho musulmán, y especialistas en la Alta Edad Media, como Emmanuel Berl, que me ha escrito acerca de la batalla de Poitiers'<sup>128</sup>.

De entrada resulta llamativo que, en un debate historiográfico, se invoque la opinión de un tercero formulada a través de una comunicación personal. Al margen de ello, huelga decir que ninguna de las dos 'autoridades' citadas por Olagüe podría, en ningún caso, ser considerada como tal. Emmanuel Berl es alguien suficientemente conocido como para tener que detallar aquí su perfil, ajeno por completo a los estudios medievales y, más aún, a los estudios islámicos (Morlino 1990).

El caso de Charles es, con toda probabilidad, el que mejor retrata la actitud de Olagüe. En efecto, este autor había publicado sendos libros de tema islámico, bajo el título de *L'âme musulmane*

---

<sup>127</sup> Caja 7. Carpeta 'Les Arabes. Critiques et Lettres'. Incluye copia de la carta de Olagüe a Jesús de la Serna, respuesta de éste ( fechada en Madrid el 1 Junio 1971) y tres originales de la réplica de Olagüe.

<sup>128</sup> Caja 7. Carpeta 'Les Arabes', contiene carta manuscrita de Berl, sin fecha (dos folios), en la que acusa recibo de la obra de Olagüe y se muestra completamente a favor de sus ideas: 'Je ne doute pas que vous avez raison. Le simple bon sens et un minimum de réflexion avaient suffi pour me faire ranger la bataille de Poitiers parmi "les impostures de l'Histoire". Vos admirables travaux fournissent la preuve de ce qui était évident'.

(1958) y *L'évolution de l'Islam* (1960), si bien se trata de obras secundarias y de escasa difusión e influencia<sup>129</sup>. Por lo tanto, difícilmente podría ser calificado como una 'autoridad', algo que ratifica su propia reseña del libro, aparecida en *La vie judiciaire*, un simple boletín semanal que ni siquiera cabría considerar como una revista académica de Derecho. De hecho, antes de que la escribiera, Olagüe no había escuchado jamás hablar de este 'maestro mundialmente conocido en Derecho musulmán', cuya mera afiliación profesional desconocía, tal y como revela en una carta dirigida a Flammarion ('magistrat, je crois, à la court d'appel de Paris')<sup>130</sup>. Con posterioridad entró en contacto directo con Charles, ya que entre sus papeles se conserva un ejemplar original de dicha reseña<sup>131</sup>, seguramente enviada por el propio autor, así como una nota manuscrita, probablemente también suya<sup>132</sup>.

Pero Olagüe no sólo no dudaba en inventarse, literalmente, a 'expertos mundiales' en historia del Islam, sino que soslayaba la opinión de los verdaderos especialistas, tal y como el propio Martínez Montávez le indicaba en la contrarréplica que publicó en el mismo diario, unos días más tarde<sup>133</sup>. A este respecto, resulta significativo que Olagüe, con su habitual pomposidad y desparpajo, proclamara que 'han sido unánimes los autores de dichas críticas en aceptar favorablemente mis tesis'. Teniendo en cuenta la relevancia de *Le Tourneau*<sup>134</sup> y los habituales contactos de Olagüe con el mundo académico francés, no parece lógico pensar que hubiese podido desconocer su texto.

De hecho, no es la única reseña que Olagüe omitió en su réplica, ya que tampoco menciona la de René Cotrait (1931-1975), de la cual poseía una copia que consta en el dossier. Resulta más que probable que la razón de dicha omisión radique, sencillamente, en que no fue de su agrado, debido a que Cotrait criticaba un aspecto también comentado por Martínez Montávez, provocando el enfado de Olagüe: 'comprendo que le haya molestado la ausencia en mi recensión de la menor alusión al importante aparato crítico de su libro todavía sin editar, y confieso que lleva razón'<sup>135</sup>.

Por lo demás, aparte de Charles y Berl, llama la atención comprobar que las restantes 'autoridades' que Olagüe aduce a su favor son simples comentarios o recensiones periodísticas publicados, además, en medios de comunicación secundarios, con excepción del caso de *Le Figaro*

<sup>129</sup> Síntoma de ello es que dichas obras solo fueron objeto de muy escuetas recensiones en revistas no especializadas, tanto que sus respectivos autores ni siquiera se identifican, salvo en un caso: *Population* 15-3 (1960), 557-558 y 15-5 (1960), 911; Mayeux 1959, p. 177.

<sup>130</sup> Caja 7. Carta de Olagüe fechada en Madrid el 26 Febrero 1970, mecanografiada (un folio).

<sup>131</sup> Caja 7. Carpeta 'Les Arabes. Critiques et Lettres', incluye copia de dicha reseña, acompañada de tarjeta del propio autor con membrete de 'Conseiller Honoraire à la Cour de Casation', fechada el 30 Marzo 1970.

<sup>132</sup> Caja 7. Carpeta 'Correspondencia Literaria II', con membrete 'Cour de Cassation', fechada en París el 29 Abril 1970, sin indicación de remitente y con firma ilegible, cuyo autor agradece a Olagüe el envío de *La decadencia española*.

<sup>133</sup> Caja 7. Carpeta 'Les Arabes. Critiques et Lettres', contiene recorte de prensa original de este texto, sin fecha.

<sup>134</sup> Sobre *Le Tourneau*, véase la necrológica de Adam 1973, pp. 9-13.

<sup>135</sup> Caja 7. Carpeta 'Les Arabes'. Reseña publicada en *Bulletin d'Information du Centre de Documentation et de Recherches Bibliographiques*. La carta de Cotrait a Olagüe está fechada el 16 Noviembre 1970, manuscrita (un folio) y en ella afirma (en español): 'comprendo que le haya molestado la ausencia en mi recensión de la menor alusión al importante aparato crítico de su libro todavía sin editar', si bien, al mismo tiempo, valora 'el carácter nuevo y excitante de su tesis'. Sobre Cotrait, véase Bonneville 1976, pp. 212-214.

(27 Enero 1970): se trata de G. Frameries (*Populaire*), André Toledano<sup>136</sup> (*La Croix*), G. Guitard-Aubisque (*Les Nouvelles Littéraires*), E. Simon (*Jeune Afrique*) y J. Schmidt (*La Réforme*)<sup>137</sup>.

En definitiva, la controversia con Martínez Montávez pone de manifiesto, de nuevo, el amateurismo de Olagüe como historiador y su forma de afrontar las críticas, muy alejada de los parámetros habituales rigen los debates académicos. Su evidente afán por magnificar las valoraciones extraacadémicas y no especializadas de su obra se combina con su desdén hacia las opiniones de los especialistas (Martínez Montávez) o su ignorancia absoluta de las mismas (Le Tourneau). Todo ello nos sitúa, una vez más, ante el perfil de un historiador aficionado no exento de actitudes oportunistas.

## Reflexión final

El análisis exhaustivo de la documentación personal de Ignacio Olagüe, depositada en la Casa de Velázquez, representa la principal fuente de información para conocer el desarrollo del proyecto historiográfico del autor. A través de su correspondencia resulta posible analizar con cierto detalle los mecanismos utilizados por Olagüe para dar forma a sus ideas historiográficas, la más importante y conocida de las cuales se refiere a la revisión del origen de al-Andalus y a la negación de la existencia de un proceso de conquista protagonizado por contingentes árabes y beréberes que actuaban al servicio del Califato Omeya de Córdoba.

La documentación preservada revela el amateurismo del autor derivado, fundamentalmente, de su falta absoluta de formación especializada como historiador, hecho que con toda probabilidad explica sus escasas relaciones con sectores historiográficos académicos en España. En cambio, Olagüe poseía importantes contactos en sectores diplomáticos y periodísticos, de los cuales se sirvió de forma sistemática para difundir su proyecto historiográfico, tanto dentro como fuera de España. Asimismo, gracias a su buen dominio del francés, logró establecer relaciones académicas de alto nivel en el extranjero, en particular por lo que se refiere a la figura de F. Braudel, cuya intervención resultó determinante para la publicación de *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*. La correspondencia con el célebre historiador francés revela con total claridad la naturaleza decisiva de su actuación ante la editorial Flammarion, entidad responsable de la edición de dicha obra, así como las complejas vicisitudes de su publicación final.

La aparición de la versión francesa del manifiesto negacionista de Olagüe fue recibida con durísimas críticas desde el mundo académico especializado, tanto en Francia (R. Le Tourneau, P. Guichard) como en España (P. Martínez Montávez) y EEUU (J. T. Monroe). Las reseñas publicadas por dichos autores denunciaban la naturaleza infundada y completamente acientífica de tales propuestas, así como las connotaciones racistas que subyacen a las mismas. La reacción del Olagüe ante dichas críticas vuelve a poner de manifiesto su evidente amateurismo, así como su

---

<sup>136</sup> Parece tratarse del único autor de esta relación con cierto perfil académico, ya que habría sido secretario del *Centre international de synthèse* fundado en 1925 por Henri Berr (1863-1954): véase Dumoulin 2003, p. 81. En su ficha de la *Bibliothèque Nationale de France* se le menciona como 'Ancien professeur de langue et de civilisation espagnoles à l'École libre des sciences politiques' y 'Ancien professeur à l'Institut supérieur d'interprétation et de traduction de l'Institut catholique de Paris': [http://data.bnf.fr/12455362/daniel\\_andre\\_toledano/](http://data.bnf.fr/12455362/daniel_andre_toledano/). Acceso 30 Septiembre 2017. En Caja 7. Carpeta 'Correspondencia literaria II', se incluyen dos cartas manuscrita de Toledano, fechadas en Le Havre el 9 Enero y el 13 Febrero 1970.

<sup>137</sup> Caja 7. Carpeta 'Les Arabes. Critiques et Lettres', incluye copias y originales de todos estos textos.

desconexión respecto a las prácticas académicas más elementales, en particular por lo que se refiere a su controversia en España con Martínez Montávez. Soslayando las críticas formuladas por dicho arabista en un medio de comunicación de la época y mostrando notables dosis de cinismo, Olagüe se justifica en la opinión de supuestos 'expertos', ninguno de los cuales, en realidad, reúne condiciones aceptables para ser calificado como tal, tratándose de simples recensiones periodísticas publicadas en medios de comunicación secundarios.

Pese a la amplia indiferencia con que dicha obra fue recibida en España, Olagüe logró finalmente realizar su proyecto historiográfico, centrado en la consecución de una edición española íntegra de sus ideas sobre los orígenes de al-Andalus. La publicación en 1974 de *La revolución islámica en Occidente* por la Fundación Juan March culminaba, así, un largo proceso iniciado a comienzos de la década de 1950, si bien el autor fallecería unas semanas antes de la aparición de la obra.

## Bibliografía

- ADAM, André (1973), "Roger Le Tourneau (1907-1971)", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 13-1, pp. 9-13.  
<https://doi.org/10.3406/remmm.1973.1187>
- ANDERLE, Ádám (2013), "Tibor Wittman en la historiografía húngara", *Öt Kontinens*, pp. 27-36.
- BONNEVILLE, Henry (1976), "René Cotrait (1931-1975)", *Bulletin Hispanique*, 78-1, pp. 212-214.
- BOSQUE MAUREL, Joaquín (1981), "Jean Sermet, Geógrafo andalucista", *Cuadernos Geográficos de la Universidad de Granada*, 11 (dedicado al Profesor Jean Sermet), pp. 11-42.
- BRAUDEL, Fernand (1990), *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, París, 9ª ed., 2 vols.
- CARBAJOSA, Mónica y CARBAJOSA, Pablo (2003), *La corte literaria de José Antonio: la primera generación cultural de la Falange*, Crítica, Barcelona.
- CASANOVA, Julián (2007), *República y guerra civil*, J. Fontana y R. Villares (directores), *Historia de España*, vol. 8. Crítica y Marcial Pons.
- CHARLES, Raymond (1970), Reseña de *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, *La vie judiciaire*, nº 1244, 9-15 febrero, pp. 1-6.
- DAIX, Pierre (1995), *Braudel*, Flammarion, París.
- DELAUNAY, Jean-Marc (1994), *Des palais en Espagne. L'École des hautes études hispaniques et la Casa de Velázquez au cœur des relations franco-espagnoles du XXe siècle (1898-1979)*, Casa de Velázquez, Madrid.
- DUMOULIN, Olivier (2003), *Marc Bloch o el compromiso del historiador*, Universidad de Valencia y Universidad de Granada.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ-CUESTA, Juan Manuel (2016), "Luis María de Lojendio, portavoz de la política exterior española en la Guerra Fría. Un viaje personal desde el primer al último franquismo", *Hispania Nova*, 14, pp. 213-228.
- FIERRO, Maribel (2009), "Al-Andalus en el pensamiento fascista. La revolución islámica en Occidente de Ignacio Olagüe", en M. Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste, siglos XVII-XXI*, Casa de Velázquez y CSIC, Madrid, pp. 325-349.
- FUSI, Juan Pablo (1999), *Un siglo de España: la cultura*, Marcial Pons, Madrid.
- GALLEGO, Ferrán (2005), *Ramiro Ledesma Ramos y el fascismo español*, Síntesis, Madrid.

- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro (2018a), "El origen de al-Andalus en el discurso españolista: catastrofismo y negacionismo en torno a la conquista musulmana de la península ibérica", en *El islam: pasado de un futuro. XXVIII Semana de Estudios Medievales (Nájera, 24-28 Julio 2017)*, Universidad de La Rioja, Logroño, pp. 37-65.
- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro (2018b), "La creciente difusión de un fraude historiográfico: la negación de la conquista musulmana de la península ibérica", *Vínculos de Historia*, 7 (en prensa).
- GARCÍA SANJUÁN (2013), Alejandro, *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado: del catastrofismo al negacionismo*, Marcial Pons, Madrid.
- GEMELLI, Giuliana (2005), *Fernand Braudel*, Universidad de Granada.
- GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio (2017), *Cuando fuimos árabes*, Almuzara, Córdoba.
- GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio (2006), *Historia general de Al Andalus*, Almuzara, Córdoba.
- GUICHARD, Pierre (1974), "Les Arabes ont bien envahi l'Espagne: les structures sociales de l'Espagne musulmane", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Volume 29 Numéro 6, pp. 1483-1513. <https://doi.org/10.3406/ahess.1974.293575>
- HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel y otros (coord.) (2015), *El Instituto Hispano-Árabe de Cultura: orígenes y evolución de la diplomacia pública española hacia el mundo árabe*, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Madrid.
- LE TOURNEAU, Roger (1970), Reseña de *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 8-1, pp.193-195.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro (1971a), "Los árabes no invadieron España", *Informaciones*, 27 Mayo.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro (1971b), "Martínez Montávez responde a Olagüe", *Informaciones*, ?.
- MAYEUX, Marie-Rose (1959), Reseña de Ch. Raymond, *L'Ame musulmane*, *Archives de sociologie des religions*, 8-1, p. 177.
- MOLL, Jaime (1980), "Les éditions de Quevedo dans la donation Olagüe à la bibliothèque de la Casa de Velázquez", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 16-1, pp. 457-494. <https://doi.org/10.3406/casa.1980.2336>
- MONROE, James T. (1975), Reseña de *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, *International Journal of Middle East Studies*, 6-3, pp. 347-348.
- MORLINO, Bernard (1990), *Emmanuel Berl: les tribulations d'un pacifiste*, La Manufacture, París.
- OLAGÜE, Ignacio (2017), *La revolución islámica en Occidente*, Almuzara, Córdoba.
- OLAGÜE, Ignacio (2004), *La revolución islámica en Occidente*, Plurabelle, Córdoba.
- OLAGÜE, Ignacio (1974), *La revolución islámica en Occidente*, Fundación Juan March, Madrid.
- OLAGÜE, Ignacio (1971), "Ignacio Olagüe contesta a Martínez Montávez", *Informaciones*, 10 Junio.
- OLAGÜE, Ignacio (1969), *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, Flammarion, París.
- OLAGÜE, Ignacio (1950-1951), *La decadencia española*, Mayfe, Madrid, 4 vols.
- OLAGÜE, Ignacio (1939), *La decadencia española*, Librería Internacional, San Sebastián.
- PASAMAR, Gonzalo y PEIRÓ, Ignacio (2002), *Diccionario de historiadores españoles contemporáneos*, Akal, Madrid.
- RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, Julio (2008), *Historia de la literatura fascista española*, Akal, Madrid, 2 vols.
- SÁEZ, Emilio y ROSSELL, Mercè (1976-1985), *Repertorio de medievalismo hispánico (1955-1975)*, El Albir, Barcelona, 4 vols.
- TRUYOLS SANTOJA, Jaime y otros (coord.) (2004), *Homenaje a José Royo Gómez, 1895-1961*, Generalitat Valenciana, Valencia.
- VINCENT, Bernard (2004), "Introducción", en Olagüe, Ignacio, *La revolución islámica en Occidente*, Plurabelle, Córdoba, pp. 15-19.

## **Una ponencia olvidada de Jacinto Bosch Vilá: “España, simbiosis cultural, histórica y lugar de encuentro para una mejor comprensión futura entre el islam y el occidente”**

**A forgotten presentation by Jacinto Bosch Vilá: ‘Spain, cultural and historical symbiosis and a meeting point for a better future understanding between Islam and the West**

**Bernabé LÓPEZ GARCÍA**

Universidad Autónoma de Madrid

[Bernabe.lopezg@uam.es](mailto:Bernabe.lopezg@uam.es)

**Para citar este artículo:** Bernabé LÓPEZ GARCÍA (2018), “Una ponencia olvidada de Jacinto Bosch Vilá: “España, simbiosis cultural, histórica y lugar de encuentro para una mejor comprensión futura entre el islam y el occidente” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 199-210.

**Para acceder a este artículo:** <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.011>

### **Presentación**

En septiembre de 1984 el profesor Jacinto Bosch Vilá participó en Sevilla en la reunión de la Asociación Islam-Occidente, de la que era miembro. Eran tiempos de diálogo euro-árabe y la reciente España democrática se abría a Europa. Aquella reunión fue inaugurada por el presidente de la Junta de Andalucía, José Rodríguez de la Borbolla, que leyó un mensaje del rey Juan Carlos que ensalzó a la capital andaluza como “ejemplo vivo de una sociedad tolerante y pluralista y foco de cultura para el mundo entero, ejemplo positivo de un pasado glorioso que no debe quedar encerrado en los libros de historia”.

Los Reales Alcázares sevillanos sirvieron de marco para que entre el 10 y el 12 de septiembre esta asociación, con base en Francia, y de la que era miembro destacado el gran orientalista francés Jacques Berque, celebrara su asamblea de la que saldría elegido su nuevo presidente de honor, el

excanciller austríaco Bruno Kreisky y su vicepresidente de honor, el secretario general de la Organización de la Conferencia Islámica, el tunecino Habib Chatty.

En la reunión presentaron comunicaciones el citado Jacques Berque y el catedrático de Historia del Islam de la Universidad de Granada Jacinto Bosch Vilá, que leyó la ponencia titulada “España, simbiosis cultural, histórica y lugar de encuentro para una mejor comprensión futura entre el Islam y el Occidente”. Los trabajos de aquella asamblea no fueron publicados como Actas y el presentado por Bosch Vilá quedaría inédito por su temprana muerte, acaecida tan sólo un año después.

Aproveché mi paso por Sevilla, camino de las elecciones marroquíes de septiembre de aquel año, para acudir como observador a alguna de las sesiones de aquella asamblea y pude hacerme con algunas ponencias, entre otras la del profesor Bosch, que conservo. Y esta es la oportunidad de darla a la luz por su interés para reconstruir la personalidad de este arabista catalán afincado en Granada que ya en 1984 clamaba para que el 2 de enero de 1992 su ciudad de adopción pudiera ser la sede de un acto de “reconciliación de las culturas cristiana, árabe y judía”. Don Jacinto siempre creyó en la Historia como *Magistra vitae* y este texto, más ideológico que científico, lo atestigua.

ESPAÑA, SIMBIOSIS CULTURAL, HISTÓRICA Y LUGAR  
DE ENCUENTRO PARA UNA MEJOR COMPRENSIÓN FUTURA ENTRE  
EL ISLAM Y EL OCCIDENTE.

Prof.Dr. Jacinto BOSCH VILÁ.  
(Granada)

España fue crisol de razas, lugar donde se encontraron, convivieron y colaboraron hombres de distintas religiones que legaron a la historia una nueva cultura, la andalusí o hispanomusulmana producto de una simbiosis histórica y cultural que no tiene pareja, por su duración e intensidad en el mundo mediterráneo. España puede y debe ser, es hoy, de nuevo, lugar de encuentro y el más idóneo para alcanzar una mejor comprensión futura entre el Islam y el Occidente. Si el pasado debe ser también lección para el futuro, si seguimos creyendo, como nuestros mayores, latinos y cristianos, árabes e islámicos, que "Historia magistra vitae", es preciso contemplar estos siglos islámicos de España que contribuyeron a que fuera lo que hoy es, reflexionar sobre el pasado y valorar debidamente el patrimonio cultural hispanoárabe de Andalucía, y en los nuevas coordenadas del presente trazar la curva ascendente que ha de generar la espiral del futuro en el que todos y las nuevas generaciones estamos inmersos.

Se ha escrito que el Islam y el Occidente son dos mundos destinados a encontrarse. Yo añadiría, además, que este punto de encuentro, que no sería tal, como si de un primer encuentro se tratara, sino más bien de reencuentro, para una mejor comprensión mutua ha de producirse de modo permanente en España. Si es cierto que las relaciones políticas y religiosas entre el Occidente y el Islam no se han caracterizado precisamente por el carácter pacífico y amistoso, debido a causas complejas y a intereses no siempre justos y

que, por el contrario, las interrelaciones culturales, tanto en el ámbito científico, técnico, literario y artístico, incluso en la vida cotidiana, han sido largas y fecundas en el tiempo y han dejado huellas estimables un patrimonio cultural que en España, y en Andalucía más concretamente, no tiene igual en el Occidente, ¿por qué no marcar el acento en estas relaciones para anudar otras, en distintos contextos, y en un clima de mutuo respeto a la identidad de unos y de otros acercarse, conocerse mejor, comprenderse y reconocer lo que mutuamente nos conviene y nos debemos, sin tomar posturas maximalistas, y vivir en común, en una nueva y fecunda simbiosis?.

Hichem Djaït ha llegado a escribir que "La malaise de l'Occident est qu'il ne peut sauver ni sa culture ni sa civilisation parce que la modernité a imposé ses schémas" y, que "la souffrance intérieure de l'Occident provient de ce que sa modernité, dans un monde où Dieu fut expulsé a dévoré sa culture et aliéné l'homme"; en tanto W. Montgomery Watt, islamólogo occidental y eclesiástico episcopaliano, no ha tenido reparo alguno en sentenciar que "nous, Européens, avons-nous le devoir important, a l'aube de ce jour où tous nous participons d'un même monde, de rectifier notre erreur et de reconnaître pleinement notre dette envers le monde arabe et islamique". Ello lo escribió así, sin duda, movido por la "deformación de la imagen medieval del Islam" por parte del Occidente, ~~debid~~<sup>a</sup> la postura adoptada por el escolasticismo cristiano y por la aportación del pensamiento filosófico y científico a Europa a través de España. Yo añadiría que el Islam, pese a todo lo negativo que pretenda haber recibido del Occidente,

ha de tener y tiene, en contrapartida, la voluntad de acercarse al Occidente, de desvelar claramente sus valores culturales, y porque en solar hispano se dió el fenómeno histórico y cultural de al-Ándalus, el Islam y el Occidente europeo y americano pueden ver hoy en España este lugar de encuentro, de reencuentro que se busca afanosamente, precisamente en esta punta de Europa cuyo perfil geográfico mira a África y al Oriente mediterráneo y, por la otra cara, a América.

Sellado para siempre el arcón cerrado del pasado en el que cuestiones políticas y religiosas está atadas y bien veladas, y dejando siempre abierto el joyero en el que se acumulan y relucen las preciadas joyas de los logros culturales, gracias a una "vida en común" que a todos benefició, que eso fue la simbiosis de hombres y de culturas que se dió en al-Ándalus y en la España en gestación de los siglos llamados medievales en la historia europea, sin prevalencias ni minusvalencias de unos respecto a otros, y aunque pueda parecer difícil o lento el camino, el punto natural de reencuentro para esa mejor comprensión entre el Islam y el Occidente no puede ser otro que España.

El Islam y Occidente no sólo "son dos mundos destinados a encontrarse", como tantas veces, permanentemente diría yo, ha ocurrido en la historia, sino también son dos mundos necesitados de hallar una comunidad de destino, de una nueva simbiosis cultural, ya iniciada, quizás, pese a todas las resistencias que puedan verse, pues no sólo tienen unos mismos valores fundamentales que defender y el Occidente, sobre todo, que recuperar: la idea de comunidad y de trascendencia, sino - lo que es más - tienen que crear un nuevo orden mundial, orgánico y jerárquico, que, sin renunciar a los avances de la ciencia y de la técnica, esté infundido de espiritualidad y se sienta solidario de un mismo destino.

Es necesario, por una parte, que la imagen del Islam en el Occidente sea la que corresponde realmente a su naturaleza, a su ser real en el mundo de las culturas, de los sistemas sociales y de las religiones y a los auténticos principios que lo informan y, por otra, que el Islam, crítico respecto a Occidente, <sup>no</sup> tenga prejuicios o imágenes deformadas respecto de este Occidente por causa del pasado de la "época revolucionaria", primero, la del siglo XIX, y por la "época violenta", después, de nuestro siglo XX. Para ello se precisa "diálogo", palabra ésta que hace tiempo se viene empleando aplicada a los sectores político, religioso, económico y científico mundial. Así se habla de un "diálogo euro-árabe" con el dilema de "cooperación" o "enfrentamiento", de un "diálogo ecuménico" entre las iglesias cristianas, de un "diálogo islamo-cristiano", de un "diálogo Oriente-Occidente", entre otros. Existe, en efecto, una intencionalidad, una voluntad, incluso ha habido y hay unos intentos; mas, ¿cuáles son los logros?

El diálogo dirigido a una mejor comprensión, para ser fructífero, requiere no sólo una intención, una misma voluntad entre una y otra parte dialogante, sino también una toma de conciencia previa del ser y, por tanto, del mundo cultural en que cada una está integrada, de su personalidad y singularidad, de los llamados "valores" respectivos, y un decidido propósito de intentar conjugar tales "valores" para integrarlos en un mismo fin común. Se trata, tal vez, de hallar o de crear, con bases sólidas, una nueva forma de simbiosis cultural, de "vida en común", en beneficio recíproco de cada una de las comunidades, en la que se produjeran interrelaciones tales y mutuas cesiones que ... a unos y a otros interesaran, con la mirada puesta no ya sólo en un pasado del que siempre hay que tomar lección para el presente, a fin de preparar un futuro mejor, sino en este futuro vislumbrando una nueva realidad bio-

cultural en la que se hallen asociadas varias culturas, motivadas por una mutualidad de intereses vitales, el primero de los cuales se cifra en la misma supervivencia de la humanidad.

¿ Es ello fácil? Sin duda - hay que ser lúcidos y sinceros - el camino del diálogo que conduzca a un punto de encuentro para una mejor comprensión entre el Islam y el Occidente, en una nueva simbiosis, la de nuestros tiempos, está lleno de baches y presenta no pocas tortuosidades. Las comunidades religiosas, inmersas en un determinado status social, político y económico, dentro de cada cultura, hacen el diálogo vulnerable. El llamado "peso de la Historia" en el alma popular y las palabras "conquista" y "reconquista", cuestionadas por quienes sueñan en quitar de ellas la carga negativa que conllevan, y "moros y cristianos", ahora, afortunadamente, tema de fiestas populares en las que, al final, tras simuladas luchas, acaban todos abrazándose y comiendo y bebiendo en la misma mesa, siguen vigentes en el alma hispana. Existen, no obstante, esfuerzos que una nueva política cultural realiza a altos niveles y en determinados sectores para arrumbarlos. Para ello se erigen monumentos a caudillos, emires y grandes figuras del pensamiento y de la cultura árabe e hispanomusulmana, muy particularmente en ciudades andaluzas, se organizan simposios, "encuentros" y reuniones científicas para realzar la importancia y el significado que en la historia de España y de Europa tiene la cultura hispanomusulmana, se investiga en sus universidades, muy especialmente en Granada, la lengua, la literatura, el pensamiento, el derecho y las instituciones, el arte hispanoárabe, islámico e hispanomusulmán y se conmemoran centenarios como el de Ibn Házim, el de la primera construcción del que fué gran minarete sevillano, mixtificado en la Giralda, y el de la mezquita de Córdoba, fijado para el próximo año.

Todo, en España, proclama la intención y la voluntad de un reencuentro fecundo: la simbiosis cultural del pasado, el legado de la civilización islámica y de sus manifestaciones culturales, el patrimonio manuscrito en pergaminos, papeles y muros, el arquitectónico, monumental y artístico, la mezquita de Córdoba que ha dado cabida y protección a una catedral entre sus viejos muros, el majestuoso y rico minarete de la antigua mezquita mayor sevillana, el alcázar, las alcazabas, los barrios y nombres de calles de muchas ciudades andaluzas, como el Albaicín granadino, las alhóndigas, como el hoy llamado Corral del Carbón, también en Granada, la madraza nazarí, de la que sólo se conserva, restaurado, el mihrāb, nombres de calles y plazas como Zacatín, Azacayas, Alhacaba, Alhóndiga, Almona, Fajalauza, Fátima, Gómez, Reina Mora, Zaida, Zenete, Ziríes, en Granada, Aceituno, Ajimez, Alarifes, Aljarafe, Almanzor, Aznalcázar, Aznalfarache, Zocodover, en Sevilla, Abderrahmán III, Aben Házam, Aben Masarra, Abencuzmán, Alhaken II, Almanzor, Medina Azahara, Motamid, Mozárabes, <sup>en Córdoba,</sup> entre otros. Nombres, todos, que en las ciudades "conviven" con los de santos y santas, reyes castellanos, poetas españoles, escritores, cardenales, capitanes. ¿Quiérese expresión y testimonio más *elocante* y actual de la convivencia y simbiosis habida entre culturas que éste vigente en los nombres de calles y plazas de nuestras ciudades? Y ¿qué decir de las 4.000 palabras de origen árabe integradas en el léxico de la lengua castellana, herencia de mozárabes y mudéjares?

Existen cauces y vías en España que lleven a este encuentro o reencuentro, objetivo que pretende alcanzar esta asociación cultural internacional "Islam y Occidente". La visión teñida de tintes mala que pueda ofrecer una de las caras del prisma, a través de las cuales se ve y se entiende la Historia, no puede ni debe prevalecer sobre las otras visiones que otras caras ofrecen. El eje de la Historia, el eje del prisma, en lenta y reflexiva rotación, hay que con-

templarlo a través, también, de las demás caras que el prisma ofrece para así poder extasiarse en las luces más brillantes, por efecto de los rayos que en él inciden, y admirar las luminarias incandescentes que no son otras, por encima de todas las nieblas que limiten la visión de su fulgor, que las manifestaciones tangibles de una cultura. Sí, de una cultura literaria, científica, artística, popular que todavía se deja sentir en nuestros campos y ciudades y en los nombres de ríos y montañas, como queriendo atestiguar para siempre aquellas palabras que estampó Luis del Mármol Carvajal en su Descripción de Africa : "Fue tanto el número de Alarabes y de Africanos que creció en España, que todas las ciudades, y villas se hincheron dellos, porque ya no pasavan como guerreros, si no como pobladores con sus mugeres e hijos: en tanta manera que la religión, costumbres y lengua corrompieron, y los nombres de los pueblos, de los montes, de los ríos, y de los campos se mudaron". No dijo, sin embargo, aquel hombre del siglo XVI - no podía decirlo - que Arabes, Africanos e Hispanos convivieron en las tierras que hoy son España y que han dejado imborrables testimonios vivos y erguidos, escritos, de aquella vida en común durante ocho siglos - nueve, si se quiere - y ecos sonoros de un clamor cultural que se dejan oír en el mundo del Islam y de Occidente.

Nada de extraño es, pues, por todo lo dicho, que el reencuentro entre el Islam y Occidente haya comenzado, ya, en España. En las universidades, ya se ve que hombres del Islam y hombres de Occidente se han encontrado, se han dado la mano, se han abrazado y han trabajado y trabajan juntos, en una nueva simbiosis, aprendiendo unos las ciencias y las técnicas, las lenguas y el modo de vida del Occidente, a la vez que investigan el pasado cultural islámico en España mientras ésta se

hallaba en sus años de gestación, y se dan a conocer el pensamiento, la literatura, las formas de vida y las inquietudes del mundo islámico actual. Este encuentro y este diálogo, si se quiere no institucionalizado, pero sí vivo y en aumento, puede tener una mayor efectividad cuando se cree en alguna ciudad de esas tierras de España, que no puede ser otra que en una ciudad andaluza, la universidad euro-árabe que propuso se creara, precisamente en España, un parlamentario alemán en el Consejo de Europa y que dicho Consejo aprobó y recomendó al gobierno español hace unos meses. Universidad euro-árabe y en Granada, por su infraestructura y por muchas otras razones, diría yo, que no sólo puede contribuir a mejorar el diálogo euro-árabe, sino que puede potenciar, en tierras andaluzas de tan honda tradición cultural hispanoárabe e islámica la mejor comprensión entre el Islam y el Occidente.

Si España tuvo una misión trascendental respecto a Europa: la de ser puente y vehículo de transmisión de una cultura, Andalucía, esta tierra y sus hombres, parte de España y punta de Europa, mediterránea y atlántica, en cuyas ciudades y campos se encontraron y por más tiempo convivieron el Islam y el Occidente, es la predestinada para ser, ahora, lugar de encuentro de estas dos civilizaciones y de sus respectivas culturas, para reconocer también, sobre las huellas del pasado y los testimonios del presente, los valores comunes de este presente y hacerlos converger mirando al futuro, sin olvidar que la base de toda integración: es, precisamente, la cultura, un comportamiento común ante la vida que el mundo hoy nos depara, unos ideales que, si es preciso, hemos de reencontrar, recrear o alimentar en nosotros mismos, como fruto de una mejor comprensión. Y ello teniendo presente cuanto haya de positivo en experiencias históricas vividas conjuntamente, sepultando para siempre las negativas, fruto de imágenes deformadas y, por tanto, de un mal conocimiento mutuo y - ¿por qué no decirlo? - a veces, también, de

ambiciones y de intereses bastardos.

Si "España no sería lo que es sin el Islam", Andalucía, la mediterránea y la atlántica, la castellana y la africana, es lo que es porque en ella hay tres ciudades, Sevilla Córdoba y Granada que, sin desmerecer a las otras capitales, son nombres de resonancia especial que evocan en el mundo árabe e islámico y en el Occidente un pasado glorioso sin retorno y en el presente, todavía, continúan siendo alminares culminados, un tiempo, por manzanas de oro caídas, alcázares de orientales salas, muros de sólida argamasa, murallas de abiertas y recortadas puertas, arriates floridos y de saltarinas aguas, albaicines de intrincadas calles, patios con albercas dormidas, finas columnas de blancos y jaspeados mármoles, paredes de palmetas, flores, enrevesadas geometrías y caligráfica poesía con cúficos y nesjies versículos, cúpulas con policromados mocárabes, techumbres de entrelazada madera que ocultan escatológicos símbolos, **madrazas** o **escondidas** y maýlis para nuevos encuentros, sesiones históricas y transmisión de tradiciones antiguas. Y, además, en simbiosis cultural fecunda, son también palacios renacentistas, mudéjares iglesias, barrocos salones, **archivos** de rancia historia, **museos** y pinacotecas sin pareja.

¿Y Granada? preguntaría ansioso el anciano de la jaṭībiana maqāma Mi'yār al-ijtiyār. Granada, la postergada, - digo con Ibn al-Jaṭīb - sigue en pie en lugar elevado y de sus montañas descienden caudales de agua mientras exhiben su hermosura los palacios de la Alhambra y florece la Vega a sus pies. Granada, por su ser andaluz oriental, occidental árabe y europeo, por lo que yo llamo su euro-arabidad, Granada, "la que no tiene semejante ni en Egipto, ni en Siria ni en el Iraq", como dijo otrora el

poeta, "la novia engalanada" con la cual el Occidente y el Islam de nuevo casarse pudieran, parafraseando aquellos versos del rey don Juan del romancero, Granada "la ennoblecida" ,"si tu quisieras, contigo me casaría.-Darte yo en arras y dote, a Córdoba y Sevilla".

Sí; Granada, "casada entonces, que no viuda" , pues el moro que a ella tenía "muy grande bien la quería", es hoy de nuevo , tras su remoto maridaje con Castilla, una novia, como lo fue año, para el Occidente y para el Islam, cuyos encantos y realidades no sólo pueden propiciar el diálogo euro-árabe sino también la mejor comprensión futura entre el Islam y Occidente . Granada, sede de una universidad carolina de gran tradición en estudios árabes e islámicos, con una Escuela de Estudios Arabes, asentada en una casa árabe y morisca del Albaycín, cara a la Alhambra y al Generalife y al sol de Oriente y de Occidente, con minaretes-campanarios, palacios del Renacimiento, con cármenes y bosques henchidos, con soleadas nieves como capa de armiño, por su euro-arabidad y por su cristiano-islamidad está preparada y vive con esperanza.

Alguien ha escrito que Granada debe ser el 2 de enero de 1992 la sede de un acto de "reconciliación de las culturas cristiana, árabe y judía". Yo, sin negarlo, creo que es, ya, sede permanente de voluntades y de diálogos y que, en cualquier caso , aquella fecha , habría de sellarse con un abrazo entre el Islam y el Occidente como símbolo y expresión de un nuevo y esperanzado encuentro y simbiosis histórica y cultural que iluminara el tortuoso camino por el que discurre la Humanidad.

Ex Oriente lux, se escribió en tiempos pasados . La luz, -también en Sevilla- como escribió el poeta árabe, 'Abd al-Wahab al-Bayati , "viene de Granada".

## Las cartas de Abdessalam Bennuna a Chakib Arsalan sobre el dahir bereber

Abdessalam Bennuna's letters to Chakib Arsalan on the Berber Dahir

Nazha ABOUBEKER

[aboubekernazha@gmail.com](mailto:aboubekernazha@gmail.com)

**Para citar este artículo:** Nazha ABOUBEKER (2018), "Traducción de Las cartas de Abdessalam Bennuna a Chakib Arsalan sobre el dahir bereber" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 211-234.

**Para acceder a este artículo:** <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.012>

### Presentación

#### Nota introductoria a la traducción

En junio de 1982 Nazha Aboubeker se licenció en Lengua y Literatura Españolas en la Universidad Sidi Mohamed Ben Abadía de Fez (Marruecos) con una monografía de licenciatura titulada "El dahir Berber y el nacionalismo marroquí en la zona del Protectorado español. Estudio y traducción de las cartas de 'Abd Salam Bennuna a Saquib Arsalan" que le dirigí. Se acababan de publicar los originales árabes de las cartas poco antes por Mohamed Ben 'Azuz Hakim (Waṭāiq sirriya ḥawla ziyārat al-amīr Šakīb Arslān li-l-Mağrib, *Cartas secretas que conciernen a la visita de Šaquib Arsalan a Marruecos*, Edición Fundación Abdeljalek Torres, Tetuán 1980). Por entonces, el grupo de profesores españoles del departamento de hispánicas de la citada Universidad (Manuel Bayo García, Domingo García Cañedo, José María Alfaya y yo mismo) habíamos decidido explotar para las "tesinas" de nuestros estudiantes el filón de los materiales de la Biblioteca Española de Tetuán (entre ellos inmensas colecciones de periódicos del Protectorado) así como textos de utilidad para el conocimiento de esa faceta poco conocida de la historia española de allá del Estrecho.

La tesina que Nazha Aboubeker abordó con mucha desenvoltura consistió en un estudio de unas 40 páginas a ciclostil sobre el nacionalismo marroquí y las consecuencias del Dahir Bereber y en la traducción de las cartas del padre del nacionalismo marroquí del Norte, Abdessalam Bennuna, al Emir Chakib Arsalan tras la visita de este al Protectorado español, fechadas entre 1930-31.

Siempre pensé que el destinatario de aquella traducción debía ser el lector español, pero nunca quise darlo a la luz sin el consentimiento de la traductora. Aun así utilicé dichas traducciones para un curso monográfico sobre nacionalismo marroquí en 2009 y pedí a dos de mis estudiantes de aquel curso, Alejandro Rabanal Márquez y Lorena Crespo Rodríguez, que transcribieran la tesina original a Word. Aprovecho esta nota para agradecerles su trabajo.

En noviembre de 2017 Facebook me dio la oportunidad de reencontrarme con Nazha Aboubeker, quien, muy gustosamente, me dio la autorización para publicar con su nombre la traducción. La *REIM* tiene ahora la oportunidad de publicarla en la seguridad de que constituye un documento de gran utilidad para los interesados en la historia del nacionalismo marroquí. Se respeta la transcripción que la traductora hizo de los nombres en árabe y se han incorporado algunas notas para clarificar el contenido de algunos aspectos de la correspondencia.

Bernabé López García

#### Carta nº 1:

Loor a Dios:

Su gracia glorioso y respetable Emir, señor Saquib Arsalan ¡Dios altísimo le proteja!

Excelente señor, me ha honrado su carta fechada en Madrid, el 14 de Septiembre, por lo que he dado gracias a Dios por su salud, y por su seguridad. No quería responder hasta que encontrase algunos de los libros históricos que me habías señalado, pero al no tener informaciones de los hombres encargados para hacerlo (y no sé por qué), he preferido responder a su alteza, para tener noticias suyas; además, he insistido sobre el asunto de los libros, con los mismos señores de antes: el Emir Zaydan, ‘Abd Lhay Al Ketani, ‘Abd Lwahed Al Fasi, Ŷa‘far Anasiri y ‘Abd Alah Al Katani que se ocupa de la biblioteca Ribat Al-Fath y cuando encuentre alguno de los libros informaré a su gracia.

Señor, estamos muy ilusionados porque su interesante revista “*La nation arabe*” informa del Dahir berber, deseando que no se haya perdido el número seis en el correo, o que no haya sido retenido. Queremos saber la respuesta del señor Ihsan Bik Al Ŷabiri, al que brindo mi saludo caluroso. No conocemos lo que ha hecho el líder Longuet<sup>1</sup>, en la revista “*Le populaire*”, porque no llega a estos lugares. Mientras el señor Renaudel<sup>2</sup>, pienso que su alboroto va a ser en el parlamento.

Se ve también que los estudiantes marroquíes que residen en París, intentaron incluir algunos diputados parlamentarios, y por esta meta, habían enviado por medio de mi persona,

---

<sup>1</sup> Se refiere a Jean Longuet, nieto de Carlos Marx, redactor de *L’Humanité* y más tarde fundador de *Le Populaire*, periódico que seguirá en la onda de la SFIO. Su hijo Robert-Jean Longuet fundaría en julio de 1932 la revista anticolonialista *Maghreb*.

<sup>2</sup> Pierre Renaudel (1871-1935), antiguo director de *L’Humanité* y diputado socialista de tendencia moderada.

muchas cartas a un grupo de burgueses marroquíes, que he distribuido por medio del correo inglés. Estos estudiantes querían que os enviase su carta, y usted hará el favor de quemarla, según lo que han mandado.

Voy a hacer todo lo posible para llegar a reunir unas colaboraciones en la revista "*La nation arabe*", intentando con esto aminorar aún un poco la crisis de sus enormes gastos; ¡alabado sea Dios que nos ayude!

En las páginas de "*Al Fath*", he leído vuestra carta destinada al Şayj 'Abd Lhamid Sa'íd, que la ha publicado sin firma, añadiéndole unas expresiones, que nos hacen comprender que la carta proviene de otra persona. Según las informaciones provenientes de los estudiantes marroquíes, en el "*Azhar Aşarif*", hemos conocido que el dicho Aşayj, había cumplido con todo lo que le habíais mandado, ¡qué Dios os agradezca! Mientras Muhib Adin Al Jatib, había hecho lo posible en la publicación, ¡Dios le ayude!

El dueño de "*Aşora*" había mandado lo que había tardado en llegar de sus números, pero no hemos encontrado el artículo señalado por usted, puede que se haya puesto furioso, ¡Dios le muestra el buen camino!

Con esto vaya a encontrar la carta del señor Quadra Toqan y la de los jóvenes marroquíes ¡qué Dios les ayude! ¡Dios el altísimo os proteja para apoyar el islam y los musulmanes! Quadra Toqan, es el profesor de gimnasia en la escuela "*Al-Naÿah*", que os he dicho al hablar de la traducción del libro del difunto Ahmed Mujtar Baša.

Señor, estamos muy ilusionados por saber los resultados de su entrevista con el rey Faysal, poniendo nuestras esperanzas en esta reunión, y os agradecemos el hecho de darnos unas informaciones deseando para la nación árabe y para los países del islam, que los acontecimientos sean buenos.

La revista "*Al Ahrām*" había publicado en su número del 18 de Septiembre, un telegrama desde su despacho de París, sobre la conversación desarrollada entre él y Rino, el secretario general del instituto islámico, en la ciudad mencionada. Y no cabe duda que estabais al corriente de esta impostura y engaño de ideas, y habíais visto que Robert Rino, a pesar de su voluntad, había declarado la existencia de unos miembros, en la Residencia General en Marruecos, que procuraban cristianizar a los bereberes, impulsados por Roma...etc. Después la revista mencionada, había publicado en el número del 21 de Septiembre, otro artículo que trata el mismo tema. Mientras la Residencia General Francesa en Marruecos, castigaba severamente, bajo el nombre del gobierno marroquí, utilizando todos los medios de tiranía y salvajismo, como vais a ver en los resultados de las informaciones.

La reacción de la gente contra el Dahir, sigue todavía, y los lazos nacionales se refuerzan más aún, así como la conciencia que va creciendo, como demuestra la solidaridad de todos los países islámicos. Tiene usted que saber que los marroquíes se han despertado definitivamente, a causa de esta calamidad; el que no puede hablar, lucha discretamente.

En la semana pasada, habían liberado casi a ochenta de los detenidos en Fez, y les habían amenazado con azotarles cien veces, con un año de encarcelamiento, si vuelven a oponerse a la labor del sultán...Todavía siguen deteniendo a algunos miembros en Fez y en Rabat. Mientras en las cábilas, la fuerte vigilancia impide la difusión de las informaciones, y hemos conocido por medio de algunos extranjeros, que veinte hombres de los burgueses de la tribu Arhamna (vecina de Marrakech); habían sido ejecutados en un solo día, como castigo por la manifestación que habían realizado contra la cuestión berber ¡Dios nos ayude! De las informaciones de Salé: su pacha había encarcelado a 'Ali Al Haÿ Bubker, el de Málaga, que habíais conocido en Tetuán, a pesar de que tiene nacionalidad española, y los fueros internacionales exigen su persecución por los tribunales civiles, finalmente me había informado uno de sus amigos que estaba en la cárcel en huelga de hambre ¡Dios es potente!

En Ayt Hamu y las regiones de Tafilalet, la situación sigue como siempre, y el gobierno tiene la obligación en aquellas regiones de asegurar la seguridad de los caminos, así que las tribus del Atlas, siguen con su situación de agitación y desorden, pero sin ningún beneficio, y se dice que sus cabecillas están esperando la vuelta del paša Athami Al Glawi, de París, porque les había prometido rectificar el Dahir, lo más pronto posible, de una manera satisfactoria, que aleja toda ambigüedad en lo que toca a la religión. Este volvió de París ayer por la tarde, pasó un día en Tetuán y declaró su disgusto tanto por el fanatismo del visir, Mohamed al Maquari, como por el nefasto Dahir. Su declaración fue hecha en presencia del cónsul de Francia, y en casa de la Residencia General Española ¡Dios es potente y sabe lo oculto de las cosas!

La idea del boicot a las mercancías, había sido publicada en todas partes, su huella parece aún en las tribus bereberes, como Z'ir y Zemur. En Rabat habían construido una sociedad para la fabricación de un "Klbik", que reemplazará el sombrero traído de Francia; así que unos de la gente de Fez, habían trabajado para mejorar los vestidos de los habitantes de la ciudad, esto en lugar de "Al Ýoj" traído de Europa. Puede que traigan para esto máquinas de tejer, lo que explica un movimiento considerable de boicot económico.

Señor, he pasado nueve días en la Península Ibérica, sobre todo en Granada. Mi estancia allí no fue solamente para ver los monumentos árabes dejados en estos países, por la civilización suprema de nuestros abuelos; sino que he cumplido un trabajo, puedo decir que con éxito, negociando con hombres que disponen de capacidad para construir una fábrica de azúcar. Su centro va a ser en Tetuán, mientras la factoría va a ser, ya en las regiones de Melilla, ya entre Ceuta y Tetuán, y el capital de esta sociedad va a ser 3.000.000 de pesetas españolas; en ella, va a ser igual la participación de los marroquíes y de los españoles. No hemos vuelto de España hasta que hemos arreglado todo con el gobierno, y el ingeniero empezó a trabajar sobre los planes de la factoría, y sus elementos mecánicos necesarios. Y si este proyecto se realiza, para Francia va a ser una calamidad; porque según los censos oficiales, los marroquíes consumen 180 mil toneladas de azúcar anualmente, 90% de ella se traen de las factorías de Francia, el resto de Bélgica y Holanda. Y lo importante de este proyecto es la existencia de la materia prima, que es la remolacha o las cañas de azúcar. Estamos entonces discutiendo el proyecto con el representante de la economía de la república cubana en España ¡Dios nos ayude!

He mostrado vuestra carta a mi cuñado que os saluda, y le insistí para que le escribiera al doctor Šahbandar<sup>3</sup>, pienso que lo ha hecho. Si el hombre es un laico como pretende, entonces su doctrina le obliga a ocuparse del problema de los bereberes y protestar contra Francia que sigue su laicismo en su política horrible, que contradice sus propios principios.

Pienso que mi hermano Al Haÿ Mohamed, os ha informado de su viaje a El Cairo, acompañado del señor ‘Abd Al-Jalek Torres, así en el momento de escribir esta carta, he recibido un telegrama anunciando sus llegadas a El Cairo, con todas las informaciones interiores del país, mi hermano va a daros su dirección en El Cairo, y nos honra estar todos a vuestra disposición.

Con gran respeto os paso el saludo de todos los hermanos y amigos, pidiendo el perdón, si he tardado en responder por los motivos que ya he citado.

‘Abd Salam Bennuna.

## Carta nº 2

Loor a Dios:

Tetuán, 27 de Octubre de 1930

Señor y hermano glorioso, Al Emir Šaquib Arsalan ¡Dios el altísimo le proteja!

He mandado a su alteza unas cartas, deseándole que le encontrarán en buen estado de salud, al mismo tiempo, van acompañadas de la valiosa respuesta –de la biblioteca internacional, en Ribat Al Fath (Rabat)- que concierne a los libros históricos deseados por su alteza.

También os he mandado la revista tunecina “*Lisan Aša‘b*”, por su artículo que trata el problema berber, como respuesta a lo que ha escrito la revista argelina “*Al Naÿah*”.

Nos habían llegado informaciones del interior<sup>4</sup>, que dicen que habían encarcelado anteriormente a muchos de los nacionalistas en Casablanca, Rabat y Fez; con el fin de terminar con los que se oponían al presidente Doumergue<sup>5</sup>, durante su residencia en Marruecos. Pero después, los habían liberado. Todos los que tienen una conciencia se negaron a participar en la fiesta, y a salir para ver al presidente. En todas partes había muchos guardias, teniendo así mucho cuidado para que el invierno no viera, ni oyera algo que no le gustara. Pero lo que llamó su

---

<sup>3</sup> Abd al-Rahman Shahbandar (1880-1940), nacionalista sirio fue ministro de exteriores del Reino Arabe del Emir Faisal y fundó en 1925 el Partido del Pueblo que desempeñó un papel importante en la revuelta contra el Mandato francés.

<sup>4</sup> El sur de Marruecos ocupado por los franceses.

<sup>5</sup> Gaston Doumergue (1863-1937), Presidente de la República francesa entre 1924 y 1931.

atención, durante su discurso en Casablanca, fueron los aplausos del público al pronunciar el nombre de Lyautey, mientras al pronunciar el de Steeg<sup>6</sup> y Saint<sup>7</sup>, nadie aplaudió.

Se dice que había empezado la encuesta con Al Maqari, el presidente del tribunal de apelación Mohamed Ben El 'Arbi Al 'Alawi y su consejero francés, y el ministro de justicia, Mohamed Aronda; en lo que concierne al nefasto Dahir, así como las causas de su proclamación. Y finalmente este problema lo trataron en un tribunal privado, a causa de la existencia de unas cartas de las personas mencionadas, en la biblioteca del consejero francés. Pero pienso que si hubiera algo de verdad en esto, los franceses no se atreverían a seguir su política del Dahir, y por el contrario no concederían al salvaje y vil Ibn Al Bagdadi –gobernador de Fez- la legión de honor, por sus vilezas.

Hemos sabido que lo ocurrido en Tafilalet fue provocado por los franceses, que habían querido avanzar en las regiones que no les habían obedecido jamás, por lo que fueron mal recibidos por la gente. Mientras en Juribga, Jenifra, Ayt Šagrošn, Wad Um-Errabi y Awlad 'Amran, están padeciendo las violencias y las manifestaciones de la gente, consecuencias del nefasto Dahir. El ministro de guerra francés había visitado las tribus sometidas a la obediencia del Majzen y había concedido a los cabecillas medallas, pronunciando discursos en sus reuniones, para incitarles a mantener la obediencia a Francia, que es tanto como una obediencia a su soberano, prometiéndoles muchos regalos si aceptaban la paz, etc.

Los periódicos franceses han informado de las felicitaciones del presidente de la República al ministro de guerra por su éxito en la misión que ha cumplido.

Quería mandar a su alteza un ejemplar de un libro escrito en francés, dirigido al Presidente de la República, por lo que ha tardado mi carta un día más. Pero todavía no ha llegado de Fez, y una vez que llegue voy a mandaros este ejemplar.

Haga usted el favor de presentar mis calurosos saludos a los príncipes, 'Adil y Galeb, al mismo tiempo os saludan mis hermanos y mis hijos.

'Abd Asalam Ben Larbi Bennuna

### Carta nº 3

Loor a Dios:

Tetuán, 5 de Diciembre de 1930 – El 14 de Raġab de 1349.

---

<sup>6</sup> Thèodore Steeg (1868-1950), Residente general en Marruecos entre 1925 y 1929 y más tarde Primer ministro y ministro de Colonias de diciembre de 1930 a enero de 1931.

<sup>7</sup> Lucien Saint, sucedió a Steeg como Residente general entre enero de 1929 y septiembre de 1933.

Señor y glorioso Emir, ¡Qué Dios haga perdurar su gloria!

Señor, me ha honrado recibir su carta del 31 de Octubre, un poco después de su llegada. Yo había estado enfermo casi un mes ¡Dios nos ampare! Y se ha cumplido mi restablecimiento en la semana pasada. A pesar de mi enfermedad, no me olvidé de responder a nuestros hermanos en el sur, enviando lo que llegaba de ellos –informaciones y artículos- a mi hermano el Haÿ Mohamed en El Cairo para darlas después al hermano militante Mohib Adin Al Jatib. Este había publicado uno de estos artículos, pero aún quedan tres sin publicar, así como el libro blanco de la gente de Fez, dirigido a Doumergue, Presidente de la República. Le he insistido a este hermano para que traduzca este libro, y lo haga imprimir en las páginas de los periódicos, y en la lengua de la nación “cariñosa”.

Estaba esperando con mucha ansiedad los números de “*Al Manar*” que contienen su elegante respuesta que concierne a la pregunta de Al Glawi. Del artículo publicado en la revista “*Al Fath*”, hemos mandado veinte ejemplares al sur. Mohamed Daud –que os saluda-, había hecho lo mismo con sus amigos.

Respetable señor, he hecho todo lo posible, incitando a la gente para reunir dinero y enviarlo a la comunidad de los estudiantes marroquíes en París, por eso, he escrito más de cien cartas, pero todas las respuestas, habían sido solamente promesas, con excusas de la crisis monetaria, y quejas de la situación económica. Hace 20 días que mandé a los estudiantes un poco de dinero; y hasta aquel entonces, no han respondido para informarnos de su llegada.

Pienso que os he escrito en una carta anterior la respuesta del literato Mohamed Aqali, concerniente a la traducción del libro de la guerra de los moriscos. Me ha prometido enviar unos cuadernos porque había terminado su traducción del español al francés. Puesto que viajaré mañana a Tánger, voy a visitarlo otra vez, para enviar a su gracia lo traducido.

Señor, cuando usted decida visitar España, estoy a su disposición, ya en el mes de Octubre, o antes ¡Dios os ayude y os bendiga!

El proyecto de la factoría de azúcar depende de mi vuelta otra vez a España para ver al delegado que llegará de Cuba a principios de Enero próximo ¡ojalá! Más adelante informará de lo que pasó.

Al mismo tiempo que llegó su carta a mi hijo Daud, me encontraba con la traducción al árabe del artículo indicado por usted en la revista “*Atan*” que había sido traducido y publicado en Túnez por la revista “*Anahda*” (renacimiento), en sus números 2348-2346, del 19 y 20 de Yumada Azania con título: “Historia de la visita a Marruecos”. Finalmente, estamos esperando la llegada de su traducción y la respuesta en la revista “*Ašora*”.

“*Anahda*” ha publicado esta semana, la traducción al árabe de un artículo de la revista “*Monde*” parisina, con la firma de Daniel Tiran. Su título: “Francia detenta el poder en Marruecos”, su autor, con la ayuda de nuestros hermanos, había criticado la situación de aquel entonces.

Hace dos días que he recibido su carta del 23 de Noviembre y me ha honrado leerla. No hay que dudar de la solidaridad entre Francia y España contra el islam y los musulmanes, además de los reproches de Francia a España al permitirlos entrar en esta región. En los últimos días del mes pasado, tuvo lugar la reunión de M. Saint –el residente francés- con M. Jordana<sup>8</sup> –el residente español- en Alcázarquivir, discutiendo de estos asuntos. Pienso que Francia ha logrado convencer a Inglaterra de ayudarla, lo explica un mensaje venido de Fez, que dice: “No envíes el correo inglés, porque ha ocurrido algo, y espero las noticias. Tu amigo”. Al asombrarme las noticias, no he enviado ni las cartas venidas de Francia, ni las revistas. No sé lo que haré después. Las conversaciones de Francia con los demás países acerca de este asunto, van a publicarlas en “*Atan*”, el 4 de Noviembre ¡Dios es potente!

Señor, gracias por habernos informado de la carta del rey Ibn Sa’ud, al presidente de la República francesa, deseo que hagan lo mismo, con Al Imam Yahya, Nadir Jany Faysal.

Las noticias de las tribus del sur no llegaron a las ciudades que estaban muy controladas. Pero las noticias que sabemos, nos llegan mediante los españoles. Y a pesar de que ambos se cubren, la realidad es que las tribus se rebelaron contra el colonialismo. Y el día 11 de Noviembre, tuvo lugar, una guerra en las fronteras de las tribus de Hamu y Ayt Mograd, lo que les obligó a utilizar todo tipo de aviones que tenían aquí en Marruecos, y sin esto hubieran fracasado. Al día siguiente, tuvo lugar también, un enfrentamiento en las regiones de Ayt Ishaq y Ayt Sajmón. En general habían hecho desgraciado el día que Francia llamaba “La fiesta de la gloria”.

Respetable señor, buena opinión, es la de construir una sociedad con un capital de 45 mil francos suizos, para la revista “*La nation arabe*”, porque lo explicado en sus cartas, no se puede aguantar. Había usted hecho lo posible para soportarlo ¡Dios os ayude!, los hermanos tienen que participar en este glorioso *ÿihad*, con lo que tienen de dinero. Pienso que por lo menos existieron 40 personas que darán cada uno mil francos suizos para cumplir con esta importante misión, sobre todo, si el pago era a plazo de 10 meses; por ejemplo: las acciones de la sociedad son 400, el participante pagará 1000 francos por cada acción, en un mes. Voy a ser el primer participante con mil francos suizos ¡Dios nos ayude!

Ha llegado la lista de los participantes, y he escrito a la mayoría, obligándoles a cumplir con este deber. Cuando llegue algo, voy a mandarlo a su excelencia, el señor Ihsan Al *ÿabiri*, al que saludo calurosamente.

La cuestión de la construcción de una casa al estilo de las de Andalucía en Sofar.

A mi parecer tiene que ser independiente de las fotos que me ha mandado usted.

Deseo que salude usted de mi parte a los dos gloriosos príncipes, Al Mawla ‘Adil y Al Mawla Galeb, y os mando el saludo de todos los parientes, sobre todo de Mohamed al Masmodi y Aşayj Ni’mat Alah Adahdah, el literato Habib Abu Sulayman, y finalmente, el señor cónsul de España que pregunta siempre por usted.

---

<sup>8</sup> Francisco Gómez-Jordana Souza (1876-1944) fue Alto Comisario de la zona española del protectorado entre septiembre de 1928 y abril de 1931.

Un saludo de 'Abd Salam Bennuna.

Carta nº 4

Loor a Dios:

Tetuán, 10 de Diciembre de 1930

Glorioso señor, y respetable Emir Šaquib Arsalan, ¡Dios el altísimo le proteja y bendiga su vida!

Mawlay, he enviado a su gracia una carta en esta semana, pero no he terminado con unos temas como he señalado, lo importante, es que al ver las fotos de su casa en Sofar –las he devuelto en la carta anterior-. Tenía la obligación de aconsejaros terminar esta casa a la manera europea, porque su forma geométrica, no corresponde con la construcción por arriba de una casa árabe andaluza. Lo justo señor, es que esperaba la mejora de las circunstancias, para construir esta casa desde el principio. Así he empezado a dibujarla y hacer un presupuesto para su construcción, con el azulejo de Fez o de Tetuán, y un techo de madera tallada y coloreada. Ya que existe agua corriente, elevada de la superficie de la tierra en que va a construirse la casa, voy a incluir en el plano fuente con surtidor y piscina, como todas las casas árabes andaluzas. Al ver en las fotos sólo piedras talladas, quiero que me informe usted, si existen en Sofar ladrillos de barro quemado. Y si puede usted dar aclaraciones sobre las siguientes cosas, el presupuesto va a ser más o menos justo:

- Ladrillo: longitud...altura...precio de mil en francos.
- Las piedras de construcción, ¿cuántos para el metro cúbico en F.?
- Cal viva, ¿cuántos para el metro cúbico en Francos?
- La madera de cedro, su longitud, anchura y su precio en Francos.

Pero las demás materias de construcción, como el hierro, el cemento, el yeso,...etc.; pienso que tienen el mismo valor.

He enviado a su alteza unos dibujos de azulejo, y voy a mandaros unas partes dentro de una caja en el correo, este azulejo es fabricado en Fez, se llama "Grabado" porque es fabricado en partes cuadradas de 0,10x0,10, después lo corta el grabador con el buril. Mientras el que se fabrica en Tetuán, su barro es más duro, lo mismo para el esmalte, por eso no se acepta que los artesanos graben según su voluntad.

Hubiera sido necesario cortado antes de quemarlo. De todas maneras usted, va a ver la diferencia entre los dos. El hecho de mandar grabadores de aquí es fácil, porque existe dentro de ellos, los que lo quieren sinceramente. Al decidir su gracia, vamos a indicaros el pago, y lo necesario para el viaje a Marsella y después a Beirut ¡Dios nos ayude!

Señor, de su respuesta a mi hijo Daud y la carta mía, he comprendido su buen comportamiento con el doctor Šahbandar, pero siento mucho el mal comportamiento de este último con usted, que había hecho lo posible para cambiarle en un ser bueno, pero en vano porque es Dios quien orienta a los seres al buen camino.

He recibido la respuesta del erudito, señor Ŷa'far Anasiri, en lo que concierne a los libros que estamos buscando para su gracia, este había dicho que no los tiene en su biblioteca, pero el erudito e historiador, señor Mohamed Ben 'Ali Adukali, los había buscado y le había respondido diciendo: "estos mismos libros, los había buscado el padre Martanios, el español que se preocupa por la biblioteca del Escorial, durante su estancia en Salé. Hemos respondido al padre mencionado "Atarij Al Kabir", de Ibn Hayan, existe solamente en la biblioteca de Ibn Basam, lo mismo para, *El bayan Al Magreb y Nofhatib*, así en la biblioteca del Majzen (gobierno), existen dos tomos: el primero y el quinto, uno en la biblioteca de Mequínez y el otro en la de Fez. Esto hasta la época de Mulay Hafid, pero no sabemos lo que habían sido después. En el Escorial, hay un cuarto tomo de los libros de Mawlay Zaydan Asa'di. En España están editando el tomo de *Tarij Ibn Hayan* mencionado, así que los largos artículos de *Nafh Atib, Tarij Ibn Hayan*, en lo que concierne a Córdoba, y lo que se le añade de las noticias de sus reyes y de sus ministros, todo esto en los tres tomos que existían en la biblioteca de Al Mansor Asa'di.

No cabe duda de que Al Maqari disponía de estos tesoros también. Este glorioso *Tarij*, al tener un gran volumen, ninguno de los reyes andalusíes había podido reunirlos en su biblioteca.

Mientras la historia de Córdoba de Arazi, existe uno de sus tomos en el Escorial, lo había visto el ministro Algasani, en el año 1102 de la hégira, y en su visita, había copiado uno de sus artículos.

Mientras la historia de 'Arib Ben Sa'id el Cordobés, se la conoce por unos relatos copiados en el *Bayan* de Ibn 'Adra.

Además de la historia de Mallorca de Al Majzuni, está escrita en el libro de literatura e historia del juez de Salé y Mequínez, que es el gran erudito y el excelente autor, Ahmed Ben Omayya Al Majzuni, el valenciano lo había editado con el seudónimo del presidente Abu 'Otman Aqoraši.

Señor, en la semana pasada la policía secreta "La sureté" –en Tánger y en Tetuán- habían empezado la búsqueda del Emir Michel Lotf Alah, según unos rumores, había llegado a Ceuta por una misión política. Todavía siguen las investigaciones ¿No sé que opina usted?

En la entrevista tunecina "*Lisan Aša'b*" he leído unas noticias importantes sobre la guerra de Trípoli, y he querido informaros con este artículo. Mientras la revista francesa "*Je suis partout*"<sup>9</sup>, no cabe duda que había usted leído su primer número publicado el 29 de Noviembre de 1930, bajo título: "El desorden general en África del norte y en la Indochina".

---

<sup>9</sup> Periódico francés publicado por Arthème Fayard entre 1930 y 1944. Si bien inicialmente no definió su ideología, poco a poco iría desliziándose hacia posiciones cercanas al fascismo.

Deseo que se traduzca este artículo, y que se publique en los periódicos árabes.

Deseo que pase usted mi saludo a los gloriosos príncipes. Os paso también el saludo de los hermanos y amigos, sobre todo a mi hijo Daud que estaba en Fez, vigilando las situaciones y haciendo entrevistas con los fieles hombres nacionalistas. Al volver va a escribiros una carta que trata el tema.

Tengo aquí la suma de dos participaciones en la revista "*La nation arabe*", estoy esperando unas respuestas, para mandar lo que lograba tener de participaciones, a su alteza el respetable señor Ihsan Al Ýabiri, que os saludaba calurosamente.

Un saludo de 'Abd Salam Ben Al Haÿ Al 'Arbi Bennuna.

#### Carta nº 5

Loor a Dios. Tetuán, Enero de 1931.

Su gracia el glorioso, señor Šaquib Arsalan ¡Dios el altísimo le proteja!

He dirigido a su gracia una breve respuesta en el momento en que he recibido su carta que espero que llegaría, porque está acompañada de unos artículos escritos en francés.

Señor, os he informado de la llegada en esta región, de la revista "*Al Fath*" (la conquista), y otros periódicos y revistas. También informaciones sobre la manera de su llegada a algunas ciudades de la región del sur. En los años pasados, mi hijo Daud había pedido las revistas para venderlas por su cuenta, pero nadie las ha comprado, lo que le había impulsado a distribuir las gratis. Pero había esperado con un poco de paciencia hasta que la gente se volviera consciente y se interesara por saber las noticias. Desde entonces las revistas se venden todas, sobre todo la revista "*Al Fath*" y "*Al masa*" (la tarde), lo que explica la existencia de una preocupación por la situación del mundo árabe, y sobre todo los países islámicos. Existen algunos que habían participado en la revista "*Hadramawt*".

Al existir que unos hablan francés, pienso que participaron en la revista "*La nation arabe*", por la importancia de sus temas, y sus servicios para toda la nación islámica. Estoy esperando la ocasión para ir al sur, intentar reunir unas participaciones y enviarlo mediante el correo inglés ¡Dios nos ayude!

La crisis económica se agudiza demasiado en estas regiones, porque Francia no hizo más que saquear las riquezas de la gente, con los enormes impuestos, para vengarse de ellos.

Según las noticias venidas de diversos países, estamos esperando una sublevación en la próxima primavera, deseando que participen en ella unas tribus ¡Dios nos ayude! Tengo grandes esperanzas en la toma de conciencia de las naciones musulmanas.

Actualmente, la atención de la gente se orienta en cambiar unos vestidos fabricados en Europa por vestidos nacionales, a pesar de la necesidad de aportación de las materias primas.

Lo indicado por usted, que concierne a la ayuda de nuestros hermanos, estudiantes en París. Como había usted dicho, es “un proyecto santo”. También es la obligación de cada miembro de los marroquíes. Estoy seguro de que la venida del Al Fasi y Balafreÿ en este mes, va a tener consecuencias.

Desde hace casi dos semanas, he enviado una larga carta explicando el problema marroquí al presidente del congreso islámico en Londres, además he enviado un ejemplar de esta carta, a mi hermano Al Haÿ Mohamed en El Cairo, para que lo publique en las revistas, o en un edicto especial, con las demás declaraciones.

He recibido con mucha alegría, los diez ejemplares del libro “*Limada Ta’ajara Al Muslimun*” (¿Por qué tardaron los musulmanes?), que su gracia me había mandado. Deseo que escriba usted al erudito del islam –profesor respetable-, el señor Rašid Rida, para que nos mande unos cien ejemplares para venderlos y darle su dinero. ¡Qué Dios os proteja!

Deseo que usted no haga reproches al literato Aqalí, que os respeta. Ha sido perseguido por el gobierno. A pesar de esto, ha traducido unos capítulos del español al francés que voy a mandaros después. Todo su trabajo lo había cumplido en casa de su amigo, porque la suya estaba amenazada por la inspección en cualquier momento.

Señor, había usted hecho bien de pedir al general Karamon, la lista de lo necesario para la factoría de azúcar. Por favor, no olvide usted este proyecto, porque es muy útil para nosotros, sea que la lista está escrita en alemán, o en francés, tenemos aquí a amigos que van a traducir; esto para no fiarnos solamente en lo que dicen los españoles.

Es muy triste la no intervención de Ibn Saúd, y los demás reyes del islam, en el problema berber. Nos quedan solamente esperanzas en el boicot a las mercancías, como había usted dicho.

Dios sólo sabe, el amor que reservo a su fiel hijo, y al príncipe ‘Adil, después de saludarles, deseando que Dios nos reúna en un agradable momento, si no fuera por los grandes gastos de mis hijos en el extranjero, visitaría Suiza para encontrarlos.

El doctor Šahbandar no ha respondido a mi cuñado Daud sobre su conocida petición, y es lo que habíamos creído todos...Pero mi hermano Al Haÿ Mohamed lo encontró en casa de Ahmed Zakri Baša, y trabó amistad con él. El doctor había mostrado gran interés al problema de la eliminación de la lengua árabe

Pero la cuestión religiosa no tiene ninguna importancia para él. Por eso mi hermano ha dicho: “me han reservado una buena acogida, y se ha puesto muy alegre al informarle que los jóvenes marroquíes –encarcelados a causa del problema nacional- estaban contando uno de sus

poemas “oscuridad de la coral”. Sabrá usted que el doctor es uno de los cabecillas de Siria, y es un enemigo del querido Emir. Hay una diferencia entre los dos, la bondad del Emir, su sabiduría y su gloriosa personalidad que se nota desde la primera vista. Mientras el doctor, es astuto y grosero, y partidario de la guerra”. Con esto acabó mi hermano.

Con su carta, he encontrado la de Yá'afar Anāsiri. Doy las gracias a Dios que me ha incitado a copiaros lo importante de esta carta.

He escrito a las grandes bibliotecas de España, preguntando sobre los libros de la Historia de Mallorca. Las respuestas voy a enviarlas traducidas después. Otra vez intentaré escribir al Mawla Zaydān unas indicaciones que conciernen a este proyecto.

No conozco a Michel Lotf Alah, pero he oído que había dado graciosamente una tierra situada en el bulevar Alfuŷala, para que se construya una iglesia ortodoxa. ¿No sé lo que esperaban los musulmanes después de esta situación?. Durante la guerra europea, su hermano Habib había sido desterrado a España. Nos hemos encontrado en Madrid, y me ha visitado en Tetuán. Ha constatado que es un hombre orgulloso que no sirve para los árabes. Al regresar a El Cairo y a Italia, me ha escrito, enviándome muchas revistas, como “Sarquis”, o las que describen el lujo y las fiestas que se hacen en su casa.

Esto es lo que sabía yo de la familia Lotf Alah.

No cabe duda que su profecía acerca de Turquía, resulta cierta ¡Dios mediante!  
Y va a volverse país islámico, más que antes, a pesar de las repercusiones de Mustafa Kamal y de su partido.

¡Deseo que tenga usted medios mejores para luchar a favor de la cuestión relacionada con los alemanes, que terminará como quiere usted!

Estoy esperando señor, con mucha ansiedad, buenas noticias acerca de la alianza deseada por los dos reyes y el Imam.

Con ocasión de su viaje a Berlín, os informo de mi correspondencia con el partido existente allí, sabe usted sin duda unos de sus miembros, os he mandado una explicación que trata este tema. Haga usted el favor de informarnos sobre la verdad de esta reunión, y las consecuencias de sus trabajos.

Os paso el saludo de todos los hermanos y amigos, sobre todo Ašayj Ni'mat Alah Adahdah y el señor Habib Ben Sulaymān.

Un saludo de 'Abd Salam Ben Larbi Bennuna.



Carta nº 6

Loor a Dios.

Tetuán, el 4 de Šawal de 1349 / 22 de Febrero de 1931.

Su gracia, glorioso y respetable Emir, señor Šaquib Arsalan ¡Dios altísimo le proteja!

Me ha honrado recibir su carta del 13 de Febrero pasado, dando gracias a Dios por vuestra buena salud, así que el encuentro con vuestra familia.

Para la carta de su amigo –el hijo del general Karamon, el alemán- la respuesta va a ser después.

Los cuatro ejemplares de su carta: “¿Por qué... y por qué...?” Os he dicho antes que habían llegado, aquí tengo la respuesta de Ibn Zaydān que dice: “He recibido con alegría, la carta del querido hermano, mis gracias para ustedes, así como mi saludo”. He dirigido después esta carta a mi hermano Al Haÿ Mohamed, porque trataba en general la respuesta al erudito el islam –Ašayj Rašid Rida- que no había respondido al Mawla Zaydān cuando este último le había regalado dos tomos de su libro “*Al Ithaf*”. Esto es debido a unos rumores que había escuchado, y que dicen que Ibn Zaydān es cómplice del colonialismo. El hermano Balafreÿ no me ha respondido sobre el ejemplar que le he mandado. Estoy esperando los cien ejemplares para venderlos, como me había usted indicado, van a ser distribuidos mediante el correo inglés. Mientras los diez ejemplares, regalados por usted, voy distribuyéndolos a quienes me indicó usted. Entre ellos figura Ašayj ‘Abd Lhadi Slawi, que se quejaba de no haberle escrito, me ha preguntado sobre la causa, le he respondido que usted tiene muchas obligaciones.

Siento gran pena por la venta de su finca, pero como había usted dicho, esto es resultado de las circunstancias, y de la crisis económica general, en este año ¡Dios es potente!

Me había alegrado, la ayuda del rey Faysāl a la revista, así como la del Imam Yahya e Ibn Sa’ud ¡Dios bendiga sus vidas!. Porque esta revista importa a todos los reyes del Islam.

No me acuerdo en qué revista he leído que el rey Faysāl había nombrado un embajador, enviándole al Hiÿaz, para firmar una alianza con el rey Ibn Sa’ud.

¿Es verdad esto? ¿Vuestro precioso trabajo había tenido como resultado este éxito? Infórmeme de la verdad y gracias.

Os pido pasar mi caluroso saludo al Mawla Gāleb, y a su alteza el respetable señor Ihsan Al Ŷabiri, y al Mawla ‘Adil ¡Dios le proteja!. Haga usted el favor de decir al hermano Al Ŷabiri que quería yo presentar una ayuda para la manutención de la revista, porque siento que es una obligación, ya que esta revista se preocupa por la lucha a favor de las naciones árabes e islámicas.

Ayer por la tarde, asistimos al nacimiento de mi noveno hijo, al que doy el nombre de Mohamed ‘Ali.

Me había llegado una carta de mi hermano Al Haÿ Mohamed, en la que me informaba de que habían formado un grupo de seis estudiantes marroquíes que son: Mohamed Bennuna, Al Hasan Bu'ayad, Mohamed Atanÿi, 'Abd Lkader Ariyahi, Atayb Asebti y Al 'Arbi Berada. Se habían dirigido al Mawla Škat 'Ali para darle el pésame, al morir su hermano Al Mawla 'Ali ¡que en paz descance! Me había hablado también de la larga discusión del grupo con Šawkat, en casa de 'Abd Lhamid Bik, y en la que declaraba lo siguiente: “os prometió hacer la propaganda para la cuestión marroquí, entre los musulmanes de India, que todos están a mi disposición. Y como hizo la propaganda contra las mercancías inglesas, lo mismo voy haciéndolo contra las mercancías francesas. Voy tratando este problema en cada reunión, en cada país musulmán, para hacer comprender a Francia que el mundo Mahometano jamás perdonará la pérdida de sus tierras. Después hablaba de su trabajo, para que todos los gloriosos del Islam en general, y particularmente los de India, presenten una protesta oficial, mediante la unión de las naciones. Francia tendrá que terminar su persecución, sino irán formando él y la unión de los jóvenes musulmanes, un grupo encabezado por su gracia el Emir Šaquib Arsalan. Que se dirigirán a Marruecos para ver la situación. Después presentarían una conclusión final”. Otra vez le había visitado mi hermano en el centro de la unión de los jóvenes musulmanes, para explicarle en extenso la cuestión bereber marroquí. Deseamos la ayuda de Dios, para que existiera una solidaridad entre las naciones musulmanas. Además de todo esto, mi hijo Atayb me había informado que Al Mawla Šawkat, visitó Nablus, donde le habían reservado buena acogida, en casa de la unión de los jóvenes musulmanes. Mi hijo había pronunciado un discurso en nombre del “Magreb Al Aqsa”.

Os paso el saludo de mi hijo Daud y de Ašayj Al Masmodi, y los demás hermanos.

Un saludo de 'Abd Asalam Bennuna.

### Carta nº 7

Loor a Dios.

Tetuán 18 de Šawal 1349 / 8 de Marzo de 1931.

El glorioso señor Al Mawla Šaquib Arsalan, ¡Dios altísimo le proteja!

He recibido la carta de su gracia del 2 y 9 de Šawal que corresponde al 1 de Marzo pasado. Estaba esperando la llegada de su carta. *¿Por qué...y por qué...?* Pero al no llegar, he preferido responderos.

Todavía no he leído la palabra “Bennuna” en “Taÿ Al 'Arus”, a pesar de que lo tenía en mi biblioteca, gracias.

Señor todo lo que puedo decir sobre el buen trabajo que concierne a sus finanzas, lo mismo lo había dicho él de la Meca, y había usted reconocido que él tiene razón.

Deseamos que sea pasajera esta crisis para la nación árabe, contra los países europeos, porque casi todos los países musulmanes están arruinados.

Estamos teniendo el problema de la suspensión de la revista "*La nation arabe*", de Argel. Verdaderamente señor, es muy difícil dirigir la revista en estas circunstancias, y con los precios de las bibliotecas. A mi parecer, lo mejor es que dirijamos los números de los participantes en Argel, a sus amigos en Túnez. Os pido tratar el proyecto con uno de sus amigos allí. Mientras los números de Marruecos, os prometió enviarlos a los nombrados por usted, sin gastos de la administración. Pienso que os he informado que tenía 24 F. Suecos, esto menos la participación de mi hermano Al Haÿ Mohamed y del señor 'Abd Alah Guenun que reside en Tánger.

He tardado en dirigiros la suma mencionada, esperando que llegarán otras participaciones, que unos hermanos de Fez me habían prometido.

Deseo que el proyecto de su casa en Berlín terminará como usted quiera.

Estoy enterado de lo desarrollado entre usted y el joven Al Homama, en Berlín. Ignoro yo totalmente quien es éste. Pero los amigos del Emir Mohamed Ben 'Abdelkrim me van aclarando este tema. En lo que concierne Ahmed Hasan Matar, tengo la misma opinión que usted, sobre su persona.

No me acuerdo si he preguntado sobre Munir Alabaydi, gracias por lo que me había usted indicado. Mientras Šahbandar, sabía yo antes, que era un cobarde al leer lo escrito en "*Ašora*" por Mawla 'Adel.

Gracias por haberme felicitado por el éxito de mis hijos.

Estaba en Tánger, hace unos días, allí informaba a Akal'i –que os saludaba- de la llegada de los cuadernos a su alteza. Después me he encontrado con Mohamed Al Fasi, que acaba de llegar del sur, dirigiéndose a París, donde está terminando sus estudios. Me había contado lo de la persecución en Fez. Estaba acompañado por Al Meki Anasiri Aribaṭi.

Había escrito al interior y a El Cairo también, deseando que se organicen unas manifestaciones pacíficas en el 16 de Marzo conmemorando así el día del nefasto Dahir. He pedido a nuestros hombres de El Cairo, que discutan este asunto con el profesor 'Abd Lhamid Bik Sa'id.

El artículo del cual os he hablado anteriormente, había llegado de Manchester, en numerosos paquetes. Al distribuirlos, hemos cambiado de manera, es decir que hemos dirigido un gran número de ejemplares a todas las ciudades y en un solo día. Todo esto para provocar un desorden al gobierno que va a creer que se trata de un fuerte partido en cada ciudad.

En la segunda carta, usted hablaba del intento de Francia para anular el Dahir berber. Esto puede ser debido a la discusión de Šawkat con el delegado francés en Siria, M. Manisron. Había dirigido las cartas del llamamiento a 'Allal El Fasi y a sus amigos, para animarles y hacerles comprender que todavía en el exterior siguen preocupándose por el caso berber.

“El boicot a las mercancías extranjeras” una vez que la gente de Fez empezaba a tejer sus vestidos, el número de los telares había llegado a centenares en 35 fábricas. Por eso el gobierno mandaba que quien se ponga los nuevos vestidos –como lucha económica-, va a ser castigado severamente, y al reprochar a los hombres del gobierno, su actuación, se disculpan diciendo que al contrario, ellos animan y llaman al desarrollo de las construcciones nacionales, la prueba es que habían construido una escuela para la artesanía, etc...

Había usted preguntado si existe una fábrica de cemento en Tetuán. Existe solamente en Casablanca, y pertenece a unos franceses, sus fabricaciones no son buenas. Mientras la fábrica construida en Damasco, me había dicho mi hijo que tenía mucha importancia. Lo mismo pasó con la fábrica de “Al Yoj”.

Con el caso de la fábrica de azúcar, estoy esperando la llegada de un ingeniero amigo mío, para responderos.

Deseamos que llegue usted a una buena solución, en lo que concierne la alianza árabe, y Dios favorece vuestro éxito frente a los dos partidos de oposición. Mientras la vuelta de Aman Alah al trono de los Afganos, pienso que es imposible, ya que el reciente rey, parece muy justo y piadoso.

Me ha extrañado el hecho de que Al Mehdi Lamnabhi no os había respondido.

El libro llegado de Córdoba, *Boletín de la Real Academia*, contiene muchas cosas importantes, ignoradas por los historiadores árabes, como estas páginas –de 103 a 141-, que os regala el cónsul español, Isidro de las Cajigas. El libro merece la pena traducirlo al árabe. Hay otro libro con título: *Páginas turbias de la historia de España que ahora se ponen en claro*, que traduce la enemistad de los españoles a los árabes. Después de la traducción del primer libro, voy traduciendo del segundo, todo lo que trata la historia de los árabes.

Ibn Gibrit regresó a Marruecos y empezó a pronunciar sus conferencias de herejía en Ribat Al Fath.

Estamos esperando su artículo “Un país puesto en una caja” etc...No sé en que revista lo había usted publicado.

Os paso el saludo de mi hijo Daud, del hermano Al Masmodi, y de todos mis hijos.

Un saludo de ‘Abd Salam Bennuna.

Carta nº 8

Loor a Dios.

Tetuán el 25 de Šawal 1349 / 15 de Marzo de 1931

El respetable y glorioso Emir, Šaquiab Arsalan ¡Dios altísimo le proteja!

He recibido su honorable carta del 6 de Marzo pasado, en la que me felicita usted del nacimiento de mi hijo. Gracias por todos los consejos.

Había llegado su carta para Ašayj ‘Abd Lhadi Slawi. La he mandado con un ejemplar de la carta ¿Por qué...?, a este último. Estoy esperando su respuesta.

El autor del libro Al Ithaf, merece toda importancia, por sus estudios e investigaciones en los asuntos históricos. El tercer tomo que trata la vida de Mawlay Isma’il, estaban editándolo.

Señor no tengo esperanzas en la ayuda de Al Haÿ ‘Omar Atazi, -el gran rico del cual me había usted hablado-. A pesar de todo esto, voy a escribirle. Me extrañaba mucho el hecho de que este señor no tiene herederos, sus hermanos son ricos y está enfermo.

Me alegra mucho, su impotencia por la alianza árabe, así que por la alianza político militar entre su majestad Ibn Sa’ud, el rey Faysal y el Imam Yahya. Pero aquí en Marruecos consideran esta alianza como un complot inglés.

Me interesó mucho el acuerdo firmado en la India, lo que representa una calamidad para Francia, si todas sus colonias hicieran lo mismo.

Hace tres días que he recibido mediante el correo, 3 paquetes que contienen 98 ejemplares del libro ¿Por qué...? Y en un solo día he vendido 88 ejemplares, a 2 pesetas cada uno, la suma es 176,00.

He recibido una carta del 10 de Marzo, acompañada del segundo número, del segundo año, de la revista “La acción árabe”, al leer la tabla de materias, me había encontrado con importantes estudios.

Por favor, al escribir a Rašid Ređa, infórmele de la llegada de los 98 ejemplares, para que se tranquilice.

Voy a escribir a Mawlay ‘Abd Rahman Ben Zaydun, para hablarle de los artículos editados por usted.

Pasa usted mi saludo al Mawla ‘Adil y Galeb, y al señor Ihsan Bik Al Ÿabiri, os paso también el saludo de mi hijo Daud y todos mis hijos.

Un saludo del fiel, 'Abd Salam Bennuna.

#### VII.9.- El texto de la carta nº 9

Loor a Dios.

Tetuán 9 de Dilqui'da de 1349 / 28 de Marzo de 1931.

Glorioso señor ¡Dios le proteja!

Nuestro querido amigo Mohamed Ben Lhasan Al Wazani, había decidido dirigirse a Lausana en el verano próximo, para preparar su doctorado. Por eso quería unas informaciones sobre el modo de vivir en este país, estoy esperando de usted una respuesta acerca de este tema, y aquí está la carta de Al Wazani. Además os mando lo llegado de Fez, de artículos escritos en francés y también la respuesta del señor Al Menebhi que os saludaba.

Estamos haciendo todo lo posible para preparar a la gente para manifestarse pacíficamente, el día 16 de Mayo próximo –día del nefasto Ḍaḥīr- con esto se van distribuyendo numerosas octavillas a todos los países, un día antes de la cita, pero todo esto necesita un poco de discreción para que la administración no se oponga tomando precauciones antes del acontecimiento. ¡Dios nos ayude!

Pasa mi saludo a los dos príncipes, 'Adil y Galeb ¡Dios les bendice!

Un saludo de 'Abd Salam Bennuna.

#### VII.10.- El texto de la carta nº 10

Loor a Dios.

Tetuán el 13 de Dilhi'ya de 1349 / 2 de Mayo de 1931.

Glorioso señor, su alteza el Emir Šaquib Arsalan ¡Dios le proteja!

Mi hijo Daud me ha dado su carta con unas partes de periódicos que relatan los acontecimientos del establecimiento de la república. Pero antes, os he mandado una carta con lo ocurrido.

Pienso que la república española había firmado un acuerdo con el catalán, por eso, estos últimos habían retardado sus reclamaciones en el interior de Cataluña, hasta después de la apertura del parlamento, el 21 de Junio próximo.

El ministro de asuntos exteriores, el señor Laroch, había negado lo escrito por los periódicos franceses, de que la república española abandonará sus derechos en la zona norte de Marruecos.

Un redactor había preguntado al presidente de la república provisional –Alcalá Zamora- su opinión sobre lo que concierne a la zona del protectorado español en Marruecos, que anteriormente había declarado la necesidad de abandonarla. Este había respondido que esto, había sido su opinión, al infringir Francia la alianza de 1904, cambiando las fronteras de esta zona, de “Wadi Mehdia, Sebu, Warga a Helwia”, y separándonos en Wadi Lukus, cerca de Al Kasr Lkabir. Pero hoy, al tener España todas las posibilidades, va reclamando sus derechos en esta zona, porque el gobierno no tenía interés en abandonar sus grandes derechos en el norte de África.

No tengo grandes esperanzas de que van a darnos la independencia interior. Pero con trabajo bien organizado creo que vamos realizando todos nuestros deseos.

Había llegado de París Ahmed Balafreÿ, por eso he viajado a Ceuta para llevarlo con si coche. En mi cama escribimos una agenda de reivindicaciones, para presentarla al gobierno. El viaje tenemos que pagarlo nosotros.

Pero después, me informaron de que el ministro Ibn ‘Azuz, había detenido la agenda. Por eso he tardado en responderos.

El 3 de Mayo: regresó Ahmed de Ceuta para discutir otra vez el problema, y la mayoría decidió pedir la carta a Ibn ‘Azuz.

Pero si rechaza presentarla, escribiremos otra agenda.

El 4 de Mayo: viajó a París. A las diez por la mañana, se dirigió Athami Lwazani al ministro para llevar la agenda, pero en vano, lo que dio lugar a una gran manifestación de todos los obreros que pedían la igualdad con los obreros españoles, levantando una bandera roja, en la que habían escrito: “hay un solo Dios, y Mahoma es su profeta”. Los manifestantes se dirigieron al tribunal y después a la Residencia General, donde insultaron a Ibn ‘Azuz. El residente general ordenaba la ley marcial, lo que dio lugar a un enfrentamiento entre los soldados y los manifestantes, que terminó con 40 heridos, entre ellos hubo dos comandantes, 2 capitanes, así como un teniente y la muerte de un soldado. Pero por la tarde arrestaron a unos treinta hombres, entre los que figuran, ‘Abd Lakrim Daud, el hermano de mi hijo Mohamed Daud y ‘Abd Latif Gaylân.

Fue Athami Lwazani quien ha podido alejar los manifestantes de la puerta de la Residencia General, prometiéndoles una reunión en la mezquita, el día siguiente.

Daud acudió al coronel para liberar a su hermano, y a Gaylân. A las diez de la mañana, llenaron la gran mezquita y Daud pronunció un discurso, para tranquilizarles y hacerles comprender que deben reivindicar pacíficamente sus derechos ante el residente general, este último les prometió igualdad con los demás obreros, tanto en las horas de trabajo, como en los salarios.

Ibn ‘Azuz ordenó al Wazani visitar al alto comisario y discutir con él esta agenda de reivindicaciones.

Yo pensaba que este último tenía la idea de retardar esta agenda y suspender las elecciones del consejo de estado. De todas maneras intentaré viajar a Madrid, en estos días.

He recibido su carta del 26 de Abril, en presencia de Ahmed quien la leyó. Los dos agradecemos vuestros buenos actos ¡Dios os ayude!

Os he dicho anteriormente, que he recibido el periódico "Al Fath", también "La unión árabe". Mi hermano me ha enviado casi veinte revistas de su artículo sobre Trípoli, que he distribuido finalmente en Marruecos. También me ha enviado el número 322 de "Ašora".

"La unión de los jóvenes" ha cesado de protestarse contra Italia, como había usted señalado.

Italia no permitía la entrada del grupo, sobre todo encabezado por usted, para investigar lo ocurrido en Trípoli.

Mi hermano Al Mojtar, me ha enviado una carta de Sevilla, que trata el caso del cambio de régimen en España, pidiéndonos presentar una agenda de reivindicaciones. Por eso vamos a trabajar, para no perder esta ocasión ¡Dios nos ayude!

Estoy esperando la llegada de una carta de Rašid Reda.

Un saludo de 'Abd Salam Bennuna.

#### VII.11.- El texto de la carta nº 11

Loor a Dios.

Tetuán el 12 de Rabi' de 1350 / 28 de Julio de 1931.

Respetable Emir ¡Dios el altísimo le proteja!

Hoy mi hijo Daud que os saluda, me ha informado de la llegada de dos cartas de usted, del libro ¿Por qué...? Con la lista de los nombres de los participantes en la revista "La nación árabe".

Después de haber tardado en responderos, por las causas ya dichas en mi carta de 8 páginas del 9 de Julio pasado, os he informado de la llegada de unos ciento cincuenta ejemplares del libro ¿Por qué...?. Cincuenta de los cuales habían sido distribuidos en el interior, a pesar de la vigilancia de Francia. Me ha asombrado Rašid Reda quien temió que no llegaran estos ejemplares. El dinero voy a mandárselo esta semana, para tranquilizarle.

En la semana pasada, regresaron, mi hermano Al Haÿ Mohamed, y mis hijos, Atayb y El Mehdi, que os saluda, todos han aprobado sus exámenes.

Señor, estamos en guerra contra la prensa francesa. Lo escrito últimamente por la revista *Le peuple de Tanger*, fue copiado en otras revistas españoles el 23 de Julio: “El partido de oposición en Tetuán, es el partido de los nacionalistas, dirigido por Bennuna, cabecilla del movimiento “Panislamismo”, que obedecía a las órdenes de Šaquib Arsalan, el hombre que recibe dinero de un doctor alemán en Berlín, el mismo hombre que había sido desterrado de Tánger, por orden del residente general francés, hace unos pocos meses”.

Estoy buscando este número para enviárselo. No cabe duda que de estos artículos impresionaban a los españoles, además de los gastos y la pérdida de tiempo causados por esta guerra.

Nuestra casa ha sido amenazada por la inspección, según las órdenes, pero hoy reina la tranquilidad, al ser nombrado como presidente de la policía secreta, uno de nuestros fieles amigos.

Mi saludo al Mawla Galeb ¡Dios bendiga su vida!

Un saludo de ‘Abd Salam Ben Larbi Bennuna.

#### VII.12.- El texto de la carta nº 12

Loor a Dios.

Tetuán el 10 de Raÿab de 1350 / 21 de Noviembre de 1931.

Glorioso señor ¡Dios altísimo le proteja!

He recibido su carta del 5 de Noviembre, al regresar de Madrid, donde pasé unos días, arreglando la cuestión de la red de emisoras, para la electricidad en Tetuán, con el nombre de “Sociedad de unión artesanal Marroquí-Española”. El día 11 firmé el acuerdo con la sociedad alemana “Brinkaman”, por la suma de 440.000 F. Suizos en oro. Las circunstancias me han prometido visitaros.

Me ha llegado su carta del 3 de Raÿab, en la que me informa usted de la enfermedad de Hasan Bu’ayad, lo siento mucho, y le deseo el bienestar. Es un joven que no cesa de trabajar a favor de Marruecos –haciendo la propaganda para la cuestión berber-.

Es mejor no retardar la publicación de la revista “Le Magreb” hasta el mes de Septiembre, a pesar de toda crisis económica, como os aconsejó Ahmed Balafreÿ. ¿Qué piensa usted?

Nos ha llegado la revista “La nación árabe”, lo mismo para el señor López Ferera. Informaba al residente general, de lo que me había usted indicado en su carta. Además de esto, al estar en Madrid, el señor Canopas –director general de Marruecos y de las colonias- me señala que San le había puesto en guardia contra Ašj Arsalan, que reside en Génova, y que tiene relación con los nacionalistas marroquíes, mediante Bennuna en Tetuán.

Me ha gustado el acuerdo de Siria. Sin duda, los de Siria van a impresionarse por el convencimiento de Fāris Al Jori y Ašahbandar.

De Tánger me ha escrito el señor Arguila, al regresar de la región interior, esperando su alegría por la entrevista con los nacionalistas de allí, sobre todo Hasan Al Wazani, me informó de su viaje a Génova para asistir al congreso de Palestina, sin olvidar de visitaros en su camino.

Al estar en Madrid, he visitado al ministro de instrucción, señor Marcelino Domingo, hemos discutido unas reformas en el dominio de la enseñanza. Lo mismo pasa con el ministro de justicia, Fernando de los Ríos.

En la facultad de Granada, hay un orientalista árabe, van a contratar este año a un profesor y ayudante musulmanes. Pero todavía están discutiendo el programa de los cursos.

Mi hijo Daud, presentó una oposición en la primera sesión celebrada, por el consejo municipal, contra el número de los diputados. Todo esto para cambiar el reglamento de la fundación del consejo municipal, para independizarlo totalmente del gobierno.

Nos ha llegado la convocatoria del congreso musulmán pero me parece difícil asistir. Lo mismo pasa con todos los invitados. Por eso he pedido a mi hermano que nos representaba en este congreso.

Un saludo de ‘Abd Salam Ben L’Arbi Bennuna.

**Reseña de Vincent GEISSER, Omero MARANGIU-PERRIA, Kahina SMAIL (2017) : *Musulmans de France : la grande épreuve. Face au terrorisme*, Ivry-sur-Seine, Les Éditions de l'Atelier. Por Salvatore MADONIA.**

Salvatore MADONIA  
TEIM-UAM  
[Toto.mad@hotmail.it](mailto:Toto.mad@hotmail.it)

Para citar este artículo: Salvatore Madonia (2018), Reseña de Vincent GEISSER, Omero MARANGIU-PERRIA, Kahina SMAIL (2017): *Musulmans de France: la grande épreuve. Face au terrorisme*, Ivry-sur-Seine, Les Éditions de l'Atelier en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 235-238.

Esta obra de Vincent Geisser, Omero Marongiu-Perria y Kahina Smaïl se inserta de pleno en el debate público actual sobre la “cuestión del islam” que caracteriza el contexto francés tras los atentados de enero de 2015<sup>1</sup>. Se trata de un debate emotivo y sentimental en el seno de una nación que se percibe en guerra, de un debate complejo que acaba siendo dirigido e instrumentalizado según los distintos intereses de propaganda, carrera o de legitimación de los diferentes actores políticos, intelectuales y mediáticos que en él participan y que pretenden liderar.

El punto de partida de los autores es la necesidad de marcar los términos de ese debate donde, en nombre de un sentimiento de pertenencia nacional, se cuestiona y condena la supuesta ausencia de la comunidad islámica en el espacio público tanto en las manifestaciones de duelo colectivo post atentados como en declaraciones directas de repudio del yihadismo y el terrorismo.

El sentimiento de desconfianza y sospecha generalizada de parte de la sociedad francesa hacia la comunidad musulmana ahonda sus raíces en los debates sobre la posible compatibilidad de la religión islámica con los valores republicanos de finales de los años 80, cuando surgieron los primeros conflictos sobre el uso del pañuelo en la escuela pública y el debate sobre la publicación de los *versos* satánicos de Salman Rushdie. Aplanados entre laicidad ciudadana o comunitarismo religioso dichos discursos dieron pie a la construcción política, social y mediática de una comunidad islámica esencializada y percibida como homogénea y diferente.

<sup>1</sup> Primeros atentados terroristas a la redacción del periódico *Charlie Hebdo*.

Para los autores esta ficción político-cultural ha permitido la proliferación de todo tipos de fantasmas, prejuicios y sospechas hacia los musulmanes de Francia pero además, dentro de la crisis terrorista actual, parece consustancial al sentimiento de pertenencia

nacional-ciudadano ya que “permite subrayar el déficit de ciudadanía (*citoyenneté*, [entendido aquí según el sentido de la visión republicana de matriz jacobina: individualizada, laica y nacionalista]), incluso la falta de patriotismo de una «comunidad minoritaria» para valorizar la capacidad de la supuesta «mayoría» en crear de manera unánime una «comunidad de duelo»” (p. 9).

En este proceso se va dando forma a la tesis de la “invisibilidad islámica” que instrumentaliza el escenario post atentado denunciando la ausencia o, peor aún, el boicot de toda la comunidad musulmana a este duelo colectivo como demostración de su falta de un verdadero sentimiento de pertenencia nacional, acusando a los musulmanes franceses de su incompatibilidad con los valores republicanos. De allí la paradoja de una sociedad francesa que reprocha a los musulmanes que sean comunitarios, pero que pretende que reaccionen en contra del terrorismo en tanto que comunidad (Roy, 2015, cit. in p.17).

Es en ese debate post atentados en el que los autores sitúan su análisis sobre si esta “invisibilidad islámica” se debe a la auto-exclusión de los musulmanes franceses o, por el contrario, es consecuencia del proceso de su idealización empezado en los años 90. Estamos en un “proceso de invisibilización” en el que los musulmanes franceses, pensados e imaginados como comunidad homogénea y abstracta, no tienen espacio ni audiencia en este debate y por lo tanto sus respuestas y sus acciones concretas y contextuales acaban siendo silenciadas.

Para poder contestar a esta cuestión los autores desarrollan una investigación amplia con una metodología cualitativa que emplea diferentes técnicas de investigación. Intentan profundizar en la complejidad socio-cultural que caracteriza tanto el contexto hexagonal post-atentados como en las respuestas y las acciones de una comunidad islámica heterogénea y compleja a su vez. Por un lado, analizan las consecuencias de los atentados terroristas sobre la población musulmana desde diferentes órdenes como el personal, el político y el teológico, sus diferentes respuestas a nivel subjetivo, organizativo e institucional y sus variadas implicaciones de orden nacional, territorial y local. Por otro, se analizan las respuestas sociales, políticas e institucionales de la sociedad francesa que, según su colaboración o su rechazo, posibilitan y favorecen o impiden y silencian estos procesos de reconocimiento o desconocimiento contextualizados.

Se perfila de ese modo y en palabras de los mismos investigadores un “primer estudio sobre los musulmanes de Francia durante la crisis terrorista que intenta desmontar los prejuicios sociales, muy a menudo oscilantes entre la representación de un silencio comunitario cómplice, una apatía colectiva o un repliegue interno” (p. 28).

Los resultados del estudio, organizados según los diferentes niveles de análisis propuestos, vienen a desarrollarse a lo largo de los siete capítulos que componen el libro y proporcionan una lectura sociológica atenta y completa de las numerosas consecuencias de los atentados terroristas en el contexto francés.

En los primeros dos capítulos se empieza con la descripción de las diferentes posiciones y propuestas asumidas en relación a los atentados por parte de las instituciones islámicas más grandes como de su complejidad representativa a nivel nacional. Se muestra así la difícil relación con el estado francés que en su intento de institucionalización centralista de la representatividad

islámica acaba favoreciendo su fragmentación y división interna. La lucha por el liderazgo y por un mayor reconocimiento institucional hace crecer las rupturas interpretativas y las respuestas generacionales ya que los líderes de las asociaciones de jóvenes musulmanes se muestran reacios a aceptar globalmente el discurso nacionalista aportando críticas políticas, culturales y sociales en tanto que musulmanes y franceses. Esta fractura hace crecer el sentimiento de distancia entre las elites representativas y los musulmanes ordinarios.

En el capítulo tres se intenta profundizar en las posiciones cotidianas y ordinarias asumidas tras los atentados por parte de los musulmanes a pie de calle. Se aborda, como ejemplo, la complejidad de las diferentes y a veces contradictorias identificaciones con el lema “je suis Charlie” que van de la aceptación completa a una crítica y reivindicación diferente, como puede ser el movimiento paralelo del “je suis Ahmed” para recordar la muerte del policía de fe musulmana en el mismo atentado o el “je suis humain” para hacer hincapié sobre la violencia indiscriminada del terrorismo. Por otro lado se describen diferentes tipos de participación al duelo colectivo que no pueden reducirse a una presencia comunitaria en las manifestaciones masivas y que en virtud de diferentes motivos dan fe de la participación más general de los musulmanes ordinarios en los actos de protesta y condena. Más concretamente se observa todo un conjunto de iniciativas de participación ciudadana que intentan manifestar su malestar desde sus cotidianidades como vecinos, compañeros de trabajo, etc., en espacios de acción como las redes sociales o la colaboración en asociaciones y organizaciones locales y de barrio. En general los atentados terroristas han generado la posibilidad para los musulmanes ordinarios de manifestarse como ciudadanos y como musulmanes sin encontrar ninguna contradicción en ello, lo cual demuestra de por sí su plena integración e identificación con el sentimiento colectivo de pertenencia nacional.

En el capítulo cuatro se evidencian las lejanías y contradicciones entre el sentimentalismo de un debate nacional inconsistente y la efectividad de las diferentes iniciativas de colaboración institucional a nivel local. Para ello se analizan las colaboraciones entre imames, representantes religiosos, alcaldes y prefectos en cuatro ciudades (Bordeaux, Marseille, Lille y Nantes) para demostrar que el diferente posicionamiento de los actores sociales e institucionales sobre el territorio pueda permitir en mayor o menor medida el desarrollo de iniciativas concretas y compartidas. En el ámbito local una mayor tranquilidad y racionalidad decisionales permiten la emergencia de preocupaciones específicas y la puesta en marcha de iniciativas directas para la comprensión de las causas y la posible desactivación de las diferentes y variadas problemáticas relacionadas con el fenómeno yihadista y la radicalización de los jóvenes franceses. A pesar de ello, los autores denuncian también tanto la falta de un protocolo de actuación compartido entre los diferentes órganos locales como la posibilidad de encontrar una posición común en la heterogénea comunidad islámica para concluir que las diferentes iniciativas siguen desarrollándose según los modelos y las culturas políticas y religiosas de cada contexto local.

En el capítulo cinco y seis se presta más atención al fenómeno de la radicalización de los jóvenes musulmanes franceses. Desde la academia y la investigación, la geo-política y el radicalismo religioso, hasta la producción teológica interna a la generación de imames y expertos religiosos franceses toma forma un campo de construcción colectivo heterogéneo y complejo, no siempre coherente y a menudo enfrentado entre sí. En cualquier caso, las posibles comprensiones y lecturas del fenómeno yihadista así como las respuestas y actuaciones en el ámbito religioso y fuera de él son muestra de la riqueza de un debate en curso. El impacto de los atentados

terroristas favorece, entonces, la revitalización de un debate teológico interno entre los líderes religiosos y espirituales de la comunidad islámica francés que aunque desde sus diversidades y divergencias comparten en general la necesidad de hacer frente a un fenómeno aún poco estudiado y conocido.

En el último capítulo se intenta tomar el pulso de una sociedad francesa timorata y aterrorizada donde el fenómeno yihadista y los ataques terroristas animan a los franceses a responder desde un reconocimiento común de unidad nacional como ciudadanos y republicanos o, por el contrario, degenerar en una peligrosa ruptura social y cultural interna. Gracias al análisis de diferentes encuestas de opinión sobre la percepción de la religión islámica y los musulmanes desarrolladas antes y después de los atentados los autores identifican un cambio de tendencia importante debido a un sentimiento colectivo nacional que incluye a los musulmanes como parte de un nosotros ciudadanos contrapuestos a los terroristas autores de unos ataques indiscriminados. Un cambio de tendencia en una sociedad francesa ahora reunificada bajo los valores colectivos de orden patriótico que permite la diferenciación entre la religión islámica (hace poco denigrada por su exteriorización pública) y terrorismo o yihadismo que hace bien esperar. En cualquier caso -y de modo bien preocupante- el análisis de las diferentes posiciones e instrumentalizaciones de buena parte de líderes políticos de derecha -y más aun de la extrema derecha- demuestran la radicalización de una parte de la sociedad francesa y la recrudescencia de los actos islamófobos comprueba esta segunda tendencia minoritaria. Por último, tampoco dejan de plantear actuaciones estatales de orden policial crecientes e indiscriminadas, preventivas o securitarias que, en nombre de la seguridad nacional, avalan y difunden un proceso de discriminación y acción desproporcionada hacia el colectivo islámico, dando pie de este modo a la instauración de la que viene definida como islamofobia institucional.

La obra termina con unas conclusiones abiertas donde queda clara la necesidad de profundizar de modo científico y riguroso sobre los efectos del aun poco conocido fenómeno terrorista que en toda su complejidad y dramatismo ha marcado un indudable antes y un después tanto en la evolución de la heterogénea comunidad islámica francés como en la sociedad toda. Por otro, muestra la necesidad de repensar las categorías y posibilidades de vivir y actuar en el espacio público de las sociedades democráticas donde haya cabida el reconocimiento pleno de una doble identificación tanto religiosa como ciudadana. Un proceso que no puede derivar que de un doble movimiento: “la modernización de la fe religiosa como condición de su inserción en el espacio público y, de retorno, la apertura del espacio público a la razón misma de la religión” (p. 303).

### **Obra citada**

Olivier Roy, «La peur d’une communauté qui n’existe pas», Le Monde, 9 septembre 2015.

**Reseña de Inmaculada SZMOLKA (ed.) (2017): *Political Change in the Middle East and North Africa*, Edinburg University Press, Edinburg.**

Beatriz TOMÉ  
 Universidad de Loyola  
[Beatriz.tome@hotmail.com](mailto:Beatriz.tome@hotmail.com)

**Para citar este artículo:** Beatriz TOMÉ (2018), Reseña de Inmaculada SZMOLKA (ed.) (2017): *Political Change in the Middle East and North Africa*, Edinburg University Press, Edinburg en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 239-243

La denominada Primavera Árabe ha traído consigo no sólo una prolija producción académica sobre la zona MENA (Middle East and North Africa), sino también una explosión en el uso de instrumentos teóricos propios de la Ciencia Política en una región que a menudo se había considerado desde el prisma de una supuesta *excepcionalidad cultural*.

Si las primeras obras se interrogan sobre la pertinencia de referirse a los cambios políticos y sociales producidos a partir de finales de 2010 como una ‘quinta ola de democratización’, las más recientes exploran de manera más amplia los desarrollos producidos en la región. En este sentido, varios trabajos optan por una óptica comparada entre diferentes casos/países o entre los diversos aspectos de las lógicas de cambio/continuidad, democratización/liberalización/autoritarismo en el denominado mundo árabe y musulmán<sup>1</sup>. En esta lógica comparativista se integra el libro coordinado por la profesora Inmaculada Szmolka, *Political Change in the Middle East and North Africa*. Su reciente publicación constituye una muestra del interés que suscita el área MENA y es prueba del nutrido grupo de especialistas dispuestos a aportar valiosos y sosegados análisis sobre la región y los diferentes fenómenos que la atraviesan.

Szmolka inaugura el libro con un capítulo que propone el término de “ola de cambios políticos” -y no de “democratización”- para capturar de manera más precisa la naturaleza de los

<sup>1</sup> Ver en este sentido otras obras reseñadas en esta revista como, por ejemplo, GONZÁLEZ DEL MIÑO, Paloma (ed.) (2014): *Tres años de Revueltas Árabes*, Madrid, Catarata; WHITE, Gregory and ZAOUAIR, Yahia H.(eds.) (2016): *North African politics: change and continuity*, London, Routledge.

acontecimientos que han cincelado el Norte de África y Oriente Medio en los últimos años. Así, establece “cinco procesos específicos (...) que afectan a las democracias -regresión democrática, profundización democrática y consolidación de la democracia- y dos característicos de los autoritarismos -liberalización política y progresión autoritaria-” (p.25). El cambio político es analizado a partir de la interacción de tres dimensiones, ‘pluralismo y competición política’, ‘gobierno’ y ‘derechos y libertades’ (pp.27-29), que están también en la base de la categorización detallada y teórica y empíricamente fundamentada de los regímenes de la región que ofrece Szmolka. Este capítulo, por tanto, constituye el marco analítico sobre el que descansa el libro.

La amplitud del fenómeno y sus diferentes aristas hacen que el foco tenga que ser necesariamente ampliado. Rafael Bustos no se conforma con abordar los factores regionales/internacionales como variables secundarias supeditadas o complementarias de lo doméstico, sino que plantea una reflexión teórica de mayor calado. Así, explora la Primavera Árabe desde diferentes enfoques teóricos del campo de las Relaciones Internacionales. El capítulo da buena cuenta de los diferentes planteamientos y de la variedad de la disciplina. Así, mientras los llamados neo-realistas se centran en “los posibles riesgos que se deriven [de la oleada de cambios] (...) y de sus consecuencias para las alianzas y los intereses estadounidense, los teóricos críticos revierten el análisis y lo centran en las causas económicas y las implicaciones de las intervenciones armadas (...) así como en los procesos de vigilancia y control asociados con la ‘obsesión securitaria” (p.53). En todo caso, la Primavera Árabe ha abierto la puerta a una reflexión más amplia sobre la región y a dejar de lado, por tanto, las lógicas estereotipadas del Orientalismo.

La profesora Lise Storm inaugura con su capítulo sobre partidos políticos y cambio de sistemas de partidos la segunda parte del libro, que aborda si el cambio afecta a las estructuras de poder en los regímenes autoritarios o semi-autoritarios de la región. Tras una reflexión teórica sobre el papel de las formaciones partidistas y la manera de medir la presencia de partidos políticos, Storm se interroga sobre los cambios y las continuidades tras la Primavera Árabe. A pesar de un primer momento de esperanza, muy pocos nuevos actores han emergido en la región. El mapa político de la zona MENA, por tanto, permanece controlado en su mayoría por los partidos políticos tradicionalmente dominantes.

En el capítulo 4, Guadalupe Martínez-Fuentes ofrece un análisis comparado del nivel de integridad electoral en la región. Tras analizar el escenario previo a la irrupción de las protestas, establece cuatro tipos de evolución para el periodo comprendido entre 2011 y 2015. En primer lugar, Marruecos Egipto, Irán, Yemen y Túnez encajan bajo la etiqueta de progresión debido a la mejora del nivel de integridad electoral, aunque ésta no siempre vaya acompañada de un avance en el proceso hacia la transición democrática. Irak y Turquía, por su parte, presentan dos casos de regresión mientras Libia encaja en la categoría de fluctuación. Por último, el nivel de integridad electoral de Argelia, Jordania, Kuwait, Israel y Siria ha permanecido estancado.

Ewa K. Strzelecka y María Angustias Parejo abordan, por su parte, una de las cuestiones clave en los procesos de cambio político: las reformas constitucionales. En su análisis comparado, que incluye los casos de Argelia, Marruecos, Túnez, Egipto, Jordania, Siria, Yemen, Omán y Bahrein, no se centran únicamente en los resultados (textos constitucionales aprobados), sino que amplían la perspectiva hasta abarcar el propio proceso. Así, ofrecen al lector datos sobre los factores causales que desencadenan o contribuyen al inicio de las reformas constitucionales, los actores relevantes, los procedimientos y mecanismos institucionales y los disensos y consensos durante los periodos constituyentes. De esta manera, las autoras logran no sólo una visión comprehensiva de los alcances y límites de las renovadas arquitecturas constitucionales de la región, aportan también elementos fundamentales para el análisis.

Procesos de toma de decisiones, actores relevantes, jugadores con poder de veto y legitimidad son términos fundamentales del léxico que compone la contribución que firma Victoria Veguilla. La autora analiza el rol de los gobiernos y su autonomía frente a otras instituciones legislativas y ejecutivas de los Estados de la región, como la monarquía o el ejército. Si bien existen excepciones como la de Túnez, donde “el proceso de cambio ha dado especial prominencia al gobierno, que ha sido incorporado en un sistema constitucional de equilibrios” (p.163), en la mayoría de los casos su papel es subordinado. La discusión del capítulo sobre el proceso de toma de decisiones se inserta en un análisis más amplio que tiene en cuenta también la capacidad de respuesta a las demandas sociales y la percepción de los ciudadanos que “continúan considerando a los gobernantes responsables de las políticas llevadas a cabo en sus países” (p.163).

En el capítulo que sigue, Raquel Ojeda y Francesco Cavatorta se interrogan sobre las lógicas tras el concepto de buena gobernanza, su aplicación y su promoción. Después de repasar los indicadores propuestos por el Banco Mundial - Voz y Rendición de Cuentas (VA), Estabilidad Política (PS), Efectividad Gubernamental (GE), Calidad Regulatoria (RQ), Estado de Derecho (RL), Control de la Corrupción (CC)- discuten sobre los factores tanto estructurales como coyunturales que explican su fracaso en la región MENA.

Carmelo Pérez-Beltrán e Ignacio Álvarez-Ossorio reflexionan sobre el papel de la sociedad civil y de los movimientos sociales antes y durante la Primavera Árabe. Frente a aquellos que enfatizan la despolitización de las asociaciones no gubernamentales y su incapacidad para influir en la agenda política hasta convertirse en un instrumento al servicio de los regímenes autoritarios, los autores ponen el énfasis sobre la acumulación de capital de protesta de muchos grupos y la existencia de organizaciones más críticas sobre las que no se ha prestado suficiente atención. Así, la Primavera Árabe demostraría que “la habilidad de influir la política y de promocionar valores democráticos puede ocurrir en espacios diferentes de las estructuras jerárquicas y organizaciones que caracterizan la sociedad civil formal”, que, por otra parte, no ha perdido su capacidad de movilización (p.206).

Luis Melián reflexiona en el capítulo 9 sobre la evolución de los derechos y libertades en la región. Tras situar teóricamente la relevancia de la cuestión y de elaborar un mapa de la situación previa a la Primavera Árabe, el autor establece tres grandes escenarios: (a) los países donde han mejorado las libertades civiles, como Túnez o Líbano; (b) aquellos en los que no ha habido cambios

significativos, como Jordania, Marruecos, Argelia, Irán y las monarquías de Golfo; y (c) los países donde la situación ha empeorado, como Turquía, Yemen, Siria, Libia, Irak e Israel. Esta categorización le sirve al autor para concluir que, salvo en el caso de Túnez, “la Primavera Árabe no ha llevado a una mejora sustantiva a pesar de la ambición reformista de algunos países, y ha incluso conducido a un deterioro significativo en varios casos” (p.228).

En el capítulo 10, Javier García-Marín aborda la cuestión de la libertad de prensa en la zona MENA. Analiza, en primer término, el estado de la libertad de expresión en la región para dibujar después una pintura detallada sobre la estructura tradicional de medios y la irrupción de la televisión por satélite. Por último, reflexiona sobre la emergencia de Internet como la principal fuente de información política para los ciudadanos.

La tercera parte del libro tiene como propósito explorar las consecuencias geopolíticas de la reconfiguración del escenario MENA. Esta sección pivota en torno a varias cuestiones principales: ¿qué posiciones han mantenido la Unión Europea y Estados Unidos?; ¿cuáles son los actores emergentes en la región con una agenda crecientemente relevante y cuál es su impacto en el equilibrio regional?; ¿cuáles son las relaciones entre actores estatales y no-estatales? ¿cuál es el rol de la identidad y de las cuestiones identitarias en este nuevo periodo?

Jordi Quero y Eduard Soler ponen sobre la mesa la cuestión del orden regional y el entramado de alianzas y patrones de amistad/enemistad en la zona. Concluyen que, a pesar de los intentos de algunos actores, como Catar o Egipto, por (re)posicionarse en el cambio potencial y esperado del sistema multipolar, la continuidad marca el ritmo de la región. Una continuidad que se hace manifiesta en la prevalencia del principio de no-intervención y de las formas de cooperación multilateral no-institucionalizadas y que únicamente parece ponerse en entredicho con la reaparición de Rusia en la región “particularmente si el compromiso de Estados Unidos con la seguridad regional se reduce” (p.277).

Marién Durán y Víctor Bados reflexionan sobre las repercusiones políticas y en términos de seguridad del llamado Estado Islámico (ISIS) en la región a partir de tres dinámicas interrelacionadas: (i) el tipo particular de conflicto que supone en términos de identidad y movilización; (ii) el gobierno impuesto, su actuación como Estado y la legitimidad ganada en los territorios dominados; y (iii) las implicaciones para toda la región teniendo en cuenta la respuesta de la comunidad internacional y la nueva configuración de alianzas globales y regionales. De este análisis se deriva que la emergencia del ISIS no es sólo una cuestión regional, sino un asunto que afecta a la seguridad global en su conjunto.

En el capítulo 13, Irene Fernández-Molina establece un debate teórico y empírico sobre la actuación de la UE y los países europeos en un área tradicionalmente ‘penetrada’ y en un momento particularmente relevante como la Primavera Árabe. La autora examina tanto los mecanismos de gestión de crisis como los componentes estructurales de la relación con los países de la zona MENA para mostrar la dualidad y el carácter híbrido de la respuesta europea, que balancea entre elementos realistas/exclusivos e institucionalistas/inclusivos (p.319).

Para cerrar esta parte del libro, Juan Tovar trata de responder a las siguientes cuestiones sobre la política exterior estadounidense tras la Primavera Árabe: (1) ¿Tiene la Administración Obama una

doctrina coherente o una estrategia hacia la región?; (2) ¿qué lugar ocupa la región MENA en la lista de prioridades de política exterior de Obama; y (3) ¿cómo ha de ser valorada la política regional del presidente Obama? (p.326) Las respuestas a las tres preguntas no son unidireccionales ni sencillas y caminan desde el éxito de la firma del acuerdo nuclear con Irán a los errores cometidos en los conflictos de Libia y Siria; desde los discursos idealistas de corte *wilsoniano* a “la visión crecientemente pesimista y Hobbesiana sobre los desarrollos de los procesos de cambio que siguieron la Primavera Árabe” (p.339).

La cuarta y última sección de la obra cierra en forma de círculo el volumen. Los capítulos 15, 16 y 17 presentan los resultados de los procesos políticos iniciados al amparo de la Primavera Árabe y cuyas diferentes dimensiones se han ido desgranando en las contribuciones previas. Los tres siguen y profundizan empíricamente la clasificación y el marco analítico propuesto en el capítulo primero. Así, en primer lugar, Szmolka reflexiona sobre los procesos de transición que comienzan en Túnez, Egipto, Libia y Yemen. La conclusión se hace patente pronto: Túnez ha sido el único que ha pasado de un sistema autoritario hegemónico a un régimen democrático (p.374) mientras que Egipto continúa siendo un Estado autoritario pluralista hegemónico y restrictivo después del fracaso de su intento de transición (p.375). Del mismo modo, el movimiento hacia la democracia ha sido abortado en Libia y Yemen, lo que de hecho ha conducido a instituciones estatales fragmentadas y a conflictos armados aún en marcha (p.375).

A partir del mismo marco analítico, Szmolka y Fernández Molina exploran en el capítulo que sigue los procesos de liberalización política iniciados “como válvula de escape por los regímenes autoritarios para apaciguar el descontento social” (p.379). A pesar de las diferencias encontradas entre los casos de Marruecos, Jordania, Omán y Argelia, el análisis de las autoras las lleva a concluir que no se han producido cambios significativos ni en los equilibrios institucionales ni en las relaciones de poder de estos Estados.

Por último, Szmolka y Durán se centran en aquellos países que han sufrido cambios negativos. Esta involución se ha producido en Turquía, que desde el año 2012 ha dejado de ser una democracia defectiva para convertirse en un autoritarismo pluralista; en Bahrein y Kuwait, que han sufrido una progresión autoritaria; y en Siria, actualmente un Estado fallido envuelto en una guerra, e Irak, en riesgo claro de convertirse también en un Estado fallido y en un país autoritario (p.422).

En definitiva, *Political Change in the Middle East and North Africa* destaca por su capacidad de ofrecer un análisis comprehensivo y empírica, teórica y metodológicamente bien fundamentado; por la coherencia argumentativa entre sus diferentes capítulos y por la inclusión del factor regional/internacional como parte fundamental del análisis.

**Reseña de Tasnim ABDERRAHIM, Laura-Theresa KRUGER, Slama BESBES y Katharina MCLAURREN (eds.) (2017): *Tunisia's International Relations since the Arab Spring: Transition Inside and Out*, Routledge, London-New York.**

Bosco Govantes  
 Universidad Pablo de Olavide  
[jbgovrom@upo.es](mailto:jbgovrom@upo.es)

**Para citar este artículo:** Bosco GOVANTES (2018), Reseña de Tasnim ABDERRAHIM, Laura-Theresa KRÜGER, Salma BESBES y Katharina MCLARREN (eds) (2018), *Tunisia's International Relations since the 'Arab Spring': Transition Inside and Out*, Routledge, London-New York en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 244-248.

Es evidente que en el contexto de la *primavera árabe* el caso tunecino ha despertado un enorme interés dentro de la comunidad científica y política en general, siendo considerado como un ejemplo regional o incluso como un modelo ejemplar de democracia en el contexto árabo-islámico.

Por este motivo, en los últimos años ha habido numerosas publicaciones que han focalizado su interés sobre este país magrebí, identificando todas las peculiaridades de su proceso político interno que no ha estado exento de dificultades. Sin embargo, pocos han sido los autores que han ampliado el foco más allá de la política interior del país para abrirlo hacia sus prioridades y orientaciones en política exterior. Es cierto que ha habido algunos estudios focalizados en determinadas regiones, especialmente en las relaciones con la Unión Europea (Van Hulem, 2012; Damasso y Cavatora, 2013; Krugër y Ratka, 2014), pero se echaba de menos una visión global e integradora de las misma.

La obra *Tunisia's International Relations since the 'Arab Spring': Transition Inside and Out* llega para cubrir este hueco con un planteamiento global e integrador a través del cual las editoras cubren la práctica totalidad de las dimensiones de las políticas exteriores desarrolladas desde la caída de Ben Ali en enero de 2011.

El contenido se divide en cuatro grandes bloques. El primero de ellos se centra en las prioridades de cada uno de los gobiernos tunecinos. El segundo, sobre las relaciones concretas y la evolución de las mismas con países seleccionados al igual que con la Unión Europea (UE). El tercero, pone el foco en sus relaciones con organizaciones internacionales, curiosamente la UE no está incluida aquí. Finalmente, el cuarto capítulo se centra en cuestiones muy sensibles tanto a nivel interior como exterior, como la seguridad, las migraciones o la política antiterrorista.

El primer bloque se abre con un análisis del marco constitucional post-revolucionario y sus implicaciones en la política exterior, analizando el marco provisional implementado entre 2011 y 2013 y de una manera más exhaustiva la Constitución de 2014. Kalai y Skhiri destacan el equilibrio entre los diferentes actores, un ejecutivo con bicéfalo en el cual los jefes de gobierno y de Estado están obligados a entenderse unida a la acción fiscalizadora del congreso que ha de validar los tratados internacionales y un Tribunal Constitucional que vela desde su independencia por su constitucionalidad. Las autoras destacan la originalidad del marco y el valor de la bicefalia en el poder ejecutivo como su novedad más significativa.

En el capítulo 2, Briki y Rummel, abordan el corto mandato interino de Essebsi entre febrero y octubre de 2011. Se destaca la preeminencia del jefe del Gobierno como artífice de la política exterior de este periodo frente a un presidente Mebazaa focalizado en la construcción institucional del país. Se destaca su política neutral frente a los procesos de cambio en los países de la región y el mantenimiento de sus aliados internacionales, incluyendo entre sus prioridades la obtención de apoyo económico por parte de grandes organizaciones internacionales. Se subraya igualmente su gestión de la crisis humanitaria como consecuencia de la crisis de Libia.

En el siguiente capítulo, Zaier y Volk, ponen el foco sobre la política exterior desde las elecciones constitutivas de 2011 y las de enero de 2014 y los equilibrios de poder entre los tres partidos de la coalición gubernamental dirigida por Ennahda conocida como la troika. Se muestra una prioridad más acentuada hacia las regiones de Magreb y Máshrek, cambiando en el caso magrebí su política de neutralidad hacia una de promoción más activa de la democracia, especialmente notable tras el golpe de Estado al gobierno de los Hermanos Musulmanes en Egipto en 2013. Igualmente hay un giro en sus relaciones hacia las monarquías del Golfo consiguiendo una gran financiación por parte de Qatar. Nos parece igualmente interesante como se presenta la crisis entre la jefatura de Estado y de gobierno a cuenta de la extradición del antiguo primer ministro libio, Mahmoudi.

El cuarto capítulo, por Abderrahim y Ghothbani, aborda la breve gestión del tecnócrata de Jooma como jefe del gobierno. Se señala su vuelta a una política exterior de neutralidad con los procesos políticos de los vecinos y una política de marketing político basado en exportación de Túnez como una start-up democrática y como una start-up de negocios, intentando no sólo atraer ayudas económicas, sino también inversores extranjeros sobre la base de la capacidad de la democracia tunecina para superar sus dificultades, así como la oportunidad para hacer inversiones económicamente beneficiosas para todas las partes.

El segundo bloque, focalizado en las relaciones de Túnez con países claves y con la UE, se abre con el análisis de Krüger sobre las complicadas relaciones con Francia tras la primavera árabe. La autora hace un recorrido por la estrategia de reposicionamiento de Francia, un aliado tradicional

deslegitimado por su cercanía al régimen anterior, a través de un interesante análisis de las visitas de actores políticos no sólo del más alto nivel, sino también de niveles inferiores. Entre las estrategias de Francia, se pasa del no intervencionismo en cuestiones internas y a centrar el discurso en la sociedad civil tunecina, a un discurso más tradicional basado en la seguridad y las relaciones entre las élites dominantes a partir de 2014.

El siguiente capítulo, por Ratka y Stahl, se dedica a las relaciones con Alemania, convertido tras la revolución en socio preferente de Túnez en Europa tras ocupar el espacio dejado por Francia tras una intensa preminencia en la etapa de Ben Ali. Los autores destacan que la retórica de esta nueva relación se basa en una complicidad basada en elementos comunes. Alemania se muestra empática con la transición tunecina al ser un país que ha sufrido el autoritarismo y la reunificación, también se muestran valores comunes entre partidos conservadores religiosos de ambos países en la época de los gobiernos de la troika. Los autores señalan como el apoyo de Alemania al gobierno liderado por el partido islamista Ennahda es utilizado como elemento de validación en clave interna por parte de este partido.

A continuación, Krügel et al. se acercan a las relaciones con la UE abordando las relaciones previas a 2011 y la readaptación de la Política Europea de Vecindad muy desprestigiada tras las revueltas. Los autores, igualmente, hacen un interesante análisis de la percepción de la UE a partir de entrevistas semiestructuradas a ONG y un cuestionario cuantitativo administrado a ciudadanos, donde se percibe una imagen generalmente buena de la UE, eclipsada por un mayor impacto de alguno de sus estados miembros. Se echa, sin embargo, de menos un análisis de las características de los marcos de cooperación euromediterránea que hiciera más comprensible el análisis.

Las relaciones con Turquía son estudiadas por Dück y Kordi, nos llama la atención que hay una ruptura con la lógica argumental de los capítulos precedentes, dedicando las autoras bastante espacio a la política exterior de Turquía desde los años 50. El análisis de las relaciones de Turquía y Túnez en nuestra opinión, aunque correcto, no tiene la profundidad encontrada en otros capítulos. Se destaca la diplomacia turca tras la revolución, en base a un trasfondo cultural otomano común y la desconfianza que despierta este aliado en una parte de la población tunecina que recelan de la relación del gobierno turco con los líderes del islamista Ennahda. Este rechazo se hizo especialmente patente en 2013, después de la represión violenta de las protestas del parque Gezi en Estambul por parte del gobierno turco y el asesinato del líder opositor, Chokri Belaid en el norte de la capital tunecina.

El segundo bloque se cierra con las relaciones de Túnez con EEUU analizadas por Besbes y Abderrahim. Se estudian las relaciones con el gobierno autoritario de Ben Ali y su evolución tras la revolución. Es llamativo que a pesar de que la colaboración en la época precedente era escasa, Ben Ali adoptara en 2003 una ley antiterrorista muy restrictiva de las libertades públicas de manera similar a la del gobierno de George W. Bush. En relación al periodo post-revolucionario, las autoras destacan que la primavera árabe atrae a EEUU hacia Túnez al verlo como una prueba de lo que está experimentándose en la región. Se enfatiza sobre la fuerte presencia diplomática del gobierno Obama en 2011 y 2012 con una dialéctica de apoyo al proceso democrático. Sin embargo, la colaboración, el discurso y la ayuda económica se centra notablemente en el sector de la seguridad después de los ataques a embajadas y consulados en la región en 2012.

El tercer bloque se centra en las relaciones de Túnez con organizaciones internacionales. El primer capítulo se centra en las relaciones con tres importantes instituciones financieras: Banco Mundial (BM), Banco Africano de Desarrollo (BAD) y el banco europeo de inversiones (BEI). Spantig adopta un análisis de la cuantía y sectores financiados por estas instituciones en dos periodos cuatrienales, 2007-2010 previo a la revolución, y 2011-14 posterior a ésta. En general se observa una gran continuidad en la cantidad financiada a excepción del Banco Mundial que triplica su financiación en el segundo periodo. El BM y BAD cambian sus prioridades hacia partidas más relacionadas con el desarrollo institucional en el segundo periodo, mientras el BEI, mantiene las mismas partidas de financiación, algo justificable, en opinión de la autora, por la existencia de otros instrumentos para financiar las políticas de transición dentro de la UE.

A continuación, Krüger y Zaier, abordan la Unión del Magreb árabe (UAE) desde la perspectiva de sus actores más relevantes: Argelia, Marruecos y Túnez, teniendo como ejes vertebradores el largo conflicto del Sahara Occidental y la reciente guerra civil libia. Destaca la iniciativa del presidente Marzouki de reactivar la organización en 2012 en base a cinco libertades comunes y un diseño institucional basado en el de la UE, recibido con escepticismo por los otros miembros de la UAE. Destaca el acuerdo de Marruecos, Argelia y Túnez en el conflicto libio sobre la base de la no intervención. En este caso Argelia y Marruecos, a pesar de su histórico enfrentamiento, asumen un papel de mediación activo y complementario.

El tercer bloque se cierra con las relaciones de Túnez con Naciones Unidas (ONU) y la Liga Árabe (LA). McLarren divide su análisis en el periodo anterior a la primavera árabe – completo, desde la entrada de Túnez en la organización- y el periodo post-primavera árabe. En el primer bloque se muestra una diplomacia de baja intensidad, caracterizada por el multilateralismo, el no intervencionismo y la falta de iniciativas propias en relación a la ONU. En la LA la línea es más conflictiva con algunos estados, como lo ejemplifica su apoyo al plan de la ONU en el conflicto palestino-israelí que provocó la solicitud de expulsión de Túnez por parte de la Organización para la Liberación de Palestina en 1965, aunque en el último periodo previo a la revolución la intensidad ha sido igualmente baja. Tras la primavera árabe, la autora destaca una mayor iniciativa diplomática y especialmente un apoyo a los países de la región que estaban sufriendo represión tras las revoluciones populares, como Siria o Libia. Se subraya el liderazgo de Túnez en una iniciativa para la creación de un Tribunal Constitucional Internacional, dependiente de la ONU, con el fin de evitar las dictaduras y evitar fraudes legales como las reformas de las constituciones nacionales realizadas para perpetuar a unas élites en el poder.

El último bloque aborda elementos claves transnacionales. El primer capítulo focaliza su atención en la estrategia migratoria tunecina en el periodo postrevolucionario. Soussi y McLarren adoptan un enfoque teórico particularmente interesante, el juego a dos niveles de Putnam (1988), en él se analizan las relaciones internacionales en base a la situación de fortaleza interna que te permite ser un actor más potente o más débil en las negociaciones. Las autoras observan una evolución en la posición negociadora tunecina frente a la UE o algunos de sus estados miembros en esta materia, especialmente Italia y Francia, que bascula desde una posición reactiva en un principio en el cual no hay presiones internas como consecuencia del rearme institucional, a una posición negociadora proactiva, especialmente notable a partir de 2014 donde Túnez establece sus

prioridades en la negociación incluyendo el efecto de la llegada de refugiados libios en su negociación.

El siguiente capítulo se acerca a la política de seguridad tunecina a partir del concepto de reforma del sector de la seguridad de Brydden y Hänggi (2005) partiendo de la situación post-primavera árabe a partir del análisis documental y una entrevista en profundidad al antiguo primer ministro, Laarayeth. Los autores destacan como principales elementos de riesgo para la seguridad humana la situación del poder judicial, las disfuncionalidades del sector de seguridad y del ministerio del interior, heredados del anterior inquilino del Palacio de Cartago; señalando el terrorismo internacional como el mayor riesgo para la seguridad del Estado. El periodo 2011-15 es, en opinión de los autores, deficiente en el ámbito de la seguridad a pesar de las medidas adoptadas y la adhesión a convenios de la ONU. En 2015 se adopta una nueva ley antiterrorista, criticada por las organizaciones de derechos humanos entre otros motivos por tener una definición de acto terrorista demasiado amplia.

En el último capítulo, Ratka y Roux abordan terrorismo y radicalización desde una perspectiva amplia. Nos agrada esta perspectiva global ya que frecuentemente estos temas se ven abordados exclusivamente desde un enfoque exclusivamente policial y de inteligencia. En relación a la radicalización los autores destacan varios factores relevantes como el conflicto libio y la incapacidad para el control de los 459 kilómetros de frontera, la falta de control sobre las mezquitas tras la caída de Ben Ali, cierta permisividad con los grupos salafistas en el primer periodo de gobierno de la troika o la extrema precariedad económica de los jóvenes. Este último factor es especialmente reseñable en nuestro entender, ya que la falta de conexión de las élites políticas con la juventud y la falta de oportunidades para esta para prosperar económicamente, ha provocado que los incentivos económicos se conviertan en un factor relevante para la captación de jóvenes jihadistas.

En conclusión, la obra nos aporta una visión global de las relaciones internacionales de Túnez a partir del cual profundizar. Aporta una luz necesaria para entender globalmente las relaciones internacionales de Túnez y llena un espacio necesario en la literatura.

### **Obras citadas**

BRYDEN, Alan & HÄNGGI, Heiner (2005), "Reforming and reconstructing the security sector" in BRYDEN, A. y HÄNGGI, H. (Eds), *Security governance in post-conflict peacebuilding*, Munster: LIT-Verlag.

DALMASSO, Emanuela & CAVATORTA, Francesco (2013), "Democracy, Civil Liberties and the Role of Religion after the Arab Awakening: Constitutional Reforms in Tunisia and Morocco", *Mediterranean Politics*, 18(2), 225–241,

KRÜGER, Laura-Theresa y RATKA, Edmund (2014), "The Perception of European Policies in Tunisia after the Arab Spring", *L'Europe en Formation*, 371(1), 9-25.

PUTNAM, Robert David, "Diplomacy and domestic politics: the logic of the two-level games", *International organization*, 43(3), 427-460.

VAN HULLEN, Vera (2012), "Europeanisation through Cooperation? EU Democracy Promotion in Morocco and Tunisia", *West European Politics*, 32(1), 117-134.

## Reseña de María Rosa DE MADARIAGA (2017): *Historia de Marruecos, La Catarata, Madrid.*

Irene GONZÁLEZ GONZÁLEZ  
Universidad de Castilla-la Mancha  
[irene.gonzalez@uclm.es](mailto:irene.gonzalez@uclm.es)

**Para citar este artículo:** Irene GONZÁLEZ GONZÁLEZ (2018), Reseña de María Rosa DE MADARIAGA (2017): *Historia de Marruecos, La Catarata, Madrid* en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 249-250.

Esta nueva obra de María Rosa de Madariaga analiza la historia de Marruecos en el largo tiempo ampliando el marco cronológico de sus trabajos anteriores sobre el Rif, Abdelkrim y el colonialismo español en Marruecos durante los siglos XIX y XX.

Esta importante aportación se viene a sumar a una bibliografía en castellano o traducida al castellano, todavía escasa, en la que destacan los trabajos de Víctor Morales Lezcano *Historia de Marruecos. De los orígenes tribales y las poblaciones nómadas a la independencia y la monarquía actual*, (La Esfera de los Libros, 2006); C. R. Pennell *Breve historia de Marruecos* (Alianza Editorial, 2009) y *Marruecos: del imperio a la independencia* (Alianza, 2006); Susan G. Miller *Historia del Marruecos Moderno* (Akal, 2015), si bien esta última se circunscribe a los siglos XIX al XXI.

*Historia de Marruecos* es una obra necesaria que combina el rigor historiográfico con una prosa ágil, de fácil lectura, que lo hace atractivo tanto a un público especialista como a los que se adentran por primera vez en la historia del país. En su análisis Madariaga utiliza como hilo conductor el análisis de las conexiones e interacciones históricas de Marruecos con el Mediterráneo norte y especialmente con España y Francia de especial interés para el lector español.

El libro está estructurado en tres partes. La primera de ellas abarca cronológicamente desde el siglo XII A.C. hasta el siglo XVIII. La segunda parte comprende el siglo XIX y primeras décadas del XX concluyendo con el inicio de la Segunda Guerra Mundial, mientras que la tercera parte arranca con la contienda mundial y finaliza con la llegada al trono de Mohamed VI en 1999. La monografía concluye con un epílogo dedicado al monarca alauí lo que permite conectar el trabajo de

Madariaga con el tiempo más actual y con una serie de apéndices que incluyen: glosario, listado de sultanes y altas autoridades coloniales -españolas y francesas-, mapas y bibliografía.

La primera parte está formada por un total de cinco capítulos y pese a ser la más extensa desde el punto de vista cronológico es a la que la autora dedica un menor número de páginas. Este hecho no constituye ningún obstáculo permitiendo realizar una aproximación genérica a este periodo de la historia. La sección comienza con una introducción sobre el medio físico y humano ofreciendo al lector la oportunidad de sumergirse en las diversidades regionales y poblacionales que componen Marruecos. El segundo capítulo está dedicado a las factorías fenicias y la época árabe. El periodo almorávide y almohade centran la atención del capítulo tercero, mientras que el cuarto está destinado las dinastías benimerines y wattasíes concluyendo el capítulo cinco y último de esta parte con las dinastías jerifianas de los saadíes y los alauíes a la que pertenece el actual monarca.

La segunda parte es la más extensa y está compuesta por tres capítulos. Sin duda en ello ha influido el ámbito de especialización de la autora sobre el Marruecos precolonial (siglo XIX) y colonial -especialmente en el ámbito del Rif y en la figura de Abdelkrim al-Jattabi- por cuyos trabajos es reconocida a nivel internacional. El capítulo seis se centra en el estudio del periodo precolonial analizando los intereses, las rivalidades y las posiciones de las principales potencias europeas -Francia, Gran Bretaña y España- interesadas en el control del sultanato en donde el área del Estrecho de Gibraltar se erigió en punto de interés para los tres países europeos. La Guerra de Tetuán (1859-1860), la firma de tratados comerciales, la resistencia a la penetración extranjera y de acuerdos internacionales concluyen en 1912 con la firma del Tratado de Fez entre Marruecos y Francia que tuvo como consecuencia el establecimiento del Protectorado francés y el posterior subarriendo a España del norte del país. El capítulo siete analiza cómo las potencias europeas establecieron un progresivo control de la economía y de las instituciones del sultanato en el que a su vez aparecen puntos de fricción por parte de sectores de la población ante la autoridad del sultán. Esto no sólo fragmentará su autoridad, tal y como señala la autora, sino que además debilitará su posición frente a Francia y España, que aprovecharan esta situación para incrementar su control en diferentes ámbitos del territorio. La segunda parte concluye con el capítulo ocho en donde la lucha de Abdelkrim, el nacionalismo y la consiguiente creación de partidos políticos constituyen el grueso de sus páginas. Estas cuestiones bascularán de manera continua entre lo que acontece en la zona francesa, la zona española y las interconexiones existentes entre ellas.

El fin del periodo colonial y los retos que el Marruecos independiente debe abordar articulan la tercera y última parte del libro que concluye con un epílogo dedicado al monarca Mohamed VI. La Segunda Guerra Mundial y sus repercusiones en Marruecos, junto al impacto que el colonialismo tuvo en la zona francesa y española a niveles como el económico y el urbanístico, sumado a los acontecimientos que giraron en torno a la destitución del sultán Mohamed V en 1953, su sustitución por Ben Arafa y el retorno de Mohamed V son las principales cuestiones abordadas en este capítulo. Por su parte, el último capítulo del libro está destinado a analizar el Marruecos independiente. Cuestiones como la Revuelta del Rif (1958-1959), los problemas que tuvo que hacer frente durante su reinado Hassan II y la cuestión del Sahara Occidental son algunos de los elementos que vertebran el último capítulo.

La obra refleja la madurez, capacidad de análisis y el fino conocimiento que la autora tiene de la historia de Marruecos plasmado en una obra de síntesis de lectura recomendada para todos los que se interesen en el vecino del sur.

**Reseña de Rocío VELASCO DE CASTRO (2017): *El Protectorado español en Marruecos en primera persona: Muhammad Ibn Azzuz Hakim*, Universidades de Extremadura y Granada, Cáceres.**

Bernabé LÓPEZ GARCÍA  
 Universidad Autónoma de Madrid  
[Bernabe.lopezg@uam.es](mailto:Bernabe.lopezg@uam.es)

**Para citar este artículo:** Bernabé LÓPEZ GARCÍA (2018), Reseña de Rocío VELASCO DE CASTRO (2017): *El Protectorado español en Marruecos en primera persona: Muhammad Ibn Azzuz Hakim*, Universidades de Extremadura y Granada, Cáceres en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 251-253.

Si ha habido en la historia del Protectorado español en Marruecos un personaje capaz de hablar en primera persona de lo ocurrido en esa etapa de la historia marroquí, al menos en su segunda mitad, entre los años cuarenta y cincuenta del pasado siglo, ese personaje ha sido Muhammed Ibn Azzuz Hakim. De ahí la pertinencia del título de esta obra de la profesora de la Universidad de Extremadura, Rocío Velasco de Castro, que tuvo la difícil oportunidad de entrar, para la redacción de su tesis doctoral, en el sancta sanctorum de este testigo directo y memoria viva de la historia del Protectorado, logrando publicar un diario esencial, que descubre, en toda su ambigüedad, su papel como funcionario colonial y a la vez secretario íntimo y confidente del político más activo de la zona norte de Marruecos, Abdeljaleq Torres. Esa dualidad de Ibn Azzuz Hakim le atrajo en algunas etapas de su vida no pocas críticas de aquellos que, en la introducción de este diario que ahora se traduce al español, él mismo califica de capciosos personajillos y seres de baja condición, movidos por el rencor y la intriga hacia quien supo ganarse amistad y confianza de quienes, aunque en campos enfrentados por el colonialismo, encontraron la ocasión de conciliar intereses en una etapa decisiva de la historia de Marruecos.

En la obra que editan conjuntamente las Universidades de Granada y Extremadura y que prologan el veterano historiador marroquinista Víctor Morales Lezcano y los rectores de las dos Universidades que la publican, respectivamente Francisco González Lodeiro y Segundo Píriz Durán, Rocío Velasco incluye una biografía de Ibn Azzuz Hakim, nacido en Tetuán en 1924 y fallecido en la

misma ciudad en 2014, a punto de cumplir los noventa años, un estudio de su diario, así como la traducción de su versión árabe publicada en Tetuán en 1999. La edición cuenta además con un extenso apéndice documental que ilustra aspectos poco conocidos de la historia del Protectorado español en Marruecos.

El diario es especialmente interesante por los documentos que aporta, extraídos algunos de ellos de diarios de Torres, así como por la cronología que registra, desde los dos lados, español y marroquí, la secuencia y evolución del deterioro de las relaciones franco-marroquíes entre 1950 y 1953 y sus repercusiones en la zona norte, donde el gobierno español intentó explotar la deposición del sultán Mohamed Ben Yusef para crear un reino autónomo, con el jalifa al frente, proyecto pronto desbaratado por la acción y maniobras de los nacionalistas norteños que obligaron a cambiar de planes a los responsables del Protectorado. El diario recoge la ofensiva nacionalista de Abdeljaleq Torres y del jalifa para evitar la proclamación de este último como sultán de todo Marruecos por las autoridades españolas.

El diario de Ibn Azzuz Hakim había sido editado por el propio autor en 1999, fecha significativa porque coincide con la muerte de Hassan II y el acceso al trono de su hijo Mohamed. El diario se publica bajo el título *Al servicio del líder de la Unidad. Diario del confidente de Abdeljaleq Torres*. Rocío Velasco ha preferido traducir el término *أمين سر*, secretario, por el más comprometido de confidente, queriendo resaltar la intimidad de la relación, aunque le aporte cierta carga de ambigüedad que, ciertamente, el personaje tuvo. De alguna forma el diario se presenta como una reivindicación del papel desempeñado por su autor como topo de Torres en la administración española, pero es a la vez, y sobre todo, un pretexto para poner en valor su figura en aquel momento de transición de la vida política marroquí. No se olvide que Ibn Azzuz Hakim nunca abandonó su militancia por el desarrollo del Norte de Marruecos a través del periodismo en la revista *Al Hayat*, que en los años noventa se ocupó de revalorizar la historia y el papel desempeñado en ella por esta región olvidada, y que le llevó incluso a intentar la experiencia política del non-nato Partido de la Reforma y de la Unidad, ensayado sin éxito bajo los auspicios de una ley de regionalización promulgada en los últimos años de vida de Hassan II por obra del artífice de la armadura administrativa del reino, el todopoderoso ministro del Interior Driss Basri.

El diario es rico, como se ha dicho, por la intercalación de documentos y fragmentos del diario de Abdeljaleq Torres, de los que Ibn Azzuz fue depositario y cancerbero. Rico también por los apuntes cronológicos de la historia marroquí relativos al norte, necesarios para reelaborar la aún pendiente de escribir historia global del país, demasiado limitada por la historiografía tan sólo a lo ocurrido en la zona francesa. Por la manera en que está construido y redactado el diario, da la impresión de una reconstrucción a posteriori, elaborada en el momento de su edición, con el objetivo de poner en valor el papel desempeñado por el propio Ibn Azzuz en la traducción de cartas, escritos o solicitudes de Torres a las autoridades españolas, en la transmisión de mensajes al líder nacionalista acerca de las intenciones o proyectos de la administración española en relación con la marcha del Protectorado, haciéndose eco de rumores e informaciones recogidas desde sus funciones en el aparato colonial español. Claro está, que esto no le exime de las acusaciones que algunos pudieron hacerle de su doble papel.

Escrito en vivo en el momento de los hechos referidos o reconstruido más tarde, es evidente que su publicación en 1999 obedece a una necesidad de justificación del autor para revalorizar su

patriotismo, justo en el arranque del nuevo reinado. Ignoro si la publicación de la obra fue hecha todavía en los últimos meses de vida de Hassan II o en los primeros de su sucesor, Mohamed VI. Ante el primer monarca ya había mostrado su vena patriótica con su papel en la aportación documental para las reivindicaciones sobre el Sahara ante el Tribunal de La Haya en 1975. Ante el segundo, es posible que Ibn Azzuz quisiera demostrar su devoción hacia la causa de una región cercana al nuevo monarca. En cualquier caso, una publicación oportuna para reivindicar su decanato como figura central viva de un período y una región que nunca tuvo, fuera de él, su cronista capaz de poner en valor el papel que el Norte de Marruecos desempeñó en la lucha por la independencia.

La cuidada edición de Rocío Velasco de Castro contribuye pues a aportar elementos de interés para la historia del Protectorado y de las relaciones hispano-marroquíes, y a insistir en el papel del nacionalismo de la zona norte en la lucha independentista, a menudo olvidado por los historiadores de Marruecos, marroquíes o franceses. Pero sirve sobre todo para valorizar la figura de Ibn Azzuz Hakim, recordando su trayectoria profesional y académica, y analizando las aportaciones de su diario a través de un detallado estudio del mismo. Se trata, en suma, de una obra de gran utilidad para los estudiosos del Protectorado español en Marruecos.

## **Reseña de Trista PARSI (2017): *Losing an Enemy: Obama, Iran and the Triumph of Diplomacy*. Yale University Press.**

Jessica Elizabeth ROJAS RODRÍGUEZ  
Universidad de las Américas-Puebla  
[jessica.rojasrz@gmail.com](mailto:jessica.rojasrz@gmail.com)

**Para citar este artículo:** Jessica Elizabeth Rojas Rodríguez (2018), Reseña de Trista PARSI (2017): *Losing an Enemy: Obama, Iran and the Triumph of Diplomacy*. Yale University Press en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 254-256.

Las tensiones entre Estados Unidos e Irán se pueden analizar a partir de la Revolución Iraní de 1979. Desde este acontecimiento, la geopolítica de Medio Oriente empezó a cambiar drásticamente, e Irán, debido a su política anti-occidental, se convirtió en el principal enemigo de los Estados Unidos. Por ende, Estados Unidos manejó el discurso de enemistad contra Irán. Posteriormente, el enriquecimiento de uranio por Irán, en los años 2000, empezó a preocupar al gobierno estadounidense, y se empezaron a tomar decisiones por parte de Occidente de implementar políticas en torno a solucionar el problema que les afecta a ellos mismos y al equilibrio de Medio Oriente.

El autor del libro, Trista Parsi, es el presidente del Consejo Nacional Iraní-Americano. Enseña en la Universidad Johns Hopkins y en la Escuela Edmund A. Walsh del Servicio Exterior en la Universidad de Georgetown. El libro gira en torno a la perspectiva de este mismo autor debido a su participación como observador en las negociaciones del acuerdo internacional sobre el programa nuclear de Irán en 2015 entre este último país y los cinco miembros de Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, Alemania y la Unión Europea, el llamado Plan Completo de Acción Conjunto (Joint Comprehensive Plan of Action, JCPOA en sus siglas en inglés). Parsi también refleja en su texto las perspectivas del gobierno de Estados Unidos, Israel y una perspectiva de la Unión Europea, lo que lo convierte en un libro muy objetivo sobre las negociaciones del acuerdo JCPOA.

En los primeros capítulos del libro el autor analiza la historia de los primeros años de la República Islámica de Irán en la década de los 80. Asimismo, evalúa las políticas que han implementado las administraciones estadounidenses hasta la caída de la Unión Soviética, con respecto al país persa. Cuando la Guerra Fría termina en 1991, Parsi recalca la relevancia que tiene Israel de mantener la

amistad y alianza con Estados Unidos por medio del Comité de Asuntos Públicos Americano-Israelí (AIPAC) en Washington D.C. El AIPAC es en la actualidad un lobby israelí que trata de defender sus intereses nacionales y de política exterior al tener contacto directo con el Congreso de los Estados Unidos. Finalmente, el autor investiga la política exterior de George Bush tras el atentado del 11 de septiembre del 2001, además de cómo la invasión de Afganistán e Irak formó su fugaz alianza con Irán en contra del Talibán. Trista Parsi enfatiza el cambio de la postura política de George Bush ante Irán con el llamado Axis of Terror o “Eje del mal”, donde Irán se encontró incluido como enemigo de la nación estadounidense, y su acercamiento con Israel.

A partir del capítulo cuarto, el autor entra de lleno en el eje central del libro donde se analiza uno de los grandes logros en la política exterior del ex presidente Barack Obama, y la búsqueda del triunfo de la diplomacia por medio del alcance del tratado nuclear con Irán tras constantes negociaciones, con el fin de contrarrestar la posible construcción de armas nucleares en ese país. Según Parsi, esto se debe a que la administración de Obama, junto a su Secretaria de Estado, Hillary Clinton, buscaron tener mayor presencia en Asia gracias a su política de Pivot Asia. El análisis se centra en las reuniones que se llevaron a lo largo de la administración de Obama, así como las posturas y acciones para evitar el JCPOA con la influencia del AIPAC y el gobierno de Israel. Unos ejemplos que destaca el autor fueron las constantes reuniones del AIPAC con congresistas republicanos con el fin de evitar la ratificación del tratado, o los discursos de Netanyahu contradiciendo las negociaciones. Igualmente, el enfoque del involucramiento de actores Estatales y no Estatales externos que influenciaron el acercamiento y la resolución del JCPOA, tales como Rusia al ser constantemente un mediador en las negociaciones y Omán para ofrecer una sede neutral para las negociaciones.

El autor ofrece una correcta argumentación de las negociaciones a través de tres niveles que se pueden observar en el libro. En primer lugar, se centra en hacer un análisis de las personalidades de los actores participantes, tales como Benjamín Netanyahu, Barack Obama y Hassan Rouhani. Al mismo tiempo, el autor describe las circunstancias internas de los países durante el transcurso de la firma del tratado. Estas se podrían observar perfectamente en la descripción del proceso del congreso de la Casa Blanca, y las alianzas entre el lobby AIPAC y ciertos congresistas para evitar la firma del JCPOA. En el tercer nivel de análisis, el autor se detiene en las circunstancias internacionales que tendrían efecto en el proceso de la negociación, tales como el grupo Hezbollah, y el papel de la Unión Europea para facilitar el tratado lo más pronto posible.

El título de libro siempre es constante en el tema central de cómo la diplomacia triunfó para evitar un conflicto armado, tal como sucedió tras la invasión de Irak en 2003. El libro ofrece gran cantidad de detalles relevantes como fechas, actores, diálogos y referencias fiables que dan confianza en los hechos narrados en el libro. El autor describe su participación en el proceso de negociación y narra con detalle los diálogos que tuvo con algunos de los actores principales de la negociación. Hay que tener en cuenta la postura del autor, ya que el autor es americano-iraní, lo cual uno puede encontrar en el texto que sesga ciertamente su postura sobre el Estado israelí y su influencia negativa en el proceso de las negociaciones, sin embargo, la información en general tiende a ser muy objetiva.

En la conclusión del libro, precisamente en el último párrafo, el autor ofrece un posible avance de qué es lo que podría pasar con la administración de Donald Trump. La postura del autor subyace en la similitud de Trump con la administración de George W. Bush en cuanto a la enemistad respecto a la República iraní. Además, muestra la decidida, y posiblemente inquebrantable postura negativa de Trump sobre el tratado, así como la búsqueda de una alianza más fuerte con el Estado de Israel.

Este libro es interesante para estudiantes y académicos que estén interesados en profundizar en la comprensión de las relaciones internacionales y la geopolítica en Medio Oriente, y en cómo se manejó la diplomacia bajo la administración de Barack Obama. La principal aportación del libro es el dar información precisa y relevante de las negociaciones del acuerdo internacional JCPOA entre Estados Unidos, Occidente e Irán. Una de las críticas que se podrían destacar del libro es que el autor se muestra visiblemente a favor de la administración del ex presidente Obama respecto al JCPOA, lo cual puede perjudicar uno de los mayores valores de la obra, que es la objetividad. Podemos considerar que se trata de un documento de valor cuya relevancia aumenta en cuanto que la nueva administración estadounidense dirigida por Donald Trump, ha puesto en entredicho la utilidad del tratado

**Reseña de Rocío ROJAS-MARCOS ALBERT (2018): *Tánger, segunda patria. Una ciudad imprescindible en la historia y la literatura española*, Córdoba, Almuzara.**

Rocío VELASCO DE CASTRO  
 Universidad de Extremadura  
[rvelde@unex.es](mailto:rvelde@unex.es)

**Para citar este artículo:** Rocío VELASCO DE CASTRO (2018): Reseña de Rocío ROJAS-MARCOS ALBERT (2018): *Tánger, segunda patria. Una ciudad imprescindible en la historia y la literatura española*, Córdoba, Almuzara en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 257-259.

La obra que traemos a colación constituye la revisión de un magnífico trabajo de investigación que la autora presentó como tesis doctoral<sup>1</sup>. Por este motivo es especialmente grato reseñar un trabajo de tanta calidad como relevancia para el desarrollo del campo de estudio que aborda: la literatura tangerina de expresión española. Utilizamos esta denominación aun conscientes de que el debate en torno a la conceptualización y denominación de la producción de escritores tangerinos que se expresan en castellano continúa abierto, como se recoge en la obra.

Junto a las particularidades y dificultades que presenta la temática elegida conviene destacar la formación interdisciplinar de la autora en estudios árabes e islámicos y en literatura y escritura creativa. Asimismo, resulta enriquecedora la complementariedad que aporta su experiencia investigadora como especialista en la historia y la vida cultural tangerina<sup>2</sup> con la sensibilidad que se desprende de su faceta creadora como escritora<sup>3</sup>. Esta visión caleidoscópica se percibe en el tratamiento y análisis de los fragmentos y obras seleccionadas y en el acierto que supone combinar el enfoque académico con el divulgativo, promoviendo así el acercamiento a una

<sup>1</sup> ROJAS-MARCOS ALBERT, Rocío (2017): “Literatura española en Tánger. Desde el siglo XIX hasta nuestros días”, Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla.

<sup>2</sup> Véanse ROJAS-MARCOS, Rocío (2009): *Tánger ciudad internacional*, Granada, Almed; (2012): *Sanz de Soto y Buñuel. La tercera España transfretana*, Tánger, Khbar Bladna y (2015): *Carmen Laforet en Tánger*, Tánger, Khbar Bladna.

<sup>3</sup> Su primer poemario, *Habitada por palabras*, será publicada próximamente por la editorial granadina Lápices de Luna.

literatura prácticamente desconocida para el gran público. Y es que frente a las primeras antologías<sup>4</sup> sobre “literatura marroquí de expresión castellana”, como suele definirla el poeta tetuaní Abderrahman el Fathi, las especificidades de la producida en Tánger por españoles y marroquíes no había sido abordada aún en ningún estudio previo<sup>5</sup>.

Estructurada en seis capítulos, el preámbulo incluye un reconocimiento a dos figuras tristemente desaparecidas, Juan Goytisolo y Muhammad Chakor, que simbolizan el enriquecimiento de un mestizaje que resulta especialmente inherente en el caso de la literatura tangerina. Y es que, como se expone en la introducción, la idiosincrasia de un Tánger insólito por su sempiterno carácter internacional como cruce de culturas, se articula literariamente en una producción tan singular como rica en matices e influencias.

El contexto histórico y cultural que hace posible este microcosmos se expone detalladamente en el segundo capítulo, concebido como escenario en el que se desarrolla la producción literaria, objeto del tercero. Titulado “literatura marroquí en español”, constituye un más que meritorio intento por trasladarnos la complejidad que supone abordar esta literatura, considerada aún “literatura periférica” según Cristián Ricci<sup>6</sup> o “literatura menor” con la connotación peyorativa que en ambos casos supone, al igual que sucede con otras literaturas de expresión española, como la guineo-ecuatoriana o la senegalesa. En este sentido, la autora expone un marco teórico amplio en el que trata de situar lo que denomina “literatura hispanomarroquí tangerina”, cuyos mejores exponentes serían Choukri el-Bakri, Farid Othman-Bentria Ramos y Sanae Chairi.

El cuarto capítulo, “Tangerinos españoles”, cuenta con Ángel Vázquez y Ramón Buenaventura como grandes protagonistas junto a otros escritores menos conocidos, como Leopoldo Ceballos, Javier Roca Vicente-Franqueira, Gloti Guzzo, Antonio Lozano o Luis Molinos. Esta distinción entre tangerinos españoles y marroquíes podría ser cuestionable frente a un marco teórico tendente a la unificación de los autores en función de la tangerinidad y la lengua española como elementos de unión. En cualquier caso, y a falta de un consenso entre los investigadores, supone una opción tan válida como cualquier otra y que podría ser revisada con el tiempo.

El quinto capítulo, “Literatura española”, pudiera resultar a priori accesorio si no se llega a comprender el extraordinario protagonismo de la ciudad como sujeto y objeto de la creación artística. La ciudad es mucho más que un enclave geográfico, ya que pasa a convertirse en un personaje fundamental de la narración y en no pocos casos en la inspiración de la que surgen dichos personajes. Como bien establece la autora, los tres estadios en los que puede analizarse esta destacada presencia de la ciudad en la creación literaria española (entre el siglo XIX y primera mitad del XX, la segunda mitad del XX y el presente siglo) adquieren continuidad en no pocos

---

<sup>4</sup> Entre los pioneros, cabe destacar a DJBILOU, Abdallah (1992): *Miradas desde la otra orilla. Una visión desde España. Antología de textos literarios marroquíes actuales*, Madrid, Agencia de Cooperación con el Mundo Árabe y a PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (2007): *Entre las dos orillas: literatura marroquí en lengua española*, Granada, Universidad de Granada.

<sup>5</sup> Por mencionar una de las primeras obras dedicadas a Tánger, la de DJBILOU, Abdallah (1989): *Tánger. Puerta de África*, Madrid, CantArabia, se centra en la percepción española de la ciudad.

<sup>6</sup> RICCI, Cristián (2010): *Literaturas periféricas en castellano y catalán: el caso marroquí*, Madrid, Ediciones del Orto.

enfoques y temáticas, en la pervivencia de determinados clichés propios del exotismo oriental junto a visiones más cercanas a la idiosincrasia tangerina, ya sea vivida o imaginada.

Este minucioso estudio se completa con la inclusión del género poético, prácticamente desconocido, y con una profunda y sugestiva semblanza de la producción de Juan Goytisolo. En ambos casos, el trabajo de recopilación y análisis merece destacarse por su precisión y acierto, tanto en el recorrido que inicia en la segunda mitad del siglo XIII con las *Cantigas* de Alfonso X y culmina en 2014 con la obra *Más allá, Tánger* del poeta extremeño Álvaro Valverde, como en la estrecha relación que se establece entre la identidad tangerina y la nacionalidad literaria propugnada por Goytisolo, ya que ambas se basan en la deconstrucción de fronteras ideológicas y geográficas preestablecidas frente a la unidad de una lengua común, la lengua cervantina. Esta última continúa muy presente en el breve pero intenso recorrido por lo que la autora denomina “la memoria tangerina”, que sirve de colofón a las no pocas reflexiones suscitadas en páginas anteriores.

La publicación se completa con un apartado de casi cuarenta páginas dedicado a un bibliografía extensa y actualizada que refleja el valor del trabajo, y con un anexo concebido como homenaje a Emilio Sanz de Soto que comprende materiales muy diversos: desde textos de la revista escolar *Marchando*, pasando por sus artículos para *El País*, algunas entrevistas e incluso artículos y necrológicas dedicadas al escritor.

A tenor de lo expuesto, cabe colegir que el lector tiene en sus manos una obra singular, tanto como lo es *Tánger*, el eje sobre el que se vertebran sus contenidos. Desde el punto de vista académico supone un trabajo de gran valentía que no esquiva ninguna cuestión por controvertida que sea; que aporta un análisis coherente, amplio y riguroso de la producción y autores seleccionados; y que ha de contribuir en tanto que obra de referencia, a impulsar los estudios sobre una literatura que debe despojarse de estereotipos y complejos. En este sentido, merece destacarse la importancia de que incluya fragmentos inéditos y la reivindicación que subyace en la recuperación, difusión y puesta en valor de esta literatura. Confiamos en que la publicación consiga revertir este ostracismo y acerque esta literatura a todos los que sienten y se expresan en la lengua cervantina.