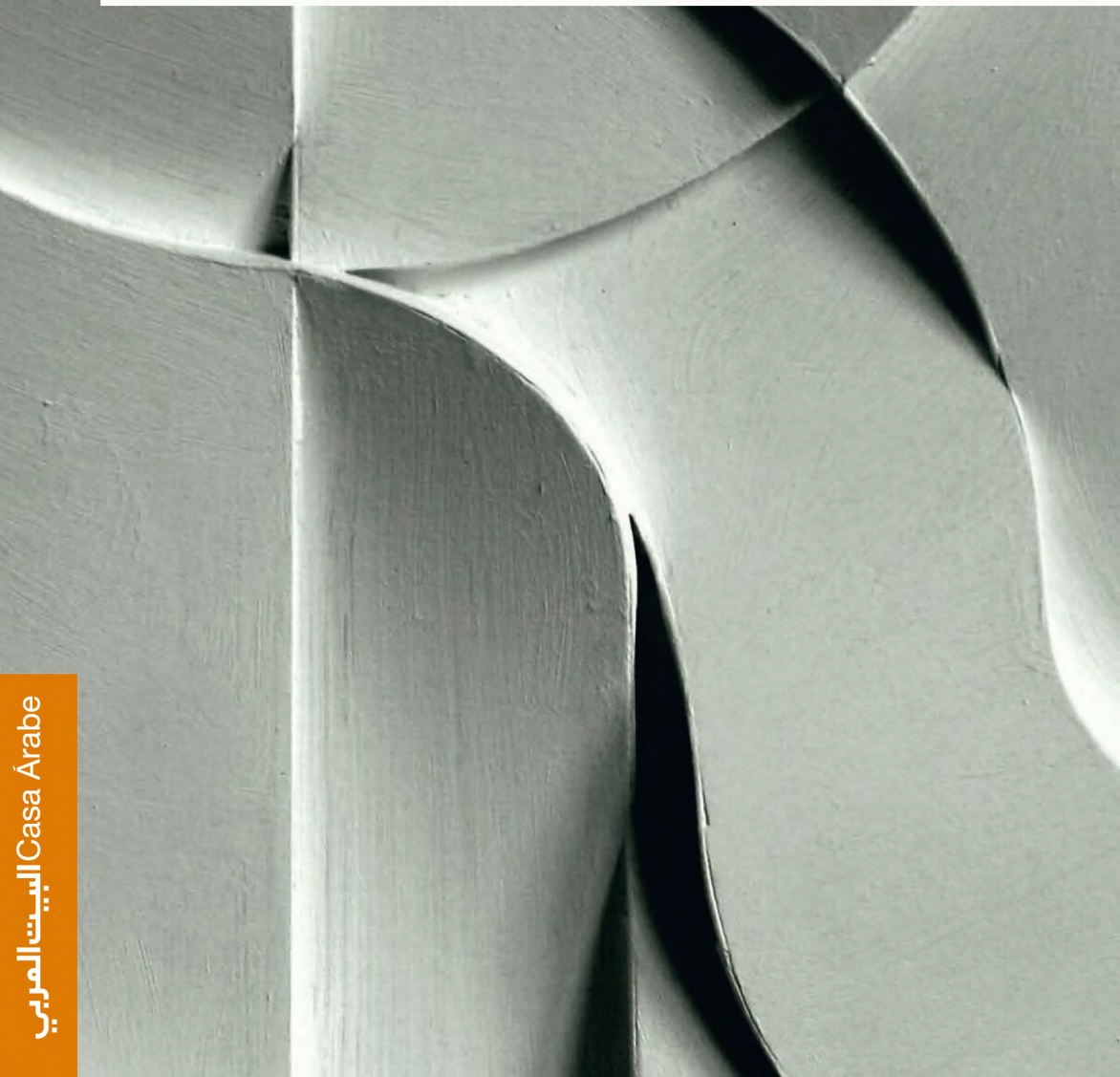
Gema Martín Muñoz y Ramón Grosfoguel (eds.)

La islamofobia a debate

La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos



Casa Árabe
البيت العربي

Gema Martín Muñoz y Ramón Grosfoguel (eds.)

La islamofobia a debate

La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos

البيت العربي Casa Árabe

Primera edición, marzo de 2012

Coordinación editorial:
Daniel Gil

Revisión y edición de textos:
Francisco A. Sanz Esteban
Sara Alba

Composición de cubierta:
Irene Blanco

Ilustración de cubierta:
Khalid Kaki, *Tango en blanco*, 2011
Madera y técnica mixta, 50 x 50 cm

Maquetación e impresión:
Artes Gráficas Palermo, S.L.

Depósito legal:
M-12048-2012

ISBN:
978-84-615-8094-1

© de los textos: sus autores
© de las traducciones: Margarita Ossorio-Menéndez, Laura Salguero, Francisco A. Sanz Esteban, Eric Jalain-AEIOU Traductores
© de la presente edición: Casa Árabe-IEAM
c/ Alcalá, 62. 28009 Madrid (España)
www.casaarabe.es

Impreso en España. Printed in Spain

Casa Árabe es un consorcio formado por:

In memóriam
Nasr Hamid Abu Zayd
(1943-2010)

Índice

Introducción
Gema Martín Muñoz y Ramón Grosfoguel 7

Religiones: de la fobia al entendimiento
Nasr Hamid Abu Zayd 11

La islamofobia inconsciente
Gema Martín Muñoz 35

Islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales
Ramón Grosfoguel 47

Islamofobia: ¿una especificidad francesa en Europa?
Vincent Geisser 61

El terror y la política de contención: análisis del discurso de la guerra contra el terror y los mecanismos del poder
Farish A. Noor 75

¿Fundamentalmente danés? La crisis de las caricaturas de Mahoma como drama de transición
Heiko Henkel 99

Narrativas historiográficas: las estrategias del discurso a la hora de construir un sujeto «morisco» expulsable
José María Perceval 123

Islamofobia y sexismo. Las mujeres musulmanas en los medios de comunicación occidentales
Laura Navarro García 141

Discrepancias en torno al uso del término *islamofobia*
Javier Rosón Lorente 167

La *umma* como diáspora
Salman Sayyid 191

Los holandeses y el velo integral: la política del malestar
Annelies Moors 219

Los autores 245

Introducción

Gema Martín Muñoz
Profesora de sociología del mundo árabe e islámico de la Universidad Autónoma de Madrid. Directora general de Casa Árabe-IEAM

Ramón Grosfoguel
Profesor de estudios étnicos en la Universidad de Berkeley (California) e investigador en la Casa de las Ciencias Humanas en París

Desde finales de la Guerra Fría, una serie de «miedos sociales» se han ido difundiendo por las democracias occidentales, entre los cuales, el miedo a *lo musulmán* parece haberse convertido en uno los más destacados. Se ha acudido así a «valores occidentales», como la libertad de expresión, la igualdad de género o la identidad nacional, para cuestionar la presencia musulmana en los grandes espacios metropolitanos de Occidente. Para algunos, estos «miedos sociales» o «alarmas moralistas» no son sino la expresión de una creciente islamofobia. Otros, en cambio, opinan que se trata de ejemplos de un problema real con las comunidades islámicas y que hablar de islamofobia resulta, en el mejor de los casos, sólo un intento de distracción o incluso, en el peor de los casos, una especie de censura cultural que pretende cubrir y proteger a los extremistas musulmanes y a su intolerancia.

Los que no concebimos la islamofobia como una cuestión de controversias sino como una auténtica categoría analítica tenemos que afrontar las fortalezas y debilidades de nuestra formulación de la misma. En el ámbito conceptual, la islamofobia carece, en efecto, de una definición, una implementación y una comprensión coherentes y consistentes. El artículo de Javier Rosón incluido en el presente libro expone las numerosas definiciones existentes del concepto de islamofobia y la falta de claridad de muchas de ellas. Si bien esto es lo que ha permitido que el término se haya difundido tan ampliamente, también lo está condenando a resultar ineficaz y vacío de contenido analítico como instrumento de justicia social: para algunas personas, no supone más que otra expresión de victimismo; para otras, se trata de retórica vacía; y para la opinión pública y los actores políticos, suele representar una forma de desviar la cues-

tión hacia derroteros ambiguos y llenos de tópicos. Por lo tanto, existe el riesgo de que el término *islamofobia* acabe convirtiéndose en una fuente de conflicto, en vez de constituirse en una fuente crítica que facilite la igualdad y la justicia social.

Con el objetivo de contribuir a un debate en profundidad sobre el concepto de *islamofobia,* Casa Árabe-IEAM y el Programa de Estudios Étnicos Comparativos del Departamento de Estudios Étnicos de la Universidad de Berkeley (California) organizaron una conferencia sobre esta cuestión, para explorar el valor analítico y conceptual de este término desde una perspectiva interdisciplinar. Las ponencias presentadas en esta publicación formaron pues parte de la conferencia internacional titulada *La islamofobia a debate,* celebrada en la sede de Casa Árabe de Madrid los días 28 y 29 de mayo de 2009. El propósito de la conferencia consistía en llevar a cabo un debate académico sobre este fenómeno en las democracias occidentales, prestando especial atención a Europa occidental. Queríamos explorar los usos y abusos de la islamofobia como concepto. Se trata de una forma de discriminación creciente en el ámbito europeo occidental que está afectando a la vida social y a las oportunidades de millones de ciudadanos del continente. Nos preocupa pues que dicho concepto sea cuestionado y negado, así que nuestro objetivo consiste en abrir un debate académico serio y profundo para lograr una mayor aclaración conceptual del mismo.

Los textos incluidos en esta publicación abordan las siguientes preguntas: ¿cómo se define la islamofobia?, ¿se trata de una forma de discriminación religiosa?, ¿de una forma de racismo?, ¿cómo podemos hacer operativo este concepto como instrumento para la investigación social?, ¿cuáles son las manifestaciones de este tipo de discriminación en Europa occidental?, ¿cómo influyen en dichas manifestaciones las diversas identidades nacionales, tradiciones culturales y sistemas políticos de los diferentes países?, ¿cuáles son las manifestaciones históricas del fenómeno?, ¿cuál es la genealogía del concepto?

Cada vez es más común que los partidos políticos con discursos islamófobos incrementen sus cuotas de votos en Europa occidental. No obstante, como señala Abu Zayd en su texto, puesto que hay millones de europeos musulmanes, difamar el islam supone difamar a la propia Europa. Esta idea según la cual lo islámico y lo europeo serían dos realidades separadas está abocada al fracaso, en la medida en que el número de europeos musulmanes es cada vez mayor. No cabe duda de que el 11 de septiembre y sus secuelas, entre ellas el discurso de la guerra contra el terror, forman parte del ambiente que explica el reciente incremento de la islamofobia. Como analiza Farish Noor en esta publicación,

tras el discurso de la guerra contra el terror, el mundo ha quedado dividido en términos culturales, religiosos y civilizatorios. Sin embargo, no es menos cierto que antes del 11 de septiembre ya existían discursos islamófobos, con especificidades de largo recorrido histórico en los diferentes países europeos. Como señala José María Perceval en su texto, la islamófobos constituye una de las formas de discriminación con mayor arraigo en Europa. Por ejemplo, ya en los siglos XVI y XVII existía en España la discriminación de los «moriscos», que condujo a su expulsión en 1609.

Más aún, Vincent Geisser viene a demostrar, en su ensayo sobre Francia, que la islamofobia se remonta a los tiempos cristianos medievales. Pero, desde su punto de vista, las peculiaridades nacionales francesas han conducido a la modernización de la vieja islamofobia, transformándola en una especie de «nuevo racismo». Este autor relaciona la desviación francesa de la vieja islamofobia cristiana con la colonización del oeste de África y de Oriente Medio en el siglo XIX, así como con el proyecto de la Ilustración francesa del siglo XVIII. No obstante, Heiko Henkel, en su texto, no concibe la islamofobia como una forma de «nuevo racismo»; en sus análisis del asunto de las caricaturas de Mahoma en Dinamarca, considera dicho concepto como una forma de xenofobia fuertemente arraigada en el nacionalismo étnico danés. Si bien, desde su propio punto de vista, el fenómeno no puede reducirse a esto, sino que forma parte de la lucha de los musulmanes por su legítimo lugar en la sociedad danesa. Según Henkel, la crisis de las caricaturas ha sido un «drama transicional» en la lucha por dicho reconocimiento. El actual énfasis en la «secularidad» es producto del fomento de la «danesidad» como distintivo de europeidad. Esta identificación se construye políticamente mediante la expulsión nacional de los daneses musulmanes, lo que conduce a reacciones islamófobas. Laura Navarro García argumenta además, en su texto, que las representaciones mediáticas de los musulmanes, no sólo en Dinamarca, sino en todo Occidente, son una de las mayores fuentes de estereotipos.

Algo contra lo que hay que luchar es lo que Gema Martín Muñoz denomina explicaciones culturales de hechos políticos. El *culturalismo* es un elemento común en los discursos islamófobos; contribuye a una estrategia para consagrar e incrementar la sensación de superioridad de lo occidental sobre lo islámico. Se niega así la entidad política de los actores sociales pertenecientes a una comunidad étnica, religiosa o nacional y cualquier suceso particular es juzgado generalizándolo al conjunto del sistema de creencias (religiosas o de otra índole) de toda una población. Las determinaciones culturales conducen así al esencialismo y a estereotipos que se convierten en obstáculos para la superación

de la discriminación. «Culturizando» lo que, de hecho, no son sino cuestiones de discriminación racial o étnica, la islamofobia funciona como un mecanismo para reorientar la búsqueda de las causas de exclusión social de las comunidades musulmanas al interior de las mismas. Problemas que son el resultado de desigualdades económicas, sociales y políticas acaban siendo representados como propios de la «excepcionalidad islámica». Pues la «culturización» de conflictos que, en realidad, son de naturaleza política desemboca en la negación de la entidad y subjetividad políticas de los musulmanes. Como plantea Salman Sayyid en su ponencia, el rechazo por parte del orientalismo occidental de toda entidad política de las comunidades musulmanas está en el origen mismo de la islamofobia y constituye además una de las principales fuentes de incomprensión y de generación de estereotipos. Sayyid propone, de hecho, la necesidad de un cuestionamiento de las representaciones de la identidad musulmana como una «identidad religiosa», para recuperar la dimensión política de los sujetos musulmanes y para devolverles su humanidad, suprimida por los estereotipos islamófobos. Ramón Grosfoguel argumenta además que las propias ciencias sociales son a menudo cómplices de estos estereotipos y prejuicios, pues sus fundamentos parten de una islamofobia epistémica.

En resumen, esperamos que esta publicación constituya una contribución académica a las cuestiones esbozadas, así como un instrumento para los investigadores sociales, útil para superar prejuicios y barreras institucionales que están generando ciudadanos de segunda en el seno mismo de Europa occidental.

Religiones: de la fobia al entendimiento

Nasr Hamid Abu Zayd
Profesor emérito de islam y humanismo en la Universidad de Humanidades de Utrecht. Falleció en 2010

Introducción

La situación actual, especialmente la campaña de la «guerra contra el terrorismo» liderada por los Estados Unidos que potencia la ideología del terror del *nosotros* contra *ellos,* parece desalentadora. De hecho, lo es. Sin embargo, rendirse a estas simplificaciones es una decisión suicida que debemos evitar. Tenemos que ahondar en nuestra historia común para poder descubrir las raíces culturales de nuestra humanidad. El moderno, avanzado y poderoso Occidente, sea cual sea el significado de Occidente, debe descubrir que su progreso científico y tecnológico sólo fue posible porque se erigió sobre lo que lograron civilizaciones anteriores, incluida la islámica. Los musulmanes, por otro lado, deben reconocer el hecho histórico de que los árabes, los primeros portadores del mensaje islámico en el mundo, no habrían logrado la construcción de su gran civilización por sí solos. Ésta fue posible gracias a la composición multicultural, multiétnica y multirreligiosa de los imperios omeya y abbasí, por no mencionar la dinastía fatimí en el Este y al-Andalus en el Oeste, en España. La diversidad estimuló el desarrollo de la apertura filosófica, teológica, mística, legal y cultural que caracteriza a la civilización islámica. Lo más importante para ambos, tanto para Occidente como para el mundo musulmán, es reconocer el hecho de que la diferencia entre ellos es totalmente artificial.

El islam se ha convertido en parte de Occidente, al igual que Occidente está presente en todos los rincones del mundo islámico. Europa, en particular, tiene que reorientarse dada la composición multicolor de sus ciudadanos; el blanco ya no es el color totalmente dominante en la piel de los europeos. Europa tiene que redefinir su identidad para acoger al islam, no necesariamente como religión, sino como un componente esencial de su identidad cultural que, hoy por hoy,

está reconstruyéndose. Es un hecho histórico: el siglo XX fue testigo de un gran movimiento de emigración por diferentes razones y los musulmanes vinieron a formar parte de la población europea.

El discurso contraproducente

La reacción general inmediata al 11 de septiembre fue poner a Occidente en contra del islam. Surgió entonces una atmósfera de desconfianza hacia los musulmanes; todo musulmán se convirtió en sospechoso, lo que generó un sentimiento de inseguridad y recelo hacia ellos. La «guerra contra el terrorismo», con la invasión de Afganistán y la ocupación de Iraq, ha constituido un tremendo fracaso; el terrorismo se ha extendido aún más y la cúpula de al-Qaeda está fuera de su alcance. Londres y Madrid han sufrido, tanto como Indonesia, Marruecos y Egipto, ataques terroristas.

El asesinato de Theo van Gogh en Holanda en noviembre de 2004 causó una gran conmoción tanto entre los musulmanes como entre los no musulmanes. La reacción inmediata fue totalmente irracional; todos los musulmanes pasaron a ser criminales y el islam se convirtió en el principal acusado. Ahora el ambiente político comienza a serenarse y se producen un debate serio y una discusión intelectual acerca del futuro. Sin embargo, algunos políticos holandeses radicales, extremistas neoliberales y algunos intelectuales fundamentalistas de la razón siguen propagando un discurso contra el islam. Estos intelectuales —también los hay en el resto de Europa y en los Estados Unidos— identifican el islam esencialmente como una doctrina yihadista violenta dirigida ante todo contra Occidente; afirman que el islam es una religión peligrosa y destructiva que va a acabar con Occidente y derribar su cultura, atacan el Corán e incluso a algunos les gustaría que el libro fuera legalmente prohibido. El primer episodio de la película *Fitna* se estrenó para mostrar este mensaje; era la segunda película que utilizaba el arte para difamar al islam, después de *Sumisión,* escrita por Ayaan Hirsi Ali y dirigida por Theo van Gogh en 2004; además del caso de las infames caricaturas danesas en 2005.

Creo que este tipo de discurso político e intelectual contra el islam es contraproducente e irresponsable. Puesto que el islam ahora forma parte de Europa y los musulmanes son parte de la población europea, difamar al islam es —o debería ser— considerado difamar a Europa. Ésta es, desde mi punto de vista, una de las razones esenciales del fracaso de la integración.

Los musulmanes ya no son inmigrantes: han nacido, crecido y estudiado en Europa. Algunos de esos jóvenes ciudadanos de segunda y tercera generación repartidos por el continente europeo, aunque generalizar es muy peligroso, parecen sufrir un sentimiento de desarraigo; no pertenecen a la sociedad europea, ni tampoco a la de los países de origen de sus padres o abuelos. En términos lingüísticos son europeos, pero en términos culturales son musulmanes. ¿Se debaten entre estas dos identidades? Antes de ofrecer una respuesta, citaré un correo electrónico que recibí hace algún tiempo, de un joven musulmán germano de origen egipcio que ilustra bien el problema de la identidad:

> Si alguien en Alemania me pregunta de dónde soy, le digo que soy egipcio. Cuando estoy en Egipto inmediatamente me doy cuenta de que no nací allí. De modo que, en realidad, no soy ni egipcio ni alemán. Creo que me he hecho a la idea de que soy un viajero entre dos mundos, lo que seguramente también afecta a mi vida espiritual. En lo más profundo de mí hay una enorme fe en Dios, es una pequeña luz. Esta luz me mantiene en la búsqueda de la verdad en cuanto al islam. Pero encontrar la verdad no es tan sencillo, especialmente cuando no eres un erudito.
>
> Cuando leo el Corán, cosa que sólo puedo hacer en inglés o alemán porque nunca aprendí el árabe, hay cosas que me hacen pensar y cosas que simplemente no comprendo o a las que no soy capaz de dar sentido. De modo que buscar el saber no es tan fácil para mí como para un estudioso. Debo seguir mi instinto un poco más y espero que haya eruditos que puedan enunciar algunos datos que me sirvan de estímulo. A pesar de que no he leído mucho sobre la corriente teológica islámica mayoritaria, en el fondo siento que debe haber otro camino, o de lo contrario tendré un gran problema a la hora de darle sentido a la teológica actual del islam. Es curioso que diga esto porque cuando hablo con mis amigos «occidentales» siempre les digo que no juzguen al islam basándose sólo en la sociedad islámica actual.
>
> La razón por la que le escribo es simplemente porque quería que usted supiera que sus ideas me inspiran y que usted ejerce una influencia positiva en el mundo islámico.

Este joven está tratando de encontrar su identidad espiritual por un camino alternativo al del discurso islámico dominante; está haciendo su propia búsqueda. La pregunta es: ¿cómo podemos ayudar a las personas como él? Pero debemos también ser conscientes de que hay quienes sufren crisis de identidad aún más serias. ¿Qué hace que ellos se identifiquen con una ideología de odio, destrucción y terrorismo?

Identidades duales y fragmentadas

¿Cuál es la identidad de un inmigrante? Considerando el color de la piel y las características físicas, las personas se podrían clasificar en diferentes categorías, de la misma forma que si tenemos en cuenta la religión. Así pues, la identidad no se basa en un factor único y esencial, sino que posee numerosas facetas en su estructura. Pero el problema en la historia de Europa fue, y continúa siendo, que los inmigrantes son identificados según una única dimensión de su compleja identidad; por ejemplo, antes de la Segunda Guerra Mundial, el pueblo judío era únicamente identificado como judío, no como judío alemán, judío francés o judío holandés. En Holanda, donde he vivido durante los últimos quince años, la gente que proviene de diferentes nacionalidades —turcos, marroquíes, iraquíes o surinameses— es identificada únicamente como musulmana. Esta tendencia a identificar a las personas de acuerdo con su religión ha aumentado desde el 11 de septiembre, especialmente para aquellas de origen musulmán; no se hace diferenciación entre si son musulmanes practicantes o no, aunque los musulmanes, ya sea en Europa o en los Estados Unidos, no son un grupo homogéneo. Debemos tener cuidado con las generalizaciones, pues son étnica y culturalmente diferentes, ya hablemos de musulmanes del subcontinente indio, del Sudeste Asiático, de Oriente Próximo o de África, sin olvidar a los europeos y americanos convertidos al islam. Desgraciadamente, la gente tiene tendencia a hablar sobre el islam y sobre los musulmanes de una manera muy ingenua y simplista, sin tener presente su historia y su diversidad.

Dentro del *establishment* de la Unión Europea, la discusión sobre la identidad de Europa aún no ha llegado a ninguna conclusión, como podemos saber por el debate mantenido acerca de su Constitución. En el discurso polémico sobre el islam, siempre aparece la reivindicación de la cultura europea, de los valores de Europa, etc., en contraposición al islam. Pero ¿a qué islam se contrapone Europa? Aquí podemos reconocer con facilidad la identificación del islam con todos los valores negativos no europeos. El reto en esta cuestión es cómo deconstruir esos conceptos monolíticos para mostrar la diversidad de culturas tanto en Europa como en el islam. ¿Cuántas lenguas habla Europa? Pensemos en el presupuesto destinado a la traducción dentro de la Unión Europea. ¿Cuánto se diferencian la cultura francesa o la británica de la alemana o la holandesa? Europa parece identificarse sólo en comparación con los musulmanes y frente al islam; ¿en qué medida está Europa en contra de su historia y de sus ciudadanos?

Combatir el fundamentalismo

Tratar la cuestión del fundamentalismo como un problema con el islam conduce a teologizar todos los asuntos relacionados. Se trata de algo más que fomentar de manera implícita la afirmación de los musulmanes radicales de que todos los problemas pueden resolverse fácilmente si la gente vuelve a la fe verdadera. Europa debe recordar que sus valores, basados en los derechos humanos, garantizaron la condición de refugiado y el asilo político durante las décadas de 1970 y 1980 a muchos defensores del islam radical por razones humanitarias, es decir, si estaban perseguidos en sus países de origen. De hecho, estas medidas humanitarias de protección comenzaron a principios de la década de 1950, cuando algunos miembros de la asociación egipcia Hermanos Musulmanes fueron perseguidos; sin querer menospreciar los valores que proporcionaron la protección para que estas personas pudieran establecerse en las mezquitas desde las que propagaron su ideología radical, que en última instancia influyó en la segunda y tercera generación de inmigrantes musulmanes. No hay tiempo ni espacio para ocuparse del complicado contexto sociopolítico que ha hecho esto posible. No obstante, Europa tiene que hacer frente al fundamentalismo política, cultural e intelectualmente, y no reducirlo a un problema de seguridad. La religión no es un fenómeno temporal, no es un trastorno, como algunos neoliberales afirman; la religión es un asunto muy serio que tiene que ver con el significado de la vida para sus adeptos y seguidores.

Debemos entender la retórica del discurso fundamentalista para ser capaces de combatirlo intelectualmente: citar versos coránicos y dichos del Profeta fuera de contexto, lo que implica significados que apelan a las emociones de la gente, es la principal táctica retórica empleada por el discurso fundamentalista; lo es igualmente valerse de eslóganes que pueden ser fácilmente memorizados y repetidos, tales como «el islam es la solución», «el islam es religión y Estado», «el pañuelo es el honor de la mujer», «muerte a los enemigos de Dios», etc. Es también estereotipar figuras y hechos históricos que glorifican el pasado como la época dorada del islam que podría y debería ser recuperada volviendo simplemente a la imaginada fe y costumbre de los antepasados.

La última táctica retórica es la condena de cualquier opinión que discrepe, tachándola de herejía o apostasía. Combatir el fundamentalismo empleando un sistema similar podría fortalecer su lógica y, por lo tanto, reproducirla. La retórica empleada por los autores liberales o racionalistas radicales europeos en contra del fundamentalismo únicamente consigue validar su lógica, empleando eslóganes retóricos, tales como «nuestra cultura», «nuestra civilización», «nuestra

democracia», que implican la incompatibilidad del islam con esos valores. Ésta es la misma afirmación que propaga el discurso fundamentalista.

Combatir el fundamentalismo en Europa no es posible sin comprender lo importante que es ocuparse de los recursos intelectuales originales de su discurso, que es el fundamentalista en el mundo árabe e islámico. La libertad es la clave para combatir el fundamentalismo y el terrorismo, tanto en la sociedad en general como en las instituciones educativas en particular. Mientras los Gobiernos del mundo árabe y musulmán continúen controlando todo aspecto económico, político y cultural, la corrupción siempre prosperará. Sólo la libertad puede luchar contra esta oscuridad absoluta, sólo la libertad puede liderar una desradicalización del discurso fundamentalista, y esto es únicamente posible cuando la libertad sea para todos, incluidos los islamistas. La libertad dejará al descubierto muchos de los sinsentidos de su retórica; deben hablar de política en lugar de manipular el significado de la religión. Debemos emplear todos los medios disponibles, educando, escribiendo y debatiendo públicamente a través de conferencias, prensa o entrevistas radiofónicas y televisivas. Mi mayor preocupación, como investigador, es mostrar el hecho histórico de la aculturación, que significa que no existe una cultura independiente autónoma; cada cultura debe aportar y recibir para mantenerse viva. El islam y Occidente son sólo conceptos imaginados, aunque en la historia se invadieran el uno al otro, estuvieran integrados e incluso lucharan. Yo siempre me pongo como ejemplo de identidad construida. Musulmán, árabe y egipcio significa que llevo en mi sangre múltiples componentes culturales: faraónicos, griegos, romanos y coptos, así como árabes e islámicos. Estudié y di clases en los Estados Unidos y Japón, y ahora vivo en Europa. ¿Quién soy? ¿Soy un egipcio, un árabe, un musulmán o un inmigrante en Europa? Soy todos esos componentes y no debería reducir mi identidad a uno solo.

Es necesario deconstruir la simple noción unidimensional de identidad, como europeo y musulmán, en favor de la identidad multidimensional compleja. Por otra parte, debería ser una prioridad replantear el concepto de fronteras, ya sean culturales, étnicas o religiosas. El utópico concepto de *islam europeo,* difundido por algunos bienintencionados intelectuales, parece estar en contradicción con el mundo global en el que vivimos. Esto no significa que haya un único islam; ésta es una afirmación históricamente incorrecta: el islam ha sido influido, y seguirá siéndolo, por las diversas culturas en las que viven los musulmanes. Pero al formular una versión específica europea, surge una pregunta: ¿qué es Europa después de todo? Antes de todas estas consideraciones, y posiblemente por encima de todas ellas, hay que apartar la teología del debate.

Teologizar los problemas sociopolíticos es, de hecho, la táctica del fundamentalismo, tanto religioso como laico.

La religión y las dinámicas del desarrollo

La cuestión de si la religión podría tener en cuenta y preservar la libertad, la igualdad y la tolerancia humanas no debería ser discutida tomando a la religión como un fenómeno estático. Todo el mundo sabe, por ejemplo, cómo la Iglesia se mantuvo firme contra el secularismo y la Ilustración. Sólo bajo la presión de los cambios políticos y sociales el cristianismo se ajustó a la modernidad y a todas sus implicaciones sociales, intelectuales y políticas. La cuestión es si la religión siempre determina y define la vida social, o también está moldeada e interpretada en cierto contexto sociohistórico. Para abordar la respuesta a una cuestión como ésta, debe hacerse una clara distinción entre el contexto original de una religión determinada y su desarrollo a través de su recorrido sociohistórico hasta el presente.

El judaísmo, por ejemplo, iba a liberar al pueblo de Israel y unificar las tribus bajo un único liderazgo religioso y político. Era por tanto necesario defender la noción de *pueblo elegido* junto a numerosos símbolos de una identidad exclusiva. El cristianismo, por otra parte, vino a reformar la orientación materialista del judaísmo haciendo hincapié en la espiritualidad. «No he venido para cambiar la ley» dijo Jesús, «sino para llevar al pueblo de Israel de nuevo al buen camino». La afirmación de que el templo se había convertido en un mercado brindó una justificación al nuevo mensaje.

El islam, según el Corán, no era una nueva religión; era la misma religión de Abraham, Isaac, Ismael, Jacob, Moisés y Jesús. Por tanto, es probable que cada religión adopte una posición tolerante en su contexto histórico original mientras sus seguidores constituyan una minoría, pero cuando la comunidad de creyentes crece y se expande hasta ser mayoritaria, intenta conseguir el poder y el control, y la tolerancia desaparece. Este proceso de transformación de la tolerancia en intolerancia normalmente se apoya en una nueva interpretación de la enseñanza básica de la fe.

Cuando Jesús fue crucificado, los cristianos fueron perseguidos a través del Imperio romano. Cuando los emperadores permitieron a los cristianos rendir culto a los dioses que ellos eligieran, fue únicamente con la condición de rendir culto también al emperador; cuando se negaron, proporcionaron a los romanos la excusa para

perseguirlos porque habían rechazado reconocer la divinidad del César. Más tarde, los cristianos fueron, en el mejor de los casos, tolerados, aunque a menudo fueron torturados o asesinados, hasta el reinado de Constantino I (312-337). En el año 313, se promulgó un edicto de tolerancia para todas las religiones y, desde el 320, el cristianismo se vio favorecido por el Estado romano, en vez de ser perseguido. Durante el tiempo en el que los cristianos fueron perseguidos, la tolerancia era su proclama. En ese contexto, «el amor al prójimo», incluso al enemigo, se destacaba junto con «dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», reconociendo así ambas autoridades. Después de que el cristianismo se convirtiera en la religión oficial del Imperio romano, se volvió a la intolerancia que había enraizado en su propia conciencia religiosa.

El cristianismo, al igual que todas las religiones monoteístas, se ve a sí mismo como la revelación de la verdad divina que se hizo humana en Jesucristo. «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie llega al Padre sino por mí» (San Juan, 14:6). Ser cristiano significa «seguir la verdad» (San Juan, 3). El anuncio cristiano es «el camino de la verdad» (Pedro, 2:2). Aquellos que no aceptan la verdad son «enemigos de la cruz de Cristo» (Filipenses, 3:18), que «trocaron la verdad de Dios por la mentira» (Romanos, 1:25) y se han convertido en defensores y cómplices del «enemigo, el diablo, que como león rugiente anda buscando a quién devorar» (Pedro, 5:8). Por esta razón, no es posible hacer un trato con el diablo y sus acólitos, y es ahí en donde se encuentran las bases de la intolerancia tanto en el cristianismo como en el judaísmo y el islam. El cristianismo constantemente practicó una actitud intolerante en su aproximación al judaísmo y al paganismo, así como a la herejía dentro de sus propias filas. Practicando la intolerancia con respecto al culto al emperador, obligó al Estado romano, por su parte, a la intolerancia. Roma, sin embargo, no se adaptaba al trato con una religión que negaba sus fundamentos religiosos, y esta incapacidad, más adelante, influyó en el fin del paganismo. El objetivo del cristianismo primitivo apuntaba hacia la eliminación del paganismo: la destrucción de sus instituciones, sus templos, su tradición y el orden vital en el que se basaba. Tras la victoria del cristianismo sobre las religiones grecorromanas, sólo permanecieron las ruinas del paganismo. Las misiones cristianas de los siglos posteriores apuntaron de forma constante a la destrucción de las religiones indígenas, incluyendo sus lugares de culto y sus tradiciones.

La actitud de intolerancia se vio reforzada posteriormente, cuando el islam se enfrentó al cristianismo a partir del siglo VII. El islam se percibe a sí mismo como la conclusión y culminación de la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento. Desde el punto de vista cristiano, sin embargo, el islam era entendido como la religión de los «falsos profetas» o como la religión del anticristo.

La agresión del cristianismo contra el islam, en la Península Ibérica, en Palestina y en todo el Mediterráneo oriental durante las cruzadas, fue llevada a cabo bajo esta actitud básica de intolerancia.

Un desarrollo similar se produjo en la historia del islam. La tolerancia fue ensalzada y mantenida durante la primera etapa de la revelación islámica, es decir, durante los inicios en la Meca, cuando los musulmanes eran minoría. En este contexto se introdujo la idea de que el islam era la continuación de la religión de Abraham. A pesar de que el enemigo principal del islam durante su primera etapa eran los politeístas, los paganos de la Meca, el Corán expresó su tolerancia hacia ellos. Al Profeta se le aconsejó: «Si alguno de los paganos te pide protección, concédesela, para que oiga la palabra de Dios. Luego facilítale la llegada a un lugar donde esté seguro» (Corán, 9:6).

Islam y cristianismo

No hay duda de que el Corán tiene actitudes más favorecedoras hacia los cristianos contemporáneos del Profeta que hacia los judíos de ese mismo periodo. Hay una explicación de carácter histórico, más que teológico, para ello; fue en la Meca donde el islam y el cristianismo trabajaron en completa cooperación. Los autores clásicos de la tradición musulmana nos enseñaron que el profeta Mahoma y su mujer Jadiya pidieron consejo al sacerdote árabe cristiano Waraqa ibn Nawfal, que a la sazón era primo de Jadiya; éste era capaz de escribir el Evangelio tanto en hebreo como en árabe. El asunto de la consulta fue el primer encuentro con el Espíritu Santo durante la visión que Mahoma tuvo cuando estaba meditando en el monte Hira. Ha sido narrado que Jadiya acompañó en aquel momento a Mahoma para que viera a su primo, un hombre de avanzada edad que había perdido la vista. Jadiya dijo a Waraqa: «Primo, escucha lo que te relatará tu sobrino». Waraqa respondió: «Sobrino, ¿qué has visto?» Y Mahoma le relató todo lo que había visto. Waraqa le dijo: «Éste es el mismo ángel Gabriel que Dios envió a Moisés. Desearía ser joven y vivir lo suficiente para ser testigo del momento en el que tu gente te expulse». Mahoma preguntó: «¿Me expulsarán?». Waraqa le respondió afirmativamente y le dijo: «Todo aquel que vino con algo similar a lo que tú has traído, fue tratado con hostilidad. Si yo pudiera vivir hasta el día en que serás expulsado, te apoyaría totalmente».[1]

[1] Véase Muhammad ibn Isma'il al-Bujari, *Sahih al-Bujari* [Colección canónica de las tradiciones], cap. 1 [*Bada' al-wahy,* 'El comienzo de la revelación']. [Edición española: *Sahih al-Bujari. Compendio de sus hadices por imam Zainudin Ibn 'Abdal Latif az-Zubaidi,* Granada: Madrasa, 2008.]

Es también importante mencionar que la primera emigración musulmana, la Hégira, fue a Abisinia. Para poder escapar de la persecución de las gentes de la Meca, el Profeta ordenó a los musulmanes ir allí donde, según lo narrado por él mismo, «hay un rey cristiano que jamás comete una injusticia con nadie». Los musulmanes disfrutaron de la protección y la hospitalidad del negus hasta que regresaron después de que el Profeta en persona emigrase a Medina. Durante el tiempo que duró su estancia en Abisinia, una delegación procedente de la Meca visitó al emperador para pedir que los musulmanes volvieran a la ciudad. Le dijeron que aquellos que estaban viviendo bajo su protección eran solamente unos cuantos rebeldes que protestaban contra la religión de su propia gente y se habían convertido, no al cristianismo, sino a una religión desconocida. Para poner al negus en contra de los musulmanes, le dijeron que blasfemaban contra Jesucristo. Cuando el emperador preguntó a los musulmanes refugiados acerca de su creencia en Jesús, éstos le leyeron los pasajes del Corán de la sura llamada María, *Mariam* (Corán, 19:16-40). El relato viene a decir que al oír los versículos coránicos antes mencionados, el negus estuvo de acuerdo con ellos sobre que Jesús era el servidor de Dios «y su apóstol, y su espíritu, y su palabra, que Él manifestó en María, la Santísima Virgen».[2]

Parece ser que el negus pertenecía a uno de los grupos de Abisinia que mantenían la interpretación de la naturaleza únicamente humana de Jesús, aunque la divina le fue infundida más tarde. «Hijo de María» es uno de los tratamientos más comunes dados a Jesús en el Corán, para acentuar su naturaleza humana. No obstante, el Corán también habla de Jesús como «el espíritu de Dios» y de que «su palabra se manifestó en María» a través del Espíritu Santo.

Otra crónica hace referencia a una carta que el profeta Mahoma envió al negus. En esa carta decía: «Doy testimonio de que Jesús, hijo de María, es el espíritu de Dios y Su palabra se manifestó en la Virgen María». Más aún: fue Jesús, según el Corán, el que profetizó que *Ahmad,* Mahoma, sería el próximo profeta. Y recuerda que «Jesús, el hijo de María, dijo: "¡Hijos de Israel, Yo soy el que Dios os ha enviado, en confirmación de la Ley anterior a mí y como nuncio de un enviado que vendrá después de mí, llamado Ahmad". Pero, cuando vino a ellos con señales claras, dijeron: "¡Esto es manifiesta magia!"» (Corán, 61-6).

[2] Ibídem.

Islam y judaísmo

Sin embargo, fue únicamente en el año 632 después de la emigración a Yathrib, ciudad que tomó el nombre de Medina tras la Hégira, cuando los musulmanes empezaron a ponerse en contacto con las tribus árabes judías que habían llegado mucho tiempo antes de Yemen y se habían establecido allí. Es importante mencionar que la primera quibla de los musulmanes fue para rezar en dirección a Jerusalén, pero la orientación del rezo se cambió hacia la Meca menos de un año después de la emigración. El famoso «pacto de Medina» entre el Profeta y las tribus judías y paganas indica claramente una equidad básica entre todos los pueblos que vivían allí. La práctica de la libertad religiosa para todos estaba garantizada siempre que todas las partes defendieran la seguridad de la ciudad ante cualquier ataque o invasión exterior. En lo que se refiere a las diferentes creencias religiosas, la igualdad estaba básicamente garantizada, a menos que se iniciara una guerra contra los musulmanes; entonces las condiciones de guerra practicadas históricamente eran la pauta. Éstas se encuentran principalmente en la sura 9 del Corán llamada *El arrepentimiento,* y deben ser entendidas únicamente como una enseñanza práctica histórica excepcional.

Citaré de nuevo el propio texto coránico en su garantía esencial de libertad de credo, no sólo para las tres religiones del Libro, sino también para todas las religiones no monoteístas: «Aquellos que siguen a Mahoma, aquellos que creen en el judaísmo, los cristianos y los sabeos, quienes creen en Dios y en el último día y obran bien, no tienen que temer a su Señor» (Corán, 11:62 y 5:69). «El día de la Resurrección, Dios juzgará acerca de los que siguen a Mahoma, los judíos, los sabeos, los cristianos, los zoroastrianos y los asociadores» (Corán, 22:17).

Incluso la libertad para volver al politeísmo, al ateísmo o convertirse a otra fe se deja a la esencial libre elección del hombre. Es natural en un texto religioso como el Corán introducir para un acto semejante un castigo en el otro mundo, pero no se menciona un castigo inmediato en éste. Ese tipo de código penal fue introducido posteriormente por los juristas e institucionalizado como parte de la fe. Citando de nuevo el Corán, podremos tener una visión más clara de la situación: «Y di: la verdad viene de Dios. Que crea quien quiera, y quien no quiera que no crea. Hemos preparado para los impíos un fuego» (Corán, 18:29). «Si uno de vosotros apostata de su fe, Dios suscitará otra gente a la cual Él amará y de la cual será amado» (Corán, 5:54). «A quienes dejen de creer, después de haber creído y luego se obstinen en su incredulidad, no se les aceptará el arrepentimiento. Ésos son los extraviados» (Corán, 3:90 y 4:137).

Relación social interreligiosa

El islam, además de todo esto, no hace diferenciación ni discriminación entre musulmanes, cristianos ni judíos en sus relaciones sociales cotidianas. Los alimentos de la gente del Libro son lícitos para los musulmanes y se permite el matrimonio interreligioso:

> Hoy se os permiten [todas] las cosas buenas. Se os permite el alimento de quienes han recibido la Escritura. Así como también se les permite a ellos vuestro alimento. Y las mujeres creyentes honestas y las honestas del pueblo que, antes que vosotros, habían recibido la Escritura, si les dais la dote tomándolas en matrimonio, no como fornicadores o como amantes. (Corán, 5:5).

Se ha hecho hincapié en que el matrimonio interreligioso es sólo posible en una dirección, esto es, solamente los varones musulmanes están autorizados a casarse con mujeres no musulmanas. La razón que explica tal restricción es el hecho de que los musulmanes reconocen y respetan a Moisés y a Jesús como profetas semejantes a Mahoma, pero ni los cristianos ni los judíos reconocen a Mahoma como tal.

Todos los aspectos de la tolerancia islámica mencionados anteriormente están basados en la enseñanza básica de la igualdad islámica entre todos los seres humanos, sea cual sea su raza, color, religión, cultura o género.

Los fundamentos de la tolerancia en el Corán

Una de las enseñanzas básicas y fundamentales del islam es que todos los seres humanos han sido creados por un único Dios. Es más, están vinculados a un sólo espíritu, del que Dios, primero, creó a la compañera «y de ambos ha diseminado un gran número de hombres y mujeres» (Corán, 4:1).

La humanidad es así «creada de un varón y de una hembra, hemos hecho de vosotros pueblos y tribus, para que os conozcáis unos a otros» (Corán, 49:13). Aquí nos damos cuenta de que a partir de la unidad del origen se ha desarrollado la multiplicidad de naciones y tribus, multiplicidad que establece diferencias. Pero la diversidad no significa la creación de conflictos, la existencia de animadversión o motivos para la guerra; significa más bien intentar conocerse unos a otros. Ser diferente en color o lengua, ser diferente ética o culturalmente

es una señal divina, una señal tan significativa como la creación de los cielos y la tierra (Corán, 30:22). Éste recalca, asimismo, el hecho de que incluso dentro de la misma comunidad existen diferencias, para bien o para mal. En más de 30 pasajes se menciona que Dios juzgará esas diferencias en la otra vida. Sin esas diferencias en el mundo actual, la vida en la tierra sería insostenible; tampoco se protegerían los lugares de culto de todas las religiones (Corán, 2:251 y 22:40). Todos esos aspectos de la existencia humana se mantienen en el Corán señalando la igualdad de todos los humanos sea cual sea su raza, color, lengua o cultura. Esta igualdad se basa en el honor y la preferencia que Dios confiere a los seres humanos: «Los hemos preferido marcadamente a muchas otras criaturas» (Corán, 17:70).

El islam, según el Corán, no es una religión nueva; es básicamente la misma religión revelada previamente a Abraham, Isaac, Jacob y Moisés y Jesús. Se menciona en repetidas ocasiones que Dios «envió a Noé y a Abraham y confió a su descendencia la profecía y la revelación». Después de Moisés, Dios decidió enviar a Jesús. El Corán continúa:

> Tras ellos, mandamos a nuestros otros enviados, así como a Jesús, hijo de María, a quien dimos el Evangelio. Pusimos en los corazones de quienes le siguieron compasión y misericordia [...]. ¡Creyentes! ¡Temed a Dios y creed en su Enviado! Os dará, así, participación doble en Su misericordia, os pondrá una luz que ilumine vuestra marcha y os perdonará. (Corán, 57:26-29).

Fue entonces cuando la corrupción de la fe y la creencia engendrada por los impíos hicieron necesaria una nueva revelación. En cuanto a la fe y al credo se refiere, hay solamente una religión, es decir, el islam, lo que significa la absoluta sumisión a Dios. Se menciona también que a Mahoma y a los musulmanes se les dio la misma religión que fue dada a Noé y de la que disfrutaron Abraham, Moisés y Jesús. Y que el núcleo de esta religión es el culto a un Dios único a quien no debe asociarse nadie que no sea Él, tal y como aparece en el Corán, 42:13 y 3:64, respectivamente.

En este sentido, todos los profetas representan el islam en diferentes formas y lenguajes (Corán, 2:133). Ellos, por otro lado, representan diferentes leyes, la *shari'a*. Existen, por lo tanto, tres leyes al menos, y cada persona sigue su propia ley (Corán, 5:84). Estableciéndose como una continuación de un mensaje de la época de Noé, probablemente de Adán, el Corán suministró las bases para que más tarde se desarrollara el pensamiento islámico. Primero, se desarrolló la teoría de la abrogación, es decir, la posibilidad de cambiar la ley dentro del

paradigma de la misma revelación según su orden cronológico. Esto se desarrolló más tarde en el campo de la jurisprudencia islámica, *fiqh,* para afirmar que la *shari'a* islámica revelada a Mahoma ha derogado todas las leyes anteriores reveladas. Pero la abrogación nunca se aplica al credo mismo.

El islam en movimiento

Considerada de forma negativa, la convicción monoteísta surge normalmente del rechazo a todos los demás sistemas de creencias como religiones falsas, y este rechazo explica en parte la excepcionalmente agresiva o intolerante actitud de las religiones monoteístas en la historia del mundo. La concepción de las demás religiones como idolatría, rendir devoción y fe absolutas a lo que es inferior a lo divino, a menudo ha servido para justificar las acciones destructivas y fanáticas de la religión que se considera la única y verdadera. La adhesión y la conexión que proclama normalmente una nueva religión con respecto a las religiones anteriores, como es el caso del cristianismo y el judaísmo, por un lado, y el islam, el cristianismo y el judaísmo, por el otro, cambian con el paso del tiempo para dar lugar a la hostilidad. La verdad es una y absoluta, no es negociable ni puede ser relativizada.

A través del largo recorrido de cada religión en la historia, los estratos de interpretación y reinterpretación o, mejor dicho, interpretación y contrainterpretación se acumulan sobre los textos originales hasta el punto de que el contexto sociopolítico original queda oculto. Afortunadamente, esto produce múltiples corrientes de pensamiento dentro de cada religión que acentúan diferentes aspectos de él.

En el caso del cristianismo, comenzó como un movimiento dentro del judaísmo. Jesús era judío, como lo eran sus principales seguidores, los apóstoles. Éstos lo aceptaron como «Cristo» o el elegido, enviado para cumplir la promesa de Dios a Abraham, Isaac y Jacob. En el mundo helenístico, los apologistas del siglo III, como Clemente y Orígenes, interpretaron la figura de Cristo en términos derivados de la filosofía griega. El Evangelio fue también interpretado metafísicamente, especialmente en Siria, Egipto, el norte de África y Persia, donde existían condiciones favorables para una interpretación ascética espiritual.

El recorrido del islam en la historia tuvo consecuencias tanto positivas como negativas. En su contexto histórico y social estaba llamado a introducir una solución a la crítica situación de un mundo que, tal y como se representaba en

la Península Arábiga, estaba dividido en dos poderes en conflicto: el Imperio romano y el Imperio persa. Este territorio estaba controlado en su frontera norte por dos Estados semiárabes, cada uno de los cuales estaba aliado con uno de los dos grandes poderes. El principal objetivo de esos Estados era mantener a los árabes dentro de la península para evitar cualquier amenaza en las fronteras en los dos imperios y en sus rutas comerciales. Obligados a depender totalmente de sus primitivos recursos internos para vivir, las tribus árabes comenzaron gradualmente a enfrentarse en graves y sangrientos conflictos por el control del agua. En otras palabras, se puede decir que los graves enfrentamientos armados en un escenario geográficamente aislado condujeron a la aparición del sistema ético y social que conocemos como islam. La guerra y el caos hacían necesario un sistema legal y un código penal que establecieran alguna estructura en la caótica realidad de aquella zona.

Siguiendo esta línea histórica de pensamiento resulta comprensible que el islam adoptara muchas de las tradiciones de la Península Arábiga, negociara e incluso transigiera con sus costumbres. Por ejemplo, para no aniquilarse completamente y mantener el tráfico comercial, las tribus convinieron tener tres meses de tregua al año; eran los «meses sagrados» reconocidos y respetados por el islam. En ese contexto, el islam puede verse como un nuevo sistema de creencias, un orden ético y social que supuso un cambio en la vida de los árabes, permitiendoles resolver la crítica situación en la que estaban atrapados, al tiempo que los hacía muy conscientes de su historia y su tradición. Por tanto, decir que el islam es básicamente tribal, una afirmación extendida entre algunos orientalistas, es efectivamente una muestra de mala fe y completa ignoracia. El islam, como cualquier otra religión, como cualquier otro sistema de pensamiento, y puede incluso que más, es parte integrante del devenir de la historia.

El islam es un sistema de múltiples niveles; opera en diferentes planos que, a su vez, también se superponen. En el plano de la fe, el islam plantea la noción de un Dios trascendente que reemplaza a las deidades tribales, una verdad y una justicia para todos. En el plano social, la *comunidad de creyentes* fue creada para sustituir el carácter distintivo tribal. En el plano ético, la *conducta racional* como la norma y el vínculo entre el individuo y la comunidad, basada en un acuerdo ideológico y racional, reemplazaría al momento de compromiso absoluto de pertenencia a una tribu que el islam califica como *ŷahiliyya,* o época de la ignorancia y la oscuridad. A nivel intelectual, el islam insistió en abrir la puerta al pensamiento libre y defendió la reflexión racional, condenando el seguimiento ciego de las anticuadas tradiciones tribales. Además de todas las enseñanzas nuevas, el islam integró a su propio sistema muchas de las instituciones

sociales y religiosas fundadas antes de su aparición como, por ejemplo, el *haŷŷ*, la peregrinación a la Meca. En cuanto a la historia, el islam reconstruyó toda la narrativa oral de la antigüedad para colocar su mensaje como punto culminante, más completo y último de la serie de mensajes de Dios. Aunque, como se ha dicho anteriormente, el islam se considera la última de las religiones abrahámicas, las críticas a las escrituras ya existentes del judaísmo y el cristianismo se acentuaron para integrar a sus seguidores en la comunidad musulmana. Es decir, el islam no pretendía ser solamente una ideología del entendimiento o explicación del mundo, ni una mera convicción espiritual, sino que gradualmente acentuó su naturaleza como ideología para cambiar el mundo.

Islam y política

Los asuntos de Estado y soberanía son quizá las cuestiones más discutidas en la historia del islam. Desde el primer momento hubo un problema: el Profeta murió sin designar a nadie que le sucediera para dirigir la naciente comunidad; por lo tanto, dejó el asunto sin resolver. Naturalmente, hubo intentos de volver al mecanismo tribal de elegir un sucesor que perteneciera a su familia. Se llegó a un acuerdo temporal para elegir a su suegro, pero la cuestión aún continuaba pendiente y, finalmente, tras muchas disputas y una guerra civil, aparecieron tres tendencias con diferentes opiniones acerca de este asunto. Un grupo de musulmanes, los chiíes, que resultaron ser una minoría, creían que el Profeta sí había designado a su sucesor, y que era su yerno y primo ‘Ali. Otro grupo, formado por la mayor parte de los musulmanes, los sunníes, opinaba que el Profeta había dejado deliberadamente la cuestión de su sucesión abierta, dejando a la comunidad que decidiera quién sería la persona más competente para asumir su liderazgo. Pero insistían en que el califa debía pertenecer a la aristocracia de la Meca, la tribu del Profeta. La tercera tendencia mayoritaria en el islam primitivo rechazaba la posición sunní y chií, de ahí que a sus seguidores se los designara con el apropiado nombre de jariyíes *(jawariŷ)*, que significa ‘los que se salen’. Junto con su firme apego al Corán, tenían un carácter democrático, e insistían en el derecho de todo musulmán, independientemente de su condición tribal, racial o de clase, a elegir, deponer o ser elegido gobernante.[3]

Como los jariyíes, de hecho los primeros demócratas del islam, comenzaron a apoyar sus posiciones políticas citando algunos versos del Corán, la teología

[3] Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Londres: Macmillan, 1982, págs. 69-79.

islámica comenzó a emerger y el Corán —mejor dicho, su interpretación y contrainterpretación— se convirtió en su parte fundamental. El uso partidista del Corán en el proceso político había comenzado, inaugurando una nueva etapa en un momento muy importante de la historia del islam; este proceso prosperó como un esfuerzo humano para interpretar el texto coránico. Legítimo o no, es un acto de interpretación humana que puede muy bien ser rebatido. Así, dentro de los ineludibles límites de la razón, bajo la tiranía del lenguaje, en donde todos debemos movernos, el texto debe ser inevitablemente actualizado, reinterpretado y respondido. No existe una alternativa para silenciar a la humanidad y negar la reinterpretación que no sea la opresión.

El islam en el mundo: la aparición del pensamiento islámico

Al extenderse geográficamente fuera de la Península Arábiga hacia el mundo de los dos grandes imperios, el romano y el persa, el islam entró en estrecho contacto con casi todas las culturas y tradiciones antiguas: griega, romana, india, persa y faraónica. Las cuestiones prácticas, políticas y administrativas fueron tratadas por los juristas, desarrollándose así un gran conjunto de literatura legal llamada *fiqh,* mientras los primeros debates teológicos condujeron a la traducción al árabe de las obras de los filósofos griegos, al comienzo a través de la lengua siriaca y más tarde directamente del griego y del latín. La lógica aristotélica se convirtió en la base fundamental de la epistemología, que trajo a debate la relación entre revelación y razón. Se establecieron dos posiciones importantes: una mantenía que la razón es superior y cualquier contradicción con ella en la revelación debería interpretarse según el racionalismo; la segunda consideraba que la revelación contiene la verdad absoluta mientras que la razón se limita a alcanzar una verdad relativa. El conflicto entre esas dos posturas tomó en ocasiones tintes violentos, especialmente cuando el Estado interfería para apoyar una posición en contra de la otra.

Es importante señalar aquí que esas dos posiciones teológicas surgieron como expresión de un conflicto sociopolítico, que comenzó entre finales del siglo VII y el primer cuarto del siglo VIII. La corriente racional de pensamiento comenzó a surgir como respuesta a la teología política del Estado omeya que hacía hincapié en la creencia en la predestinación para legitimar su poder político. La teología racional expuesta por los *mu'tazilíes,* y más tarde por la filosofía racional representada por Averroes, podría considerarse terreno firme para la tolerancia.

Ambas presentaban una tendencia humana, liberal y muy abierta del pensamiento islámico.

La tendencia tradicional de pensamiento se ha formado principalmente en el campo de la jurisprudencia, el *fiqh,* debido a que los juristas se ocupan de la realidad, de las acciones prácticas del individuo dentro de la sociedad. Como ellos son más conscientes de las enseñanzas que afectan a la acción humana, pueden, por medio de la inducción, formalizar los objetivos fundamentales y últimos del islam. Pero, en aquel momento de formalización, tuvo lugar la traición a la esencia del método: el rito, que es local, y las acciones, que son específicas, se trasformaron en generales y universales; y, con un poco de fervor misionero, se convirtió en un acto de imposición. En esta coyuntura surge la ley en la historia del islam y, debido a su localismo, que tiene que ser universalmente impuesto, hay un aspecto penal en su intención. La ley es una forma de vigilancia y castigo.

El resultado del método inductivo de la escuela tradicional son los cinco objetivos fundamentales de la *shari'a* y no es difícil explicar que esos objetivos están tomados en su mayoría del código penal del islam, a pesar de su aparente universalidad. El primero de ellos, la protección de la vida, se deduce del código penal que castiga el asesinato ilegal por represalias; según el Corán, en realidad, se trata de proteger la vida en sí misma. El segundo objetivo, la protección de la descendencia, está basada principalmente en el castigo por cometer adulterio o fornicación. En cuanto al tercer objetivo, la protección de la propiedad, hace referencia al robo. El cuarto objetivo, la protección del juicio, está relacionado con la prohibición de consumir alcohol. El quinto es la protección de la religión, que supuestamente significa penalizar al apóstata. Dos de estos castigos, concretamente los del adulterio y el consumo de alcohol, no estaban recogidos en el Corán, sino que son adiciones. Lo mismo podemos decir del quinto objetivo, la protección de la religión. No se menciona en el Corán ningún castigo en este mundo para aquellos que renieguen del islam después de haberlo aceptado. Lo que sí se menciona es un castigo en la otra vida. Fue posteriormente cuando la pena de muerte se introdujo, principalmente por razones políticas. Proteger la autoridad política se identificó con proteger el islam.

La religión y el Estado están ahora íntimamente relacionados, algo que se ha ido gestando durante mucho tiempo, junto con diversas rupturas históricas. La protección del Estado, del Califato, se convierte en sinónimo de la protección del islam.

El misticismo y la epistemología de la incertidumbre

> Mi corazón ha llegado a ser capaz de adoptar todas las formas: es prado de gacelas, convento para monjes cristianos, templo para ídolos, Kaaba de los peregrinos, tablas de la Tora y libro del Corán. Yo sigo la religión del amor: sea cual sea el camino que tomen los camellos del amor, ésa es mi religión y mi fe.[4]

Éstos son tres versos de un largo poema del gran místico musulmán de al-Andalus Muhyi al-Din ibn al-'Arabi (m. 638/1240 d. C.),[5] en el que expresa cómo su corazón, el trono de Dios situado en el hombre según su sistema filosófico, está abierto a concebir todas las formas de fe y de creencia como iguales y una sola. Debemos señalar aquí que Ibn al-'Arabi no se refiere únicamente a las tres religiones monoteístas reveladas, el judaísmo, el cristianismo y el islam, sino que incluye al paganismo cuando hace referencia al «templo para ídolos». Y en cuanto a «prado de las gacelas», ¿a qué se refiere?, ¿cuál es su significado? Según la propia interpretación de Ibn al-'Arabi, *gacela* significa la Divina Delicadeza revelada en el corazón de los gnósticos, de la que no se puede hablar

---

[4] Muhyiddin ibn al-'Arabi, *The Tarjuman Al-Ashwaq: a Collection of Mystical Odes (1911)* [El intérprete de los deseos], Reynold A. Nicholson (trad.), Londres: Royal Asiatic Society, 1911, pág. 67.

[5] Nació en el sudeste de España, en Murcia, pero se educó en Sevilla, en ese tiempo un destacado centro de la cultura islámica. Allí vivió durante 30 años dedicándose al conocimiento de las ciencias tradicionales islámicas. Estudió con numerosos maestros místicos que vieron en él a un joven con una marcada inclinación espiritual y una inusual y aguda inteligencia. Durante esos años, viajó profusamente y visitó numerosas ciudades de España y del norte de África en busca de los maestros del sendero sufí (misticismo) que habían logrado un gran progreso espiritual y, por lo tanto, renombre. En 1198, mientras se encontraba en Murcia, tuvo una visión en la que sintió que le era ordenado que dejara España y se encaminara a Oriente. Así comenzó su peregrinaje, y jamás regresó a su tierra natal. El primer lugar de importancia que visitó en su viaje fue la Meca (1201), donde recibió «el precepto divino» de iniciar su mayor obra: *al-Futuhat al-makkiyya* ('Las revelaciones de la Meca'), que completaría mucho más tarde en Damasco. En 560 capítulos, es un trabajo de unas dimensiones formidables, se despliega una enciclopedia personal sobre todas las ciencias esotéricas en el islam, según las entendía y había experimentado el propio Ibn al-'Arabi, junto con una valiosa información acerca de su propia vida interior. Sus audaces expresiones panteístas le acarrearon la ira de los musulmanes ortodoxos, algunos de los cuales prohibieron la lectura de sus obras, mientras otros lo elevaban a la categoría de los profetas o los santos. Después de la Meca visitó Egipto (también en 1201) y después Anatolia, donde conoció en Konya a Sadr al-Din al-Qunawi, que se convirtió en su más ferviente discípulo y su sucesor en Oriente. Desde Konya se trasladó a Bagdad y a Alepo. Cuando su largo peregrinaje llegó a su fin en Damasco (1223), su fama se había extendido por todo el mundo islámico. Venerado como el más importante maestro espiritual, pasó el resto de su vida en Damasco en serena contemplación, enseñando y escribiendo. Fue en sus días en Damasco donde una de las obras místicas más importantes en la filosofía del islam, *Fusus al-hikam* ('Los engarces de la sabiduría') fue compuesta en 1229, unos diez años antes de su muerte. Consta únicamente de 27 capítulos. El libro es de mucho menor tamaño en comparación con *Futuhat al-makkiyya,* pero su importancia como la expresión del pensamiento místico de Ibn al-'Arabi en su forma más madura no debe ser subestimada. Para una explicación más detallada del pensamiento de Ibn al-'Arabi, véase mi libro *Falsafat al-ta'wil: dirasa fi ta'wil al Qur'an 'inda Muhyi al-Din ibn 'Arabi* [La filosofía de la hermenéutica: un estudio sobre la hermenéutica del Corán en Muhyi al-Din ibn al-'Arabi], Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1996.

si no es simbólicamente.[6] Con la forma plural, gacelas, indica el hecho de que la Verdad Divina no está limitada a una única forma ni se manifiesta del todo en ningún modo de expresión.

Únicamente el corazón de los gnósticos es capaz de comprender la Verdad Divina en su continua transformación. Es la única habilidad humana capaz de transformar «de acuerdo con las diferentes influencias que le afectan a consecuencia de la pluralidad de la Manifestación Divina que aparece en su parte más profunda».[7] No es difícil encontrar en este concepto sobre la transformación continua de la Verdad Divina una afirmación obvia de la *epistemología de la incertidumbre*. Ibn al-'Arabi siempre repetía la siguiente anécdota: un vaso siempre da su forma y su color al agua, que por sí sola carece de forma y color. La Verdad, que en su esencia no está limitada por ninguna forma o expresión, es igualmente moldeada y coloreada según el estado de la mente y la emoción del que conoce. Tan sólo el perfecto gnóstico, el Hombre Perfecto en palabras de Ibn al-'Arabi, es capaz de conocer tal hecho y aceptarlo en todas sus formas y expresiones.

La epistemología de la incertidumbre está fundamentada en el sistema de pensamiento de Ibn al-'Arabi acerca de cierto marco ontológico que no hace distinción real entre la Verdad Divina y el universo, o entre cosmología y antropología. En este marco ontológico, todo en el universo, de arriba abajo, de lo más pequeño a lo más grande, no es nada sino una clase de manifestación que representa un aspecto de la Verdad Divina. Sólo el hombre representa en sí mismo todos los aspectos. En la formación del hombre, el universo al completo, de arriba abajo, está reflejado y representado. A pesar de que el hombre es el último ser creado, es el objetivo principal de esta manifestación, es decir, de la creación. La voluntad de la Esencia Divina de ser conocida por otra entidad aparte de ella misma explica, según Ibn al-'Arabi, la existencia del universo entero por el continuo proceso de la Manifestación Divina. En otras palabras, Dios refleja su propia imagen de manera parcial en diferentes espejos, revelándola a través de manifestaciones diferentes y progresivas, pero el espejo perfecto en el que se refleja la Imagen Divina en su totalidad es el hombre. Por lo tanto, el hombre representa el universo al completo, por un lado, y el espejo perfecto, en el que se refleja la imagen de Dios, por el otro. Su espíritu refleja la Divinidad. Su intelecto refleja el Primer Intelecto, su espíritu refleja el Espíritu Universal, su corazón representa el Trono y su cuerpo representa la Naturaleza Universal.

---

[6] Muhyiddin ibn al-'Arabi, *op. cit.,* pág. 68.
[7] Ibídem, pág. 69.

Siendo así un microcosmos, la misión primordial del hombre es conocer a Dios conociéndose a sí mismo. Pero primero debe eliminar todas las barreras que bloquean la conciencia de su naturaleza divina interior; dicho de otra manera, tienen que elevarse todos los componentes cosmológicos que cubren su divinidad verdadera para alcanzar dicho conocimiento. El ascetismo es el primer paso de un largo recorrido, cuyo fin es el conocimiento de la verdadera naturaleza interna de la realidad. En el sistema filosófico de Ibn al-'Arabi existe un concepto fundamental llamado *la realidad de Mahoma,* que parece ser una explicación mística del concepto coránico acerca de la unidad religiosa. De acuerdo con este concepto, el Mahoma histórico, nacido en la Meca alrededor del año 570 d. C., representa la última manifestación de la realidad metafísica divina que, por otra parte, representa la realidad interna oculta que se manifestó en todos los profetas desde Adán, hasta alcanzar su manifestación última y completa en el Mahoma histórico de la Meca. Esta *realidad de Mahoma* es el paralelismo epistemológico de la divinidad, la cual es el agente ontológico entre lo Absoluto puro y el mundo de la multiplicidad.[8] Mahoma se convierte, por tanto, en el vínculo oculto que mantiene la unidad de todas las religiones bajo el principio del islam.

Es fácil reconocer cuánto depende Ibn al-'Arabi de un método específico de interpretación del Corán y de la tradición del Profeta para poder situar su sistema de pensamiento dentro del pensamiento islámico. Es probable que Ibn al-'Arabi considerase todas las religiones diferentes expresiones de una religión principal. Las Escrituras, por lo tanto, representan el conocimiento divino expresado en diferentes niveles multisemánticos: el nivel literal, adecuado para las masas; el legislativo de los juristas; el argumentativo, que se dirige a los teólogos; y el nivel poético, que alude a la verdad completa. Únicamente el místico que cumpla de manera exitosa el viaje de la ascensión será capaz de descifrar el significado real de la revelación.

No sorprende, pues, que la hermenéutica del Corán de Ibn al-'Arabi constituya un intento de integrar en su significado todo el conocimiento que se ha producido desde Platón hasta Averroes. De hecho, quiso hacer del islam un proyecto abierto que reconciliara, y por supuesto contuviera, al cristinismo, al judaísmo y a todas las demás religiones. El proyecto fue sobre todo un producto de la sociedad andalusí basada en el pluralismo religioso, lingüístico, cultural y étnico; el lenguaje de la región era hablado en las calles, el latín en las iglesias, el árabe clásico en la administración y había una multitud de dialectos por doquier. Fue un proyecto de reconciliación entre todos aquellos elementos y grupos.

---

[8] Véase Nasr Hamid Abu Zayd, *op. cit.*, págs. 57-67.

Conclusión

No es necesario decir que el proyecto, en última instancia, fracasó, tal y como ya sabemos, porque el intento de Ibn al-'Arabi en el fondo trataba de formular una utopía para sí mismo, un proyecto que cobró fuerza debido a la creciente tensión y los conflictos dentro de su propia sociedad. ¿Por qué no prosperó, sin embargo, si contenía los elementos básicos necesarios para establecer no sólo la tolerancia, sino además una atmósfera pacífica de convivencia? Esto nos lleva a nuestro primer análisis de la situación mundial de conflicto y desconfianza; el proyecto de Ibn al-'Arabi fracasó por razones históricas similares, las repercusiones de la Reconquista y de las cruzadas, pero este fracaso histórico no significa que sea impracticable. El núcleo de este proyecto es alcanzar el espíritu más profundo de cada visión del mundo, ya sea religiosa o laica; es decir, religiosidad espiritual frente a religión en su estructura institucionalizada, como la Iglesia y las dogmáticas expresiones de fe ultraortodoxa. Lo que eclipsa al islam espiritual en nuestra época actual es el islam dominante orientado hacia la *shari'a;* es decir, el islam como un sistema legal de lo lícito, *halal,* y lo ilícito, *haram,* que anula la base espiritual y ética. Ésta es la razón fundamental de la islamofobia, de forma local y universal.

El reto para los pensadores musulmanes de hoy en día es saber recomponer la fragmentada cultura islámica del pasado, que creó la gran civilización de los siglos IX al XII, la cual ha contribuido a los modernos valores de libertad, igualdad y justicia. No es una tarea imposible de llevar a cabo, si los pensadores modernos tienen el coraje de replantearse de una manera crítica la tradición. Por tanto, debe desarrollarse una hermenéutica humanista original, dado que numerosos pensadores creativos y valientes ya están activos. Estas voces tienen que ser escuchadas y el mundo debe oírlas.

Bibliografía

ABU ZAYD, Nasr Hamid, *Falsafat al-ta'wil: dirasa fi ta'wil al Qur'an 'inda Muhyi al-Din ibn 'Arabi* [La filosofía de la hermenéutica: un estudio sobre la hermenéutica del Corán en Muhyi al-Din ibn al-'Arabi], Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1996.

AL-'ARABI, Muhyiddin ibn, *The Tarjuman Al-Ashwaq: a Collection of Mystical Odes (1911)* [El intérprete de los deseos], Reynold A. Nicholson (trad.), Londres: Royal Asiatic Society, 1911, pág. 67.

AL-BUJARI, Muhammad ibn Isma'il, *Sahih al-Bujari* [Colección canónica de las tradiciones], cap. I [*Bada' al-wahy,* 'El comienzo de la revelación'].

ENAYAT, Hamid, *Modern Islamic Political Thought,* Londres: Macmillan, 1982, págs. 69-79.

La islamofobia inconsciente

Gema Martín Muñoz
Profesora de sociología del mundo árabe e islámico de la Universidad Autónoma de Madrid. Directora general de Casa Árabe-IEAM

El término islamofobia se abre paso en las sociedades occidentales sin que exista una definición consensuada, ni una enunciación jurídica establecida, o una aceptación generalizada sobre su pertinencia. Esto es sintomático tanto de una nueva realidad emergente cada vez más extendida, como de la falta de conciencia de nuestras sociedades sobre el desarrollo de este fenómeno.

El término islamofobia ha provocado una importante controversia, incluyendo posturas que cuestionan su validez o que simplemente rechazan su existencia. Es un neologismo que empezó a utilizarse en la década de 1990 para referirse a las percepciones globales negativas y peyorativas sobre el islam y a la discriminación contra los musulmanes por prejuicios y razones de odio racial. Si bien su uso se ha consolidado y generalizado especialmente después de 2001, ya en 1997 el *think tank* británico Runnymede Trust, especializado en la investigación sobre diversidad cultural y étnica, definió ese término en un informe donde se identificaban las actitudes que alimentan la islamofobia:[1] la interpretación del islam como un bloque monolítico, estático y opuesto al cambio; percibido como separado y *otro;* sin valores en común con otras culturas, ni influye ni es influido por ellas; su consideración como inferior a Occidente; es estimado como bárbaro, irracional, primitivo y sexista; es visto como violento, agresivo, peligroso, que apoya el terrorismo y está inmerso en un *choque de civilizaciones*. La hostilidad hacia el islam es utilizada para justificar prácticas discriminatorias contra los musulmanes y su exclusión de la sociedad mayoritaria, mientras la hostilidad antimusulmana es percibida como algo natural o normal.

Aunque esta definición ha sido criticada e incluso rechazada desde el ámbito académico e intelectual, así como por los medios de comunicación y diferentes

[1] Runnymede Trust, *Islamophobia: a Challenge for Us All,* Londres: Runnymede Trust, 1997.

instancias gubernamentales, fundamentalmente organismos internacionales, se ha generalizado el uso de ese término, lo que significa admitir la existencia de ese problema y sus potenciales consecuencias: exclusión social, desprotección de los derechos fundamentales y probabilidad de desórdenes. En 2004 el Consejo de Europa avanzó una definición de la islamofobia:

> El temor o los prejuicios hacia el islam, los musulmanes y todo lo relacionado con ellos. Ya tome la forma de manifestaciones cotidianas de racismo y discriminación u otras formas más violentas, la islamofobia constituye una violación de derechos humanos y una amenaza para la cohesión social.[2]

En realidad, los organismos internacionales de defensa de los derechos fundamentales han empezado a observar con preocupación el desarrollo de comportamientos de intolerancia y discriminación hacia los musulmanes, alertando sobre el riesgo de que arraigue un nuevo fenómeno racista que perturbe las relaciones sociales y desafíe la protección de los derechos humanos. Además de la atención dedicada por el Consejo de Europa en el informe anteriormente citado, en el seno de la Organización para la Seguridad y la Cooperación Europea (OSCE) esta preocupación ha venido siendo también objeto de interés creciente. En la conferencia *Antisemitismo y otras formas de intolerancia,* celebrada en Córdoba en 2005, la cuestión de la islamofobia se abordó por primera vez en una sesión plenaria, si bien fue en 2007 cuando la presidencia española de la OSCE organizó por primera vez una conferencia monográfica al respecto: *Discriminación e intolerancia contra los musulmanes*.[3]

Pero han sido los informes del Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMC, por sus siglas en inglés), actualmente Agencia Europea de Derechos Fundamentales, dedicados al seguimiento del desarrollo de la islamofobia desde 2001, los que de manera más palmaria están poniendo de manifiesto el crecimiento de esas actitudes y comportamientos antimusulmanes. Su último informe de 2007, *Musulmanes en la Unión Europea, discriminación e islamofobia,* constata una realidad patente: la islamofobia existe en forma de discriminación y otras expresiones de intolerancia, y va en aumento si tenemos en cuenta los informes anteriores. Asimismo, el segundo informe cualitativo anejo al anterior, *Percepciones sobre discriminación e islamofobia. Voces de miembros de las comunidades musulmanas en la UE,* nos confirma que, en efecto, existe un sentimiento afianzado de esa realidad entre los musulmanes que viven en nuestros países.

---

[2] Ingrid Ramberg, *Islamophobia and its Consequences on Young People,* Budapest: Consejo de Europa, 2004.
[3] Organization for Security and Co-operation in Europe, *Conference on Intolerance and Discrimination against Muslims,* Córdoba, 9-10 octubre 2007, <http://www.osce.org/cio/60721>.

No obstante, dicho informe alerta sobre la escasez de fuentes para poder conocer la situación real que se da en cada uno de los países europeos. A pesar de ello, confirma la existencia de este fenómeno, el cual probablemente tendría un alcance mayor si las bases de datos integrasen la caracterización específica de incidentes islamófobos, lo que no ocurre en la mayor parte de los casos. De nuevo, el problema surge de la falta de conciencia social sobre una cuestión que conviene atajar antes de que la reacción sea tardía. Si no se reconocen estos actos como de intolerancia racista no se pondrán los medios para identificarlos, recogerlos y, a continuación, tomar medidas para prevenirlos. Por ello, una de las propuestas en que más insiste el informe es la de integrar en las bases de datos policiales, judiciales, etc., los incidentes y actos que tengan una clara tendencia antimusulmana, catalogados como tales. Trabajo éste que debería realizarse en cooperación con las comunidades musulmanas en los respectivos países occidentales.

Las tendencias que recoge este informe se reflejan de forma preocupante en la discriminación antimusulmana dentro de ámbitos tan determinantes para la integración como el empleo, la educación y la vivienda. Si a ello se une el sentimiento de denigración y humillación que pueden sentir los ciudadanos musulmanes, sobre todo los jóvenes, ante la implacable insistencia en presentar su fe, cultura e identidad como fuentes inherentes de decadencia, fundamentalismo y terrorismo, el resultado se planteará más en términos de conflicto social que de inclusión pacífica. Nunca perdamos la perspectiva de que el mejor caldo de cultivo para el odio y la radicalización son la discriminación, los guetos y el desprecio hacia la cultura y la identidad de un pueblo.

Todo ello confirma que el problema de las conductas antimusulmanas, por razones de intolerancia hacia ciudadanos adscritos a la identidad islámica, ha ido adquiriendo relevancia, lo que requiere ser conscientes de su existencia y de la necesidad de articular medidas y acciones que lo contengan y prevengan. Sin embargo, definir la islamofobia requiere que haya un amplio reconocimiento político y social de su realidad, lo que no es el caso en la actualidad. Éste es un debate aún pendiente, que requiere de criterios racionales y empíricos que la definan de acuerdo con los estándares internacionales sobre racismo e intolerancia.

La herencia histórica

Sin duda, la proximidad geográfica e histórica siempre implica relaciones complejas y competitivas entre los grupos geopolíticos vecinos. Éste ha sido el caso

del mundo europeo y el musulmán desde la Edad Media y ha traído consigo la transmisión de una memoria histórica en conflicto. La rivalidad entre islam y cristianismo, entre al-Andalus y los reinos cristianos, entre los imperios europeos y el otomano, generó conflictos de intereses e ideologías estigmatizadoras del otro. No hay más que leer el libro de Amin Maalouf *Las cruzadas vistas por los árabes*[4] o ver la película del cineasta egipcio Yusuf Shahin, *Saladino,* para darse cuenta de la interpretación completamente opuesta de los acontecimientos que nos dan estos autores árabes con respecto al imaginario cristiano y europeo. Pero los trastornos que esta situación ocasionó no impidieron una realidad social incuestionable: el Imperio bizantino mantuvo una estrecha relación con el oriente omeya y abbasí, incluso mayor que con los reinos cristianos europeos; entre al-Andalus y los reinos cristianos hubo continuos intercambios económicos y culturales; y la islamización del occidente medieval es un hecho histórico innegable, en Sicilia, la Península Ibérica y los Balcanes. Lamentablemente, la historiografía dominante no hace hincapié en estos aspectos de intercambio y comunicación, sino en la confrontación; todo ello responde a una gradual elaboración ideológica.

La expulsión de musulmanes y judíos de al-Andalus junto al descubrimiento de América significaron el punto de arranque de una concepción que percibe a Europa como una identidad cerrada que se proclama la única depositaria de los atributos de la humanidad, tratando como inferiores a los otros pueblos. Durante el Renacimiento se llevó a cabo la elaboración ideológica que sustenta esa concepción europea, que se prolonga hasta la actualidad, haciendo una interpretación selectiva de la historia en la que Oriente desaparece del pensamiento europeo, consolidándose el mito de que éste surge de una sola fuente original grecorromana. Es decir, el mito fundador del pensamiento europeo excluyó autoritariamente toda aportación oriental y, con ella, el determinante papel que tuvo el pensamiento islámico, a quien se debe no sólo la recuperación y relectura del pensamiento griego, sino también una rica aportación filosófica racional. Esta *expulsión* alimentará la concepción de dos universos aislados y sin un patrimonio común.

Entre los siglos XIX y XX se produjo un intenso proceso histórico que reforzó este pensamiento etnocéntrico. Fue el momento en que Europa tuvo que conciliar las ideas de la Ilustración con un mercantilismo en expansión que desbordaba las fronteras nacionales. El pensamiento europeo se vio en la necesidad

[4] Amin Maalouf, *Les Croisades vues par les Arabes,* París: Jean Claude Lattés, 1983. [Edición española: *Las cruzadas vistas por los árabes,* Madrid: Alianza, 1989.]

de elaborar la justificación moral y ética del ejercicio de dominación política y explotación económica que aparejaba la expansión colonial. Así surgió la dualidad entre *civilización* y *barbarie,* el concepto de raza y el principio de la superioridad cultural europea frente a los *otros,* apropiándose de la representación universal de la modernidad y la civilización. El colonialismo se convertía en una obligación moral y una misión histórica: llevar la civilización a los pueblos «salvajes» o atrasados. A partir de ese momento, se emplearon argumentos culturales para justificar lo que en realidad eran acciones políticas. Con ello, para utilizar lo cultural al servicio de la política, se elaboró un pensamiento que trataba a las otras culturas como inferiores y, sobre todo, les negaba cualquier capacidad de evolución y progreso. Esos valores se atribuían en exclusiva al modelo europeo.

Desde entonces, la cultura europea se considerará superior a la de los otros pueblos. Y su etnocentrismo mirará a las demás culturas desde una perspectiva esencialista: como entes cerrados, inmutables y monolíticos, incapaces de progresar y evolucionar, características que determinan todo su devenir histórico. En consecuencia, se tenderá a considerar que las nociones de progreso, dinamismo y modernización son valores inherentes a la cultura europea, que deben ser universalmente imitados.

Así, por ejemplo, el acta de la Conferencia de Berlín de 1885, por la que las potencias europeas se repartieron el continente africano, decía que éstas debían «instruir a los indígenas y hacerles comprender y apreciar las ventajas de la civilización». Joseph Chamberlain, ministro británico responsable de las colonias entre 1895 y 1903, afirmará la superioridad de la raza blanca y su civilización asegurando que «nuestra dominación es la única que puede asegurar la paz, la seguridad y la prosperidad a tantos pueblos que nunca antes conocieron esos beneficios. Llevando a cabo esta obra civilizadora cumpliremos nuestra misión nacional en beneficio de los pueblos bajo la sombra de nuestro ámbito imperial». Por su parte, el francés Jules Ferry proclamaba en el Parlamento el 28 de julio de 1885 el deber «de las razas superiores de civilizar a las inferiores».[5]

En aquellas zonas islámicas del mundo donde se habían erigido grandes civilizaciones, se desarrolló el discurso del agotamiento e incapacidad del islam para salir del oscurantismo en que vivían frente al progreso de la civilización europea. De esta manera se llevaba a cabo un proceso de desacreditación del legado cul-

[5] Citados por Sophie Bessis en su magnífico libro *L'Occident et les Autres. Histoire d'une suprématie,* París: La Découverte, 2002. [Edición española: *Occidente y los otros, historia de una supremacía,* Madrid: Alianza, 2003.]

tural e histórico del islam, que será presentado como incapaz de progresar y modernizarse. En otras palabras, todos los elementos culturales pertenecientes al ámbito del islam, incluida la lengua árabe, eran catalogados como regresivos y un obstáculo para la evolución moderna; con ello, se forjaba un imaginario europeo lleno de prejuicios hacia lo islámico y se volvía a excluir autoritariamente su legado intelectual y cultural del mundo de la modernización.

Cuando más tarde se desarrolle el pensamiento europeo anticolonial, denunciará los métodos políticos de dominación y económicos de explotación utilizados durante el periodo colonial, pero no cuestionará la vocación occidental de ser el modelo cultural universal. Progreso y desarrollo no podían ser fruto más que de la reproducción mimética del mundo occidental.

La explicación cultural de los hechos políticos

Otro hito histórico que ha fortalecido el sentimiento de superioridad occidental sobre el islam y ha nutrido la percepción antiislámica dominante en las sociedades occidentales ha tenido lugar en los albores de la década de 1990, con la legitimación del orden unipolar y su compañera de viaje, la globalización. Esta nueva situación ha generado una dinámica en la que Occidente busca explicar buena parte del origen de los conflictos en la diferencia cultural. En consecuencia, se va a reforzar la visión esencialista de la cultura de los *otros* y, desde luego, de la *islámica*. No es infrecuente, por tanto, la interpretación del islam como fuente global de la historia y el devenir de árabes y musulmanes, presuponiendo así un islam determinista y omnipresente. Estos análisis se aproximan a las sociedades musulmanas como si fuesen entes completos que no evolucionasen, incapaces de transformar por ello su identidad, sus concepciones, su cultura y sus instituciones de acuerdo con las nuevas circunstancias y situaciones. La cuestión estriba en que el recurso a las perspectivas esencialistas permite convertir en «excepción islámica» situaciones que en realidad afectan a muchas otras áreas de la geografía mundial y cuyo origen es debido a factores políticos, sociales y económicos. De esa manera, no ha sido difícil predisponer a la opinión pública occidental para que piense que todo lo que ocurre en el mundo musulmán se debe a una ola irracional de fanatismo cultural y religioso antioccidental, ocultando el verdadero origen de las resistencias políticas.

No hay que olvidar que fue la guerra del Golfo la primera expresión de ese nuevo orden. No sólo representó la supremacía de los Estados Unidos en el mundo, sino que también se utilizó para consolidar la autolegitimación de la

supremacía de Occidente frente a los *otros,* particularmente árabes y musulmanes. Lo que en teoría era una contienda para destronar a un tirano concreto en un país árabe determinado se convirtió en una cruzada cultural global que fue muy útil para movilizar a su favor a casi todos en Occidente. El resultado fue el establecimiento, con la anuencia social en general, de las líneas fundamentales de la política occidental en la zona: protección de los intereses de Israel, protección de las fuentes energéticas del Golfo, apoyo a las dictaduras árabes aliadas de Occidente y construcción de un nuevo orden mundial basado en Estados legítimos y Estados «parias», *rogue states,* que permite identificar supuestas y aleatorias amenazas para justificar unos enormes gastos militares en la zona.

La promoción de la democracia y de los derechos humanos quedaron relegados —basta con leer los informes de Amnistía Internacional y Human Rights Watch—, mientras en Occidente se elaboraba toda una literatura ad hoc para eludir el verdadero análisis político y justificar la política occidental en la zona, centrando la atención en la «cuestión cultural», tan querida por la sociedad occidental.

La teoría del choque de civilizaciones, desarrollada por el estadounidense Samuel P. Huntington en 1993,[6] va a ser la base ideológica sobre la que se sustente la formalización de la supremacía occidental y la estigmatización cultural de aquellos actores que se resistan a aceptar la hegemonía política, económica y militar de Occidente en aquellas zonas donde tiene importantes intereses. En buena medida, el discurso sobre el conflicto de civilizaciones entre el islam y Occidente es el instrumento a través del cual se busca legitimar ante nuestras sociedades los efectos que causa la política occidental en el mundo musulmán. La fórmula es la siguiente: si la explicación de lo que ocurre se basa en un determinismo cultural y religioso antioccidental, las responsabilidades de la acción política y militar de Occidente quedan soslayadas. Tras la expresión huntingtoniana «el islam tiene sus fronteras ensangrentadas» se translucía una explicación culturalista que liberaba a Occidente de toda responsabilidad en ese «baño de sangre».

En realidad, la principal aportación de Huntington provenía de haber sabido articular en una teoría algo que ya existía desde hacía mucho tiempo: el sentimiento de superioridad cultural occidental y su imaginario antiislámico en

[6] Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* New Haven: Yale University Press, 1995. [Edición española: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial,* Barcelona: Paidós, 1998.]

un momento en el que buena parte de la atención de la comunidad internacional se centraba en Oriente Próximo.

Como consecuencia inevitable de esa centralidad en el ámbito internacional de los conflictos en Oriente Próximo y del fuerte impacto del terrorismo, la cuestión «islámica» ha recibido también una gran cobertura en los medios de comunicación. Pero el tratamiento que se da al mundo musulmán en los medios occidentales tiende a reforzar los estereotipos. En particular, construye una narrativa mediática de lejanía, apenas aparecen los individuos sino las masas y casi siempre en relación con situaciones de violencia o fanatismo, de manera que implícitamente transmiten la duda sobre el estado de civilización de esos pueblos. También la presentación del islam como la clave abstracta que explica el total devenir de esas poblaciones, representando un mundo que evoluciona, el *nuestro,* y otro *islámico,* condenado a un ciclo repetitivo de miseria y violencia sin esperanza de salir de él, como si sus ciudadanos no fueran sino pasivas correas de transmisión de un destino comunitario ya señalado. Y finalmente, la búsqueda y selección de lo más excepcional y extremista como la representación de la mayoría: la utilización del «fundamentalismo islámico» con carácter de representación global de los musulmanes.

Si todos son uno

Nuestra relación histórica con el islam ha acumulado toda una serie de percepciones negativas dominadas por prejuicios y estereotipos. Se ha interiorizado una imagen reduccionista y monolítica de *nosotros* y *ellos,* las dos «culturas», como si se tratase de universos cerrados, donde millones de seres humanos identificados como *occidentales* o *musulmanes* representaran culturas uniformes ajenas, cuando no antagónicas, la una de la otra. Esta concepción de las *culturas,* cuando se trata de la relación entre el mundo musulmán y *nosotros,* es fruto de un proceso de elaboración occidental en el que el islam, y por tanto todos los individuos que lo integran, se ha representado de manera ficticia y etiquetado ideológicamente como una fuerza global dominante, de manera que retrata el comportamiento y la definición cultural de toda esa enorme masa de personas como una entidad uniforme. Todos son uno, ignorando la gran diversidad que se extiende por una inmensa área geográfica a través de todos los continentes. Y ese uno es percibido como ajeno, separado y sin valores en común con nosotros, inferior y dominado por el fanatismo, el fundamentalismo y la irracionalidad. La combinación de hostilidad y reduccionismo que alimenta esta representación recreada de un *Homo islamicus* amenazante, retrógrado y violento, le hace objeto de intervenciones terapéuticas o punitivas.

Los atentados del 11 de septiembre en los Estados Unidos, así como los de Madrid y Londres que años después los siguieron, han elaborado una perversa alquimia en la que esos estereotipos se han traducido en sospecha y miedo. La percepción de los musulmanes como un bloque monolítico y estático se ha extendido al fenómeno terrorista, provocando una fuerte tendencia a verlos como una potencial «arma oculta de Ben Laden», recordándoles su presencia indeseada en nuestro territorio y exigiéndoles justificar su lealtad e integridad. Las leyes antiterroristas se han basado en normas preventivas en las que el origen nacional y confesional rige los criterios de control y seguridad, reforzando la estigmatización social de las comunidades musulmanas en los países occidentales. El impacto del fenómeno terrorista ha colocado bajo sospecha generalizada aquellos espacios y actores vinculados al islam, como mezquitas e imanes; las prioridades de control y seguridad se imponen socialmente sobre los aspectos relacionados con la integración, cuyas políticas se centran más en la prevención del terrorismo que en la promoción de la igualdad y los derechos fundamentales.

En consecuencia, la opinión pública y el sentimiento social se han centrado en la necesidad de adoptar «medidas preventivas» para defenderse de la presencia de musulmanes en «nuestro suelo». Así, desde 2002 todos los estudios sociológicos, nacionales e internacionales, muestran de manera creciente un sentimiento de rechazo hacia los musulmanes y de estrecha vinculación entre terrorismo e inmigración musulmana. Como esos sentimientos se presentan como expresión de patriotismo y autodefensa, las sensibilidades islamófobas que despiertan encuentran legitimación y exculpación social. De ahí que podamos hablar de una islamofobia inconsciente, que no se percibe como discriminación sino como protección y autodefensa, siendo muchos los reacios a llamar a esta actitud por su nombre.

Es un hecho muy significativo que los partidos de extrema derecha que se están consolidando en los diferentes países europeos han evolucionado desde posiciones xenófobas generales hacia una especialización en el discurso explícitamente antimusulmán. De esta manera, inflaman los sentimientos islamófobos a la vez que, a diferencia de la xenofobia en general, lo difunden con más legitimación social, sacando partido de la islamofobia inconsciente.

Con respecto a los límites entre islamofobia y libertad de expresión, ésta no puede ser un valor absoluto que, desprovisto de todo sentido de responsabilidad, se convierta en el abuso de ese derecho. Un lenguaje racista y xenófobo no puede justificarse en la protección de los derechos fundamentales. La crisis que se generó en torno a las caricaturas del profeta Mahoma exige una reflexión

que, en mi opinión, no puede quedar reducida a la cuestión de la libertad de expresión enfrentada a la no aceptación de una cultura de la sátira y la caricatura; ante dicha dualidad no sería necesario plantearse ninguna respuesta compleja. Tampoco creo que el fundamento clave esté en lo sagrado o intocable del hecho religioso, aunque se utilice un doble rasero al rechazar el periódico danés hacer el mismo «experimento» con Jesucristo, ya que también existe el derecho de los no creyentes a no verse constreñidos por doctrinas religiosas que no comparten. Pero lo que convirtió en un polvorín la publicación de las caricaturas en el periódico danés *Jyllands-Posten* es el carácter islamófobo y la incitación al odio que se derivaba de la representación del fundador del islam como terrorista. La idea subyacente se manifestaba con nitidez: si el fundador de esa comunidad era un terrorista, todos sus miembros lo son.

Se transmitía así un peligroso mensaje que estigmatizaba y humillaba a una parte muy importante de la humanidad. A partir de ahí, la cuestión no es religiosa, sino política, porque concierne a algo tan detestable como el racismo y la xenofobia; y, en este sentido, sí que la libertad de expresión no puede ser un valor absoluto que, en ausencia de cualquier tipo de responsabilidad, derive en el abuso de ese privilegio. Poco importa en esta cuestión si hay regímenes despóticos en el mundo musulmán que no respetan los derechos de sus propios ciudadanos o de otros, si un presidente en Irán no cesa de hacer declaraciones aberrantes, o si existen grupos terroristas que sólo representan a una minoría. La existencia de esas realidades no puede servir de argumento para justificar ningún tipo de racismo o intolerancia, dado que su objetivo son ciudadanos, individuos, seres humanos que, además de tener que soportar esas situaciones de opresión e injusticia, son insultados, ofendidos y tratados como inferiores. Desde que se desencadenó la crisis de las caricaturas ha faltado un criterio que fuese tan claro en la defensa de la libertad de expresión como en la denuncia rotunda del mensaje islamófobo que transmitían, sosteniendo que la incitación al odio y la xenofobia no tienen ninguna cabida en el sistema democrático europeo. Una respuesta diferente habría favorecido una reconciliación ética con todos los musulmanes ofendidos por esas caricaturas y contribuido a apaciguar los ánimos.

Tampoco podemos recrear una situación aparentemente «ideal» desde la perspectiva de algunos sectores de nuestras sociedades que esperan que la identidad musulmana de esos ciudadanos se diluya e incluso vaya desapareciendo en su proceso de integración europea. El mejor musulmán es el que deja visiblemente de serlo. De ahí la tendencia a distinguir entre el «musulmán bueno» y el «musulmán malo». El primero sería el occidentalizado, que se proclama laico y, en

muchas ocasiones, sin tener cualificación científica, corrobora nuestros estereotipos demonizando al islam y sus supuestas «patologías». A ellos se los eleva como únicos posibles embajadores de su sociedad y su cultura, si bien con frecuencia son la cortina de humo que nos impide el conocimiento eficaz de la diversa realidad musulmana. El resto, si no prueban ser «buenos», son considerados presuntamente «malos».

Esa no es la realidad que hay que abordar en nuestros países, sino la de la integración y normalización ciudadana de un número importante de personas que son musulmanas y no desean dejar de serlo. Para lograrlo debemos aceptar la visibilidad física, humana y territorial de un colectivo que hoy día ya forma parte de la identidad europea. Lo que no significa que los musulmanes no asuman los principios legales que el Estado de derecho impone a todos los ciudadanos, independientemente de su raza, género y religión. La primera premisa nunca debe excluir a la segunda. Pero la mejor manera de lograr la segunda es que no se excluya a la primera.

Bibliografía

BESSIS, Sophie, *L'Occident et les Autres. Histoire d'une suprématie,* París: La Découverte, 2002.

HUNTINGTON, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* New Haven: Yale University Press, 1995.

Islamophobia: a Challenge for Us All, London: Runnymede Trust, 1997.

MAALOUF, Amin, *The Crusades Through Arab Eyes,* Nueva York: al Saqi Books, 1984.

Muslims in the European Union. Discrimination and Islamophobia, Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia, 2006.

Perceptions on Discrimination and Islamophobia. Voices from Members of Muslim Communities in the European Union, Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia, 2006.

RAMBERG, Ingrid, *Islamophobia and its Consequences on Young People* [Seminar Report], Budapest: Consejo de Europa, 2004.

Islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales

Ramón Grosfoguel
Profesor de estudios étnicos en la Universidad de Berkeley (California) e investigador en la Casa de las Ciencias Humanas en París

Este artículo explora cómo el racismo epistémico, siendo un aspecto subestimado del racismo, modela el actual debate sobre la islamofobia. La primera parte trata acerca del racismo epistémico en el sistema-mundo. La segunda versa sobre la política de identidad hegemónica del varón occidental y las respuestas fundamentalistas que suscitó. La última parte se refiere a la islamofobia epistémica y las ciencias sociales.

El racismo epistémico en el sistema-mundo

Dentro de las diferentes formas de racismo y sexismo, el epistémico es una de las más ocultas en el sistema global en el que todos vivimos, «el sistema-mundo occidentalizado/cristianizado, moderno/colonial, capitalista/patriarcal»,[1] los racismos y sexismos sociales, políticos y económicos son en la actualidad mucho más visibles y reconocidos como tales que el epistemológico. Sin embargo, éste es la forma fundacional y una de las más antiguas versiones del racismo, donde la inferioridad de los *no occidentales,* considerados por debajo de lo humano —es decir, no humanos o subhumanos—, se define por su cercanía a la animalidad y ésta sobre la base de su inferior inteligencia y, en consecuencia, su falta de racionalidad. El racismo epistémico actúa privilegiando una política esencialista *(identidad)* de las élites masculinas *occidentales,* es decir, la tradición hegemónica del pensamiento filosófico y la teoría social occidentales que casi nunca incluyeron a las mujeres occidentales y nunca a los filósofos, filosofías

[1] Ramón Grosfoguel, «Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-colonais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global», *Revista Crítica de Ciências Sociais,* Coimbra, n.º 80, 2008, págs. 115-147.

o científicos sociales no occidentales. Como consecuencia de esto, Occidente es considerado el portador de la única tradición de pensamiento legítima capaz de producir conocimiento, y el único con acceso a la «universalidad», la «racionalidad» y la «verdad»; el racismo epistemológico considera al conocimiento no occidental inferior al occidental. Ya que el racismo y el sexismo epistémicos están entrelazados, la ciencia social eurocéntrica es una forma de ambos, al privilegiar el conocimiento occidental masculino como conocimiento superior en el mundo actual. Si tomamos el canon de pensadores aventajados dentro de las disciplinas académicas occidentales, podemos observar que, sin excepción, privilegian las teorías y pensadores masculinos occidentales, en particular aquellos europeos y euronorteamericanos. Esta «política de identidad» esencialista hegemónica es tan potente y está tan normalizada en las ciencias sociales, a través del discurso de la *objetividad* y la *neutralidad* de la «egopolítica del conocimiento» cartesiana, que oculta quién habla y desde qué posición de poder se habla, de tal manera que cuando pensamos en la política de identidad de inmediato asumimos, como si fuera de «sentido común», que estamos hablando de minorías racializadas. De hecho, sin negar la existencia de una política de identidad esencialista entre las minorías racializadas, la política de identidad hegemónica, la del discurso eurocéntrico masculino, utiliza el discurso identitario, racista, sexista para rechazar todas las intervenciones críticas enraizadas en epistemologías y cosmologías provenientes de grupos oprimidos y tradiciones de pensamiento no occidentales.[2] El mito subyacente del mundo académico occidentalizado sigue siendo el discurso cientifista de la objetividad y la neutralidad, que oculta el «*locus* de enunciación» del hablante; es decir, quién habla y desde qué corpus-política epistémica del conocimiento y geopolítica del saber habla, a partir de las relaciones de poder existentes a escala mundial. A través del mito de la egopolítica del conocimiento, que en realidad siempre habla desde el cuerpo masculino occidental y desde una geopolítica eurocéntrica del conocimiento, las voces críticas procedentes de individuos y grupos inferiorizados y subalternizados por este racismo y sexismo epistémico hegemónico son negadas y descartadas como particularistas. Si la epistemología tiene color, como señala el filósofo africano Emmanuel Chukwudi Eze; o, como también argumenta la socióloga afroamericana Patricia Hills Collins, color y género; entonces la epistemología eurocéntrica que domina las ciencias sociales tiene color y género. La construcción de la epistemología del hombre occidental como superior y la del resto del mundo como inferior forma parte inherente del racismo y el sexismo epistemológicos que han predominado durante más de 500 años en el sistema-mundo.

[2] Nelson Maldonado-Torres, *Against War,* Durham: Duke University Press, 2008.

El privilegio epistémico de Occidente fue consagrado y normalizado mediante la destrucción de al-Andalus por parte de la monarquía católica española y la expansión colonial europea desde finales del siglo XV. Desde renombrar al mundo de acuerdo con la cosmología cristiana —Europa, África, Asia y, más tarde, América— y la caracterización de todo conocimiento no cristiano como producto de fuerzas paganas y diabólicas, hasta asumir, dentro de su provincianismo eurocéntrico, que la verdad y la universalidad sólo se logran dentro de la tradición grecorromana, pasando a través del Renacimiento, la Ilustración y las ciencias occidentales, el privilegio epistémico de la política de identidad masculina, eurocéntrica y occidental fue normalizado hasta el punto de su invisibilidad como hegemónica, convirtiéndose en el conocimiento normalizado universal. De esta manera, todas las *otras* tradiciones de pensamiento fueron consideradas inferiores: caracterizadas en el siglo XVI como «bárbaras», en el XIX como «primitivas», en el XX como «subdesarrolladas» y en el XXI como «antidemocráticas». Por lo tanto, desde la creación de las ciencias sociales liberales occidentales durante el siglo XIX, tanto el racismo como el sexismo epistémicos han sido constitutivos de sus disciplinas y de la producción de conocimientos. Las ciencias sociales occidentales dan por supuestas la inferioridad, parcialidad y falta de objetividad en la producción de conocimiento de cualquier saber no occidental, y la superioridad de Occidente. Como consecuencia, la teoría social occidental se basa en la experiencia de cinco países, Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y los Estados Unidos, que incluyen únicamente a menos de un 12 % de la población mundial; el provincianismo de las ciencias sociales occidentales, con sus falsas pretensiones de universalidad, se propone dar cuenta de la experiencia social del otro 88 % de la población. En resumen, el eurocentrismo, con su racismo y su sexismo epistémicos es una forma de provincianismo que se reproduce hoy en las ciencias sociales.

Política de identidad del hombre occidentalizado

Contra esta política de identidad hegemónica, que siempre privilegió la belleza cristiana y occidental, así como sus conocimientos, tradiciones, espiritualidades y cosmologías, mientras consideraba inferiores y subalternas a las otras, aquellos sujetos a quienes este discurso hegemónico convertía en inferiores y subalternos desarrollaron como reacción al racismo de la primera su propia política de identidad. Este proceso es necesario como parte de otro de autovalorización en un mundo racista que los convierte en inferiores y descalifica su humanidad; sin embargo, tiene sus límites si se lleva a propuestas fundamentalistas que invierten los términos binarios de la hegemónica tradición de pensamiento filo-

sófico eurocéntrico, racista y sexista del hombre occidental. Por ejemplo, si se asume que los grupos etnorraciales subalternos son superiores y que los grupos etnorraciales dominantes son inferiores, únicamente se están invirtiendo los términos del racismo occidental hegemónico sin superar el problema esencial, es decir, el racismo que convierte a algunos seres humanos en inferiores y eleva a otros a la categoría de superiores por motivos biológicos o culturales.[3] Otro ejemplo es la aceptación, al igual que hacen algunos fundamentalistas islámicos o afrocéntricos, de que la tradición europea es la única natural e intrínsecamente democrática; mientras que los *otros* no europeos son natural e intrínsecamente autoritarios. Negar el discurso y las formas de la democracia institucional para el mundo no occidental, distintos como es obvio de los de la democracia liberal occidental, tiene como resultado el apoyo al autoritarismo político. Defender formas monárquicas, autoritarias o dictatoriales es lo que hacen todos los fundamentalistas del Tercer Mundo cuando aceptan la falsa premisa fundamentalista eurocéntrica de que la única tradición democrática es la occidental y asumen, por lo tanto, que la democracia no es aplicable a su «cultura» o a sus «sociedades». Esto no hace sino reproducir una forma invertida del esencialismo eurocéntrico: la idea de que la democracia es inherentemente occidental y las formas no democráticas lo son no occidentales es compartida tanto por los discursos fundamentalistas eurocéntricos, en sus diversas variedades, como por los fundamentalismos tercermundistas.

Las «divisiones» como resultado de estas políticas de identidad terminan reproduciendo de forma invertida el mismo esencialismo y fundamentalismo del discurso hegemónico eurocéntrico. Si definimos el fundamentalismo como la perspectiva que asume que la cosmología y epistemología propias son superiores y única fuente de verdad, inferiorizando y negando la igualdad a las otras, entonces el eurocentrismo no es sólo una forma de fundamentalismo, sino la hegemónica en el mundo actual. Los fundamentalismos tercermundistas, como el afrocéntrico, el islamista o el indigenista, que surgen como respuesta al fundamentalismo eurocéntrico hegemónico, y a los que la prensa occidental sitúa en la portada de los periódicos todos los días, son formas subordinadas del fundamentalismo eurocéntrico en la medida que reproducen y dejan intactas sus jerarquías raciales duales y esencialistas.[4]

En resumidas cuentas, una consecuencia política de este debate epistemológico es que el racismo epistémico es una base fundamental de las discusiones con-

[3] Ramón Grosfoguel, *Colonial Subjects,* Berkeley: California University Press, 2003.
[4] Ramón Grosfoguel, «Human Rights and Anti-Semitism After Gaza», *Human Architecture. Journal of the Sociology of Self-Knowledge,* Belmont, vol. VII, n.º 2, págs. 89-101.

temporáneas sobre el islam político, la democracia y la llamada *guerra contra el terrorismo.* El racismo epistémico occidental, al inferiorizar las epistemologías y cosmologías no occidentales privilegiando las propias como forma superior de conocimiento, así como la única fuente para determinar los derechos humanos, la democracia, etc., termina descalificando lo no occidental como incapaz de producir democracia, justicia, derechos humanos o conocimiento científico. Todo esto se basa en la idea esencialista de que la razón y la filosofía se hallan en Occidente, mientras el pensamiento no racional se encuentra en *el resto.*

La islamofobia epistémica en las ciencias sociales

El racismo epistémico en la forma de islamofobia epistémica es una lógica fundamental y constitutiva del mundo moderno/colonial y de sus formas legítimas de producción de conocimiento. Desde el siglo XVI, los humanistas y eruditos europeos han sostenido que el conocimiento islámico es inferior al de Occidente; los debates acerca de los moriscos en la España de ese siglo estaban repletos de concepciones epistémicas islamófobas[5] y, después de su expulsión, a principios del siglo XVII, la inferiorización de los «moros» continuó bajo el mismo discurso islamófobo epistémico. En el siglo XIX, influyentes pensadores europeos, como por ejemplo Ernest Renan, argumentaron «[...] que el islam es incompatible con la ciencia y la filosofía».[6]

Análogamente, en las ciencias sociales encontramos manifestaciones concretas de islamofobia epistémica en la obra de las teorías sociales clásicas de la ciencia social eurocéntrica patriarcal, como en las de Karl Marx y Max Weber. Tal y como expone Sukidi:

> De acuerdo con Weber el islam es el polo opuesto al calvinismo. Para el islam la predestinación no tiene un doble filo, en su lugar, como sostiene Weber en su «ética protestante»,[7] el islam contiene una creencia en la predeterminación, no en la predestinación, que concierne al destino de los musulmanes en esta vida y no en la próxima. La doctrina de la predestinación sostenida por los calvinistas, que los condujo como un deber a trabajar duro (la vocación, la llamada), no es constatable entre los musulmanes. De hecho Weber argumentó: «lo más importante, la prueba de los creyentes en la predestina-

[5] José María Perceval, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII,* Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.
[6] Ernest Renan, conferencia dictada en La Sorbona el 29 de marzo de 1883.
[7] Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

> ción, no jugó ningún papel en el islam». Sin el concepto de predestinación, el islam no podía proporcionar creyentes con una actitud positiva hacia la actividad terrenal, como consecuencia los musulmanes están condenados al fatalismo.
>
> Las racionalizaciones de la doctrina y la conducta de vida eran ajenas al islam; Weber utilizó la creencia en la predestinación como concepto clave para explicar estas racionalizaciones. Sin duda, en el calvinismo esta creencia en la predestinación podía generar un rigor ético, un legalismo y una conducta racional en la actividad terrenal; ninguna de estas cosas se hallaba presente en el islam. En consecuencia la creencia islámica en la predestinación no condujo a la racionalización de la doctrina y la conducta de vida, de hecho convirtió a los musulmanes en fatalistas irracionales. El «islam», según Weber, «se desvió completamente de cualquier conducta de vida verdaderamente racional por la llegada del culto a los santos y finalmente por la magia».[8]

Si seguimos la lógica de Weber hasta sus últimas consecuencias, es decir, que los musulmanes son gente irracional y fatalista, entonces de ellos no puede provenir ningún conocimiento serio. ¿Cual es la geopolítica del conocimiento implicada en el racismo epistémico de Weber respecto a los musulmanes? Sin duda, es la islamofobia epistémica de los orientalistas franceses y alemanes la que se repite en el veredicto de Weber sobre el islam; para él, sólo la tradición cristiana da lugar al racionalismo económico y, por tanto, al moderno capitalismo occidental. El islam no tiene comparación con la «superioridad» de los valores occidentales, al carecer de individualidad, racionalidad y ciencia. La ciencia racional y su derivado, la tecnología racional, son, según Weber, desconocidas para las civilizaciones orientales. Estas tesis son bastante dudosas; estudiosos como Saliba y Graham han demostrado la influencia de los avances científicos del mundo islámico en la moderna ciencia y filosofía occidental.[9] La racionalidad era un principio fundamental de la civilización islámica; mientras Europa se encontraba inmersa en la superstición oscurantista feudal durante el periodo que conocemos como Edad Media, la Escuela de Bagdad era el centro mundial de la creatividad y la producción intelectual y científica. Las opiniones de Weber y de los orientalistas weberianos sobre el islam reproducen la islamofobia epistémica en la que los musulmanes aparecen como incapaces de producir ciencia y de tener racionalidad, a pesar de la evidencia histórica.

---

[8] Sukidi, «Max Weber's Remarks on Islam. The Protestant Ethic among Muslim Puritans», *Islam and Christian-Muslim Relations,* vol. 17, n.º 2, 2006, págs. 195-205.

[9] George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaisance,* Boston: MIT Press, 1997; y Mark Graham, *How Islam Created the Modern World,* Beltsville: Amana Publications, 2006.

El mismo problema de islamofobia epistémica encontramos en Marx y Engels; aunque Marx pasó dos meses en Argel durante 1882, recuperándose de una enfermedad, apenas escribió nada sobre el islam. Sin embargo, Marx mantenía una visión orientalista racista epistémica de los pueblos no occidentales en general, sobre los que escribió extensamente.[10] Además, su estrecho colaborador Friedrich Engels escribió acerca de los musulmanes repitiendo los mismos estereotipos racistas que Marx usaba contra los pueblos «orientales». Tratando de la colonización francesa de Argelia, Engels escribió:

> En conjunto ha sido beneficioso, en nuestra opinión, que el jefe árabe haya sido apresado. La lucha de los beduinos era inútil; y a pesar de que la forma en la que los brutales soldados han conducido la guerra, como Bugeaud, es sumamente censurable, la conquista de Argelia es un hecho importante y afortunado para el progreso de la civilización. La piratería de los Estados berberiscos, no interferida por el Gobierno inglés siempre que no perturbase a sus barcos, no podía interrumpirse sino por la conquista de uno de esos Estados; y la conquista de Argelia ya ha forzado a los beyes de Túnez y Trípoli, incluso al emperador de Marruecos, a ingresar en el camino de la civilización, viéndose obligados a encontrar otro empleo para su gente que no sea la piratería. Y si podemos lamentar que haya sido destruida la libertad de los beduinos del desierto, no hay que olvidar que estos mismos beduinos eran una nación de ladrones, cuyo principal medio de vida consistía en hacer incursiones unos contra otros o contra poblaciones establecidas, tomando todo lo que encontraban, matando a todo el que se resistía y vendiendo a los prisioneros como esclavos. Todas estas naciones de bárbaros libres de aspecto orgulloso, nobles y gloriosas en la distancia, con sólo acercarnos a ellas veremos que, al igual que las naciones más civilizadas, se rigen por la codicia del beneficio empleando los medios más violentos y crueles. Después de todo, el burgués moderno con civilización, industria, orden y al menos con una relativa ilustración detrás, es preferible al ladrón merodeador feudal con la condición bárbara de la sociedad a la que pertenece.[11]

La opción de Engels es muy clara: apoyar la expansión colonial y llevar la civilización occidental, incluso si es burguesa y brutal, con el fin de superar un estado de «barbarie». La superioridad de Occidente sobre el resto y, en particular, sobre los musulmanes queda manifiesta en su exposición. Hablando de la India, el fanatismo irracional de los musulmanes es expresado en la siguiente cita de Engels: «La guerra de los insurgentes empieza a tomar el mismo cariz que la

---

[10] Carlo Moore, *Were Marx and Engels White Racist? The Proletaryan Outlook of Marx and Engels,* Chicago: Institute of Positive Education, 1977.
[11] Friedrich Engels, «Rule in Algiers», *The Northern Star,* 22 de enero de 1848.

de los beduinos de Argelia contra los franceses, con la diferencia de que los hindúes están lejos de ser tan fanáticos y no son una nación de jinetes».[12]

Si hubiera alguna duda acerca de los puntos de vista compartidos por Marx y Engels sobre la inferioridad con respecto a Occidente de los musulmanes y otros pueblos no occidentales, la siguiente cita es una confirmación:

> La cuestión no es si los ingleses tienen derecho a conquistar la India, sino si preferimos una India conquistada por turcos, persas o rusos a una India conquistada por los británicos. Inglaterra tiene que cumplir una doble misión, una destructiva y otra de regeneración: la aniquilación de la vieja sociedad asiática y sentar las bases materiales de la sociedad occidental en Asia. Los árabes turcos, tártaros y mongoles que sucesivamente invadieron la India pronto se transformaron en hindúes; conquistadores bárbaros que, por una eterna ley de la historia, fueron conquistados por la civilización superior de los sometidos. Los británicos fueron los primeros conquistadores superiores y, por lo tanto, inabordables para la civilización hindú. No pasará mucho tiempo para que una combinación de ferrocarril y barco de vapor reduzca la distancia, medida en tiempo, entre Inglaterra y la India a ocho días, y este país una vez legendario será realmente anexionado al mundo occidental.[13]

Marx no tenía muchas esperanzas en el espíritu proletario de las masas musulmanas cuando escribió, en relación a la expansión del Imperio otomano, lo siguiente:

> La principal fuerza de la población turca en Europa, independientemente de la reserva siempre disponible para traer de Asia, se encuentra en la turba de Constantinopla y otras grandes ciudades. Ésta es esencialmente turca y aunque encuentra su principal medio de vida en los trabajos que realiza para capitalistas cristianos, mantiene con gran celo la superioridad imaginaria y la impunidad real de los excesos que le otorgan las prerrogativas del islam, en comparación con los cristianos. Es bien sabido que esta muchedumbre debe ser conquistada con sobornos y halagos en cada importante golpe de Estado, y es ella únicamente, a excepción de unas pocas zonas colonizadas, la que ofrece una masa compacta e imponente de población turca en Europa. Sin duda habrá, tarde o temprano, la absoluta necesidad de liberar a una de las mejores partes de este continente del dominio de esta turba, comparada con la cual la de la Roma imperial era un conjunto de sabios y héroes.[14]

---

[12] Friedrich Engels, «The Indian Army», *New York Daily Tribune,* 21 de julio de 1858.
[13] Karl Marx, «The Future Result of British Rule in India», *New York Daily Tribune,* 8 de agosto de 1853.
[14] Frederick Engels [por solicitud de Marx], «Turkey», *New York Daily Tribune,* 7 de abril de 1853.

Para Marx, al igual que para Weber, los musulmanes de Turquía son muchedumbres de gente ignorante que hacen que la de la Roma imperial pareciera un plantel de sabios, y llamaba a una lucha de liberación contra las turbas musulmanas. Por consiguiente, para Marx la civilización occidental era superior y estaba llamada a civilizar a los musulmanes no occidentales; desde su punto de vista, era mejor la expansión colonial occidental que dejar intacto en un escenario atemporal a un pueblo bárbaro inferior.

Marx desconfiaba de los musulmanes y estaba convencido de los rasgos intrínsecamente xenófobos del islam; consecuentemente, disculpando al colonialismo occidental escribió:

> Como el Corán trata a todos los extranjeros como enemigos, nadie se atreverá a presentarse en un país musulmán sin haber tomado precauciones. Los primeros comerciantes europeos que se arriesgaron a hacer negocios con estos pueblos se las arreglaron para conseguir un trato excepcional y privilegios en un principio personales, que luego extendieron a sus naciones; este es el origen de las capitulaciones.[15]

Insistiendo en el típico racismo epistémico de la visión orientalista de la época, Marx dijo:

> El Corán y la legislación musulmana que emana de él reducen la geografía y la etnografía de los diversos pueblos a la conveniente y simple distinción de dos naciones y dos pueblos, el de los fieles y el de los infieles, el infiel es *harby,* es decir, el enemigo. El islamismo proscribe la nación para los infieles, estableciendo un estado de hostilidad entre el musulmán y el no creyente.[16]

Esta visión simplificadora, esencialista y reduccionista del islam, desde una perspectiva judeocristiana y eurocéntrica, era parte del racismo epistémico de los orientalistas y de un paternalismo condescendiente hacia el pensamiento islámico del que Marx no era la excepción. Pensaba que el secularismo era fundamental para que la revolución tuviera alguna oportunidad en tierras musulmanas, y dejó escrito:

> [...] si se abole su sometimiento al Corán mediante una emancipación civil, al mismo tiempo se cancela su sujeción al clero y se provoca una revolución

[15] Karl Marx, «The Outbreak of the Crimean War. Moslems, Christians and Jews in the Ottoman Empire», *New York Daily Tribune,* 15 de abril de 1854.
[16] Ibídem.

> en sus relaciones sociales, políticas y religiosas [...]. Si se sustituye el Corán por un código civil, se occidentalizará la estructura entera de la sociedad bizantina.[17]

La perspectiva secularista de Marx era una típica estrategia colonial promovida por los imperios occidentales con el fin de destruir las formas de pensar y de vivir de los sujetos coloniales y, en consecuencia, impedir cualquier asomo de resistencia. Argumentando que los musulmanes estaban sometidos al dominio de la religión, Marx proyecta en el islam la cosmología secularizada de la perspectiva eurocéntrica y cristianocéntrica. El islam no se considera a sí mismo una *religión,* en el sentido cristiano occidental de una esfera separada de la política, la economía, etc.; es más una cosmología que sigue el concepto de *tawhid,* una doctrina de unidad, una visión holística del mundo, que el criterio cartesiano, eurocéntrico, moderno/colonial destruyó en Occidente y que con su expansión colonial también intentó destruir en el resto del mundo. La práctica de la cristianización colonial a principios del periodo moderno/colonial y, más tarde, el secularismo tras la expansión colonial de finales del siglo XVIII fue parte del «epistemicidio» y «religiocidio», es decir, del exterminio por parte de la expansión colonial occidental de la espiritualidad y las formas de poner en práctica el conocimiento no occidentales; esto hizo posible la colonización de las mentes y los cuerpos de los sujetos coloniales.

Si Marx y Weber son los teóricos clásicos de las ciencias sociales, entonces las ciencias sociales occidentales están informadas por el eurocentrismo epistémico y los prejuicios islamófobos. Descolonizar las ciencias sociales occidentales implicaría muchos procesos importantes que no podemos explicar aquí con detalle pero uno de ellos sería ampliar el canon de la teoría social para incorporar como un componente central las aportaciones de teóricos sociales de la descolonización, tanto europeos como no europeos; por ejemplo, Boaventura de Sousa Santos, Ali Shariati, Aníbal Quijano, Silvia Rivera Cusicanqui, W. E. B. Dubois, Sylvia Wynter y otros, que piensan desde la otra cara de la modernidad. La incorporación de estos pensadores no es una cuestión de multiculturalismo, sino de crear una más rigurosa y pluriversal, en oposición a universal, ciencia social descolonial; particularmente Ali Shariati, un científico social que realizó importantes críticas a teóricos sociales occidentales como, por ejemplo, Marx.

Pero ¿hay una única ciencia social o diferentes ciencias sociales? Lo que ahora llamamos ciencia social es una particular y provinciana tradición de pensamiento

[17] Ibídem.

occidental masculina que define para el resto qué es ciencia social y qué es conocimiento verdadero y universal. Para descolonizar las ciencias sociales provincianas occidentalizadas tenemos que avanzar en un diálogo interepistémico horizontal global entre científicos sociales de diferentes tradiciones epistemológicas de pensamiento, con el fin de refundar una nueva ciencia social descolonial de una manera pluriversal y no del modo universalista actual. Esto no será tarea fácil y no podemos en este artículo entrar en lo que implica con detalle. Sin embargo, la transformación del universalismo al pluriversalismo en las ciencias sociales exige pasar del marco en el que uno define para el resto, o sea, las ciencias sociales coloniales; a un nuevo paradigma en el que la producción de conceptos y conocimiento sea el resultado de un verdadero diálogo interepistémico, horizontal y universal, es decir, ciencias sociales descoloniales. Ésta no es una llamada al relativismo, sino a pensar la universalidad como pluriversalidad, como el resultado de la interacción interepistémica de manera horizontal, en lugar de las actuales ciencias sociales cuya forma de interacción con el resto del mundo es universalista, monoepistémica e imperial/colonial.

El actual debate sobre la islamofobia

La importancia de esta discusión acerca de la islamofobia epistémica se sitúa en que ésta última se manifiesta en los debates actuales y en las políticas públicas. El racismo epistémico y su derivado, el fundamentalismo eurocéntrico en la teoría social, son patentes en las discusiones sobre los derechos humanos y la democracia actual; las epistemologías no occidentales, que definen tanto los derechos humanos como la dignidad humana en distintos términos de los de Occidente, son consideradas inferiores a las definiciones hegemónicas occidentales y, por lo tanto, excluidas del diálogo global sobre estas cuestiones. Si la filosofía y el pensamiento islámicos son descritos como inferiores a los de Occidente por los pensadores eurocéntricos y la teoría social clásica, entonces la consecuencia lógica es que no tienen nada que aportar a la cuestión de la democracia y los derechos humanos y que no sólo deberían ser excluidos del diálogo global, sino también reprimidos. Lo que subyace en la visión eurocéntrica es que los musulmanes pueden ser parte de la discusión siempre y cuando dejen de pensar como musulmanes y acepten la definición liberal eurocéntrica hegemónica de democracia y de derechos humanos. Cualquier musulmán que intente pensar sobre estas cuestiones desde la tradición islámica se convierte inmediatamente en sospechoso de fundamentalismo; islam y democracia o islam y derechos humanos son considerados por el «sentido común» hegemónico eurocéntrico un oxímoron.

La incompatibilidad entre islam y democracia tiene como fundamento la inferiorización epistémica de la concepción musulmana del mundo. Actualmente, una artillería de racistas epistémicos occidentales considerados «expertos» habla con autoridad sobre el islam sin un conocimiento serio de la tradición islámica. Los estereotipos y mentiras repetidos una y otra vez por la prensa y las publicaciones occidentales acaban, igual que en la teoría nazi sobre la propaganda ideada por Goebbels, por ser considerados verdaderos. Como dijo Edward W. Said no hace tanto tiempo:

> Un cuerpo de expertos sobre el mundo islámico ha crecido en importancia, y durante una crisis son llamados a los programas informativos y de entrevistas para pontificar sobre ideas trilladas acerca del islam. También parece haberse producido un extraño resurgir de las ideas canónicas orientalistas, que creía previamente desacreditadas, acerca de los musulmanes, generalmente no blancos; ideas que han alcanzado un protagonismo sorprendente en un momento en que las tergiversaciones sociales o religiosas sobre otros grupos culturales parecían no circular ya con tanta impunidad. Las generalizaciones maliciosas sobre el islam se han convertido en la última forma admisible en Occidente de denigrar culturas extranjeras; lo que se dice de la mente musulmana, de su carácter, su religión o cultura como un todo ahora no puede decirse, en la corriente principal de debate, sobre los africanos, judíos, otros orientales o asiáticos [...]. Mi opinión al respecto es que la mayoría de estas afirmaciones son una generalización inaceptable de gran irresponsabilidad, y nunca debería ser utilizada con ningún otro grupo en el mundo, sea religioso, cultural o demográfico. Lo que esperamos de un estudio serio sobre las sociedades occidentales, con sus complejas teorías, sus análisis enormemente diversificados de las estructuras sociales, historias, formaciones culturales y sofisticadas terminologías de investigación, también debemos esperarlo del estudio y debate en Occidente de las sociedades islámicas.[18]

La circulación de estos estereotipos contribuye a la representación de los musulmanes como racialmente inferiores, criaturas violentas y, por lo tanto, fácilmente asociables con el *terrorismo* y con la imagen del *terrorista*.

[18] Edward Said, *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World,* Nueva York: Vintage Book, 1998. [Edición española: *Cubriendo el islam,* Barcelona: Debate, 2006.]

Bibliografía

ERNST, Carl W., *Following Mohammad: Rethinking Islam in the Contemporary World,* Chapel Hill y Londres: The University of North Carolina Press, 2003.

GRAHAM, Mark, *How Islam Created the Modern World,* Beltsville, Maryland: Amana Publications, 2006.

GROSFOGUEL, Ramón, *Colonial Subjects,* Berkeley: California University Press, 2003.

—, «Human Rights and Anti-Semitism After Gaza», *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge,* vol. VII, n.º 2, 2009, págs. 89-101.

—, «La longue intrication entre islamophobie et racisme dans le system mondial moderne/colonial/patriarcal», en Mohamed Mestiri, Ramón Grosfoguel y El Yamine Soum (eds.), *Islamophobie dans le Monde Moderne,* París: IIIT France and UC-Berkeley, 2008.

—, «Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos póscoloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global», *Revista Crítica de Ciências Sociais,* n.º 80, marzo de 2008, págs. 115-147, <http://www.eurozine.com/pdf/2008-07-04-grosfoguel-en.pdf> [versión inglesa].

HILLS COLLINS, Patricia, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empire,* Londres: Routledge, 1991.

MALDONADO-TORRES, Nelson, *Against War,* Durham: Duke University Press, 2008.

—, «Religion, Conquête et Race dans la Fondation du monde Moderne/Colonial», en Mohamed Mestiri, Ramón Grosfoguel y El Yamine Soum (eds.), *op. cit.,* págs. 205-238.

MOORE, Carlos, *Were Marx and Engels White Racists?: The Proletaryan Outlook of Marx and Engels* [2.ª edición], Chicago, Illinois: Institute of Positive Education, 1977, <http://pdfserve.informaworld.com/411649_915549761_745946075.pdf>.

PERCEVAL, José María, «Animalitos del señor: aproximación a una teoría de las animalizaciones propias y del otro, sea enemigo o siervo, en la España imperial (1550-1650)», *Áreas: Revista de Ciencias Sociales* [Universidad de Murcia], n.º 14, 1992, págs. 173-184.

—, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII,* Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

SAID, Edward W., *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World,* Nueva York: Vintage Books, 1998.

SALIBA, George, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance,* Boston: MIT Press, 1997.

SUKIDI, «Max Weber's Remarks on Islam: The Protestant Ethic among Muslim Puritans», *Islam and Christian-Muslim Relations,* vol. 17, n.º 2, 2006, págs. 195-205.

Islamofobia: ¿una especificidad francesa en Europa?

Vincent Geisser
Investigador, presidente del Centro de Información y Estudios sobre las Migraciones Internacionales. Actualmente en el Instituto Francés de Oriente Próximo en Beirut

Tras el 11 de septiembre, al igual que todos los países europeos, Francia experimentó un aumento del racismo antiislámico en muchos sectores sociales. Sin embargo, es necesario señalar que muchas de estas «actitudes islamófobas» ya estaban presentes antes de los acontecimientos del 11 de septiembre, de la misma manera que han continuado hasta mucho después de esa fecha. Los atentados de Nueva York actuaron más como un factor que reveló y amplificó la islamofobia en Francia que como un catalizador de la misma.[1] Peor aún, los medios de comunicación franceses fácilmente se complacían en mostrar el llamado antiislamismo de los Estados Unidos, basándose en las guerras de Iraq y Afganistán o en las medidas de seguridad tras el 11 de septiembre, al tiempo que rehuían ver su existencia en el propio país y entre todos los grupos sociales. Es una tradición típica en Francia ver el mal en otros países y no ser capaz de verlo en tu propia casa. Por poner un ejemplo, prácticamente todos y cada uno de los líderes franceses han criticado de manera rotunda la concepción del «eje de mal» de George W. Bush, aun cuando la misma representación culturalista y de enfrentamiento también se ha extendido ampliamente en la sociedad francesa. Las razones de esta «ceguera» con respecto a la islamofobia deben buscarse en la historia nacional. Desde el siglo XVIII, y especialmente desde los tiempos de la colonización francesa en África occidental y Oriente Próximo, la imagen del islam en Francia comenzó a alejarse de las representaciones dominantes que se hacían en Europa de él, separándose así de su legado cristiano común.

[1] Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia, actualmente Agencia de Derechos Fundamentales (FRA, por sus siglas en inglés), *Anti-Islamic Reactions in the EU after the Terrorist Acts againts USA. A collection of country reports from RAXEN. National Focal Points,* 12 de septiembre-31 de diciembre de 2001, <http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/France.pdf>.

Islamofobia: ¿una herencia del racismo cristiano o un nuevo racismo?

En la mayoría de los países europeos, la ruptura con el canon cristiano medieval antimahometano fue el resultado final de un proceso bastante lento. De hecho, la imagen despectiva de los musulmanes dependió durante mucho tiempo de las necesidades ideológicas, políticas y geopolíticas. El antimahometanismo desempeñó un papel de cohesión dentro de una Europa cristiana profundamente dividida por las guerras entre reinos y dinastías. Este miedo hacia el islam sin duda favoreció que la cristiandad occidental existiera como una entidad política, cultural y religiosa. El análisis histórico de Norman Daniel muestra que «tuvo lugar una forma colectiva de pensamiento, que por su sólida cohesión interna representó la unidad de la doctrina cristiana en su oposición política a la sociedad islámica, y jugó un papel evidentemente social, que coordinó la agresión militar con la agresión intelectual».[2]

Pero este antimahometanismo cristiano evolucionó a lo largo de los siglos. Desde el siglo XV, el miedo del cristianismo hacia el islam empezó a declinar y se transformó en un temor geopolítico: los otomanos continuaban simbolizando la amenaza para el mundo occidental, pero una amenaza que iba siendo cada vez más temporal y política, y menos religiosa. Este cambio se destaca como un giro importante en la historia, ya que sin duda comenzó el proceso de secularización en nuestra relación con el islam y los musulmanes; los otomanos ya no eran presentados como enemigos religiosos, sino simplemente como una superpotencia rival europea.[3] El argumento que afirma hoy que la «cultura islámica» impediría a Turquía unirse a la Unión Europea es, en este sentido, una regresión intelectual e ideológica respecto a las perspectivas liberales y tolerantes del siglo XV. En aquellos días, el Imperio otomano atemorizaba; sin embargo, era admirado y considerado como «cultural y políticamente europeo».

En tiempos de la Revolución francesa, es sorprendente ver que el islam no era en ningún caso un problema para la mayoría de los intelectuales europeos. Por el contrario, lo que claramente era un problema entonces era el estatus de los judíos, que se discutía con vehemencia entre los «antijudíos»[4] y los «projudíos»; en ese momento, Europa era por lo general más antisemita que antiislámica.

---

[2] Norman Daniel, *Islam and the West: the Making of an Image,* Edinburgh University Press, 1980, pág. 355.
[3] Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam,* París: La Découverte, 2003, pág. 61. [Edición española: *La fascinación del islam,* Madrid: Ediciones Júcar, 1989.]
[4] Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews. The Origins of Modern Anti-Semitism,* Nueva York: Columbia University Press, 1968.

La Ilustración francesa desarrolló una visión anticlerical de la sociedad y la mayoría de las personas se posicionaron contra la omnipotencia de la Iglesia católica romana. En reacción al catolicismo, aquellos pensadores consideraron al islam como una religión pacífica, exótica y liberal; hoy puede parecer un contrasentido, pero durante todo el siglo XVIII los países musulmanes eran considerados como territorios extraordinariamente liberales debido a sus hábitos sociales y sexuales, en referencia a la imagen sensual del harén. Esta imagen fue ensalzada por el espíritu liberal de los ilustrados, puesto que lucharon contra la pretensión de la Iglesia católica de controlar la vida privada del individuo y la familia. Encontramos un buen ejemplo de esta típica visión romántica del islam en los escritos de Voltaire, quien a pesar de criticar al profeta Mahoma, elaboró una representación positiva de los musulmanes, a los que describe como «personas normales».[5]

Pero esta actitud tolerante hacia el islam fue suplantada en el siglo XIX por el surgimiento de los nacionalismos e imperialismos europeos.[6] La imagen del islam como una religión pacífica fue sustituida gradualmente por otra oscurantista, arcaica y despótica; es en este contexto de cambio ideológico y político en el que la representación del *Homo islamicus* se fue forjando.[7] El triunfo del eurocentrismo parece legitimar la idea de la superioridad de la civilización occidental sobre el mundo árabe e islámico. El universalismo tolerante de «las luces» progresivamente dio paso a otro despectivo. Los pensadores europeos empiezan a abordar nuevas cuestiones tales como el *fanatismo musulmán,* el *fundamentalismo islámico* y el *panislamismo.* A pesar de que aún no era posible hablar de una situación de *terrorismo islámico,* el espectro de un «contagio islámico» estaba en la mente de todos. El pensador francés más representativo de esta tendencia universalista antiislámica es probablemente Ernest Renan, quien en su famosa conferencia pronunciada en la Universidad de La Sorbona, en marzo de 1883, afirmó: «Cualquier persona algo instruida en los aspectos de nuestra época ve claramente la inferioridad actual de los países musulmanes, la decadencia de las naciones gobernadas por el islam, la inanidad intelectual de las razas cuya cultura y educación derivan por completo de esta religión».[8]

---

[5] Maxime Rodinson, *op. cit.,* pág. 74; Jean-Paul Charnay, *Les Contre-Orients ou Comment penser l'Autre selon soi,* París: Sindbad, 1980, págs. 55-68.

[6] Edward Said, *Orientalism,* París: Vintage Books, 1979. [Edición española: *Orientalismo,* Barcelona: Debate, 2002.]

[7] Acerca de la invención del mito del *Homo islamicus,* véase Maxime Rodinson, *op. cit.,* págs. 57-90.

[8] Ernest Renan, «L'islamisme et la science», conferencia ofrecida en La Sorbona el 29 de marzo de 1883. [Traducción al castellano: <http://www.istor.cide.edu/archivos/num_24/textos%20recobrados.pdf>.]

En el contexto de la colonización francesa en el norte de África, especialmente en Argelia, el panislamismo tuvo una enorme acogida, lo que motivó la vigilancia y represión de los grupos reformistas musulmanes. En su obra titulada *Les Algériens musulmans et la France,* el historiador Charles-Robert Ageron muestra cómo las autoridades coloniales francesas utilizaron las instituciones islámicas más tradicionales y a los representantes religiosos —imanes, muftíes, cadíes— como instrumento para reprimir las reivindicaciones de las poblaciones colonizadas;[9] incluso hoy en día Francia sigue dejando su huella con este manejo colonial del islam. En este punto en concreto, estamos de acuerdo con el análisis de Jocelyne Cesari: «Sin duda, es en Francia donde este miedo [al islam] es más fuerte, debido a que la "herida colonial" aún no se ha cerrado».[10]

Tal y como señala el orientalista Maxime Rodinson, es más difícil para Francia poder superar la imagen ambivalente de la religión islámica.[11] Al mismo tiempo que las autoridades francesas toleran la expresión pública de grupos islámicos, también imponen estrictas limitaciones a la libertad de culto. Las élites políticas francesas, los medios de comunicación y los intelectuales convienen unánimemente en una concepción «asimilacionista» del islam, un «islam prefabricado» donde la expresión de la religiosidad se reduce al mínimo. En este sentido, los intelectuales franceses, de forma manifiesta, parecen ser los herederos de las teorías esencialistas de Ernest Renan,[12] que expresaban más un racismo cultural, la creencia en una jerarquía entre culturas y religiones, que un racismo biológico. De hecho, el islam sigue siendo concebido por gran parte de la sociedad francesa como una «religión regresiva», opuesta a la modernidad secular y republicana.

Una «tolerancia fría»: la paradoja francesa en Europa

La situación de la religión islámica en la Francia actual es una paradoja permanente que, de forma extraña, se traduce en unas ciertas dinámicas sociales: el importante avance en la institucionalización del islam regularmente se alterna con represiones reales o simbólicas. Como una religión minoritaria recientemente establecida en el territorio francés, el islam se tolera y se protege teóricamente, pero esta «tolerancia fría»[13] es también una manera de animar a las

[9] Charles-Robert Ageron, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919),* París: Presses Universitaires de France, 1968.
[10] Jocelyne Cesari, *Faut-il avoir peur de l'islam,* París: Presses de Sciences Po, 1997, pág. 126.
[11] Maxime Rodinson, *op. cit.*
[12] Ernest Renan, art. cit.
[13] Catherine Coroller, «Une tolérance froide pour l'islam», *Libération,* 6 de octubre de 2003.

poblaciones musulmanas a abandonar poco a poco sus «actitudes de comunidad». La posición de los musulmanes en Francia, por lo tanto, es sumamente complicada y puede ser difícil para un observador extranjero alcanzar una comprensión clara de cuáles son realmente los problemas. Sin embargo, es necesario superar dos grandes prejuicios que pueden enturbiar la percepción objetiva de cómo es verdaderamente la situación de la comunidad islámica en Francia.

El primer prejuicio es pensar en Francia como un país antiislámico y profundamente islamófobo que de manera continua persigue a las minorías musulmanas. A pesar de las evidentes tensiones étnicas y religiosas en la sociedad francesa, nunca hubo pogromos o revueltas populares en contra de los musulmanes; es más, hoy en día no se puede hablar de una *islamofobia de Estado* de la misma forma en la que los historiadores se refieren al *antisemitismo de Estado* al tratar sobre el régimen de Vichy (1940-1944). Con la excepción de los partidos nacionalistas de la extrema derecha, el Frente Nacional de Jean-Marie Le Pen y el Movimiento Nacional Republicano de Bruno Mégret, los representantes políticos franceses promueven ampliamente una retórica de tolerancia que respalda el proceso de institucionalización del islam. En resumen, pese a la sobrecogedora imagen que algunos están tratando de transmitir, Francia no es el país más islamófobo de Europa: los ataques contra los musulmanes y los ataques a las mezquitas no son más numerosos que en cualquier otro país europeo.[14]

Por otra parte, Francia es probablemente el país de Europa que ha estado más profundamente involucrado y ha contribuido de forma más decisiva a la institucionalización de la fe islámica, tanto en el plano nacional como local: el Gobierno francés hace dos años creó el Consejo Francés del Culto Musulmán (CFCM) a nivel nacional, mientras que el Consejo Regional del Culto Musulmán (CRCM) fue establecido y elegido en el local. Por lo tanto, a pesar de que el Estado laico francés siempre ha reiterado su compromiso con el principio de separación de Iglesia y Estado establecido por la ley de 1905, el islam goza de un reconocimiento casi oficial por el Gobierno y las autoridades públicas del país. Todo esto, finalmente, constituye una situación bastante paradójica.[15]

El segundo prejuicio es fomentar una visión «angelical» de la realidad social francesa, como si no hubiera existido de hecho ninguna discriminación cultural y religiosa contra los musulmanes. Recurriendo a un viejo proverbio judío del

---

[14] Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia, *op. cit.*

[15] Xavier Ternisien, «Le long chemin de la consultation», en Xavier Ternisien, *La France des Mosquées,* París: Éditions 10/18, 2004, págs. 255-282.

siglo XIX, se podría decir que los musulmanes viven «como reyes» en Francia, dando a entender que Francia sería el verdadero paraíso para los musulmanes de todos los países. Esta representación romántica niega el fenómeno de la islamofobia y reduce al mínimo los actos de antiislamismo, que han aumentado especialmente en los últimos años.[16] Aunque Francia no es todavía un *Estado islamófobo,* la sociedad francesa, no obstante, alberga algunas *tendencias islamófobas* que están presentes en casi todos los grupos sociales: en las clases medias y las populares tanto como en las élites del país: intelectuales, escritores, periodistas, dirigentes políticos, etc.

Manifestaciones concretas de islamofobia en la sociedad francesa después del 11 de septiembre

El aumento del racismo antiislámico que se produjo con posterioridad al 11 de septiembre contaba en Francia con precedentes: las matanzas de civiles que tuvieron lugar en Argelia entre 1991 y 2000 produjeron, en cierto modo, un mayor efecto emocional traumático en la opinión pública francesa. El islam es a menudo relacionado con la violencia brutal y el terrorismo fundamentalista; de hecho, existe en Francia un «trauma argelino» comparable al «trauma del 11 de septiembre» en los Estados Unidos, especialmente porque tres millones de personas de la comunidad argelino-francesa viven en el país y muchos intelectuales argelinos regularmente denuncian los efectos nocivos del islamismo radical. Estas redes francoargelinas están en efecto trabajando como un grupo de presión cultural deseoso de combatir todos los aspectos del «activismo islámico» y, de hecho, en general contribuyen a configurar la percepción de la religión islámica en la opinión pública francesa. Debido a esto, la conjunción particular de las consecuencias de la reciente guerra civil argelina y de los ataques terroristas del 11 de septiembre hace que la situación francesa sea muy singular entre los países europeos.

Desde enero de 2001 a junio de 2004 hubo numerosos ataques contra lugares de culto islámicos: pintadas racistas con expresiones como «¡Abajo los musulmanes!», «¡Musulmanes idos a casa!», cócteles molotov contra establecimientos islámicos e incendios; varios lugares de oración fueron destruidos por el fuego.

[16] Los intelectuales franceses se niegan a utilizar el término *islamofobia,* e incluso defienden la tesis de que este término podría haber sido inventado por los islamistas radicales: «la palabra *islamofobia* fue creada para "debilitar" el debate y desviar el antirracismo a su lucha contra la blasfemia», Caroline Fourest y Fiammetta Venner, «¿Islamofobia?», *Pro-Choix,* n.º 26-27, otoño-invierno de 2003, págs. 13-14.

Al mismo tiempo, aumentaron las profanaciones de tumbas musulmanas en los cementerios civiles y militares, cosa que hasta ese momento sucedía principalmente en los cementerios judíos. En algunas regiones de Francia, especialmente en Alsacia, próxima a la frontera alemana, los ataques se extendieron incluso a negocios privados notoriamente percibidos por los agresores como *islámicos*. Por otra parte, comenzaron a florecer hasta un centenar de páginas web abiertamente racistas y antiislámicas orientadas al público francés. Aunque debido a las fuertes restricciones legales que existen en Francia, como leyes contra la discriminación racial, la mayoría de estas páginas nacionalistas radicales están alojadas en la red norteamericana *Libertysurf*.[17]

El papel de las élites intelectuales en la legitimación de la «hiyabofobia»[18]

En paralelo a los ataques a lugares y cementerios islámicos, aumentaron las agresiones físicas contra personas, especialmente mujeres jóvenes que llevaban velo en lugares públicos como calles, bancos, oficinas de correos, supermercados, etcétera. La islamofobia francesa a menudo se mezcla con la «hiyabofobia» o rechazo al *hiyab* o velo islámico.[19] Muchos son los que se esconden tras los valores del laicismo y la igualdad entre hombres y mujeres para expresar su rotundo rechazo al uso del velo en lugares públicos: el *hiyab* es en gran medida identificado por la mayoría del pueblo francés como la expresión de una «amenaza islámica» y el símbolo de un nuevo fundamentalismo del mismo tipo que pone en peligro los valores fundamentales laicos y republicanos. Por esa razón, el *hiyab* no es considerado como un mero signo de modestia femenina o una sencilla prenda religiosa, sino como un peligro social que causa un problema de seguridad; de ahí la tendencia en la sociedad francesa a «criminalizar» en cierta manera el *hiyab* y mirar a las mujeres musulmanas que llevan velo como *delincuentes* o cómplices pasivas del islamismo radical. En definitiva, la «hiyabofobia» se destaca como una expresión específica de la islamofobia francesa que en realidad se esconde tras los valores del universalismo y el laicismo republicanos. Este «proceso emocional» ha alentado la adopción de la Ley del 11 de febrero de 2004 contra el uso de símbolos religiosos en las escuelas públicas; en realidad, es una ley islamófoba específicamente dirigida contra el *hiyab*. Al apoyar la ma-

[17] Vincent Geisser, *La nouvelle islamophobie,* París: La Découverte, 2003, págs. 9-22.
[18] Rechazo al *hiyab* o velo islámico.
[19] Vincent Geisser, «Hijabophobia in France» [nota para el Congreso del Consejo de Europa], *Islamophobia and its Consequences on Young People,* Budapest: European Youth Centre, 1-6 de junio, 2004.

yoría de los líderes de opinión franceses, los políticos y los intelectuales la prohibición del *hiyab* en la escuela, su posición fue claramente «hiyabofóbica».

La islamofobia francesa probablemente puede caracterizarse por su dimensión intelectual y elitista.[20] Las repercusiones directas o indirectas de los debates ampliamente difundidos sobre la prohibición del velo islámico en los recintos de las escuelas públicas y la «comisión Stasi» acerca del uso de signos religiosos han desempeñado un importante papel «facilitador» de una islamofobia latente: los líderes de opinión, periodistas, columnistas, filósofos, expertos en seguridad, etcétera, son los principales transmisores de esta islamofobia latente que se aprovecha de la libertad de conciencia y del derecho a criticar las religiones para trazar imágenes que estigmatizan al islam y a los musulmanes. La islamofobia es, por tanto, asumida y apoyada por algunos representantes de las élites francesas contribuyendo en consecuencia a su justificación entre los diversos grupos sociales. De hecho, en cierta medida están promoviendo una flexibilización y trivialización de la tesis islamófoba.

Según el filósofo Pierre Tevanian, la islamofobia francesa es fundamentalmente la expresión de un *racismo culturalista,* en lugar de uno biológico. De ahí que la religión islámica no sea vista como una forma específica de espiritualidad, sino más bien como una *cultura totalizadora* que supone una amenaza para nuestra civilización occidental; es lo que podemos denominar una visión esencialista:

> Debemos enfrentarnos a los hechos: hay en Francia un «racismo culturalista» dirigido específicamente a los descendientes de los pueblos colonizados y totalmente fundado en su pertenencia al mundo islámico. Este especial tipo de racismo está tan vivo dentro de los grupos «educados» como dentro de cualquier otro grupo social.[21]

Este miedo al islam tiene sus raíces en la ambivalencia de la ideología universalista francesa. Francia aún no ha superado su complejo de «pureza republicana» y los intelectuales franceses siguen siendo los defensores de un genuino «puritanismo republicano». En nombre de la supuesta superioridad y universalidad del modelo republicano francés, las élites están sinceramente convencidas de que tienen, de hecho, la misión de emancipar a los musulmanes y el deber moral de regenerar la nación. En su conciencia republicana, consideran que

---

[20] Vincent Geisser, «Islamophobie médiatique: les journalistes et les intellectuels en question?», en *La nouvelle islamophobie,* cit., págs. 24-56.
[21] Pierre Tevanian, «De la laïcité égalitaire à la laïcité sécuritaire. Le milieu scolaire à l'épreuve du foulard islamique», marzo de 2004, <http://lmsi.net/De-la-laicite-egalitaire-a-la,244>.

los musulmanes son desafortunados prisioneros de su «espíritu de comunidad» o *umma*. A este respecto, la actitud francesa hacia los musulmanes, hoy en día, es bastante comparable a la que prevalecía durante el siglo pasado hacia los judíos. La misión universalista de la República francesa es, por lo tanto, hacer posible que los musulmanes se liberen de su «espíritu de *umma*» y se abstengan de su tendencia natural al comunitarismo.

Los intelectuales franceses definieron implícitamente «un nivel de islamofobia tolerable» para nuestra sociedad laica y republicana, y esto apunta a la teoría acerca de la Argelia colonial desarrollada por el historiador Charles-Robert Ageron, «la asimilación gradual». De acuerdo con la norma republicana francesa, un musulmán perfecto es aquel que ha renunciado a una parte de su fe, creencias y prácticas religiosas «anticuadas»; una mezquita hermosa es aquella que es silenciosa, sin minarete, prácticamente invisible, en armonía con el contexto republicano; una mujer musulmana emancipada es aquella que ha escapado de su tribu y es liberada del control de un «varón islámico».

Conclusión: Francia, ¿a la cabeza de la islamofobia en Europa?

Para concluir, Francia no es más islamófoba que otros países europeos. No existe realmente una *islamofobia institucional* o *islamofobia de Estado.* Sin embargo, la relación con el islam es compleja y está determinada por la «mente misionera» que persiste en emancipar a los musulmanes de su religión, entendida ésta como un fenómeno arcaico, oscurantista y despótico. La especificidad de la sociedad francesa se manifiesta en la tendencia a «ideologizar» al islam. Frente al «peligro» del islam político, es decir, fundamentalismo, islam radical, terrorismo islámico, etc., a las instituciones francesas les gustaría promover su propia concepción de un *islam reformado,* comparable al *judaísmo reformado* de la Tercera República. El jacobinismo y la visión republicana de la «gobernanza del islam» se basan en un «intervencionismo poderoso» del Estado y las instituciones públicas en asuntos islámicos usuales. Así pues, Francia se caracteriza por una permanente paradoja: se trata de un país europeo donde el islam está oficialmente institucionalizado, pero también está dentro de una sociedad occidental donde las tendencias islamófobas son más fuertes y más recurrentes.

Bibliografía

BENBASSA, Esther, *La République face à ses minorités. Les juifs hier, les musulmans aujourd'hui,* París: Mille et Une Nuits, 2004.

BESSEGHIR, Abderrazak, y Aziz ZEMMOURI, *Bagagiste à Roissy. Présumé terroriste,* París: Michel Lafon, 2003.

BOUZAR, Dounia, y Saïda KADDA, *L'une voilée, l'autre pas,* París: Albin Michel, 2003.

CESARI, Jocelyne, *Faut-il avoir peur de l'islam,* París: Presses de Sciences Po, 1997.

CHARNAY, Jean-Paul, *Les Contre-Orients ou Comment penser l'Autre selon soi,* París: Sindbad, 1980 [colección «La Bibliothèque arabe»].

COLECTIVO CONTRA LA ISLAMOFOBIA EN FRANCIA (CCIF), Informes anuales desde 2003, <http://www.islamophobie.net/rapport-annuel>.

DANIEL, Norman, *Islam et Occident,* París: Les éditions du Cerf, 1993. [Edición original: *Islam and the West. The Making of an Image,* Edinburgh University Press, 1980.]

DELTOMBE, Thomas, *L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France 1975-2005,* París: La Découverte, 2005.

ETIENNE, Bruno, *Islam. Les questions qui fâchent,* París: Bayard, 2003.

EUROPEAN UNION ACCESSION MONITORING PROGRAM, *Monitoring da la protection des minorités dans l'Union européenne. La situation des musulmans en France,* Open Society Foundations, 2002.

GASPARD, Françoise, y Farhad KHOSROKHAVAR, *Le foulard et la République,* París: La Découverte, 1995.

GAUCHET, Marcel, *La religion dans la démocratie,* París: Gallimard-Folio Essais, 1998.

GEISSER, Vincent, *La nouvelle islamophobie,* París: La Découverte, 2003.

—, y Aziz ZEMOURI, *Marianne et Allah. Les politiques français face à la question musulmane,* París: La Découverte, 2007.
—, y El Yamine SOUM, *Discriminer pour mieux régner. La question de la diversité dans les partis politiques,* París: Éditions de L'Atelier, 2008.

GOODY, Jack, *L'islam en Europe. Histoire, échanges et conflits,* París: La Découverte, 2004. [Edición original: *Islam in Europe,* Cambridge: Polity Press, 2004.]

GRESH, Alain, *L'Islam,* París: La République et le Monde, Fayard, 2004.

—, y Tariq RAMADAN, *L'islam en questions,* París: Actes Sud, 2002.

GROSFOGUEL, Ramón, Mohamed MESTIRI y El Yamine SOUM (dirs.), *L'islamophobie dans le monde moderne,* Saint-Ouen: Institut international de la pensée islamique, 2008.

HERTZBERG, Arthur, *Les origines de l'antisémitisme moderne,* París: Presses de la Renaissance, 2004. [Edición original: *The French Enlightenment and the Jews. The Origins of Modern Anti-Semitism,* Nueva York: Columbia University Press, 1968.

JALLON, Hugues, y Pierre MOUNIER, *Les Enragés de la République,* París: La Découverte, 1999.

KHIARI, Sadri, *La contre-révolution coloniale en France: de De Gaulle à Sarkozy,* París: La Fabrique, 2009.

—, *Pour une politique de la racaille: immigrés-e-s, indigènes, et jeunes de banlieues*, París: Textuel, 2006.

LINDENBERG, Daniel, *Le Rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires,* París: Seuil, 2002.

MUCCHIELLI, Laurent, *Violences et insécurité. Fantasmes et réalités dans le débat français,* París: La Découverte, 2001.

OBSERVATORIO EUROPEO DEL RACISMO Y LA XENOFOBIA, *Anti-Islamic Reactions in the EU after the Terrorist Acts againts USA. A collection of country reports from RAXEN. National Focal Points,* 12 de septiembre-31 de diciembre de 2001, <http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/France.pdf>.

RABAH, Sadek, *L'islam dans le discours médiatique. Comment les médias se représentent l'islam en France?,* Beirut: Dar Al-Bouraq, 1998.

RAMADAN, Tariq, *Les musulmans d'occident et l'avenir de l'islam,* París: Sinbad-Actes Sud, 2003.

—, *Western Muslims and the Future of Islam,* Oxford: Oxford University Press, 2003.

RENAN, Ernest, «De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation, discours d'ouverture du cours de langues hébraïque, chaldaïque et syriaque au Collège de France, le 21 février 1862», en Ernest Renan, *Œuvres complètes,* París: Calmann-Lévy, 1948.

REYNAUD, Georges, y Edgar WEBER, *Croisades d'hier, Djihad d'aujourd'hui,* París: Cerf, 1989.

RODINSON, Maxime, *La fascination de l'islam,* París: La Découverte, 2003, pág. 39. [Edición en inglés: *Europe and the Mystique of Islam,* University of Washington Press, 1987, pág. 163.]

SAID, Edward W., *Orientalism,* Nueva York: Vintage Books, 1979.

SCHLEGEL, Jean-Louis, *La loi de Dieu contre la liberté des hommes. Intégrismes et fondamentalismes,* París: Seuil, 2003.

SENAC, Philippe, *L'Occident médiéval face à l'Islam. L'image de l'autre,* París: Flammarion, 2000.

STORA, Benjamin, *Imaginaires de guerre,* París: La Découverte, 1997.

TAGUIEFF, Pierre-André, *La nouvelle judéophobie,* París: Mille et Une Nuits, 2002.

TERNISIEN, Xavier, *La France des mosquées,* París: Éditions 10/18, 2004.

TEVANIAN, Pierre, *La Mécanique raciste,* París: Éditions Dilecta, 2008.

—, *La République du mépris. Métaphores du racisme dans la France des années Sarkozy,* París: La Découverte, 2007.

—, *Le racisme républicain. Réflexions sur le modèle français de discrimination,* París: Esprit Frappeur, 2002.
—, *Le voile médiatique. Un faux débat: «l'affaire du foulard islamique»,* París: Raison d'Agir, 2005.

WEIBEL, Nadine, *Par-delà le voile, femmes d'islam en Europe,* Bruselas: Complexe, 2000.

WIEVIORKA, Michel (ed.), *L'avenir de l'islam en France et en Europe,* París: Balland, 2003.

El terror y la política de contención: análisis del discurso de la guerra contra el terror y los mecanismos del poder

Farish A. Noor
Profesor en la Escuela de Estudios Internacionales S. Rajaratnam (RSIS) de la Universidad Tecnológica de Nanyang de Singapur

I. Mentir para mantener la preponderancia: cómo el discurso de la guerra contra el terror ha forjado el mundo en el que vivimos

> El dominio colonial, por ser total y simplificador, tiende de inmediato a desintegrar de manera espectacular la existencia cultural del pueblo sometido [...]. Nada ha sido dejado al azar, para convencer a los nativos de que el colonialismo llegó para iluminar su oscuridad.
>
> Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*.

> La existencia de la incapacidad de los indígenas es necesaria para la mentira siguiente, y la siguiente, y la siguiente...
>
> Homi K. Bhabha, *The location of culture*.

A raíz de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, nos hemos visto sobrepasados por el discurso de la guerra contra el terror que fue articulado y puesto en primer plano por la Administración Bush. En pocas palabras, el discurso de la guerra contra el terror se utilizó como herramienta clave para extender la presencia diplomática, militar y cultural de los Estados Unidos a gran parte del mundo. Hay que añadir que muchos Gobiernos en el mundo musulmán también aparentaron apoyar el discurso por sus propias razones e intereses.[1]

[1] Cabe señalar aquí que la elección de George W. Bush fue recibida con bastante aprobación por varios grupos musulmanes en los Estados Unidos, que compartían sus valores conservadores, aspiraciones y estilo de vida.

sigue en pág. siguiente

Al capitalizar la ira y la paranoia que se habían desatado en los Estados Unidos y en sus aliados a raíz del ataque, la retórica de la guerra contra el terror pronto cobró vida propia.[2] La declaración de una «cruzada mundial» contra el «terrorismo islámico» sólo tuvo éxito en alienar a vastos sectores de la comunidad musulmana mundial, cuando era lo último que los Estados Unidos deberían haber hecho. El mal manejo de un asunto tan complejo y delicado como el de la cooperación con los Gobiernos de países musulmanes también contribuyó a inflamar las tensiones locales que se venían gestando bajo la superficie en muchos de estos países. Las primeras víctimas fueron los Gobiernos de Pakistán, Bangladesh, la India, Indonesia y Filipinas, que se enfrentaban a un creciente malestar debido a las actividades de los movimientos islamistas locales de oposición dentro de sus propias fronteras. Los ataques del 11 de septiembre trajeron consigo importantes consecuencias a largo plazo en las relaciones entre los musulmanes y los no musulmanes. En los países asiáticos con importantes minorías musulmanas abrió viejas heridas después de décadas de conflictos civiles internos, y sirvió como justificación para tomar medidas drásticas contra los movimientos locales de resistencia musulmana.

Sin embargo, el tono altamente emocional de estas relaciones no ayudó a resolver las cuestiones de fondo que subyacían en la raíz misma del problema. Peor aún, el temor al activismo islámico fue aprovechado por algunos como la mejor manera de avivar el sentimiento antimusulmán, disfrazado como parte de la, ahora global, guerra contra el terror. En el Sudeste Asiático el país más afectado fue

viene de pág. anterior

Muchos árabes y grupos musulmanes de presión esperaban que el nuevo presidente fuera más favorable a sus demandas, que iban desde la espinosa cuestión de Palestina a la de las escuelas religiosas en los Estados Unidos. En ese momento, no se percataron de que el hombre al que habían respaldado se convertiría, a su vez, en el primer presidente norteamericano en llamar a una «cruzada» contra la «amenaza» del «terrorismo islámico global». El propio proyecto conservador del nuevo presidente, respaldado por los intereses comerciales e industriales, se puso en marcha a los pocos meses. Se redujeron notablemente las aportaciones a los programas sociales, a los proyectos ecológicos y a la educación pública; a la vez, reducía los impuestos del 1 % más rico de los Estados Unidos. En otro orden de cosas, potenció la producción de armas nucleares más pequeñas para uso limitado en combate y sacó al país del Protocolo de Kioto.

[2] La paranoia y la xenofobia, alimentadas por los medios de comunicación, pronto tuvieron eco en el propio sistema. El Gobierno de los Estados Unidos respondió con llamamientos a la venganza y la represalia. El presidente George W. Bush prometió que los responsables de los ataques serían castigados y que el país lideraría la nueva cruzada mundial contra el terrorismo, una desafortunada elección de palabras que sólo agregó confusión y tensión al momento. Otros políticos e intelectuales estadounidenses fueron aún más tajantes en sus declaraciones públicas. El conocido senador republicano John McCain superó incluso sus propios niveles, ya de por sí exagerados, al declarar histéricamente: «Éstos no son tan sólo crímenes, son actos de guerra, y han despertado en esta gran nación una furia controlada y una determinación común, no sólo para castigar, sino para vencer a nuestros enemigos. Los estadounidenses sabemos ahora que estamos en guerra y debemos hacer los sacrificios necesarios y mostrar la determinación precisa para imponernos. Yo les digo a nuestros enemigos: allá vamos. Dios mostrará misericordia, nosotros no».

Filipinas, donde los temores a un renovado activismo de movimientos islamistas en el sur del país se intensificaron después de los atentados de Nueva York. Al otro lado del planeta, en Europa occidental, una nueva ola de rechazo hacia los inmigrantes dirigida principalmente a árabes y asiáticos, y que indirectamente favoreció el surgimiento de una serie de partidos etnocentristas de derechas, utilizó el discurso de la guerra contra el terror como medio para movilizar a las masas contra las comunidades minoritarias en su seno.

Mucho se ha escrito sobre el discurso de la guerra contra el terror y sus aspectos éticos, así como sobre su impacto político. Amato y Gay[3] han comentado críticamente cómo éste sirvió para cubrir las necesidades geopolíticas y los programas de los neoconservadores, que aprovecharon el ambiente del momento para ampliar aún más la presencia militar estadounidense en el extranjero y para justificar una ola de acciones militares unilaterales por parte de los Estados Unidos en lugares como Afganistán e Iraq. Presbey, Peterson y otros[4] han puesto de relieve las cuestiones éticas que son necesarias para deconstruir el funcionamiento del discurso y exponer a su vez sus múltiples contradicciones en ese campo.

Mi objetivo principal en este artículo es referir los efectos de este discurso y analizar su funcionamiento interno, especialmente observando como el de la guerra contra el terror ha sido utilizado por los Gobiernos, tanto en Occidente como en el mundo musulmán, en sus propias campañas contra los movimientos de oposición interna. Es particularmente interesante cómo y por qué logró alcanzar el efecto que pretendía de dividir a las sociedades y a las comunidades en grupos etnorreligiosos, y cómo se utilizó al mismo tiempo para silenciar y marginar a los grupos de oposición. Analizar el discurso de la guerra contra el terror no debe ser visto como un intento de evitar o negar la importancia del componente material e institucional de esa campaña militar, sino más bien como un medio para comprender cómo la política «dura» de la lucha contra el terror se basaba, complementaba, racionalizaba y justificaba en un «blando» componente discursivo que permitió a las élites estatales, no sólo embarcarse en este tipo de empresas militares de seguridad, sino también justificar sus acciones sobre la base de una construcción

[3] Véase Peter Amato, «Crisis, Terror and Tyranny: on the Anti-Democratic Logic of Empire»; y William C. Gay, «Bush's National Security Strategy: a Critique of United States' Neo-Imperialism», en Gail M. Presbey (ed.), *Philosophical Perspectives on the 'War on Terrorism',* Ámsterdam: Rodopi, Value Enquiry Books Series, 2007.

[4] Véase Richard Peterson, «Dilemmas of Intervention: Human Rights and Neo-Colonialism», en Gail M. Presbey (ed.), *op. cit.;* y Gail M. Presbey (ed.), *op. cit.*

discursiva de la realidad que enmarcaba al *otro,* opuesto en términos negativos.

El análisis del discurso no puede cambiar el mundo, pero sí decir cómo funciona y por qué funciona de la manera que lo hace. No me propongo entrar en una dilatada exposición de lo que este análisis significa, pero esbozaré algunas de sus premisas fundamentales.

Uno de los principales supuestos de este tipo de análisis es que la realidad se construye discursivamente. Es decir, es algo que tiene que comprometerse con lo social, y este compromiso o interacción, incluyendo las realidades políticas, tiene lugar en el plano del discurso, que ha de ser disociado del lenguaje como fenómeno general. Nos comprometemos con las realidades políticas que nos rodean en el plano de los discursos políticos que utilizamos e instrumentalizamos en nuestra descripción de las realidades sociales que vemos a nuestro alrededor, aunque la relación entre el sujeto y la realidad es mucho más estrecha, puesto que es nuestro discurso el que da forma a la realidad con la que nos comprometemos. El discurso de la guerra contra el terror contempla el mundo como un espacio que ha sido contagiado por la contingencia del terror, simplemente porque éste ha sido enmarcado como un elemento perturbador, contagioso, contaminante y violento por el propio discurso del que hacemos uso.

Debatir sobre el discurso de la guerra contra el terror, por lo tanto, requiere una investigación más profunda y crítica sobre cómo y por qué el concepto de *terrorismo* se ha convertido en uno de los más relevantes, es decir uno de los significantes clave en el discurso político. También significa tener que identificar a los actores y agentes que fueron, y son, responsables de haber situado dicho concepto en la posición central que ahora ocupa, y cómo este discurso se ha creado para funcionar como herramienta política que sirve a otras necesidades y propósitos más allá de lo meramente descriptivo.

Por tanto, observar los mecanismos del discurso contra el terror significa tener que comprender, exponer, analizar y finalmente criticar el funcionamiento de un discurso de poder que enmarca su contenido bajo una luz negativa, para cumplir con otras prioridades y objetivos políticos a largo plazo. Sería semejante a examinar cómo actúa el discurso racista para suprimir a las minorías de nuestro entorno, o cómo se utilizó el discurso de los orientalistas para plasmar al *otro* no occidental en términos negativos dentro de una acentuada jerarquía de diferenciación, cosa que más tarde sirvió para justificar la política del expan-

sionismo imperialista, la colonización y construcción de las economías coloniales sobre la base de un modelo racial capitalista.[5]

Aunque el discurso de la guerra contra el terror opera con un repertorio de clichés y estereotipos que a menudo tienen poco que ver con la realidad, es crucial entender que estos estereotipos negativos mantienen tal grado de fuerza emotiva e ideológica, que a menudo se utilizan por razones estratégicas. Como estereotipos que son, pueden o no basarse en la verdad en sí misma, pero como dispositivos dentro de la economía del discurso de la guerra contra el terror funcionan como marcadores de la identidad y la diferencian, lo que además permite a sus portavoces construir los límites y distinciones que pueden servir para otros fines ideológicos y políticos. Es, por ello, inútil participar en un debate sobre el valor verdadero o la categoría epistemológica de un cliché como el del *loco fanático musulmán* o el del *árabe sinónimo de terrorista*. Esas invenciones, erróneas a pesar de que haya casos, no obstante sirven a propósitos políticamente útiles, de la misma manera que lo hacen otros estereotipos racistas. Es posible que sean ficción, pero siguen siendo no obstante «ficciones instrumentales», tomando prestada la frase utilizada a menudo por Edward W. Said, que pueden tener un poder emotivo considerable.

La otra premisa del análisis es que estos discursos tienden a hacer afirmaciones totalizadoras sobre toda la realidad, mientras al mismo tiempo actúan para tratar de conseguir el cierre hermenéutico y la interrupción epistémica. Ésta es, de hecho, una característica común a todos los discursos, ya sean de carácter político o no; como tales, no pueden funcionar a menos que se establezca cierto grado de cohesión y coherencia semántica. Todos ellos tienen reglas propias que deben ser respetadas, de la misma forma que incluso el discurso de la mentira tiene como regla básica la necesidad de no decir la verdad; de lo contrario, la mentira, claro está, no se daría.

Tales discursos, además de tener tendencia a ser totalizadores, en particular los de carácter político, modelan una pretensión universal que a menudo se expresa en términos de dialécticas de oposición que, a su vez, sirven de base para la construcción de la identidad y la creación del conocimiento. La afirmación de Foucault de que el lenguaje/discurso, el poder y la epistemología poseen estrechos vínculos que los unen es particularmente pertinente en este

[5] Uno de los mejores estudios sobre el tema del discurso orientalista colonial y su estrecha relación con las estructuras de poder coloniales lo podemos encontrar en Syed Hussein Alatas, *The Myth of the Lazy Native: a Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and its Function in the Ideology of Colonial Capitalism*, Londres: Frank Cass, 1977.

punto. Y es una observación general que todos los discursos políticos comparten esta tendencia a tener pretensiones universalistas sobre el mundo, mientras que disfrazan su propia tendencia particularista, su origen subjetivo y su perspectivismo solipsista.

Esto se puede comprobar especialmente en el discurso de la guerra contra el terror, donde la intensa dialéctica de oposición entre las llamadas *fuerzas del bien* y el elemento del *terror* es puesta al descubierto para que todos la examinen: en el lenguaje del anterior presidente de los Estados Unidos, George W. Bush, y su círculo de asesores y acólitos neoconservadores, el mundo se dividió en dos bloques diferenciados y opuestos que no podían entablar ningún debate o diálogo significativo entre ellos, simplemente porque el *otro* como imagen del terror o de las «fuerzas del terror» implicaba que no podía, de partida, ser abordado de manera racional.

Así, desde el principio, el discurso de la guerra contra el terror había establecido el marco para una dialéctica de oposición que se redujo a una partida de suma cero, en lugar de racionalidades alternativas en cuanto a voluntades políticas se refiere, por la cual las «fuerzas del terror» quedaron fuera de los límites del diálogo racional, de la acción y la cooperación comunicativa razonable y de la juiciosa convivencia. Encasillar al *otro* como elemento que perjudica, crispa y corrompe, que constantemente amenaza la integridad y la seguridad de las «fuerzas del bien», significa situarle permanentemente lejos los horizontes de la posibilidad, mientras a los defensores del discurso de la guerra contra el terror les interese. Esto tuvo una importante significación política que también descartó la necesidad o posibilidad de un compromiso racional, de respeto y de reconocimiento mutuo, o incluso, de una coexistencia pacífica.

Propiamente dicho, el discurso de la guerra contra el terror se presentó a sí mismo como una economía discursiva autorreferencial, totalizada y herméticamente sellada, autosuficiente en el análisis de sus propias afirmaciones epistemológicas y valores verdaderos. Aunque durante el Gobierno del presidente Bush hubo algunos intentos de entablar un diálogo con las llamadas *voces moderadas* del mundo musulmán, esos tibios esfuerzos quedaron sofocados por el simple hecho de que, de acuerdo con la lógica monocroma del discurso de la guerra contra el terror, todos aquellos que no estaban «de nuestro lado» fueron situados de forma inmediata y permanente del lado del terror. Se hicieron débiles esfuerzos para introducir un cierto grado de diferenciación entre los considerados extraños o ajenos a Occidente; especialmente, se utilizó la dis-

tinción simplista entre musulmanes «buenos» y «malos»,[6] pero el islam y los musulmanes fueron, no obstante, reformulados y reubicados fuera del mundo de la cordura y la razón, según está configurado por la lógica dualista de los neoconservadores.

Éstos son los rasgos más destacados del discurso de la guerra contra el terror, tal y como fue instrumentalizado por la Administración Bush en la pasada década:

- El orden mundial monocromo. El mundo, según el discurso de la guerra contra el terror, se divide conforme a las diferencias de religión, cultura y civilización; como el discurso contra el terrorismo fue inventado y articulado por los defensores de la hegemonía estadounidense, no debería ser una sorpresa que los Estados Unidos y Occidente se hayan configurado a sí mismos en términos enteramente positivos. En la construcción discursiva de este orden mundial, los neoconservadores se han apropiado en exclusividad de prácticamente todos los elementos positivos, como la civilización, la razón, el orden, el Estado de derecho, la democracia y la libertad. Por extensión, esto también significa que, para Occidente, todo lo malo y negativo en el mundo se agrupa en el *otro,* concretamente en el islam y la sociedad musulmana. Éstos son, a su vez, encasillados como incivilizados, bárbaros, violentos, atrasados, primitivos, irracionales e inmunes a la llamada de la razón, sometidos y no democráticos. Estas dos cadenas de equivalencias operan y existen paralelas una a la otra y, de hecho, se refuerzan mutuamente aunque no mantengan un diálogo entre sí.

- La frontera entre Occidente y el mundo musulmán es violenta. Después de haber construido un antagonismo tan virulento entre Occidente y el islam, la frontera que los separa sólo puede ser zona de conflicto en todos los sentidos, en el discursivo, el ideológico, el religioso, el cultural y el político. La integridad, cohesión e identidad misma de Occidente en contraposición a las «fuerzas del terror» han de ser en todo momento defendidas por la fuerza y la amenaza de violencia, porque no puede haber convivencia pacífica y diálogo con el *otro,* mientras se le presente como una fuerza maligna que en todo momento trata de poner en peligro la integridad y la seguridad de occidente. La violencia, o la amenaza de violencia, es por tanto el principio operativo que sustenta la fron-

[6] Véase Farish A. Noor, «Comment la "Guerre contre le Terrorisme" de Washington est devenue celle de tous: L'islamophobie et l'impact du 11 Septembre sur le terrain politique l'Asie du Sud et du Sud-est», en Ramón Grosfoguel, Mohamad Mestiri y El Yamine Soum, *Islamophobie dans le Monde Moderne,* París: IIIT France y Berkeley University of California, 2008; y Farish A. Noor, *Western Discourses on Islam and Muslims in the West* [Informe anual], Islamabad: Council of Islamic Ideology (CII) of Pakistan, mayo de 2007.

tera entre Occidente y el islam y, como tal, es la violencia la que da al discurso de la identidad occidental sus contornos y determina su forma y contenido.

- La irracionalidad del *otro.* Como la razón y la verdad han sido confinadas dentro de los límites de lo que se presenta como occidental, el espacio del *otro* se define como el de la sinrazón y el primordialismo. Esto significa que el diálogo es doblemente inútil, ya que ni siquiera puede haber un plano universal de intercambio discursivo entre ambos. La estrategia discursiva de etiquetar al *otro* como irracional es, y ha sido, utilizada una y otra vez en los agresivos discursos políticos, como la practicada por parte del bloque occidental durante la Guerra Fría, cuando las «fuerzas del comunismo» también fueron consideradas fundamental y esencialmente como opuestas al intercambio significativo y, por lo tanto, no podían ser interlocutores en el diálogo. La irracionalidad con la que se lo asocia y que se impone en la construcción del *otro* significa que nada racional o razonable puede emanar del espacio de éste. Y esto significa que al *otro* se le niega cualquier pretensión de razón o de acción racional, así como la voluntad de elección racional.

- Perspectivas cerradas acerca de lo mismo. La lógica de suma cero de este discurso aseguraba que las perspectivas de seguridad y comunidad se mantendrían cerradas y restringidas. Ésta fue, y continúa siendo, una estrategia discursiva típica usada por las élites políticas y los Gobiernos que no desean participar en ninguna negociación constructiva con la otra parte, y convenientemente demostrada durante el mandato de Margaret Thatcher en el Reino Unido, cuando el Partido Conservador en el Gobierno adoptó la «política de no diálogo con los terroristas», en relación con el ilegal Ejército Republicano Irlandés (IRA, por sus siglas en inglés). Al considerar al IRA y a sus simpatizantes esencialmente como terroristas violentos enfrentados al Estado, el Gobierno Thatcher rechazó el compromiso con el *otro* en cualquier forma significativa, sosteniendo que el «diálogo con terroristas» nunca había sido una opción y, por tanto, estaba más allá del horizonte de la posibilidad política.

Al cerrar las perspectivas de posibilidad de esta manera, el discurso de Occidente trató de perpetuarse y fortalecerse a sí mismo sobre una base autorreferencial. La irracionalidad del *otro,* que supuso el fin del dialogo, significó que tampoco podía hablar por y para sí mismo, lo que permitió a Occidente interpretar el estado ontológico del *otro* como negativo.

En definitiva, no debemos sorprendernos de que el funcionamiento del discurso sobre el terror con sus características más destacadas sea de sobra conocido

por todos los que hemos estudiado los conflictos discursivos de la época de la Guerra Fría. De hecho, si hay un discurso al que pueda compararse el de la guerra contra el terror es precisamente el de la guerra contra el comunismo que fue, después de todo, el más dominante y hegemónico, determinando la forma y el contenido de la política internacional desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta el final de la década de 1980.

Es legítimo criticar el funcionamiento del discurso de la guerra contra el terror por sus categorías ficticias y sus premisas erróneas; incluso es posible exponer el funcionamiento del poder y sus programas ocultos que, todo sea dicho, no se ocultan especialmente bien. Pero, como «discurso de la contención» y del poder de la violencia, tiene, y ha tenido, el éxito suficiente para trazar una clara división entre Occidente y el mundo musulmán, entre la «coalición de la voluntad» y el llamado *eje del mal*.

Esto no es una crítica a la falibilidad del lenguaje, ni siquiera a la naturaleza promiscua de los discursos que se prestan a una gran cantidad de objetivos, a veces solapados y siniestros, sino más bien una observación sobre el poder de éstos como herramienta de construcción de la identidad, así como de movilización política de masas. Criticar las pretensiones de verdad del discurso de la guerra contra el terror habría sido inútil, tal y como Said indicó, por la sencilla razón de que los discursos políticos no se basan en afirmaciones epistemológicas para lograr el poder emotivo e ideológico que ejercen. Lo más importante es cómo esos discursos fueron, y son, instrumentalizados. En el caso del discurso de la guerra contra el terror, se trata de una economía discursiva abiertamente política y politizada, utilizada hasta la extenuación de la forma más descarada, para asegurar los objetivos políticos, militares y diplomáticos que se consideraban de suma importancia para los intereses de Washington en ese momento.

II. Un primer plano de la política de contención en funcionamiento: del cierre discursivo al inmovilismo político

> Una característica importante del discurso colonial es su dependencia del concepto de *fijación* en la construcción ideológica de *la otredad*.
>
> Homi K. Bhabha, *The Other Question. The Location of Culture*.

Tal vez no sea exagerado decir que vivimos en un mundo donde el concepto de *terrorismo* se ha convertido en un producto de consumo masivo.

La última década ha sido testigo nada menos que de la creación de una verdadera industria de la lucha contra el terrorismo, que ha contribuido a la inseguridad y la ansiedad colectivas de la población mundial posmoderna, aquejada ya de antemano por una serie de temores reales o imaginarios. No es necesario repetir que la época moderna es la época del temor, o mejor dicho del *miedo regulado*, y que los pánicos morales de nuestro tiempo son síntomas del funcionamiento de la era del capitalismo industrial tardío, con su tendencia a la domesticación, al control público, a la disciplina y a la elaboración del consentimiento.

Una vez más, quisiera volver a la primera premisa de este trabajo y repetir lo obvio: que el elemento «duro» de control político, la violencia, la domesticación y la vigilancia social, no llegaría a ninguna parte sin el componente «blando» del discurso y, especialmente, el discurso del *otro* que se considera ajeno, extraño y fuera de los límites de lo normal y aceptable. Mientras que el discurso de la guerra contra el terror proporcionó a más de un Gobierno el material discursivo necesario para esa política de contención y de exclusión, el componente «duro» de ese proceso surgió de la multitud de organismos relacionados con la seguridad y las instituciones que se crearon tras el 11 de septiembre de 2001, para hacer operativo ese modo excluyente de política.

Mis propios intereses se han dirigido hacia la parte del mundo que mejor conozco, el Sudeste de Asia, que experimentó un auge repentino de la llamada industria de la seguridad no mucho después de los acontecimientos del 11 de septiembre. Hay que recordar aquí que, durante la Guerra Fría, esta zona fue denominada el *segundo frente en la guerra contra el comunismo,* antes de que fuera rebautizada como el *segundo frente en la guerra contra el terror.*

Debido a esta larga historia de contención política y de políticas de exclusión normalizadas desde el final de la Segunda Guerra Mundial, el panorama político y académico del Sudeste Asiático ya estaba adornado con una serie de instituciones, tales como centros de seguridad, institutos para la contrainsurgencia, unidades de fuerzas especiales y similares. Después de todo, fue allí donde realmente se libró la Guerra Fría, y, al menos durante cuatro décadas, fue donde una serie de regímenes prooccidentales de derechas, nacionalistas y militaristas, encontraron su mejor apoyo en el Gobierno de los Estados Unidos y sus aliados.[7]

[7] El Gobierno estadounidense respaldó y apoyó abiertamente a los gobiernos de Malasia, Filipinas, Tailandia, Vietnam del Sur, así como a los de Laos y Camboya. Los Estados Unidos también apoyaron al Gobierno de Indonesia después de la caída de Sukarno y del ascenso de la derecha militar con el general Suharto convertido en presidente.

Como cabía esperar, la declaración de la guerra contra el terror de la Administración Bush fue asumida con entusiasmo por las bien arraigadas fuerzas conservadoras en el Sudeste de Asia, a las que servía como pretexto no sólo para mantener la industria de la seguridad y la política de contención en sus respectivos países, sino para extenderlas aún más. Para muchos caudillos políticos de la época de la Guerra Fría, como el general indonesio A. M. Hendropriyono,[8] el llamamiento a las armas de Washington contra el enemigo invisible del «sagrado» terror fue recibido con alivio, ya que amplió la vida útil del complejo de seguridad militar que tanto habían trabajado por cultivar y alimentar durante el largo periodo de la «guerra contra el comunismo».

El fuerte apoyo de Washington a los líderes de la Asociación de Naciones del Sudeste Asiático (ASEAN, por sus siglas en inglés), que estaban dispuestos a unirse al presidente Bush en su cruzada mundial contra el terrorismo, despertó los ya de por sí muy extendidos recelos a una nueva intervención del «gran hermano» de América en los asuntos del Sudeste de Asia. El respaldo activo de Washington a la campaña antiterrorista de la ASEAN, el reconocimiento de Tailandia como su mayor aliado fuera de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y su claro apoyo a antiguos jefes militares, como el tailandés Thaksin Shinawatra[9] y el indonesio Susilo Bambang Yudhoyono,[10] con-

[8] Durante la era de Suharto, el general A. M. Hendropriyono fue uno de los principales funcionarios responsables del servicio de inteligencia del Ejército indonesio y del aparato de la contrainsurgencia. Bajo su dirección, las fuerzas especiales y unidades de operaciones secretas fueron ejecutoras de algunas de las peores violaciones de los derechos humanos en la historia de Indonesia. Hasta el final de su carrera nunca fue procesado por los presuntos delitos de lesa humanidad en Lampung, de los que está acusado de ser responsable, al reprimir de forma violenta a los activistas musulmanes del sur de Sumatra.

[9] El ascenso al poder del teniente coronel retirado, Dr. Thaksin Shinawatra, fue, en muchos sentidos, el resultado indirecto de la caída del proyecto democrático en Tailandia y del regreso de las tendencias autoritarias y contrarreformistas en el país. El auge económico de Tailandia llegó a su fin en 1997, con la devaluación del baht, que precipitó la catastrófica crisis financiera en Asia Oriental de 1997-1998. Como resultado de esta crisis, el movimiento a favor de la democracia y de la reforma recibió un golpe letal cuando la élite empresarial urbana cambió su apoyo a líderes políticos más carismáticos, que proponían para el país un modelo de Estado más fuerte, centralista, e incluso autoritario. Fue en ese momento cuando Thaksin Shinawatra alcanzó protagonismo. Para un análisis más extenso sobre la evolución del movimiento de reforma democrática en Tailandia y su regresión posterior, véase Kasian Tejapira, «Reform and Counter-Reform: Democratization and its Discontents in the post-may 1992 Thai Politics» [Ponencia], *Towards Good Society? Civil Society Actors, the State and the Business Class in Southeast Asia. Facilitators of or Impediments to a Strong, Democratic and Fair Society?,* Berlín: Fundación Heinrich Böll, 27-28 de octubre de 2004.

[10] Susilo Bambang Yudhoyono nació en 1949 en Pacitan, Java Oriental, dentro de una familia que ya gozaba de estrechos vínculos con las Fuerzas Armadas indonesias. En 1970 se matriculó en la Academia de las Fuerzas Armadas de la República de Indonesia (AKABRI, por sus siglas en indonesio) y fue seleccionado para su educación y formación tanto dentro del país como en el extranjero, particularmente en los Estados Unidos. La crisis financiera asiática de 1997-1998 dio lugar a manifestaciones masivas de estudiantes y grupos de la sociedad civil que pedían la dimisión de Suharto y un juicio para los principales líderes de las Fuerzas Armadas de Indonesia (ABRI, por sus siglas en indonesio). En medio de esta agitación, Bambang fue uno de los pocos oficiales de alto rango que aún podía mantener un diálogo con las organizaciones de la sociedad civil y los

sigue en pág. siguiente

tribuyeron a la popular percepción de que los Estados Unidos simplemente han vuelto a su vieja táctica de la diplomacia de las cañoneras y el apoyo interesado a los dictadores que trabajan para atender las necesidades del Tío Sam.

Mediante esta vasta red de individuos y grupos interesados, centros antiterroristas, institutos de investigación y agencias gubernamentales, el discurso de la guerra contra el terror fue reproducido y convertido en hegemónico de manera eficaz a través de los respectivos organismos estatales.

Durante la última década, hemos sido testigos, especialmente en el Sudeste Asiático, de la celebración de cientos de conferencias internacionales, seminarios, mesas redondas, programas de entrevistas, debates públicos y una prolongada campaña en los medios de comunicación, que patologizan a los musulmanes y diseccionan al islam sin descanso. Es más, gran parte de este discurso de la guerra contra el terror ha abierto una brecha en los muros del mundo universitario, y se ha convertido en un tema de intensa discusión académica y pseudoacadémica, con numerosos trabajos escritos sobre el tema. Es un secreto a voces que muchos de nosotros, en el mundo académico, en apuros como ya estamos con nuestras limitaciones presupuestarias y con la constante necesidad de financiación, nos hemos visto obligados, en un momento u otro, a contemplar la posibilidad de subirnos al tren del *antiterrorismo* para asegurar el tan necesario apoyo financiero a proyectos de investigación que podrían y deberían haber sido dirigidos a otro campo. Mientras, en el ámbito de las humanidades, sociólogos, antropólogos y teóricos de la política fueron presionados para llevar a cabo sus trabajos de investigación en un entorno no contaminado por inquietudes políticas; es bien conocido por todos que añadir la palabra de moda *terrorismo* a un proyecto de investigación aceleró en muchos casos el proceso de financiación.

La fabricación del posterior consenso se centró en una idea simple, que el islam se debe equiparar al terrorismo y a la violencia, y que no había una necesidad imperiosa de entender mejor el islam para anular la amenaza potencial que contiene. La producción de conocimiento en este caso se asemeja más al proceso de generación de consenso, en tanto que se ha producido muy poco conoci-

viene de pág. anterior

manifestantes estudiantiles. La carrera política de Susilo Bambang Yudhoyono comenzó tan pronto como se retiró del Ejército. Debido a su reputación como líder que se supo mantener firme en la cuestión de la ley y el orden, su trayectoria como oficial del Ejército y su papel clave en la red de inteligencia y seguridad de Indonesia, Bambang logró persuadir a la mayoría de los votantes de que él era el hombre que podía cumplir la promesa de restablecer la calma y la estabilidad en el país.

miento sociológico, antropológico y teórico en cualquiera de las conferencias internacionales y seminarios organizados sobre el tema. Además, el impacto negativo indirecto de la manipulación política de las ideas y de la creación de conocimiento fue la aproximación que se produjo entre el ámbito académico y el complejo militar y de seguridad en muchos de los países afectados.

Una década después, aún queda pendiente la respuesta a qué es terrorismo y quiénes son los terroristas. A excepción de unos pocos intentos de investigación que trataban de localizar las raíces de la ira y de la hostilidad hacia Occidente en el funcionamiento del neoimperialismo, el neocolonialismo y en los desequilibrios de poder y diferencias económicas en las sociedades musulmanas poscoloniales,[11] la mayoría de los estudios pseudoacadémicos realizados sobre el tema eran de carácter superficial, lo que provocó una especulación intrascendente sobre cómo la violencia de inspiración religiosa se deriva de fuentes textuales o, peor aún, de rasgos esencialistas exclusivos de los musulmanes.

El otro aspecto del discurso de la guerra contra el terror que tal vez no haya sido apreciado en su totalidad es el del grado en que también fue asumido, invertido y reproducido por muchos actores y movimientos exclusivistas islamistas. Porque si el discurso de la guerra contra el terror se utilizó en última instancia como medio para crear y mantener las fronteras ideológicas y culturales entre Occidente y el mundo musulmán, entonces seguramente también sirve como doble frontera que marca también los límites del *otro.*

Debido a esto, durante la primera década del siglo XXI hemos sido testigos del consiguiente aumento del número de conferencias, seminarios, asambleas y reuniones de los islamistas en todo el mundo, en respuesta a la guerra contra el terror que se había venido librando contra ellos, y que condujo a la previsible réplica de la parte agraviada. Como herramienta que pretende crear y perpetuar las diferencias entre Occidente y el islam, los tropos y metáforas del discurso de la guerra contra el terror fueron adoptados con entusiasmo en todos los rincones del mundo por una serie de organizaciones y movimientos islamistas de derechas, exclusivistas y comunitarios, que estaban poco dispuestos a entablar un diálogo constructivo con Occidente sobre los problemas reales, y que fueron igualmente propensos a ver el mundo occidental en los mismos términos monolíticos, planos y estereotipados. En alguno de mis escritos ya he comentado

[11] Véase Paul M. Lubeck y Bryana Britts, «Muslim Civil Society and Urban Public Spaces: Globalisation, Discursive Shifts and Social Movements», en John Eade y Christopher Mele (eds.), *Urban Studies: Contemporary and Future Perspectives,* Londres: Blackwell, 2001.

esta tendencia de los islamistas a reproducir el mismo discurso de la guerra contra el terror que ellos condenan basándose en sus prejuicios racistas y esencialistas, pero cuya lógica, no obstante, han heredado y continúan reproduciendo a pesar de sus propias dudas acerca de esta dialéctica de oposición violenta; las escenas de manifestantes musulmanes condenando todo lo que es occidental durante las protestas en todo el mundo por las caricaturas de Mahoma publicadas en Dinamarca en 2005 es un buen ejemplo de ello.[12]

El resultado final del funcionamiento del discurso de la guerra contra el terror es que sólo ha ayudado a mantener y reforzar aún más los prejuicios culturales e históricos que durante mucho tiempo sirvieron de obstáculo al auténtico discurso intracultural e intercultural entre Occidente y el mundo musulmán.

Ya que se basaba en la noción de una identidad que estaba bajo la amenaza de elementos externos subversivos y contaminantes, favoreció el propósito de la política de contención, dando a los Gobiernos y a las élites el derecho y la razón para potenciar el control de sus respectivas comunidades. Por lo tanto, mediante la construcción de una separación profunda entre el *yo* y el *otro,* el discurso de la guerra contra el terror simplificó y esencializó la política intercultural, al tiempo que anulaba la realidad de las culturas como fenómenos complejos, híbridos y en desarrollo. Huelga decir que este discurso sirve de maravilla a las necesidades de los regímenes autoritarios propensos a la dominación hegemónica y a la eliminación de las diferencias y el pluralismo internos. No es de extrañar, por tanto, que el mayor coste del discurso de la guerra contra el terror viniera en forma de continua erosión de las libertades políticas fundamentales en Occidente y de la negación de las diferencias internas y la heterogeneidad en el mundo musulmán.

Aún queda por hacer un estudio sistemático de la economía política de la guerra contra el terror. Hasta hoy sólo podemos especular sobre la cantidad exacta de dinero y recursos que se han gastado, o malgastado, en esta empresa colosal. Obviamente, la mayoría de las partes interesadas, compuestas por diversas redes de fabricantes de armas, empresas de seguridad privada, agencias de mercenarios, centros de investigación para la lucha contra el terrorismo, organismos estatales y las Fuerzas Armadas de muchos países, han estado en primera fila, cosechando considerables beneficios de un discurso instrumental que sirve

[12] Véase Farish A. Noor, *Jihad Revisited? Shifting Dynamics of Radical Movements in Indonesia Today,* ISIS Working Papers Series, Kuala Lumpur: Institute for Strategic and International Studies (ISIS)-Malaysia, 2007; Farish A. Noor, «Feuer und Schwefel: Yogja und Solo, Zentraljava 2006», *Documenta Magazine,* n.º 3, Colonia: Education. Documenta 12 Expo, Taschen, 2007; y Farish A. Noor, *Western Discourses on Islam and Muslims in the West,* cit.

a las necesidades del capital y del Estado de la manera más explícita. Nosotros, sin embargo, nos hemos ido empobreciendo a consecuencia de ello.

III. Contener la «amenaza musulmana»: cómo el discurso de la guerra contra el terror ha reinventado la subjetividad e identidad de los musulmanes

La economía política de la guerra contra el terror opera tanto en el nivel discursivo como en el material, y está claro que en ambos casos lo que hemos presenciado en los últimos años es el incremento de la consideración de los musulmanes como una amenaza potencial hacia la sociedad.

Quizá en los próximos años podrá hacerse un esfuerzo continuado de compilación del material discursivo que ha sido producido hasta ahora, dada la gran cantidad de libros, seminarios, conferencias y otros eventos mediáticos que han tenido lugar en todo el mundo, donde se ha discutido la cuestión del fundamentalismo religioso y, en especial, el islámico. Como alguien que ha participado en muchas de estas conferencias en los últimos diez años, a modo de resumen, puedo describir la imagen del islam y los musulmanes que se construyó discursivamente durante este periodo.

En mucho de lo que se ha escrito sobre el asunto del terrorismo islámico, nos encontramos con los mismos, y a menudo repetidos, temas y tropos: los terroristas musulmanes son presentados como astutos, infames, falsos, capaces y dispuestos a recurrir a cualquier medio necesario a su alcance y a utilizarlo para lograr sus objetivos políticos declarados. Ésta es la imagen del omnipresente y todopoderoso terrorista musulmán que, a su vez, alimenta el discurso de la guerra contra el terror y proporciona segurócratas, tecnócratas, tanto como las justificaciones morales y prácticas para perpetuar ciertos estereotipos sobre el islam y la identidad musulmana.

Este incremento de la imagen de poder y capacidad de los musulmanes, a su vez, también explica y justifica el aumento del gasto destinado a sostener la economía material del discurso de la guerra contra el terror. De la misma manera que la percepción de la amenaza del terrorismo islámico es multiplicada y magnificada, también lo son los métodos utilizados para contener esa amenaza percibida.

Por tanto, apenas sorprende observar que, al tiempo que examinamos la diseminación y sedimentación del discurso de la guerra contra el terror por toda

Asia y Europa, también vemos la creación de una, aún mayor y potencialmente más destructiva, industria antiterrorista y de aparatos de seguridad del Estado. En el caso de Filipinas, por ejemplo, el discurso de la guerra contra el terror proporcionó la excusa para llevar a cabo ejercicios militares conjuntos entre sus Fuerzas Armadas y las de los Estados Unidos, algo que, en circunstancias normales, habría ido en contra del espíritu de la Constitución de 1986, posterior a Marcos, en la que específicamente se prohíbe a cualquier presidente de Filipinas invitar o permitir que Fuerzas Armadas extranjeras operen en el país. En el caso de Malasia, Singapur e Indonesia, el mismo discurso de la guerra contra el terror ha mantenido y ayudado a crear aún más instituciones de seguridad y organismos de lucha antiterrorista, financiados tanto por los recursos de Gobiernos locales, como por la ayuda de donantes extranjeros. En Tailandia, cuya insurgencia en el sur durante largas décadas fue redefinida como amenaza terrorista por el Gobierno del primer ministro Thaksin y otros dirigentes posteriores, la guerra contra el terror incluso ha servido como justificación para mayores y más notables proyectos de adquisición de armas, incluida la propuesta de comprar aviones de combate de Suecia, que presumiblemente se utilizarían para detener la amenaza del terrorismo islámico en el sur del país.

Aquí convergen la naturaleza de doble filo del discurso de la guerra contra el terror y la manera en la que ha sido utilizado para crear una subjetividad musulmana completamente nueva. Por un lado, los terroristas musulmanes, y los musulmanes en general, son presentados como individuos con poderes y capacidades extraordinarios para comunicarse, organizar y orquestar actos de violencia indiscriminada y desmedida. Además, se los dota de habilidades y poderes casi sobrehumanos; esto se refleja en la manera en que los organismos de seguridad estatales ven la necesidad de adquirir armas de destrucción masiva mejores y más fuertes para hacer frente a la amenaza de seguridad planteada por los musulmanes. La propuesta del Gobierno tailandés de comprar los aviones suecos es un claro ejemplo, como si los insurgentes musulmanes del sur fueran inmunes a las balas y sólo pudieran ser abatidos con cohetes lanzados desde aviones de combate.

¿Cuál es, pues, la imagen final que tenemos de los musulmanes? Parece como si, en el contexto del discurso de la guerra contra el terror, los musulmanes hubieran sido dotados de una subjetividad sobrehumana que les proporciona un grado extraordinario de capacidad de acción, de inteligencia, de resistencia, de poder de movilización y, por supuesto, la facultad de resistir el ataque de armas normales, lo que obligaría a la adquisición y uso de mejores armas de destrucción. Los musulmanes han sido, en definitiva, reinventados como una amenaza sobrehumana que no es posible seguir conteniendo ni derrotar únicamente con medios convencionales.

Es este carácter sobrehumano que se impone en el dispositivo de la narrativa del terrorismo islámico el que justifica hoy la creación, expansión y perpetuación del conjunto militar e industrial en muchos de los países asiáticos. La imagen y el poder de los musulmanes se han visto exagerados hasta el punto de que incluso podrían ser considerados como la siguiente etapa de la evolución humana. El mismo discurso de la guerra contra el terror pretende contener esta amenaza potencial del terrorismo islamista con la amenaza de una violencia de Estado aún mayor.

Esto marca otro de los rasgos del discurso de la guerra contra el terror y cómo se ha ampliado no sólo el alcance, la profundidad y la magnitud de la subjetividad musulmana más allá del nivel de lo normal y corriente, sino también el alcance y la magnitud de la violencia y el poder del Estado a un nivel nunca antes alcanzado. La introducción paulatina de más leyes, normas y convenios antiterroristas en todo el Sudeste Asiático ha dado lugar a una expansión, virtual y real, del aparato de seguridad estatal aún mayor que el que tuvo lugar durante la Guerra Fría, y que ahora se presenta a la opinión pública en la forma de una nueva legislación que permite aún más escuchas telefónicas, control de Internet, interrogatorios rutinarios, detenciones sin juicio, etc.

Todo esto, por supuesto, se ha justificado por motivos de seguridad pública y por el deseo de limitar el potencial de exceso y violencia que se ha encarnado en la figura simbólica sobrehumana del terrorista musulmán. Ni siquiera en el apogeo de la Guerra Fría, Asia fue testigo de una combinación tan clara y eficaz de intereses materiales, económicos y discursivos, trabajando mano a mano unos con otros. Y ni siquiera durante la Guerra Fría, la subjetividad del *otro* opuesto fue construida en proporciones tan magnificadas. Incluso los comunistas podían ser abatidos por las balas, pero parece que los terroristas musulmanes sólo pueden ser muertos con cohetes y cañones. Los musulmanes han sido elevados a la categoría de gigantes y monstruos, casi a la par que King Kong o Godzilla.

IV. Conclusión. ¿El fin de Bush y la desaparición de la guerra contra el terror? ¿Es tan fácil superar las dicotomías de oposición?

Con el fin del Gobierno de Bush y la elección de Barack Obama como nuevo presidente de los Estados Unidos, parece como si los acontecimientos de la década hubieran quedado relegados a cosa del pasado. Muchos comentaristas ya

han especulado sobre el eclipse de la guerra contra el terror y el final de los malos viejos tiempos de la dualidad enfrentada entre los mundos occidental y musulmán.

Ciertamente no se puede negar que el propósito de Obama de ganarse a la opinión pública en el mundo musulmán ha tenido resultados positivos: la decisión de enviar a Hillary Clinton en la primera misión de exploración a la nación musulmana más grande del mundo, Indonesia, tuvo unos resultados abrumadoramente positivos.[13] El viaje de Obama a Turquía también fue considerado un éxito por la manera franca y equitativa en la que trató a los partidos y movimientos islamistas del país. Asimismo, levantó grandes expectativas en relación con sus visitas a Egipto e Indonesia, previstas en 2009-2010.

No es exagerado decir, por tanto, que el fin del Gobierno de Bush y la nueva presidencia de Obama fueron recibidos calurosamente por todo el mundo musulmán, y que la mezcla en sus orígenes y la experiencia de haber crecido en la Indonesia predominantemente musulmana, fue un factor variable subjetivo que lo colocó en la envidiable posición de ser el embajador natural para el mundo musulmán. Tan grande es este cambio en la percepción, que en el transcurso de mis entrevistas y reuniones con líderes islamistas de línea dura antioccidental en países como Indonesia, han llegado incluso a decirme que la pérdida de Bush fue también una gran pérdida para ellos, porque con su ausencia los extremistas islámicos habían perdido a su mejor enemigo.[14]

Esto no significa, sin embargo, que hayamos trascendido la lógica de la dialéctica de oposición y que la cultura de los estereotipos negativos haya llegado a su fin. En todo caso, lo que debe ser estudiado ahora más que nunca es cómo se

---

[13] La visita de Hillary Clinton a Indonesia, a principios de 2009, tuvo una entusiasta acogida por parte de los indonesios, y fue utilizada por los gobiernos de los Estados Unidos e Indonesia como señal de que las relaciones entre ambos estaban mejorando. Hay que advertir, no obstante, que existen una serie de factores variables internos y externos que explican este cambio en cuanto a las relaciones y percepciones diplomáticas de ambas partes: por parte de Indonesia, la opinión pública se mostró abiertamente hostil hacia los Estados Unidos durante el mandato del presidente Bush, debido en gran parte al impacto de la guerra del Golfo y las invasiones de Afganistán e Iraq. Ambas campañas militares movilizaron a los movimientos islamistas extremistas, que presentaron estas contiendas como evidencia de la hostilidad de Occidente hacia los musulmanes y el islam en su totalidad. La historia personal y familiar de Barack Obama fue también un componente importante que le hizo especialmente popular en Indonesia, debido al hecho de que pasó varios años de su infancia en el país, haciéndole entrañable para la mayoría de los indonesios. La visita de Hillary Clinton fue rechazada, en un principio, por los grupos de línea más extremista, pero a pesar de las protestas públicas organizadas por estos movimientos, resultó ser un rotundo éxito, lo que también se interpretó como prueba de la disminución de la influencia de los grupos islamistas de línea dura en Indonesia.

[14] Farish A. Noor, *Jihad Revisited? Shifting Dinamic of Radical Movements in Indonesia Today,* cit.; y Farish A. Noor, «Feuer und Schwefel: Yogja und Solo, Zentraljava 2006», cit.

volverá a configurar la relación dialéctica entre Occidente y el islam según los términos de una nueva colaboración entre ellos. Dos bloques religiosos y culturales que, según la lógica de la nueva retórica de Obama, son distintos.

Si esta premisa es tomada en su sentido literal, continuamos sin responder a la eterna pregunta que ha sido la perdición de las políticas de identidad: ¿cómo puede haber distinción y diferencia sin tener que recurrir a la lógica y el discurso de la alteridad, con sus correspondientes complejos de liminalidad, de marginación, de creación y de perpetuación de la diferencia basada en la dialéctica de oposición y marcadas jerarquías? Es decir, ¿cómo podemos ser diferentes y al mismo tiempo amigos?

Volvamos a las primeras observaciones de este trabajo: una de las características de todas las economías discursivas es la tendencia al cierre hermenéutico y al inmovilismo epistemológico. Si esto es asumido como una de las premisas del análisis del discurso, entonces debemos hacernos la pregunta de cómo el discurso de Occidente y la identidad musulmana pueden mantenerse sin que aparezcan también las estrategias discursivas de diferenciación. Las identidades pueden ser relacionales, pero la compleja y controvertida relación histórica entre Occidente y el islam no es tan simple. Después de siglos de continuos conflictos y diálogos entre civilizaciones, tenemos que preguntarnos si las categorías de Occidente e islam pueden sentarse una al lado de la otra, en igualdad de condiciones, sin etiquetar al *otro* según los parámetros de la negatividad. En otras palabras, ¿pueden los musulmanes pensar en Occidente sin la etiqueta de *no musulmanes*? ¿Y puede Occidente referirse al islam en otros términos que no sean el de *no occidental*? Siempre que el *otro* sea encasillado en términos de la «no semejanza identitaria», no será posible trascender la lógica de la oposición recíproca. Tampoco podemos soñar con crear un discurso de igualdad e identidad que opere fuera del marco de una política de contención, que no vea al *yo semejante* como vulnerable y necesitado de una defensa permanente.

Éste es, pues, el problema fundamental que persiste como secuela del fin de la Administración Bush y la apertura de la nueva política global que nos rodea. Después de casi una década de construcción de límites culturales y de vigilancia de fronteras, ¿es posible ahora pasar a una política de identidad que no represente al *otro* como un enemigo o amenaza permanente, como un elemento contaminante?

La tentativa de Barack Obama de acercarse al mundo musulmán debe tener como premisa la idea de que ese mundo al que está tratando de llegar no está

en otro planeta poblado por extraterrestres, sino que se trata de otra parte de éste, donde existe una gama de diferentes subjetividades musulmanas que tienen el mismo derecho a poseer opiniones y valores propios con respecto a Occidente, a los Estados Unidos y a ellos mismos. En el mismo sentido, el mundo musulmán, que también se replegó en su propia política de contención y autodefensa, debe comprender el hecho de que ahora hay en los Estados Unidos un público y una audiencia políticos sustancialmente diferentes, que ha demostrado su capacidad de pensar fuera de lo circunscrito, que vota fuera de las normas de las convenciones heredadas; una opinión pública que es, igualmente, plural, heterogénea y compleja. Porque, como ya argumentó Bobby Salman Sayyid,[15] los del ámbito islamista están acostumbrados a hilar sus propias y grandilocuentes narrativas del *islam contra el resto* en términos igualmente hiperbólicos, exclusivos y absolutistas.[16] En resumen, sólo se puede salir de la política de contención, si aceptamos la perspectiva deconstructiva y postestructuralista de que las identidades son múltiples, fluidas, complejas y se hallan por encima del cierre discursivo.

Si el discurso de la guerra contra el terror buscó dividir el mundo según elementos binarios, netos y exclusivos, entonces, con seguridad, el impulso deconstructivo de cualquier crítica en contra debería resaltar la imposibilidad de este cierre hermenéutico, del reduccionismo y del esencialismo. Tal vez no seamos capaces de superar totalmente los estrechos límites de la dialéctica de oposición, pero al menos podemos transformar esta dudosa dialéctica, cuestionando en primer lugar las categorías de identidad y diferencia.

Deconstruir los mecanismos del discurso de la guerra contra el terror y sus vínculos con el poder, sin embargo, nos llevaría más allá del nivel de políticas discursivas «blandas», hasta el nivel del materialismo «duro» y la economía política. Porque como ya he afirmado anteriormente, la dimensión discursiva de la guerra contra el terror se utilizó para sostener y racionalizar la creación de una vasta red de instituciones de seguridad, grupos de reflexión, institutos de investigación y agencias gubernamentales que estaba basada en las falsas, aunque instrumentales, premisas de la misma política de contención con la que buscaba estar segura.

¿Cuál podría ser el resultado final de semejante empeño? Para empezar, bien podría significar el fin de más de un instituto de investigación o agencia de se-

[15] Bobby Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism,* Londres: Zed Books, 1997.
[16] Ibídem.

guridad, cuyo trabajo consiste en «vigilar al enemigo» por el deber de hacerlo. Hay que añadir que durante la última década la cantidad de material pseudo-académico producido por muchos de estos autoproclamados «expertos en la materia» y por los organismos de seguridad también ha tenido sus propios costes, en particular por la gran cantidad de libros, monografías y trabajos de investigación realizados para analizar a un enemigo que podría haber sido mejor comprendido a través de otros enfoques disciplinarios conocidos por los científicos sociales.

Sin duda, la inercia y la resistencia institucional se alzarán en defensa de la seguridad y de la industria antiterrorista creada en la década pasada y que ahora vale miles de millones de dólares, junto con partes interesadas en todo el mundo que han invertido fuertemente en ello, tanto política como financieramente. La ficción instrumental de un enemigo invisible que blande el arma del terrorismo también puede ser modificada, adaptada y desarrollada para satisfacer nuevas agendas y ambiciones geopolíticas. No necesito repetir la afirmación de Said acerca de que tales ficciones instrumentales conservan su fuerza ideológica y emocional a pesar de estar demostrada su falsedad.

Por estas razones, no podemos concluir que el discurso de la guerra contra el terror haya exhalado su último aliento, o que de alguna manera haya sido milagrosamente transportado a un mundo nuevo de amor y humanismo universal, gracias a la fácil retórica del nuevo presidente de los Estados Unidos. Un análisis de los mecanismos del discurso de la guerra contra el terror nos hace recordar el hecho de que los discursos políticos son, fundamentalmente, instrumentos de poder. A pesar de que pueden ser falsas las premisas del discurso de la guerra contra el terror, utilizadas como medio para alcanzar la deseada política de contención por los autoritarios regímenes de todo el mundo, aún se mantienen como una de las armas más poderosas nunca antes vista en el arsenal de las fuerzas antidemocráticas.

Bibliografía

ALATAS, Syed Hussein, *The Myth of the Lazy Native: a Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and its Function in the Ideology of Colonial Capitalism,* Londres: Frank Cass, 1977.

AMATO, Peter, «Crisis, Terror and Tyranny: On the Anti-Democratic Logic of Empire», en Gail M. Presbey (ed.), *Philosophical Perspectives on the «War on Terrorism»* [Value Enquiry Books Series], Ámsterdam: Rodopi, 2007.

GAY, William C., «Bush's National Security Strategy: a Critique of United States' Neo-Imperialism», en Gail M. Presbey (ed.), *op. cit.*

LUBECK, Paul M., y Bryana BRITTS, «Muslim Civil Society and Urban Public Spaces: Globalisation, Discursive Shifts and Social Movements», en John Eade y Christopher Mele (eds.), *Urban Studies: Contemporary and Future Perspectives,* Londres: Blackwell, 2001.

NOOR, Farish A., «Comment la "Guerre contre le Terrorisme" de Washington est devenue celle de tous: L'islamophobie et l'impact du 11 Septembre sur le terrain politique l'Asie du Sud et du Sud-est»; en Ramón Grosfoguel, Mohamad Mestiri y El Yamine Soum, *Islamophobie dans le Monde Moderne,* París: IIIT France y Berkeley University of California, 2008.

—, «Feuer und Schwefel: Yogja und Solo, Zentraljava 2006», en *Documenta Magazine,* n.º 3, Colonia: Education. Documenta 12 Expo, Taschen, 2007.

—, «How Washington's "War on Terror" Became Everyone's: Islamophobia and the Impact of 11 September on the Political Terrain of South and Southeast Asia», en Ramón Grosfoguel (ed.), *Journal of Human Architecture: Journal of the Sociology of Self Knowledge,* vol. v, n.º 1 [número especial], otoño de 2006.

—, *Jihad Revisited? Shifting Dynamics of Radical Movements in Indonesia Today,* ISIS Working Papers Series, Kuala Lumpur: Institute for Strategic and International Studies (ISIS)-Malaysia, 2007.

—, *Western Discourses on Islam and Muslims in the West* [Informe anual], Islamabad: Council of Islamic Ideology (CII) of Pakistan, mayo de 2007.

PETERSON, Richard, *Dilemmas of Intervention: Human Rights and Neo-Colonialism,* en Gail M. Presbey (ed.), *op. cit.*

PRESBEY, Gail M. (ed.), *Philosophical Perspectives on the «War on Terrorism»* [Value Enquiry Books Series], Ámsterdam: Rodopi, 2007.

SAYYID, Bobby S., *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism,* Londres: Zed Books, 1997.

¿Fundamentalmente danés? La crisis de las caricaturas de Mahoma como drama de transición

Heiko Henkel
Profesor asociado en el Departamento de Antropología de la Universidad de Copenhague

Si bien los temas relacionados con la inmigración y la integración habían llegado a desempeñar un papel central en los debates públicos daneses desde finales de la década de 1990, el caso de las caricaturas de Mahoma, al que los daneses se refieren como *Muhammedkrisen,* o 'la crisis de Mahoma', reavivó la atención de la opinión pública de una manera sin precedentes. Tal y como señaló el entonces director del diario danés *Information,* Palle Weis, en 2006: «Súbitamente, el debate público habitual cesó. Cuando el *Jyllands-Posten* publicó las caricaturas de Mahoma, todos los problemas que los daneses habían venido debatiendo, el *boom* inmobiliario, la seguridad social y los desafíos del envejecimiento de la población danesa parecían imaginarios y banales». Weis continuó sugiriendo que «aun siendo difícil de imaginar ahora, estos temas reaparecerán. Y, sin embargo, nada volverá a ser exactamente como antes».[1] Pero ¿por qué las caricaturas y el consiguiente debate público tuvieron ese enorme impacto en la sociedad danesa? ¿Sobre qué trataban tales debates? ¿Qué importaba si al final de todo el asunto, en cualquier caso, nada sería como antes?

Irónicamente, a pesar de que las caricaturas fueron publicadas en nombre de la libertad de expresión en Dinamarca, a ojos de muchos observadores internacionales la imagen de Dinamarca, como sociedad abierta y progresista, se había visto gravemente dañada como consecuencia de la crisis y de sus prolongadas secuelas. Y no sin cierta justificación. Si bien Dinamarca, en muchos as-

[1] Véase Palle Weis, «Forord», en L. F. Kaarsholm (ed.), *Muslimsk-Dansk dagbog: : 19 dagbøger fra Muhammedkrisen,* Copenhague: Informations Forlag, 2006, págs.7-9.

pectos, sigue siendo un ejemplo de democracia liberal eficaz, que asegura una alta calidad de vida a un porcentaje muy amplio de su población, la cuestión de hasta qué punto la sociedad danesa está dispuesta a aceptar la diversidad cultural aún no ha sido resuelta. Como el resto de Europa, las voces dentro de Dinamarca que tratan de definir *lo danés* en los limitados términos del nacionalismo étnico y que cuestionan abiertamente el lugar legítimo que ocupan los *extranjeros,* con o sin nacionalidad danesa, se han hecho más fuertes y más influyentes en la última década.[2] Pero el malestar con la minoría musulmana de Dinamarca no está en absoluto limitado a los «sospechosos habituales» de la derecha política; también dentro de los sectores tradicionalmente liberales de la población danesa, los musulmanes practicantes disfrutan de muy poca simpatía. Tan poca, de hecho, que la mera asociación con el islam «fundamentalista» parece situar a éstos fuera de los límites de *lo danés* y, a veces, incluso fuera de la protección de un proceso jurídico adecuado. Durante, aproximadamente, la última década, parece haber surgido en Dinamarca un amplio consenso público que percibe cierto tipo de diferencia cultural, el relacionado con la tradición islámica, como intensamente problemático. Y, sin embargo, sería erróneo ver en la crisis de las caricaturas un giro brusco de la tolerancia a la xenofobia. En muchos aspectos, los conflictos y debates en torno a ésta reflejan las tendencias que desde hace tiempo han caracterizado a la sociedad danesa, pero que han surgido con formas nuevas al tener que enfrentarse a los desafíos de principios del siglo XXI.

Una mirada más atenta al caso de las caricaturas ilustra algunas de las cuestiones clave que estaban, y continúan estando, en juego para los diferentes actores en los debates públicos sobre el lugar legítimo que los musulmanes, y la tradición islámica, deben ocupar en la sociedad danesa. Utilizando el marco conceptual elaborado por Axel Honneth, considero que la crisis de las caricaturas es parte de la lucha en curso por el reconocimiento, gracias a la cual están negociándose las condiciones por las que los musulmanes que viven en Dinamarca son reconocidos como legítimos ciudadanos/residentes, y por la que los musulmanes pueden reconocer las demandas de la mayoría de la sociedad danesa como legítimas.[3] A pesar de que el caso de las caricaturas fue

[2] Según un estudio realizado por Interresearch para el *think-tank* Cevea a 1253 daneses, casi la mitad (el 48,1 %) relaciona «más» al chovinista y relativamente pequeño Partido Popular con el concepto de *lo danés* (*Information,* 18 de septiembre de 2008, pág. 1, 17). Los socialdemócratas, cuya influencia política durante la mayor parte del siglo XX fue crucial para el incremento del estado de bienestar social que ha caracterizado a Dinamarca hasta nuestros días, obtuvo el 14,8 %.

[3] Véase Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts,* Cambridge: Polity Press, 1996; Charles Taylor, «The Politics of Recognition», en Charles Taylor (ed.), *Multiculturalism,* Princeton: Princeton University Press, 1994; y Jürgen Habermas, «Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State», en Charles Taylor (ed.), *op. cit.*, págs. 107-148.

un acontecimiento que, como Weis escribió, fracturó «súbitamente» a la sociedad danesa en 2005, también fue parte de un proceso que sigue dando forma a los actores sociales y sus relaciones.

En su formulación, ya clásica, el antropólogo Victor Turner[4] sugirió que gran parte de la interacción social toma la forma de «dramas sociales». Según Turner, las interacciones sociales son dramas de doble sentido: por una parte, forman las secuencias de acontecimientos que se desarrollan en determinados patrones estructurados a través del tiempo; por otra, en lugar de limitarse a la proclamación de formaciones estructurales dadas, los actores implicados en los dramas sociales interpretan, y exageran, intereses y posiciones de conflicto con resultados inciertos y, a veces, sorprendentes. Por lo tanto, analizar la crisis de las caricaturas puede ayudarnos a comprender lo que los actores sociales pueden lograr a través de la crítica al islam, por un lado, y por situar en un primer plano su indignación por la publicación de las caricaturas, por el otro.

Siguiendo las tesis de Honneth y Turner, este artículo sostiene que el significado de la crisis de las caricaturas puede ser entendido mejor si lo vemos como un drama de transición en la lucha por el reconocimiento. Lo que está en juego en esta lucha no son sólo las legítimas demandas y contrademandas que pueden hacerse los actores unos a otros en la sociedad danesa, sino también las formas de identidad que, recíprocamente, pueden ser reconocidas como *danesas*. En el drama que se desarrolló en torno a la publicación de las caricaturas, no sólo se redefinió la relación entre la mayoría de la sociedad danesa y la minoría musulmana, al menos igualmente fue redefinida la relación entre los diversos actores *daneses*. Por ejemplo, la crítica de la opinión pública al islam permitió nuevas y tácitas alianzas entre la derecha nacionalista y la izquierda a raíz del asunto de las caricaturas. Y, finalmente, la crítica al islam ha ayudado a los daneses a reimaginarse a sí mismos como europeos desde una perspectiva nueva, definiendo una comunalidad determinada con sus vecinos alemanes y suecos, antiguos rivales, en contraste con los musulmanes practicantes de dentro y fuera del país. En esta representación de *lo danés* como *lo europeo,* un nuevo énfasis en el secularismo ha venido a desempeñar un papel fundamental. Y es en esta representación dramática de la laicidad en la que el drama danés converge más notablemente con otros dramas europeos actuales que están teniendo lugar en todo el continente.

---

[4] Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society,* Ithaca: Cornell University Press, 1974.

Las caricaturas de Mahoma: crisis local, adscripciones globales

El 30 de septiembre de 2005, el diario *Jyllands-Posten* publicó las ahora (im)populares 12 caricaturas de Mahoma, que antes había solicitado a varios miembros de la Asociación Nacional Danesa de Caricaturistas. Durante las semanas y meses siguientes, la publicación de las caricaturas fue objeto de acaloradas condenas por parte de diversas asociaciones musulmanas en mítines y reuniones públicas. Se presentaron numerosas demandas para que el periódico se retractase y pidiera disculpas a *los musulmanes*. En respuesta, el editor jefe del *Jyllands-Posten* insistió en que «ni en sueños» pensaba retractarse o pedir disculpas por la publicación.

Pronto quedó claro que la cuestión de las caricaturas agravaría seriamente el conflicto latente entre los principales sectores de la población y la minoría musulmana en Dinamarca. De forma paulatina, durante la última década muchos musulmanes, en particular los practicantes y sus organizaciones, fueron sintiendo que la sociedad danesa y el Estado habían fracasado al no reconocer plenamente lo que ellos consideraban como sus legítimas demandas. La falta de reconocimiento se hizo notar en la generalizada y, con frecuencia, severa crítica a las prácticas religiosas musulmanas, que va desde la condena pública del velo islámico como impropio para la sociedad danesa a los reglamentos burocráticos que obligan a los musulmanes a organizar sus entierros por medio de un pastor de la *Folkekirke,* la iglesia luterana estatal. Es aún más manifiesto en la representación intensamente negativa de los musulmanes en los medios de comunicación daneses[5] y las casi omnipresentes muestras de sospecha hacia los musulmanes practicantes desde los ataques del 11 de septiembre. La publicación de las caricaturas de Mahoma, y los subsiguientes apoyos oficiales y públicos hacia el *Jyllands-Posten,* fueron ampliamente percibidos por los musulmanes daneses como una escalada dramática de su no reconocimiento como *musulmanes*. En las semanas siguientes, los medios de comunicación daneses denunciaron de forma recurrente las amenazas contra el *Jyllands-Posten* y sus dibujantes, amenazas que, a su vez, eran ampliamente debatidas y contundentemente condenadas en los medios de comunicación y en las conversaciones cotidianas. Al tiempo que muchos musulmanes daneses se mostraban seriamente indignados por la publicación de las caricaturas, la mayoría de la opinión pública danesa se manifestaba seriamente indignada con esa in-

[5] Peter Hervik, *Mediernes Muslimer,* Copenhague: Nævnet for Etnisk Ligestilling, 2002; y Mustafa Hussein, «Islam, Media and Minorities in Denmark», *Current Sociology,* vol. 48, n.º 4, 2000, págs. 95-116.

dignación, una conducta que de forma constante continuaría definiendo todo el incidente.

Las caricaturas variaban tanto en el estilo como en el contenido. Mientras que algunos dibujantes interpretaron la petición del *Jyllands-Posten,* crear imágenes del profeta Mahoma que ofrecieran críticas más o menos agresivas del islam, a través de la utilización de imágenes muy estereotipadas de un peligroso y misógino oriental, otros parece que trataron de presentar dibujos que evitaran la confrontación. En un acto autorreflexivo, uno de los colaboradores ofreció una representación de su propia inquietud sobre el tema, burlándose en su dibujo del encargo del diario en sí, aunque de alguna manera esto no fue aceptado de forma inmediata ni por el periódico ni por sus lectores.[6] Las 12 caricaturas fueron presentadas junto a un comentario del periodista Flemming Rose, quien explicó que los dibujos fueron promovidos por el periódico *Jyllands-Posten* como desafío a lo que él describió como el progresivo sometimiento de la población danesa a las ilegítimas exigencias musulmanas. Contrario a estas exigencias musulmanas, Rose argumentó que no era sólo el derecho, sino además el deber, de la prensa ignorar y desafiar tales sensibilidades religiosas cuando los musulmanes tratan de imponer estas inquietudes a la sociedad en general.

Diez días después de las primeras publicaciones de las caricaturas, el caso había provocado repercusiones más allá de Dinamarca. El 10 de octubre, la página web en lengua árabe de Al-Yazira publicó una entrevista con el imán afincado en Dinamarca, Raed Hlayhel, en la que hablaba de las ofensivas caricaturas y transmitía su ira por su publicación. A ésta siguieron otros muchos reportajes y comentarios de Al-Yazira y de una amplia gama de canales de difusión en Oriente Próximo y otras partes del mundo.[7] La cuestión se convirtió rápidamente en una crisis diplomática internacional: el 12 de octubre, numerosos embajadores de países de mayoría musulmana pidieron al primer ministro, Fogh Rasmussen, que tomara acciones legales contra la publicación de las caricaturas; sin embargo, no sólo se negó a intervenir, sino que además rechazó por completo reunirse con los embajadores, e insistió en que el Gobierno no

[6] El dibujo de Lars Refn muestra a un escolar danés llamado Muhammed frente a una pizarra en la que hay una frase en caracteres árabes. El chico, con el pelo negro y rizado, lleva una camiseta de un club de fútbol llamado *Fremtiden* ('el futuro') y bromeando nos saca la lengua. Detrás de él, una frase escrita en la pizarra en persa dice: «Los periodistas del *Jyllands-Posten* son un puñado de reaccionarios provocadores».

[7] La página web de Al-Yazira en inglés proporciona una visión general de fácil acceso sobre las impresiones en Oriente Próximo acerca de la controversia, mientras que en el artículo «Caricaturas de Mahoma en el periódico *Jyllands-Posten*» de Wikipedia se ofrece una muy útil cronología de los acontecimientos desde octubre de 2005 hasta febrero de 2006, <http://es.wikipedia.org/wiki/Caricaturas_de_Mahoma_en_el_periódico_Jyllands-Posten> (consultado el 16 de marzo de 2010).

tenía otro papel en el conflicto que no fuera la protección de la libertad de expresión de la prensa. Durante las semanas y meses que siguieron, las caricaturas se convirtieron en el blanco de airadas manifestaciones en diversos países de mayoría musulmana que condenaban a Dinamarca y a Occidente. La mayoría de esas manifestaciones se desarrollaron de forma pacífica; no obstante, en una serie de incidentes, incluyendo a Siria, el Líbano y Libia, estallaron violentos enfrentamientos con las fuerzas de seguridad y decenas de personas resultaron muertas, las embajadas y consulados daneses fueron incendiados y otros edificios vinculados con Dinamarca fueron atacados. Aunque los manifestantes relacionaron la violencia con las caricaturas danesas, en la mayoría de esos incidentes aún queda por aclarar quiénes los organizaron y por qué.

Como las protestas contra las caricaturas se extendieron por doquier y durante meses se convirtieron en el punto de mira de las noticias de todo el mundo, esta crisis se convirtió en un tema importante en los debates públicos de Europa y los Estados Unidos. Aunque la opinión pública, a excepción de las comunidades de religión musulmana, casi unánimemente desestimaba las demandas que pedían la intervención del Estado en contra de su publicación, las valoraciones sobre las caricaturas se dividían. Muchos apoyaban su publicación, diversos periódicos europeos publicaron las caricaturas en solidaridad con el hostigado *Jyllands-Posten,* pero muchos otros mostraron su preocupación por que el caso empeorara aún más las relaciones con los musulmanes dentro y fuera de Europa, ya bajo presión por los conflictos no resueltos en Afganistán, Iraq y Palestina, además de por la actual controversia sobre el pañuelo musulmán en Europa.

Mientras, en Dinamarca, por un lado la sucesión de manifestaciones de organizaciones musulmanas condenando los dibujos, con esporádicas amenazas de represalias contra el *Jyllands-Posten,* y el alud de comentarios en los medios de comunicación criticando las protestas de los musulmanes, por otro, mantuvieron el tema en el centro del debate público durante la mayor parte de 2006. La polémica llegó a ser especialmente acalorada cuando se supo que, a principios de ese año, una serie de imanes daneses habían viajado a Oriente Próximo para buscar activamente el apoyo a sus protestas contra la publicación de las caricaturas de Gobiernos, medios de comunicación y público musulmanes. En el subsiguiente debate, los imanes afirmaron que se habían visto obligados a reforzar su apoyo fuera de Dinamarca porque el Estado y la mayoría de la población no habían respondido a sus legítimas demandas para proteger a los musulmanes daneses de las difamatorias publicaciones del *Jyllands-Posten.* De manera casi unánime, los comentarios de la opinión pública danesa de-

nunciaron el paso dado por el grupo de imanes, viéndolo como una prueba más de que su lealtad no estaba con su sociedad, sino con el mundo musulmán. La población y los medios de comunicación apoyaron mayoritariamente la opinión de que el *Jyllands-Posten* estaba en su derecho de publicar las caricaturas, además de tener buenas razones para hacerlo, y condenaron las protestas musulmanas como violaciones del derecho a la libertad de expresión. Unos pocos comentaristas, entre ellos el muy respetado ex ministro de exteriores, Ellemann-Jensen, quien al igual que Fogh Rasmussen es miembro del partido liberal-conservador Venstre Parti, criticó la publicación de las caricaturas y la postura desafiante del Gobierno. Un sondeo de enero de 2006 muestra que el 54 % de los entrevistados pensó que había sido un error por parte de Fogh Rasmussen no reunirse con los 11 embajadores. Al mismo tiempo, el 77 % estaba en contra de que Fogh Rasmussen se disculpara, mientras que había un 13 % a favor.[8]

En el transcurso de 2006, la sensación de crisis inminente por la publicación de las caricaturas se desvaneció lentamente para ser reemplazada por un debate más general sobre el lugar legítimo que corresponde a los musulmanes (religiosos) en la sociedad danesa. Al igual que en otros países europeos, este debate está lejos de estar resuelto, y la continua profusión de noticias relacionadas con una extensa variedad de problemas asociados a la presencia de musulmanes en Dinamarca, la sospecha de radicalismo político, las prácticas sociales problemáticas vinculadas al islam, la cuestión de la delincuencia ligada a la juventud musulmana, muestran que el «problema musulmán» sigue estando en el centro de la conciencia pública danesa. Afortunadamente, las protestas por las caricaturas no causaron víctimas ni en Dinamarca ni en otros lugares de Europa y, por lo tanto, la relación entre las principales organizaciones musulmanas de Dinamarca y el Estado no llegó a romperse del todo.

La disputa en torno a la que giraba la crisis, fuera o no legítima la publicación de las caricaturas y tuviera o no el Estado el deber de proteger a la minoría musulmana de lo que muchos musulmanes vieron como un ataque feroz a su identidad religiosa, quedó sin resolver, en el sentido de que ningún acuerdo o compromiso fue alcanzado entre las partes en conflicto. No obstante, fue resuelta de facto en favor del *Jyllands-Posten* gracias a la no intervención del Gobierno y el amplio apoyo popular hacia el periódico. Sin embargo, el proceso de negociación y diálogo entre las organizaciones musulmanas y la mayoría de la

[8] Porcentajes según una encuesta realizada en Vilstrup y citada en el periódico *Politikken* el 30 de enero de 2006.

sociedad danesa queda pendiente, e incluso ha cobrado un nuevo sentido de urgencia y de propósito desde la crisis. Si bien en muchos aspectos nada cambió, las cosas tampoco eran exactamente como antes.

Antes de analizar con más detalle el conflicto en Dinamarca, resulta revelador considerar brevemente la dinámica de la dimensión internacional del caso de las caricaturas. Es evidente que, al viajar a Oriente Próximo y pedir activamente el apoyo para su lucha con el Estado danés y la mayoría de su población, los imanes incrementaron la escalada del conflicto. No sólo ampliaron radicalmente el escenario en el que podían expresar su descontento, sino que también movilizaron una alianza transnacional que trocó a la marginal minoría musulmana danesa en un adversario formidable. El enorme eco mundial del caso pone de relieve que en 2005 el conflicto «local» sobre la publicación de una serie de dibujos en un periódico, influyente a nivel nacional pero casi desconocido internacionalmente, era «legible» para una audiencia mundial. Legible no en el sentido de que ésta fuera necesariamente capaz de comprender plenamente el contenido de las caricaturas, o incluso que llegara a verlas, ni el contexto local de la controversia,[9] sino en el sentido de que en todo el mundo mucha gente dio por sentado que comprendía relativamente bien los principales aspectos del conflicto; y se sentía lo suficientemente aludida por lo que parecía estar en juego como para sentirse obligada a movilizar, y en gran medida a polarizar, a la opinión pública a una escala probablemente sin precedentes.

Hay dos factores que se mencionan a menudo para explicar la enorme repercusión que tuvieron las caricaturas en la opinión pública musulmana: (1) dentro de las tradiciones islámicas la representación del profeta Mahoma es generalmente, aunque no de manera uniforme, considerada algo prohibido por la ley islámica; y (2) las caricaturas constituían, y esa era su intención, una provocación directa a la sensibilidad musulmana. Si bien ambos son factores importantes, tomados por separado apenas son suficientes para explicar la reacción que provocó la publicación de las caricaturas. Después de todo, seguramente hay un número casi infinito de prácticas por todo el mundo que contradicen el razonamiento jurídico islámico y las críticas provocadoras al islam son, por lo general, bastante habituales. Las caricaturas, sin embargo, enlazaron estos dos aspectos de una manera particularmente eficaz, pues en ellas, o en cualquier caso en alguna de ellas, no sólo se representaba a los musulmanes de forma negativa, sino que lo hacían de una manera muy simplificada y reconocible

[9] Hasta donde yo sé, no hay estudios sobre la percepción de las caricaturas en Oriente Próximo.

con comentarios sobre la figura más venerada de la tradición islámica, el profeta Mahoma. Los dibujos se convirtieron así en iconos que representaban el no reconocimiento por parte de los occidentales de los sentimientos de los musulmanes y, de forma dramática, escenificaron ese no reconocimiento. Una vez que las caricaturas danesas y su historia fue recogida por los medios de comunicación en Oriente Próximo y otros lugares del mundo, podían ser movilizados para unir a la opinión pública musulmana, por lo general fragmentada, que ya hablaba con fluidez el idioma del antagonismo entre musulmanes y occidentales.

Si las caricaturas de Mahoma, por lo tanto, ofrecieron a los imanes daneses una excusa casi perfecta para movilizar a una población panislámica, la condena airada de las caricaturas por los musulmanes religiosos también proporcionó un eficaz punto de unión para una gran cantidad de críticos del islam. No sólo muchos observadores en Europa, los Estados Unidos y otros lugares simpatizaron con los comentarios críticos que las caricaturas trataban de hacer, sino que la condena airada de los dibujos y, sobre todo, la a menudo percibida, y a veces real, amenaza de violencia relacionada con estas condenas ejemplificó para estos comentaristas el problema que ellos asociaban al islam: su aparente intolerancia. En un principio, demostrar, y de hecho provocar, esta «intolerancia» fue, por supuesto, la intención explícita de la publicación de las caricaturas.

En Dinamarca, las caricaturas provocaron no tanto una única respuesta musulmana, como un conglomerado de réplicas. A pesar de esta diversidad, se pueden distinguir dos polos: para muchos musulmanes daneses, las caricaturas provocaron una respuesta inmediata y airada, cuando la noticia de su publicación fue filtrada a través de los medios de comunicación y las redes sociales que conectan a los musulmanes residentes en Dinamarca. De la misma manera, para otros la respuesta fue igualmente rápida y clara, ya que defendieron el derecho del *Jyllands-Posten* a publicar las caricaturas en nombre de la libertad de expresión. Sin embargo, para muchos otros, la publicación de las caricaturas provocó una respuesta lenta y renuente, a veces agónica y contradictoria, al tratar de sopesar sus contradictorios impulsos y vínculos, que chocaban con su valoración sobre la tormentosa controversia pública de las caricaturas. Una cosa, sin embargo, fue compartida por casi todos los que vivían en Dinamarca y se identificaban como musulmanes, o eran así identificados por otros, y que radicalmente desligó su postura del rechazo «internacional» por las caricaturas: como musulmanes que vivían en Dinamarca, se vieron obligados a tomar, o más bien necesitaban encontrar y articular, una posición en el debate público

hostil sobre las caricaturas.[10] Tenían que declarar *en qué sentido* eran musulmanes en una polémica en la que la legitimidad misma de la identidad musulmana estaba en juego. En otras palabras, tenían que demostrar que, como musulmanes, podían cumplir con una forma de vida *danesa*.

La indignación por la publicación de las caricaturas y la crítica de la «intolerancia» de los musulmanes rápidamente estableció una oposición entre *musulmanes* y *laicos* en la opinión pública globalizada; oposición que se reforzó en el consiguiente debate público en un proceso descrito por el antropólogo Gregory Bateson[11] como esquismogénesis. Como es característico de los procesos esquismogénicos, cada bando comenzó a definir al otro en términos cada vez más enérgicos como su opuesto, dando lugar a una constelación discursiva en la que el *islam* se contrasta con la *libertad de expresión,* y viceversa. Así, el alineamiento producido por este proceso hizo plausible un determinado imaginario dualista en el que las personas, a pesar de su amplia variedad de experiencias vitales y personales, podrían inscribirse a sí mismos en una simple dicotomía. La aparición de esta dicotomía global, a su vez, permitió a los actores en el conflicto danés sentirse rápidamente parte de una lucha mucho más amplia, al extender la solidaridad en ambos lados de la línea que separaba a los que se sentían ofendidos por las caricaturas de los que no. A pesar de la aparente capacidad del conflicto para polarizar la opinión pública a escala mundial, gran parte de los comentarios por todo el mundo eran en realidad considerablemente cautelosos. Éste fue especialmente el caso de la opinión pública angloamericana, donde la ira expresada por muchos comentaristas europeos encontró escasa repercusión.[12] El ex ministro de exteriores británico, Jack Straw, por ejemplo, conocido por su habitualmente agresiva línea crítica contra el islam político, desaprobó la publicación de las caricaturas. También especialmente cautelosa fue la respuesta de *Yeni Şafak,* uno de los periódicos «islamistas» más influyentes de Turquía, que dio cobertura a su propia crítica de las caricaturas citando una larga lista de prominentes críticos europeos no musulmanes sobre los dibujos.

Los términos de ese desafío, sin embargo, no fueron totalmente transparentes. A pesar de que a lo largo de la crisis de las caricaturas a menudo ésta se mostró como un enfrentamiento de los musulmanes daneses con las exigencias de una

---

[10] Para una compilación convincente de las repuestas de los musulmanes daneses véase, por ejemplo, Lotte Folke Kaarsholm (ed.), *Muslimsk-Dansk dagbog: 19 dagbøger fra Muhammed-krisen,* Copenhague: Informations Forlag, 2006.

[11] Véase Gregory Bateson, *Naven,* Stanford: Stanford University Press, 1980.

[12] Arthur Bright, «US, British Media Tread Carefully in Cartoon Furor», *Christian Science Monitor,* n.º 6, febrero de 2006, pág. 1.

mayoría prácticamente unificada de la población de Dinamarca que les pedía demostrar su condición de daneses, esas exigencias eran diversas e incluso contrapuestas. Por un lado, la demanda de que los musulmanes demostraran «su condición danesa» en muchas ocasiones era una exigencia de integración en una tradición etnonacional específica. Por otra parte, la referencia a *lo danés* frecuentemente se refiere no tanto a una tradición nacional danesa en particular, sino a *lo danés* como una variedad nacional de un modelo liberal más universal de la sociedad. Tal vez el aspecto más significativo del caso de las caricaturas fue que permitió a esas versiones contradictorias de «la esencia danesa» converger en su crítica al islam. Para comprender mejor la aparición y la importancia de esta configuración hegemónica tenemos que dar un paso atrás por un momento y considerar la exigencia de *tolerancia* como un tema central en el debate público contemporáneo.

Las dos caras de la *tolerancia*

En toda Europa, el redoblado impulso hacia la globalización que acompañó a la disolución del Pacto de Varsovia en 1989 provocó un renacimiento de los sentimientos nacionalistas; en Europa oriental ese renacimiento se nutrió de las aspiraciones de los movimientos nacionalistas de llegar al poder del Estado, mientras que en Europa occidental los aspectos principales de ese renacimiento fueron la aparición de nuevas minorías con motivo de la inmigración y los retos que sociedades cada vez más multiculturales parecían plantear para la cohesión social de las naciones establecidas.[13] Estos debates suelen generar dos campos opuestos: por un lado, quienes hacen hincapié en la necesidad de que las naciones, o grupos étnicos que aspiran a la nacionalidad, afirmen la primacía de una «cultura nacional», definida frente a otras tradiciones culturales en la sociedad, y que esta «cultura nacional» sea el origen de la identidad nacional, de la base normativa de la legislación estatal y de un código nacional de civilidad. Por otro lado, los críticos de estas tendencias neonacionalistas sostienen que las democracias liberales deben tener en cuenta su pluralidad cultural para mantener su legitimidad democrática y no en nombre de «valores nacionales», de todos modos falsos, que discriminan y marginan a las comunidades minoritarias, ya se hayan establecido hace tiempo o hayan aparecido recientemente debido a la inmigración.

[13] Véase Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996; Ulrich Beck, *What is Globalization?,* Cambridge: Polity Press, 2000; y Andre Gingrich y Marcus Banks, *Neo-Nationalism in Europe and Beyond*, Oxford: Berghahn Books, 2006.

El debate público sobre la inmigración en Dinamarca y el lugar legítimo que ocupan las «nuevas» tradiciones culturales en la sociedad danesa es, en muchos sentidos, reconocible en estos términos. A pesar de que la supuesta amenaza de la inmigración estaba en la agenda política de Dinamarca desde 1970, había sido principalmente un tema marginal propuesto por el ala derecha populista del Fremskridtspartiet ('Partido del Progreso') a finales de la década de 1990; sin embargo, la inmigración se convirtió en el tema principal del debate político danés. Bajo la dirección de Pia Kjærsgård, el partido se transformó en el más exitoso Dansk Folkeparti (DF, 'Partido Popular Danés'), con un agudizado perfil nacionalista y un programa que dice defender los intereses de los daneses «de a pie». Por otra parte, el ex primer ministro Anders Fogh Rasmussen, del partido liberal-conservador Venstre, había batallado con éxito en una inusualmente agresiva campaña para desalojar del poder a la coalición socialdemócrata en el Gobierno, siendo su baza principal la acusación de que los socialdemócratas eran demasiado indulgentes en sus políticas de inmigración. A partir de 2001, Fogh Rasmussen dirigió, junto con el partido Konservative, un Gobierno de coalición que dependía para su mayoría en el Parlamento del apoyo del partido de Kjærsgård, el DF.

En muchos sentidos, por lo tanto, el conflicto de las caricaturas encaja perfectamente en una tendencia en la sociedad danesa que Ulf Hedetoft[14] ha descrito como la sustitución de un marco «humanista», que sustentaba las primeras aproximaciones a la inmigración, con un nuevo «absolutismo cultural». Aunque señala que el discurso asimilacionista no es nuevo, Hedetoft sugiere que hoy en día viene acompañado por tres elementos que le proporcionan una renovada virulencia: «su casi total hegemonía, la supuesta relación entre "cultura", "cohesión" y "funcionalidad social" [...] y la manera en que este discurso ha comenzado, en sus propios términos, a asimilar y a degradar los discursos multiculturales». Como los estudiosos del nacionalismo suelen indicar, el «absolutismo cultural» del etnonacionalismo no es simplemente el reflejo de las sociedades fuertemente integradas, sino un producto de lo que Arjun Appadurai ha denominado «la movilización étnica»: la movilización de discursos nacionalistas y formas de identidad con el propósito de lograr y mantener el poder político. Sin duda, la trayectoria histórica de Dinamarca proporciona valiosos recursos para la movilización de tal discurso nacionalista. En la segunda mitad del siglo XX, la sociedad danesa emergió extraordinariamente integrada social, cultural

[14] Ulf Hedetoft, «Cultural Transformation: How Denmark Faces Immigration», *Open Democracy,* 30 de octubre de 2003, <http://www.opendemocracy.net/people-migrationeurope/article_1563.jsp> (consultado el 16 de marzo de 2010).

y, de hecho, étnicamente, si se opta por pasar por alto la inmigración de los «nuevos daneses» de la década de 1960 y su gran variedad de tradiciones culturales.

Un momento decisivo en este proceso de integración es el año 1660, cuando el rey Federico III, después de una guerra casi perdida con la vecina Suecia, despojó de sus derechos a la nobleza terrateniente danesa, se alineó con la burguesía urbana emergente y declaró el absolutismo *('eneælde')* la forma oficial del Estado, dando al rey y a su gabinete poder administrativo directo sobre todos los ciudadanos. El surgimiento del característicamente fuerte Estado danés en los siguientes tres siglos, con una administración burocrática centralizada y una sociedad cada vez mejor integrada, coincidió con la progresiva pérdida de territorio. Según un refrán del siglo XIX: lo que Dinamarca había perdido en el exterior, sería ganado en el interior.

Entre los muchos acontecimientos que contribuyeron a la integración progresiva de la sociedad danesa, hay tres que merecen una mención especial: (1) la posición privilegiada de la Iglesia protestante luterana como Iglesia del Estado, hoy conocida como Folkekirke, literalmente: 'iglesia del pueblo', ha sido la piedra angular del orden constitucional danés desde 1848. Dentro de este marco institucional, estaba el movimiento de reforma luterana dirigido por Nikolai Grundtvig (1783-1872), cuya influencia todavía es palpable hoy en Dinamarca, que definió la posición central de la Folkekirke en la sociedad danesa. Grundtvig promovió la transformación de un sentimiento combinado cristiano-nacional para «todos» los daneses, incluyendo la población rural pobre, en un credo nacional para Dinamarca. (2) El amplio alcance del movimiento de cooperativas en Dinamarca *('andelsforeninger')* contribuyó a la fuerte integración económica de la sociedad danesa; esas cooperativas se convirtieron, en la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX, en actores fundamentales de la industria agraria en alza. También fueron fundamentales para la configuración de los negocios de venta al por menor de alimentos y de la estructura de suministro a los hogares urbanos. (3) Por último, aunque las primeras décadas del siglo XX habían sido testigos de conflictos y polarizaciones políticas, el llamado acuerdo de Kanslergade de 1933 sentó las bases para un acercamiento entre los principales segmentos sociales y políticos de la sociedad danesa. Los políticos que representaban a la clase obrera, la burguesía y la clase rural, aprobaron una plataforma que se centró en la creación de un estado de bienestar social que iba a beneficiar a todas las capas de la sociedad. El acuerdo fue pionero de un modelo social que ha sido adoptado por la mayoría de los Estados europeos occidentales tras la Segunda Guerra Mundial. Sobre la base

de ese consenso social, la sociedad danesa surgió como excepcionalmente integrada política, económica, social y, no menos importante, culturalmente. Como señala Steffen Jöhnke,[15] se puede afirmar, por tanto, que el estado de bienestar puede ser visto como un mecanismo extraordinariamente efectivo de integración, que no se diseñó en principio para integrar «extranjeros», sino para forjar generaciones sucesivas de ciudadanos daneses en lo apropiadamente danés. La adquisición de un canon particular de virtudes cívicas propiamente danesas es pues el resultado de ese proceso histórico de integración y la condición previa para ser reconocido como un verdadero ciudadano de la sociedad danesa.

En Dinamarca, como en muchos otros países europeos, los debates en materia de inmigración a menudo se han mezclado con otros debates acerca de la pluralidad de la vida social. Mientras los conservadores tendían a criticar la inmigración y la aparición de «estilos de vida alternativos» sobre la base de que las normas y valores públicos deberían derivar de una, al parecer, inherente «cultura nacional»; otros, que argumentaban que la sociedad debe reflejar la pluralidad de las tendencias de la gente, defendieron la apertura a formas de vida «alternativas», como por ejemplo acuerdos de vida comunal, el uso de drogas «blandas», el reconocimiento de las uniones civiles homosexuales, proyectos ecológicos radicales, etc, y se inclinaron por defender la tolerancia hacia los estilos de vida relacionados con las tradiciones culturales extranjeras. Al menos inicialmente, la publicación de las caricaturas de Mahoma y la crisis posterior parecían reflejar esas tendencias. Las caricaturas se publicaron en el *Jyllands-Posten,* un periódico conservador, conocido por sus exigencias de políticas de inmigración «más duras» y su preocupación por el deterioro de los valores «daneses» por parte de las comunidades inmigrantes, al parecer no dispuestas a «integrarse» adecuadamente. Y fue el Gobierno de Anders Fogh Rasmussen el que alimentó la crisis al negarse, durante mucho tiempo, a cualquier tipo de gesto conciliador hacia la minoría musulmana danesa o hacia los embajadores involucrados. Pero como la crisis de las caricaturas se extendió, rápidamente quedó claro que esa oposición entre la derecha etnonacionalista y la izquierda multicultural había perdido mucho de su significado en el debate danés y ayudó poco a explicar los frentes del conflicto. De hecho, los dos bandos parecían haberse fundido en uno solo y «de repente» había surgido una nueva configuración política: por un lado, la minoría musulmana danesa y, por el otro, una amplia mayoría de la población, que se caracteriza por su crítica a la minoría musulmana. Mientras ésta se distinguió por su indignación ante las caricaturas, por diversos motivos,

[15] Steffen Jöhnke, «Velfærdsstaten som Integrationsprojekt», en Karen Fog Olwig y Karsten Pærregaard (eds.), *Integration: Antropologiske Perspektiver,* Copenhague: Museum Tusculanum, 2007, págs. 37-62.

la mayoría de la población del país exigió que los musulmanes daneses toleraran las ofensivas caricaturas y les criticaron duramente por negarse a hacerlo. En otras palabras, mientras anteriormente la exigencia de *tolerancia* iba principalmente dirigida a las tendencias «intolerantes» de la sociedad danesa, alemana u holandesa, ahora se dirigía a la minoría musulmana. Si bien anteriormente la demanda de tolerancia fijaba un espacio para opciones posibles, ahora se describía una condición sine qua non que debía ser cumplida por aquellos considerados como no del todo cualificados para ser miembros de la sociedad danesa.

Como señala Wendy Brown,[16] en los últimos años el concepto de *tolerancia* ha sido central en los debates públicos de las sociedades euroamericanas. Aunque la *tolerancia* también ha sido un concepto importante en la teoría social liberal, aproximadamente durante la última década se ha destacado como argumento central en una gran variedad de discursos y políticas que buscan regular la conducta civil dentro de las sociedades occidentales, así como para legitimar las intervenciones políticas y militares fuera de sus territorios. Brown apunta que casi todos los proyectos políticos dentro de esas sociedades afirman ahora ser «tolerantes», aunque los desacuerdos sobre los grados y modalidades de tolerancia sin duda persisten. Basándose en el trabajo de Michel Foucault, Brown sugiere que los discursos y prácticas actuales de *tolerancia* pueden entenderse mejor como ejemplos de «gubernamentalidad», es decir, el conjunto de conceptos, normas y usos que definen y modulan los modos de una práctica legítima de los habitantes de esas sociedades liberales. Brown sostiene, como en la formulación clásica de Foucault, que los conceptos y prácticas de *tolerancia* se han convertido en una «conducta de conducta» en el sentido de que, sin proporcionar un conjunto claro y rígido de normas, regulan los límites y las posibilidades del actor. Como sugiere Wendy Brown y también Saba Mahmood,[17] los musulmanes religiosos en concreto se han convertido en objetos de este nuevo interés por la *tolerancia,* ya que generalmente son percibidos como quienes plantean un problema especial para el sistema de tolerancia en las sociedades liberales.

Cómo pueden ir armónicamente de la mano una crítica «humanista» y «nacionalista» del islam adquiere claridad si nos fijamos, por ejemplo, en los comentarios del político danés Villy Søvndal en 2008.[18] Me detendré en las opiniones

[16] Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Empire and Identity,* Princeton: Princeton University Press, 2006.
[17] Saba Mahmood, *Politics of Piety,* Princeton: Princeton University Press, 2006.
[18] Véase, por ejemplo, el diario liberal danés *Information,* 21 de febrero de 2008.

vertidas en su página oficial y en una entrevista posterior, respuesta a una manifestación de musulmanes daneses en la que éstos expresaban su descontento con la nueva publicación de algunas de las caricaturas en la prensa danesa. Esta publicación, a su vez, había tenido lugar como reacción al presunto descubrimiento en el último minuto de un complot para asesinar a uno de los caricaturistas una semana antes. La operación policial fue ampliamente difundida por los servicios de seguridad y elogiada en la prensa, pero pronto se hizo evidente que, a pesar de la prolongada investigación, los servicios de seguridad tenían muy pocas evidencias que justificaran sus drásticas denuncias. De hecho, el caso contra los acusados tuvo que ser rechazado; uno de los imputados, que había adquirido la nacionalidad danesa, fue liberado poco después; los otros dos, que habían obtenido la residencia permanente, iban a ser deportados sin audiencia judicial. En el momento en que esto se escribe, uno de ellos ha dejado Dinamarca y el caso del otro está aún pendiente.

Søvndal es el líder del Socialistisk Folkeparti (SF) danés que, con una plataforma política «progresista» y explícitamente multicultural, obtuvo el 12 % de los votos en las elecciones. Al mismo tiempo, los principales miembros del partido habían sido muy críticos con las organizaciones musulmanas de Dinamarca, especialmente por su actitud en la crisis de las caricaturas. Los comentarios de Søvndal se enmarcan dentro de la fuerte crítica a Hizb-ut-Tahrir (HT),[19] un grupo ramificado por muchos países y conocido por su crítica provocadora de confrontación, aunque no militante, de la sociedad liberal y por su proyecto de establecer un nuevo califato. No es, pues, nada sorprendente el desacuerdo de Søvndal con el grupo, y que señale, correctamente, que éste sólo representa a una parte de los musulmanes en Dinamarca. Lo que hace que los comentarios de Søvndal sean relevantes para mi argumento, sin embargo, es que su crítica a ese grupo se convierte en el conducto a través del cual esboza en términos generales los contornos del conflicto en torno a la presencia musulmana en Dinamarca.

Desde el principio, la crítica de Søvndal tiene una doble vertiente: se dirige tanto contra HT como contra todos aquellos que no se distancian explícitamente, o no lo suficiente, del grupo. Søvndal identifica a un miembro destacado de la Islamisk Trossamfund (IT, 'Congregación Islámica'), la mayor asociación musulmana de Dinamarca, con un largo historial de adaptación al sistema jurídico danés, que se había manifestado junto con los miembros de HT en contra de

[19] Para una breve pero útil descripción de HT en el contexto europeo, véase Sami Zubaida, «Islam in Europe», *The Critical Quarterly,* vol. 45, n.º 1-2, 2003, pág. 88.

la nueva publicación de las caricaturas. Después de haber establecido una cadena de asociaciones entre HT, IT y todos aquellos que se sintieron ofendidos por la publicación de las caricaturas, Søvndal traza una línea entre lo que es propio de la sociedad danesa y lo que está fuera de sus límites y, por lo tanto, no puede ser parte de un debate político interno danés, y ni siquiera de la propia sociedad danesa. Los que sostuvieron aquellos puntos de vista «fundamentalistas», sugiere Søvndal, deberían irse a otra parte, presumiblemente a Oriente Próximo, donde sus puntos de vista medievales serían bien recibidos. Hay que añadir, quizá, que no está muy claro qué régimen de Oriente Próximo acogería las demandas políticas expresadas por HT. Para Søvndal y los críticos como él, los musulmanes asociados con el islam «fundamentalista» se encuentran así en una posición categóricamente diferente de otros opositores políticos, por ejemplo, los partidarios del DF: mientras que los segundos pueden estar políticamente involucrados, los primeros están fuera de los límites del debate político.

Los comentarios de Søvndal indican algunos de los retos a los que se enfrentan los musulmanes practicantes en el actual debate sobre el islam en la sociedad euroamericana. En la polémica polarización entre *nosotros, los daneses* y *ellos, los fundamentalistas,* hay poco espacio para aquellos que desean mostrar su desacuerdo con la publicación de las caricaturas y su relación con la corriente principal de la tradición islámica, y además afirmar su pertenencia a la sociedad danesa. Esto se acentúa en un pasaje en el que Søvndal critica a Birthe Rønn Hornbech, ministra de integración y asuntos religiosos, por su oferta pública de reunirse con un representante de IT. Sin dejarse intimidar por el hecho de que es la mayor organización musulmana de Dinamarca, que ha establecido un programa de interpretación del islam dentro del marco jurídico danés y que explícitamente se dirige a ser compatible con la sociedad liberal, Søvndal sugiere que esa reunión daría una legitimidad indebida a las organizaciones fundamentalistas que dicen representar a los musulmanes sin legitimidad democrática.

Como ministra de integración y asuntos religiosos, Hornbech es a la vez responsable de la dirección administrativa de la Folkekirke y de la supervisión de otras tradiciones religiosas en Dinamarca. Al atacar a Hornbech por su oferta pública de reunión con un representante de IT, Søvndal presenta una lectura franca de la situación del laicismo danés: claramente, en su visión, las tradiciones religiosas no deben ser tratadas por igual en Dinamarca. Si bien podemos suponer que Søvndal no tiene reparos en una reunión de los representantes de la Folkekirke con Hornbech, de hecho la ministra es la representante principal de la Iglesia, en su opinión, la mayor organización musulmana danesa no es

apta para reunirse con la ministra de asuntos religiosos. La posición de Søvndal refleja una configuración política en Dinamarca, donde la Folkekirke es sencillamente una parte reconocida de un consenso social ampliamente hegemónico, mientras que las organizaciones religiosas musulmanas no lo son.

Algunos comentaristas se apresuraron a señalar que la posición de Søvndal convergía con la retórica de otro «partido del pueblo» danés, el chovinista DF, que habitualmente sostiene que los musulmanes son ajenos a la cultura y a la sociedad danesas; tal vez, sugirieron, los comentarios de Søvndal constituían incluso un intento de llegar a sus votantes. Mi propósito aquí no es insinuar que sus palabras tenían por objeto señalar una divergencia con el apoyo tradicional del SF al pluralismo cultural en Dinamarca, en favor de la unión con la plataforma política xenófoba del DF. La crítica a las protestas de los musulmanes por la publicación de las caricaturas de Mahoma, sin embargo, permitió a los comentaristas como Søvndal extender despreocupadamente la crítica dirigida a los grupos «fundamentalistas» particularmente provocadores a las principales organizaciones musulmanas, y establecer en nombre de *lo danés* una alianza tácita, a través de las discrepancias políticas de la sociedad danesa, basada en la indignación compartida sobre las demandas no danesas de los activistas políticos musulmanes. La crítica al islam se ha convertido en una vía mediante la cual puede reclamarse y, al menos retóricamente, establecerse una comunalidad y solidaridad particulares, esencialmente danesas y, de hecho, esencialmente europeas.

Conclusión

Al igual que con otras luchas por el reconocimiento, el conflicto sobre el lugar legítimo que corresponde a los musulmanes y sus vínculos con la tradición islámica en la Dinamarca contemporánea no es un asunto unilateral. Mientras la sociedad civil danesa y el Estado intentan definir las condiciones en las que los musulmanes y otros nuevos daneses son aceptados como conciudadanos, con o sin ciudadanía oficial, los musulmanes residentes en Dinamarca, a su vez, compiten para ganar esos espacios en condiciones aceptables para ellos. Por supuesto, ninguna de las partes es en sí misma homogénea, sino que contiene grupos y actores individuales con intereses y demandas diversas, y a menudo contradictorias; como Honneth[20] sugiere, todos los actores en las luchas por el reconocimiento pueden transformarse en esas disputas de manera a menudo imprevisible.

[20] Axel Honneth, *op. cit.*

Como ciudadanos o residentes, los musulmanes en Dinamarca tienen los mismos derechos jurídicos, políticos y sociales, si utilizamos la misma tipología clásica desarrollada por Marshall,[21] que otros ciudadanos o residentes daneses. Sin embargo, muchos musulmanes en Dinamarca, en especial los practicantes, han sentido durante largo tiempo que la sociedad danesa no los reconoce totalmente como musulmanes y, por lo tanto, les niega un aspecto central de su identidad. Para expresarlo en los términos de Habermas, se podría argumentar que, en el debate danés sobre el papel legítimo del islam en la sociedad, la mayoría de la población danesa no separa su propia tradición cultural de la cultura política de Dinamarca. Mientras que la primera se basa en una experiencia histórica particular, compartida sólo por esa sociedad mayoritaria, la segunda debe ser negociada entre todos los ciudadanos. De acuerdo con Habermas, distinguir entre la tradición cultural de la sociedad mayoritaria y la cultura política de un país es la condición estructural de la sociedad democrática en condiciones multiculturales.[22]

Sigue siendo controvertido si éste es el caso, o si es la parte musulmana la que busca universalizar su propia tradición cultural particular. Sea lo que sea lo cierto, también en la situación actual los musulmanes en Dinamarca tienen un amplio abanico de posibilidades para perseguir sus reivindicaciones de reconocimiento. Un camino es abrazar la corriente dominante sobre *lo danés* y minimizar o abandonar los vínculos con la tradición islámica. Otro camino, seguido por muchos religiosos musulmanes en Dinamarca, es la actual construcción de redes y asociaciones que proveen la infraestructura para las formas islámicas del discurso y la práctica, haciendo uso del espacio proporcionado por los derechos jurídicos, políticos y sociales, para proyectar las formas de vida musulmanas en la sociedad danesa. En la polémica sobre las caricaturas, por otra parte, musulmanes religiosos y no religiosos han tenido a menudo la oportunidad de exponer sus opiniones en los medios de comunicación, aunque rara vez en la misma medida que los críticos del islam; lo más llamativo es que han sido capaces de ampliar el escenario en el que tuvo lugar el debate sobre la legitimidad de las caricaturas: esta estrategia ha resultado extraordinariamente eficaz a pesar de que conllevara tanto costes como beneficios. Las voces de las protestas musulmanas se hicieron oír más; especialmente cuando las embajadas fueron incendiadas y murió gente en enfrentamientos con los servicios de seguridad, cuando las empresas danesas se convirtieron en el blanco de boicots por parte

[21] Thomas H. Marshall, *Class, Citizenship, and Social Development,* Nueva York: Doubleday & Company, Inc., 1964.
[22] Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other,* Cambridge: MIT Press, 1998, págs. 105 y ss.

de los consumidores y los daneses dentro del país y en el extranjero se convirtieron en el objetivo en potencia de la ira y la violencia. Muchos daneses vieron confirmadas sus sospechas con respecto a los musulmanes religiosos; al mismo tiempo, tanto la dramática exposición de solidaridad de las opiniones públicas musulmanas, como el espectro de la violencia, rápidamente hizo que la minoría musulmana danesa apareciera como un adversario muy serio que difícilmente podía ser ignorado. Después de todo, como Honneth también señala, en muchas luchas por el reconocimiento, la opinión pública mayoritaria ha extendido históricamente el reconocimiento de las minorías a cambio de la paz social.

La sociedad danesa, el Estado y la sociedad civil, respondió a la estrategia de la escalada del conflicto de forma compleja. Los musulmanes fueron objeto de un intenso proceso de «securitización» y a menudo de críticas sumamente polémicas por parte de expertos y políticos. Al mismo tiempo, tanto el Estado como los actores de la sociedad civil presentaron una amplia gama de ofertas de diálogo que mantenían la promesa de avanzar hacia un reconocimiento de las demandas de los musulmanes. Para utilizar de nuevo el modelo de Victor Turner sobre el drama social: después de un angustioso periodo de crisis donde las bases mismas de la convivencia entre la corriente principal de la sociedad danesa y la minoría musulmana fueron puestas en tela de juicio, durante el año 2006 esta coexistencia halló un nuevo, aunque preliminar, equilibrio. Al final, los musulmanes daneses aceptaron, aunque a regañadientes, la publicación de las caricaturas, y la opinión pública danesa aceptó, igualmente de mala gana, el descontento de los musulmanes.

Pero si la lucha por el reconocimiento de los musulmanes en Dinamarca no es unilateral, sí es claramente desigual, al ser una minoría políticamente marginal y, por lo tanto, tener poca influencia en las instituciones enormemente poderosas que regulan las sociedades modernas. Además, la controversia sobre el papel legítimo de la tradición islámica en Dinamarca ha evolucionado de tal manera que ciertas exigencias musulmanas, como la petición de que el Gobierno censurase la publicación de las caricaturas de Mahoma significa, para muchos daneses, desafiar los fundamentos mismos de su sociedad y, de hecho, de la sociedad liberal en general. La respuesta a esas demandas surgió, de esa manera, como un proyecto apasionadamente sostenido por una amplia gama de actores políticos en Dinamarca y en otras sociedades euroamericanas. Por otra parte, como he tratado de demostrar, la crítica al islam ha adquirido un aspecto inductivo solidario positivo: en la crítica al islam se experimentó y se reforzó la cohesión de la sociedad danesa. En otras palabras, hay un beneficio del *emisor,* relacionado con la crítica en la demarcación y representación de la comunidad

a través de una delimitación clara de los límites de la solidaridad y la pertenencia. Como he señalado, algo similar ocurre con las críticas musulmanas a Dinamarca en todo el mundo, que tienen vínculos comunes independientemente de otras divisiones en su condena de las caricaturas y quienes las apoyan. Pero si, como sin duda ocurre, deben buscar un futuro de vida para ellos y sus hijos en Dinamarca como ciudadanos musulmanes practicantes, y para ello mantienen sus vínculos con la tradición islámica a la vez que tratan de ser reconocidos como miembros legítimos de la sociedad danesa, tanto por el Estado como por la mayoría de la población, entonces los musulmanes se enfrentan a un difícil dilema.

Si, como he tratado de demostrar, la demanda de *tolerancia* se articula como una forma abreviada de la exigencia de cumplir con una forma de ciudadanía particular surgida de un contexto histórico, tal y como los defensores y los críticos de la sociedad liberal parecen acordar,[23] la cuestión es si esas demandas se formulan en términos de ciudadanía «étnica» y, por lo tanto, demandan la asimilación a una tradición cultural particular, o en términos de ciudadanía republicana, y por tanto se abre la posibilidad de un proceso de incorporación de nuevas tradiciones culturales dentro de un contexto multicultural. O quizá más bien, como sugiere el caso danés, deberíamos preguntarnos si esas ideas contradictorias de ciudadanía pueden ser lo suficientemente esclarecedoras como para ofrecer a los aspirantes a miembros de la sociedad la posibilidad de convertirse en parte de la misma, sin negar su propio sentido de la experiencia y la identidad históricas.

Dicho de otra forma, la cuestión es si los daneses y los residentes musulmanes de Dinamarca encontrarán una fórmula en la que se reconozcan las demandas de unos y otros. Lo que se requiere, por lo tanto, es nada más y nada menos que una actualización del acuerdo de Kanslergade de 1933, en el que los sectores principales de la sociedad danesa sean capaces de elaborar un marco dentro del cual se reconozcan sus mutuas demandas durante las próximas décadas. En su ausencia, es probable que tanto la mayoría de la sociedad danesa como los nuevos daneses musulmanes se enfrenten a retos considerables en el futuro. Si *lo danés* no se amplía para incorporar a las identidades duales como la danesa musulmana, similar a la estadounidense musulmana, será difícil ver superado el antagonismo entre la mayoría danesa y la minoría musulmana, con evidentes repercusiones tanto para las oportunidades de vida de los musulmanes daneses como para la paz social y la seguridad de la sociedad danesa.

[23] Los más destacados que tengo en mente son Jürgen Habermas, Axel Honneth, Charles Taylor, Sheila Benhabib, Talal Asad y Wendy Brown.

Por otra parte, la enorme presión sobre las minorías musulmanas para adaptarse a las versiones estrechamente definidas de la laicidad amenaza con socavar los cimientos mismos sobre los que la sociedad danesa, como otras sociedades occidentales contemporáneas, afirma construir su superioridad moral: una constitución liberal, que concede a todos los ciudadanos las mismas oportunidades para conseguir su proyecto de vida. En sus textos, por ejemplo, Søvndal critica la discriminación continua de los musulmanes en Dinamarca, pero en sus comentarios sobre las caricaturas no se ocupa, ni siquiera de paso, de la conducta dudosa del Estado danés al manejar el asunto del supuesto plan de asesinato, que anuló las garantías legales establecidas en función del presunto peligro excepcional planteado por la militancia musulmana. Es difícil no recordar aquí la figura del *Homo sacer,* utilizada por el filósofo italiano Giorgio Agamben[24] para llamar la atención sobre el recurso común de los Estados modernos a una «norma de excepción» para justificar la suspensión de las normas jurídicas en relación con ciertos grupos. Aunque las afirmaciones pregonadas por las fuerzas de seguridad, el Gobierno y un sinfín de comentaristas públicos nunca fueron confirmadas, los sospechosos permanecieron detenidos, al parecer más allá de las reglas de un debido proceso e incluso de una solidaridad residual de la opinión pública. La acusación de ser un terrorista musulmán hizo del sospechoso excarcelado, literalmente, un paria de la sociedad danesa y la pieza central de un triste espectáculo público en el que las autoridades demostraron hasta qué punto estaban dispuestas a reclamar un estado de emergencia que les permitiera eludir el debido proceso legal. Según las conocidas palabras de Hannah Arendt,[25] más que comenzar por los derechos humanos universales, el acceso a los derechos civiles es en realidad la condición previa para que los derechos humanos tengan sentido. La facilidad desconcertante con la que el Gobierno danés y grandes sectores de la opinión pública están dispuestos a suspender las garantías legales establecidas desde hace tiempo a quienes se relacionan con la militancia musulmana sólo puede explicarse, a mi parecer, dentro del contexto de la sospecha eficazmente organizada de que los musulmanes religiosos, tanto los de dentro como los de fuera, representan exactamente todo lo contrario de la civilidad danesa.

---

[24] Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vida,* Turín: Einaudi, 1993. [Edición española: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida,* Valencia: Pre-Textos, 1998.]; y Giorgio Agamben, *Stato di eccezione. Homo Sacer vol. II,* Turín: Bollati-Boringhieri, 2003. [Edición española: *Estado de excepción. Homo Sacer vol. II.,* Valencia: Pre-Textos, 2003.]

[25] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism,* Nueva York: Harcourt, 1951. [Edición española, *Los orígenes del totalitarismo,* Madrid: Alianza Editorial, 2006.]

Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life,* Stanford: Stanford University Press, 1998.

—, *State of Exception,* Chicago: University of Chicago Press, 2005.

APPADURAI, Arjun, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

ARENDT, Hannah, *The Origins of Totalitarianism,* Nueva York: Harcourt, 1951.

BATESON, Gregory, *Naven,* Stanford: Stanford University Press, 1980.

BECK, Ulrich, *What is Globalization?,* Cambridge: Polity Press, 2000.

BROWN, Wendy, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Empire and Identity,* Princeton: Princeton University Press, 2006.

GINGRICH, Andre, y Marcus BANKS, *Neo-Nationalism in Europe and Beyond,* Oxford: Berghahn Books, 2006.

HABERMAS, Jürgen, «Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State», en Charles Taylor (ed.), *Multiculturalism,* Princeton: Princeton University Press, 1994, págs. 107-148.

—, *The Inclusion of the Other,* Cambridge: MIT Press, 1998.

HEDETOFT, Ulf, «Cultural Transformation: How Denmark Faces Immigration», *Open Democracy,* 30 de octubre de 2003, <http://www.opendemocracy.net/people-migrationeurope/article_1563.jsp> (consultado el 16 de marzo de 2010).

HERVIK, Peter, *Mediernes Muslimer,* Copenhague: Nævnet for Etnisk Ligestilling, 2002.

HONNETH, Axel, *The Struggle for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts,* Cambridge: Polity Press, 1995.

HUSSEIN, Mustafa, «Islam, Media and Minorities in Denmark», *Current Sociology,* vol. 48, n.º 4, págs. 95-116.

MAHMOOD, Saba, *Politics of Piety,* Princeton: Princeton University Press, 2006.

MARSHALL, Thomas H., 1964. *Class, Citizenship, and Social Development,* Nueva York: Doubleday & Company, Inc., 1964.

TAYLOR, Charles, «The Politics of Recognition», en Charles Taylor (ed.) *op. cit.,* Princeton: Princeton University Press, 1994, págs. 25-74.

TURNER, Victor, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society,* Ithaca: Cornell University Press, 1974.

WEIS, Palle, «Forord», en L. F. Kaarsholm (ed.), *Muslimsk-Dansk dagbog: 19 dagbøger fra Muhammed-krisen,* Copenhague: Informations Forlag, 2006, págs. 7-9.

Narrativas historiográficas: las estrategias del discurso a la hora de construir un sujeto «morisco» expulsable

José María Perceval
Profesor asociado de la Facultad de Ciencias de la Comunicacón de la Universidad Autónoma de Barcelona

El 9 de abril de 1609, se decreta la expulsión de todos los descendientes de los musulmanes españoles, los llamados *moriscos* o *cristianos nuevos de moro*. El decreto fue firmado por el rey Felipe III a instancias de su valido, el todopoderoso duque de Lerma, y finaliza el periodo que había comenzado con la conversión forzada de los musulmanes granadinos, ordenada por los Reyes Católicos en la Pragmática Sanción del 14 de febrero de 1502 y extendida posteriormente a todos los Reinos de la monarquía. Acababa así un largo siglo de experimentos evangelizadores, propuestas más o menos integradoras, normativas y prohibiciones; un largo siglo de enfrentamientos entre los partidarios de la asimilación de los moriscos y los que, desde el principio, promovieron su exclusión y eliminación.

La decisión final de 1609 fue una decisión política que dependió de múltiples circunstancias; pudo no haberse realizado, realizarse en otro momento o postergarse indefinidamente. Pero, una vez decretada la expulsión, el poder real se encontró en la necesidad de justificar la medida ante la opinión pública, sobre todo para aclarar dos aspectos conflictivos: por un lado, que se expulsara por primera vez a un colectivo oficialmente bautizado; por otro, que afectara a todo el grupo y no a sujetos individuales.

Estas dos innovaciones, sin precedente en el Occidente cristiano, requerían un discurso que explicara por qué era «justa» una medida que, en teoría, atentaba contra el derecho romano y el cristiano, creando un peligroso precedente.

Vamos a estudiar las diferentes estrategias del discurso y las narrativas historiográficas que desarrolla para homogeneizar las características de la comunidad morisca, darle unos rasgos distintivos unificadores y convertirla en un arquetipo «odioso» que debe ser finalmente eliminado.

Los moriscos, una comunidad compleja y diversa, se convierten en *un solo morisco,* un ser único y condenable que incluye a todos los miembros de la comunidad sin excepción.

Antecedentes de una imagen: la llamada polémica islámico-cristiana

Durante la Edad Media se había desarrollado una literatura apologética hacia el islam y sus relaciones con el cristianismo. Basándose en las primeras noticias recibidas sobre el islam, particularmente durante el periodo de las cruzadas, se estructuró un saber concretado en libros descriptivos, diálogos anticoránicos y propuestas misioneras. En uno de esos intentos participó el propio Francisco de Asís, recibido con condescendencia por el sultán en 1219.

Los reinos cristianos en expansión en la Península Ibérica recibirán estas proposiciones integrándolas en su discurso conquistador; un teórico que intervino en la polémica fue el mallorquín Ramon Llull, que estudió el árabe con un esclavo musulmán para diseñar posteriormente un proyecto misionero. Como muy bien decía el profesor Miquel Barceló,[1] se trataba de una debate desvirtuado desde el principio porque se dirigía a públicos cautivos, es decir, musulmanes conquistados que difícilmente podían argumentar contra la religión de sus vencedores.

La incomprensión de este movimiento por parte del islam es evidente, ya que no pretendía convertir a los miembros de las religiones del Libro y mantenía unas relaciones contractuales con ellos. Esta negativa a participar en el juego será vista por los polemistas cristianos como producto de una clara inferioridad de la religión musulmana que, al negarse a polemizar, muestra sus carencias y falta de argumentos. El *Antialcorano* de Bernardo Pérez de Chinchón recogerá esta larga tradición de la llamada polémica medieval aplicándola a la conversión de los moriscos valencianos.

[1] Miquel Barceló, «Per sarraïns a preycar o l'art de predicar audiències captives», *El debat intercultural als s. XIII-XIV* [I Jornades de Filosofia Catalana], Girona, 1989, págs. 117-132.

Mahoma, crisol y espejo del morisco

Unos hombres (los moros) son
azules y colorados
que viven por despoblados
y adoran el zancarrón.
Lope de Vega, *Los porceles de Murcia*.

A través de este largo periodo medieval, las noticias sobre el Profeta fueron aportadas generalmente por viajeros, traductores y monjes de Oriente Próximo que arribaban a Occidente. Otras informaciones llegaron a España a través de textos griegos traídos hacia el final del Imperio bizantino, que se nutrían generalmente de las mismas fuentes. Las comunidades armenia, siriaca, alejandrina, maronita, nestoriana e incluso copta aportaron diversos datos que se articularon en dos destacadas teorías sobre Mahoma:

- Se trata de un impostor que se aprovechó de un pueblo inculto para dominarle con «su magia mentirosa» y, personalmente, era un iluso fantasioso enfermo de epilepsia, «gota coral» indican los textos, que además posee una sensualidad desbocada.

- Fue influenciado por un monje herético que le inspira un remedo de cristianismo, imitación perversa de la religión cristiana, aderezado con grandes errores.

Con ambos aspectos se construirá una doble imagen: la del propio Profeta y la de la «secta» que ha inventado. Para un pueblo ignorante de pastores nómadas ha simplificado la riqueza del cristianismo y le ha añadido fantasías adecuadas para este público iletrado.[2] En su doctrina recoge sobre todo herejías nestorianas y algunas verdades cristianas. «El falso Mahometo convenció a su vana secta al simple y perplexo pueblo arábico, tomando de cada una lo que conocía ser apacible a su gente.»[3]

En la Península Ibérica, durante el siglo XVI, asistimos a una particular identificación entre la figura de Mahoma y la que se está creando del morisco. Se van acoplando ambas imágenes convirtiéndose el morisco en un espejo de Mahoma y viceversa, Mahoma es el morisco «ideal». Los libros polémicos irán

[2] Luis F. Bernabé Pons, «De la imagen medieval de Mahoma a las caricaturas de Mahoma: una larga historia de miradas occidentales sobre el Profeta», I Jornadas *El imaginario sobre el mundo árabe y el islam,* Barcelona: Facultad de Ciencias de la Comunicación, abril de 2009.
[3] Vicente Roca, *Hystoria en la cual se trata de la origen y guerras que han tenido los turcos,* Valencia, 1556, fl. 129.

previniendo al morisco de esta supuesta identificación psicológica con Mahoma. Posteriormente, los panfletos antimoriscos realizarán una auténtica mixtura de ambos personajes, Mahoma y el morisco ya construido y unificado, identificándolos en carácter y perversidad. Se crearán verdaderos temas historiográficos, como la supuesta venida de Mahoma a España, a la ciudad de Sevilla, en tiempos de san Isidoro y su expulsión por parte de este pensador cristiano. Se ideará una supuesta reliquia, mano o pierna del Profeta, que adorarían los moriscos, el zancarrón de Mahoma,[4] hecho «naturalmente demostrado» en declaraciones obtenidas mediante torturas por la Inquisición, etc.

Mahoma, y su equivalente morisco, es retratado como un pobre inculto (arriero), comerciante embaucador (dinero falso), con una religión simplificada (monoteísmo sin imágenes), enfermo delirante (epiléptico), traidor mentiroso (la *taqiyya* u ocultación de la religión) y lascivo (el paraíso islámico, la supuesta permisividad del incesto). El morisco acaba siendo un pequeño Mahoma viviente y cercano que se encuentra infiltrado en las tierras de España.

Hombre universal, humanismo cristiano, exclusión de lo «inhumano» o inaceptable a la razón

Bárbaros, infieles, malditos,
fieros, perjuros, blasfemos,
malnacidos, viles, bajos,
precitos, impíos, protervos,
y, al fin, por decillo todo,
hombres de razón ajenos.
Gaspar de Aguilar,
Comedia sobre el Patriarca Ribera.

La herencia grecolatina se va a fusionar con la judeocristiana en el Renacimiento. El humanismo va a promover el estudio de los clásicos y va a construir un nuevo hombre universal que supera gradualmente la sociedad estamental anterior. La nobleza de sangre se transformará en nobleza de espíritu, el valor guerrero en valor comercial o intelectual. Se descubre un individuo que actúa y piensa independientemente a través del ensayo (Montaigne), la novela *(El Lazarillo de Tormes),* el teatro (Shakespeare), los libros de civilidad (Erasmo

[4] José María Perceval, «L'"os" de Mahomet: à propos de pattes, de bras et autres objets putrescibles et imputrescibles», *Les Temps Modernes,* n.º 507, 1988.

de Róterdam). Se trata de un hombre responsable que encuentra sus límites, sus fronteras, en lo animal, lo bestial y lo salvaje de su naturaleza, en definitiva, lo inhumano.

Este gran avance, que traerá a Europa una renovación social y política, provocó sin embargo una enorme fractura de exclusión interna y externa. La entrada de las nuevas concepciones renacentistas constituyó un cambio de paradigma: la oposición anterior entre el cristianismo y el islam fue superada por una nueva oposición entre la razón y la inhumanidad. El cristianismo, a través de su lectura humanista, se presentó no sólo como una religión revelada, sino como la religión de la civilización, de la auténtica humanidad. El islam, entonces, comenzó a ser definido desde este nuevo punto de vista como una concepción inhumana, por tanto, inaceptable bajo las leyes cristianas e inconcebible en territorio europeo. En la Península Ibérica, este nuevo planteamiento llevaba a la superación inevitable de la etapa mudéjar. No era posible aceptar la presencia de súbditos que se atenían a diferentes leyes. No se podía admitir la diferencia, ya que hacerlo sería tan condenable como caer en el propio error.

El paso terrible que da Europa, a nivel religioso y ético, se centra en la convicción agustiniana de que Dios da los medios necesarios a cada humano para su salvación. Luego la elección de una doctrina equivocada, que lleva a la perdición, inevitablemente debe ser una acción asumida y, por tanto, prueba de un carácter malvado. Si un colectivo elige esta opción, queda marcado con la impronta de Caín, una señal colectiva que se manifestaría en todas las acciones y comportamientos del grupo.[5] La pobreza, la diferencia, la marginación, la enfermedad, lo extraño... son características reinterpretadas desde esta primacía del hombre universal y racional.

En la invención del morisco y de todo lo relacionado con los moros a lo largo del siglo XVI también constatamos esta evolución de la caridad y la atención a lo diferente. De la misericordia ante la desgracia y el pobre como imagen medieval de Cristo se pasa a la prevención e incluso al miedo a una posible contaminación de lo malvado encarnado en estos seres excluidos de la civilización. Las estrategias de actuación frente a *lo diferente* van a ser variadas y van a provocar enormes disputas en el seno de la intelectualidad cristiana.

[5] Bronisław Geremek, *La estirpe de Caín*, Barcelona: Mondadori, 1990.

Diferencia entre los asimiladores y los partidarios de la expulsión: acabar con *lo morisco* o eliminar a *los moriscos*

Durante el siglo XVI y principios del XVII se produce una separación de estrategias frente al otro en la comunidad cristiana que fue muy mal interpretada por la historiografía posterior, sobre todo a partir de la reinterpretación historicista española en el siglo XIX. Ésta apunta a una lucha entre liberales y conservadores que no existió jamás, hace referencias absurdas a una oposición entre tolerancia e intolerancia que no tiene ningún sentido, o a la no menos absurda idea de una pretendida confrontación de dos concepciones de España que hubieran competido por impedir la inevitable decadencia nacional.

Los dos grupos que aparecen en este periodo, claramente identificados en posiciones diferenciadas, son los asimilacionistas, partidarios de la evangelización pacífica de los nuevos convertidos, y los exclusionistas, partidarios de su eliminación. Ambos grupos, sin embargo, están de acuerdo en un punto: acabar con el islam en suelo español, aplicando, eso sí, diferentes medios. No hay por su parte tolerancia alguna ante la religión del diferente, ni mucho menos la idea de que «cada uno puede salvarse en su ley», pensamiento que fue perseguido con dureza durante este periodo y que conllevaba la condena a muerte por parte de la Inquisición; algunos conversos exponen esta idea tolerante al ser apresados, ante la ira de los inquisidores.

El fantasma de la libertad de conciencia fue estigmatizado como un mal extranjero y una desviación protestante asimismo perseguida. La posibilidad de un pensamiento autónomo y no humillado ante Dios es considerado un acto de desmesurada soberbia que debe ser castigado.

La diferencia ente asimilacionistas y partidarios de la expulsión es otra: los que quieren acabar con los aspectos irracionales del otro colectivo y aquellos que consideran necesario para conseguirlo la eliminación del individuo con estas características monstruosas. Como señala el profesor Bernard Vincent:

> Hay que distinguir la fase mudéjar, cuando se trata de identificar fácilmente al otro, de la fase morisca, cuando se quiere borrar la identidad del otro. Es en el periodo de asimilación donde se rompe con la tendencia destructiva de la comunidad enemiga. En cierta forma, el proyecto final de los asimiladores es la integración utópica del morisco en la comunidad cristiana y la igualdad de derechos, aunque fuera en el plano teórico únicamente.

Entre la asimilación y la expulsión no existe un conflicto sino una polémica interna dentro de la sociedad cristiana. Se plantean la mejor postura a adoptar frente a otro grupo social, que no cuenta con una voz propia sino que es representado; se crea un «saber» especial para analizar el cuerpo alógeno, pero no se estudia en ningún caso de una forma autocentrada. La percepción dislocada de los moriscos como organismo, ya como una parte enferma del cuerpo social, como piensan los partidarios de la asimilación, ya como un elemento introducido de forma tumoral, como sostienen los partidarios de la expulsión, se encuentra siempre en relación con la sociedad dominante y forma parte de su discurso.

El estudio antropológico: las características del *otro* morisco que deben ser eliminadas

Se observa y examina cada aspecto de la vida social de la comunidad morisca. Se escudriña atentamente cada pequeño detalle que en el exterior manifieste la podredumbre de lo interior. La idea asimilacionista es limpiar esta «suciedad», eliminar estas costumbres y hábitos, que llevan al morisco, tal vez ingenuamente, a ser musulmán. Al mismo tiempo, se promueven otro tipo de actitudes y hábitos que le deben llevar de forma natural a ser cristiano. Los tratadistas son claros en el diagnóstico, aunque difieren en la serie de elementos que deben ser eliminados. A continuación examinaremos algunas líneas comunes.

Los mal llamados *libros de polémica* —luego de *diálogo*— y doctrina son leídos públicamente o, al menos, consultados por los clérigos de rectorías de moriscos, que luego predican desde los púlpitos, en algarabía o más frecuentemente en romance, incluso en francés, tanto da, a los atónitos moriscos a los que ellos mismos describen como «ovejas encerradas en el corral» o como almas que deben «educarse a manera de niños». Los colegios para niños moriscos intentan captarlos[6] rompiendo las estructuras familiares mediante la educación, con la esperanza de arrancar clérigos indígenas como Albotodo en Granada, el canónigo Marín en Almería, el polémico jesuita Casas en Valencia o el número indeterminado de sacerdotes martirizados cuando la rebelión de las Alpujarras.

[6] «Se elijan los muchachos de mejor habilidad y talle, hijos de los moriscos de cada lugar, y éstos se lleven a colegios donde estudien», Valencia, f. 154. Más abajo propone una solución más rentable y atractiva, como es dar niños a obispos y presentados, a nobles y caballeros como pajes.

Un musulmán, para ser cristiano, no sólo debe cambiar de religión sino de nombre, de lengua, de cultura, de hábitat, de costumbres y fiestas. Debe realizar una verdadera revolución en todos sus hábitos cotidianos. Evidentemente, todo lo relacionado con la religión musulmana y el viernes como día de culto debe ser eliminado, del mismo modo que los lugares de rezo, como mezquitas y oratorios, que son transformados en iglesias, los ritos anuales, como el Ramadán, y personales, como la circuncisión y la oración.

Dentro de la cultura, encontramos en primer lugar la lengua: el árabe inclina naturalmente al islam. Es considerada una lengua que debe ser prohibida a la comunidad morisca y ser sustituida por las lenguas romances castellana o catalana. Durante el siglo XVI y XVII se produce una verdadera operación de «limpieza» en el lenguaje castellano, comenzada con las propuestas del gramático latinista Antonio de Nebrija. La intención es depurar la lengua de las palabras de origen árabe y sustituirlas por neologismos griegos y latinos. En el campo de las artes, las ciencias y sobre todo la medicina, los conflictos van a ser constantes. El mismo Nebrija se planteaba este asunto de una forma militar, al decretar que «los términos árabes están escritos al revés del resto del mundo y parecen soldados que avanzan en formación». Durante el siglo XVI, se produce también una depreciación peyorativa de la palabra algarabía que, en su origen, significaba lengua árabe y adquiere la connotación xenófoba de «ruido insoportable que se oye en la calle».[7]

En cuanto a la dieta alimenticia, la ausencia de cerdo y vino en la dieta del morisco era considerada un desequilibrio terrible, que afectaba incluso a la personalidad. La comida de origen andalusí no fue exactamente perseguida, sino despreciada por los médicos cristianos y los autores literarios, que la utilizan como chanza para definir al morisco como personaje popular comedor infatigable de verduras y legumbres, con una dieta abundante en fritos y el uso del ajo y la cebolla, así como de las especias. Cervantes llama Cide Hamete Benengeli al supuesto autor árabe del *Quijote,*[8] es decir, 'el berenjena', aludiendo al uso abundante de este plato entre los moriscos. Lo que hoy llamamos dieta mediterránea era considerada por los médicos cristianos una dieta pobre y poco viril.

> Comían cosas viles (que hasta en esto han padecido en esta vida por juicio del cielo), como son fresas de diversas harinas de legumbres, lentejas, panizo,

[7] José María Perceval, «Algarabía: ¿lengua árabe o alboroto?», *Manuscrits,* n.º 3, págs. 117-127.
[8] André Stoll, *Al-Andalus revisité. Aux sources de l'histoire arabe du Don Quichotte,* París: Institut du Monde Arabe, 2007.

habas, mijo, y pan de lo mismo. Con este pan, los que podían juntaban pasas, higos, miel, arrope, leches, y frutas a su tiempo como son melones, aunque fuesen verdes y no mayores que el puño, pepinos, duraznos y otras cualesquiera verdura por muy mal sazonados que estuviesen, sólo fuese fruta, tras lo cual bebían los aires (es decir, no bebían vino) y no dejaban barda de huerto a vida; y como se mantenían todo el año de diversidad de frutas, verdes y secas, guardadas hasta casi podridas y de pan y de agua sola, porque no bebían vino, ni compraban carne ni cosa de caza muerta por perros o en lazos, o con escopeta o redes, ni las comían, sino que ellos las matasen según el rito de Mahoma, por eso gastaban poco, así en el comer como en el vestir, aunque tenían harto de pagar, de tributos a los señores.

Aznar Cardona, *Expulsión justificada de los moriscos españoles*.[9]

Dentro de los adornos femeninos y los maquillajes, el elemento más perseguido fue la alheña. Su utilización fue absolutamente prohibida y considerada diabólica por los dibujos que se realizaban en manos y cuerpo. Las moriscas sorprendidas podían sufrir diversos castigos, como el raspado de las manos dibujadas con alheña o el corte de los cabellos que habían sido tintados. Los distintos decretos que se suceden a lo largo del siglo XVI sobre la comunidad morisca siempre hablaban de una eliminación progresiva de los vestidos tradicionales, y el Sínodo de Guadix de 1554[10] especifica claramente los aspectos a eliminar.

Los baños son especialmente atacados por los clérigos, ya que invitan a la molicie y hacen perder la fuerza viril necesaria para el trabajo y la lucha. Este ataque es tan repetido que el aristócrata morisco Núñez Muley en su famoso *Memorial* de 1566 ironiza diciendo que estas instituciones hacen que los «naturales», es decir los moriscos, del Reino de Granada no sirvan para luchar, lo que conviene a los cristianos viejos que han conquistado el Reino.

Incluso la arquitectura sufre estos cambios evidentes en las transformaciones urbanísticas de las ciudades andalusíes y en la propia Granada. Las calles y las casas sufren modificaciones que afectan tanto a su recorrido y decoración, como a su estructura.

Comienzan entonces los fantásticos proyectos que, durante un siglo, los memorialistas acumulan; éstos van desde las modestas prédicas a un elaborado plan de destrucción de la continuidad cultural mediante la aplicación de fron-

[9] Aznar Cardona, *Expulsión justificada de los moriscos españoles,* Huesca, 1612.
[10] Antonio Gallego Burín, Bernard Vincent y Alfonso Gámir Sandoval (eds.), *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554* [facsímil de la edición de 1968], Granada: Universidad de Granada, 1996.

teras entre las diferentes generaciones y la inserción de parentescos imaginarios (padrinos, maestros...): gradación que lleva desde el pequeño secuestro que significa la escuela, hasta el edicto que prohíbe trasladar fuera de España a los menores de siete años.

El obispo de Orihuela (1585) estableció una serie de disposiciones estrictas, metódicas y cuidadosas sobre cada aspecto de la educación de los niños y niñas moriscos para su progresiva introducción en la sociedad cristiana. Asimismo, determinó el sistema adecuado de premios y castigos, y señaló hasta el color de los nuevos trajes que sustituirían progresivamente a los habituales. Tales medidas nos hacen pensar en las grandes utopías de la época, sólo que ésta se aplica sobre seres humanos que deben pagar la educación que se les impone por su bien.

Las conclusiones «antropológicas» de la junta del 7 de diciembre de 1526, que son un punto de inclusión radical, como bien señalan Ortiz-Vincent y Gallego-Gámir, se ampliaron en los objetivos de 1566 y después de la expulsión parcial de 1570. La fase entre la conversión forzada de Granada en 1501 y la interrupción relativa de las medidas de expulsión de 1526 se centró en los aspectos etnológicos de la comunidad morisca.

La antropología precede como estudio etnológico a la intervención quirúrgica o normativa asimiladora. El teólogo Guerra de Lorca distribuye en cuatro clases a los moriscos granadinos, atendiendo a su mayor o menor adhesión al islam:

> A la primera clase pertenecen aquellos que, después de haber recibido el bautismo, conservan fielmente el traje, lengua, nombres, ceremonias y ritos todos de aquella secta; públicamente confiesan que son cristianos; no sé si serán musulmanes en privado. Al segundo grupo corresponden aquellos que con facilidad renunciaron a toda clase de prácticas exteriores o preceptos, esforzándose por todos los medios en atemperar su conducta a la de los cristianos. En el tercer grupo deben ser incluidos aquellos que por raza y origen proceden de Arabia o de África, de antepasados musulmanes; los cuales, por recuerdo de la antigua secta en que vivieron, guardan por tradición familiar algunas ceremonias o ritos. En último lugar figuran aquellos que nacieron de matrimonio entre musulmán y cristiana vieja; acerca de los cuales se halla establecido que sigan la fe del padre de mejor condición: en igual forma se ha provisto ya desde antiguo respecto de los hijos de padre cristiano y madre musulmana.[11]

[11] Pedro Guerra de Lorca, *Cathechesis mystagogicae,* Madrid, 1586.

De acuerdo con Bernard Vincent:

> Entre 1502 y 1526 la identidad morisca es examinada, identificada y definida; el menor gesto es señalado y condenado, así como establecido el catálogo de medidas represivas. Pero las pragmáticas reales, destinadas a la asimilación, o mejor, a la castellanización de los moriscos como medio para su reforma espiritual, encontraron seria resistencia por parte morisca y llevaron, en último término, a la rebelión armada.[12]

El sacerdote morisco Albotodo y los jesuitas presiden la entrega de vestidos «cristianos», entusiastas ante la idea de finalizar con el «problema». Los moriscos sublevados entran en el Albaicín gritando contra el morisco traidor Albotodo, que termina en Sevilla desterrado con los moriscos expulsados.

Lo fundamental es que, al estudiar paciente y concienzudamente la comunidad morisca, aislando y precisando elementos que la puedan definir, se ha dado el paso de gigante necesario para inventar al *morisco.* Ahora ya tenemos una construcción teórica bien fundamentada que los partidarios de la expulsión no tardarán en utilizar, sin que haya servido para la eliminación de *lo morisco* que pretendían los asimilacionistas, incluidos los colaboracionistas, como el padre Albotodo. Ya tenemos al morisco unificado, a un único morisco imaginario que podemos contrastar continuamente con el morisco real y al que éste se debe adecuar.

Estrategia de los partidarios de la expulsión: la angustia de intentar algo imposible

Los asimilacionistas son los mismos que crean toda una serie de elementos censurables que termina imposibilitando la acción que preconizan. Por su parte, los partidarios de la expulsión, en su deseo de eliminar al morisco, fueron los principales responsables de descubrirlo, analizarlo, situarlo y condenarlo. Éstos revelan la explotación del morisco y, al mismo tiempo, señalan continuamente su existencia. El asimilacionista parte de una negación de la diferencia que termina resultando dramática; en cambio, el partidario de la expulsión descubre la trama al intentar anularla.

---

[12] Bernard Vincent, «Les morisques, l'intolérance et l'économie», París: *Revue de la Bibliothéque Nationale,* n.º 29, 1988.

El papel de los partidarios de la expulsión es señalar constantemente la imposibilidad de la operación asimilacionista, de esa operación de negación de la identidad a la que oponen la resistencia enconada y, para ellos, eterna con que responde el organismo tratado, en este caso el morisco. Los asimilacionistas, por su parte, pasan rápidamente de la caridad cristiana a la acción represiva, mientras los partidarios de la expulsión se sitúan en el plano de la antropología. No se puede afirmar que este tipo de operaciones no tenga un cierto éxito: comunidades que se disuelven, otras que se extinguen o son eliminadas. Contrariamente a lo que se pueda pensar, son los partidarios de la extirpación los defensores más acérrimos de la identidad morisca o de las identidades en general. Su preocupación, claro está, era proteger la identidad de las clases dominantes en peligro por la contaminación o decadencia debido al contacto con las otras.

Los datos aportados por el estudio antropológico de los asimilacionistas van a ser fundamentales para la estrategia narrativa de los partidarios de la expulsión. Las teóricas y poco reales propuestas asimilacionistas van a ser utilizadas en un sentido bien diferente al que imaginaron sus filantrópicos creadores: mostrar su imposibilidad y la angustia que provoca este exceso de tolerancia. Los moriscos rechazan lo que tan generosamente les dan los cristianos: frente a la mansedumbre, la soberbia; frente a la paciencia, la intransigencia; frente al espíritu abierto, la cerrazón de los corazones. Es «regar en campo reseco», es «tirar trigo entre las piedras», es «predicar entre animales»; no quieren escuchar.

La teoría de la expulsión, por tanto, evoluciona desde una petición de segregación local, imposición de señas distintivas y asentamientos diferentes para la comunidad dominada a una llamada a la destrucción absoluta, basada en la eliminación física de la comunidad contraria. La campaña de asimilación, el celo misionero y ardiente por la conversión de los moriscos y la salvación de su alma, si es que había comenzado, debía acabar después de ochenta años de tan escasos y problemáticos resultados. La obstinación morisca en las creencias mahometanas llevaba a la necesidad del «extrañamiento, la eliminación de esa masa hostil y peligrosa».

En realidad era el propio país quien necesitaba esta purificación, anular ese pasado moro o judío que lo hacía sospechoso ante la cristiandad europea. Una vez realizadas las expulsiones, incluso era necesario extirpar la propia palabra que las definía, borrando la historia. Quizá eso explica la desaparición del tema historiográfico de la expulsión, o cualquier estudio sobre los árabes, en los siglos XVII y XVIII, como pedía fray Gerónimo de la Cruz dirigiéndose a Felipe IV: «Eche ya de España el nombre de judíos y moros, que hoy hace más daño el nombre solo, que otro tiempo los sujetos». España debía quedar purificada.

La construcción del *otro:* el morisco único y unificado

> Por maravilla se hallará entre tantos uno que crea derechamente en la sagrada ley cristiana; todo su intento es acuñar y guardar dinero acuñado, y para conseguirle trabajan y no comen; en entrando el real en su poder, como no sea sencillo, le condenan a cárcel perpetua y a oscuridad eterna; de modo que, ganando siempre y gastando nunca, llegan y amontonan la mayor cantidad de dinero que hay en España. Ellos son su hucha, su polilla, sus picazas y sus comadrejas; todo lo llegan, todo lo esconden y todo lo tragan. Considérese que ellos son muchos y que cada día ganan y esconden, poco o mucho, y que una calentura lenta acaba la vida como la de un tabardillo; y, como van creciendo, se van aumentando los escondedores, que crecen y han de crecer en infinito, como la experiencia lo muestra. Entre ellos no hay castidad, ni entran en religión ellos ni ellas: todos se casan, todos multiplican, porque el vivir sobriamente aumenta las causas de la generación. No los consume la guerra, ni ejercicio que demasiadamente los trabaje; róbannos a pie quedo, y con los frutos de nuestras heredades, que nos revenden, se hacen ricos. No tienen criados, porque todos lo son de sí mismos; no gastan con sus hijos en los estudios, porque su ciencia no es otra que la del robarnos. De los doce hijos de Jacob que he oído decir que entraron en Egipto, cuando los sacó Moisés de aquel cautiverio, salieron seiscientos mil varones, sin niños y mujeres. De aquí se podrá inferir lo que multiplicarán las de éstos, que, sin comparación, son en mayor número.
>
> Cervantes, *El coloquio de los perros.*

Al final del siglo XVI ya se ha construido ese morisco unificado, sólo falta denunciarlo y pedir su eliminación. Los moriscos reales responden a este arquetipo ya que, como señala el capellán real y panfletista Jaime Bleda, «son todos uno en el mal». El texto de Cervantes resume muy bien las características de este morisco: es un ser mentiroso y traidor que engaña y contamina; miente cuando dice que es cristiano y miente cuando intercambia moneda, es falso en todos los sentidos, es traidor a su rey porque está vendido al turco y porque extiende moneda falsa, mientras esconde la verdadera; su propósito es crecer abundantemente con una fertilidad monstruosa para ocupar de nuevo España. Los insultos que le dedican los perros del coloquio expulsan a este morisco del mundo de los humanos situándolo en el de las bestias.

La animalización del morisco es el paso más grave, la expulsión fuera de la humanidad. La raya fundamental de las animalizaciones es la oposición entre el animal y el hombre, excluyendo a «las bestias» o a «la bestia» que todos llevaríamos dentro, carcoma, polilla y gusano llama el barroco Soto de Rojas a nues-

tra ociosidad y se aplica al morisco que nos corroe; al mismo tiempo, una oposición entre unos animales superiores y unas «pobres bestias» destinadas a la alimentación, el deporte de la caza o la diversión de la cumbre de la pirámide. La evolución de las actitudes frente al morisco a lo largo del siglo XVI, desde unas posiciones asimilacionistas que lo consideran *cristiano* y *español,* hasta el rechazo de los partidarios de la expulsión, hacen variar los términos animalizadores. Las principales obsesiones de los libelistas antimoriscos (Bleda, Aznar, Fonseca) que justifican la expulsión de 1609 se encuentran tras esos conejos, hormigas, ratones, termitas, simios, sapos y sanguijuelas que ellos contemplan al observar a la comunidad morisca. Son animales pequeños, molestos, feos, prolíficos, cuyo peligro es su posible abundancia contaminadora.

Conclusiones

A partir de una serie de observaciones diferenciales, constataciones visibles o aparentes, que se unen a particulares obsesiones de la comunidad dominante, se ha creado un coro de rumores sin especificar. Podemos encontrar en este campo elementos heredados de una larga tradición de ataque; en este caso, la polémica antiislámica, préstamos de agresiones ya efectuadas contra otras comunidades, los judíos, o una oscura y larga tradición de lo que Norman Cohn definía como «demonios familiares» de la comunidad dominante europea.

A lo largo del siglo XVI y comienzos del XVII, numerosos autores reflejan de forma directa o indirecta estos sentimientos, frases, bromas, observaciones... ordenándolos y dándoles una coherencia que antes no poseían. En esta fase nos encontramos con la participación de los miembros «cultos» de la comunidad opresora que, irónicamente, se distancian frecuentemente de las acciones populares provocadas por estos estereotipos que ellos han fabricado.

A través de estos textos, se busca en el otro la constatación de este modelo, máscara que se va esculpiendo según las nuevas características o aspectos que continuamente se van incorporando. El morisco, en este caso, intenta reaccionar contra la imagen creada o se adapta a ella, reafirmándose en una identidad que ha dejado de ser la suya desde el momento en que, decretada la asimilación, la comunidad no tiene medios de reproducirse culturalmente. En todo caso, no puede salir ya del círculo creado por la mal llamada polémica: aquí sólo habla uno que se responde a sí mismo o busca en el otro la respuesta adecuada, no hay igualdad entre los litigantes.

El proceso puede volver a empezar continuamente, pero este ir y venir de la «realidad» a la construcción teórica se mantiene. La rueda sólo se para en el momento en que la otra comunidad ha dejado de existir, sea por asimilación individual, por expulsión de la totalidad o de los insumisos. La velocidad del proceso depende de las transformaciones de la comunidad vencedora y de sus problemas internos, las expulsiones se intensifican normalmente en tiempo de graves crisis de identidad. Eso es lo que sucedió finalmente en 1609, cuando se adoptó una decisión final sobre el llamado *problema* morisco, inventado por la comunidad cristiana dominante.

Nunca podremos reconstruir los rumores, las frases dichas en voz baja, las bromas, los chistes fáciles, las pequeñas disputas cotidianas entre vecinos... Podemos indicar, sin embargo, los dispositivos que permitieron provocar estas manifestaciones de repulsión frente a lo que «asqueaba» al cristiano viejo. Esta aversión no fue instintiva sino histórica, un proceso que hizo cuesta arriba la convivencia con el morisco durante un siglo, hasta el «alivio» experimentado con su desaparición.

En 1609 había una imagen establecida y consolidada del morisco. Había sido construida con las aportaciones de los asimilacionistas y los partidarios de la expulsión durante más de un siglo. Se había nutrido de los estudios antropológicos realizados para eliminar lo morisco y ahora se agitaba para extirpar al morisco real. No queremos decir que todos los cristianos viejos tuvieran la misma imagen del morisco, eso sería caer en el mismo error de crear un cristiano viejo arquetípico, ni que lo vieran como una totalidad excepto en ciertos casos de apologistas, pero hemos analizado los retales con que se construyó un monstruo que, finalmente, se deseaba eliminar. La expulsión fue la medida elegida para apartar de la vista lo que repugnaba, al mismo tiempo que cortar el nudo gordiano del etnocidio, los partidarios de la asimilación, y el genocidio, los partidarios de la eliminación.

Entre matar *lo morisco* del morisco o eliminar al morisco mismo, se decidió expulsarlo. Para ello, fue necesario previamente crear una imagen unificadora de la comunidad morisca convertida en un «todos son uno», paso previo para la violencia que finalmente se perpetró contra trescientas mil personas.

Bibliografía

AGUILAR, Gaspar de, *Expulsión de los moros de España,* Valencia: Pedro Patricio Mey, 1610.

ALCALÁ, Pedro de, *Arte para ligeramente saver la lengua araviga,* Granada, 1505.

—, *Vocabulista arávigo en letra castellana,* Granada: Juan Varela de Salamanca, 1505.

ALDRETE, Bernardo, *Varias antigüedades de España, África y otras provincias,* Amberes: Juan Hafrey, 1614.

ANDRÉS, Juan, *Opera chiamata Confusione della seta machumetana,* Venecia, 1543.

AZNAR CARDONA, Pedro, *Expulsión justificada de los moriscos españoles,* Huesca: Pedro Cabarte, 1612.

BLEDA, Jaime, *Coronica de los moros de España,* Valencia: Felipe Mey, 1618.

—, *Defensio Fidei in causa neophytorum, sive Morischorum Regni Valentiae, totius Hispaniae eiusdem Tractatus de Iusta Morischorum ab Hispania Expulsione,* Valencia: Juan Crisóstomo Garriz, 1610.

CORRAL Y ROJAS, Antonio del, *Relación del rebelión y expulsión de los moriscos del Reyno de Valencia,* Valladolid: imprenta de Diego Fernández de Córdoba y Oviedo, 1613.

ESCOLANO, Diego, *Crónica de la muy ilustre y coronada ciudad y reino de Valencia,* Valencia, 1610.

—, *Memorial a la Reina N. S. cerca de las muertes que en odio de la fe y Religión Christiana dieron los moriscos revelados a los christianos viejos (y algunos nuevos) residentes en las Alpuxarras deste Reyno de Granada en el levantamiento del año 1568,* Granada: Baltasar de Bolibar, 1671.

FERNÁNDEZ NAVARRETE, Pedro, *Conservación de Monarquías y discursos políticos,* Discurso VII: de la expulsión de los judíos y moros, Madrid, 1625.

FONSECA, Damián, *Del giusto seacciamento de Moreschi da Spagna,* Roma: Bartolomeo Zanneti, 1611.

—, *Justa expulsión de los moriscos de España,* Roma: Iacomo Mascardo, 1612.

—, *Relación de lo que pasó en la expulsión de los moriscos del Reyno de Valencia,* Roma: Iacomo Mascardo, 1612

GONZÁLEZ DE CELLORIGO, Martín, «Memorial al rey sobre asesinatos e irreverencias contra la Religión cristiana cometidos por los moriscos», en *Memorial de la política necesaria y útil restauración a la República de España,* Valladolid: Iuan de Bostillo, 1600.

GUADALAJARA Y XAVIER, Marcos, *Memorable expulsión y iustíssimo destierro de los moriscos de España,* Pamplona: Nicolás de Assiayn, 1613.

—, *Prodición y Destierro de los moriscos de Castilla hasta el valle de Ricote,* Pamplona: Nicolás de Assiayn, 1614.

GUERRA DE LORCA, Pedro, *Catecheses Mystagogicae. Pro advenis, seu proselutis ex secta Mahometana, in gratiam parochorum & seacularium potestatem. In quibus varii errores Mahomedi refelluntur,* Madrid: Pedro Madrigal, 1586.

MÉNDEZ DE VASCONCELOS, J., *Liga deshecha por la expulsión de los moriscos de los Reynos de España,* Madrid: Alonso Martín, 1612.

PÉREZ DE CULLA, Vicente, *Expulsión de los moriscos rebeldes de la Sierra y Muela de Cortes,* Valencia, 1695.

PÉREZ DE CHINCHÓN, Bernardo, *Antialcorano: q qere dzir contra el Alcoran de Mohammed,* Valencia, 1532.

PORREÑO, «Su fe y Religión, y como la manifestó en la expulsión de los moriscos», en *Dichos y Hechos del Señor Rey D. Phelipe III,* Madrid, 1628.

QUINTINI, Antonio, *Relatione di quello tratavano i Moreschi di Spagna conta la Maestá del Re Cattolico Don Filipo III,* Milán, 1614.

RIPOL, Iuan, *Diálogo de consuelo por la expulsión de los moriscos de España,* Pamplona: Nicolás de Assiayn, 1613.

RIVERA, Juan de, *Instancias para la expulsión de los moriscos,* Barcelona, 1612.

ROJAS, Juan Luis de, *Relaciones de algunos sucesos postreros de Berbería, salida de los Moriscos de España, y entrega de Alarache,* Lisboa: Iorge Rodríguez Comas, 1613.

ROMANCES, «Nueve romances sobre la expulsión de los moriscos», en S. Álvarez Gamero (ed.), *Revue hispanique,* XXXV, n.º II, 1915, págs. 420-438.

SAN GERMÁN, marqués de, *Relación verdadera de las causas que su Magestad ha hecho averiguar para echar los Moriscos de España, y los bandos que se publicaron en el Reyno de Andalucía por el marqués de San Germán, y de los Moros que havía en Sevilla para levantarse,* Zaragoza: Lorenzo Robles, 1611.

SEGORVE, obispo de, «Relación de lo que se ha hecho en la materia de la instrucción, la otra alguna advertencia de cosa que convendrá prevenir y hacer para el buen efecto que representa y, por último, lo que se ha hecho y ordenado en la diócesis acerca de la dicha información», en *Memorial del obispo de Segorve (1587)* y *Memorial del obispo de Segorve (1604)*, Ms. 12179, Biblioteca Nacional de Madrid (BNM), 1604, f. 319-329. [Recogidos en los apéndices del libro de BORONAT Y BARRACHINA, Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico,* prólogo de Manuel Dánvila y Collado, Valencia, 1901.]

SEGOVIA, Fidel de, *Historia de la expulsión de los moriscos de España, con todas las consultas que hubo, pareceres y decretos de su Majestad,* manuscrito BNM n.º 10651.

VALENCIA, Pedro de, *Tratado acerca de los moriscos de España,* manuscrito BNM, 25 de enero de 1606.

VERDÚ, Fray Blas, *Engaños y desengaños del tiempo con un discurso de la expulsión de los moriscos de España,* Barcelona: Sebastián Matheuad, 1612.

Islamofobia y sexismo. Las mujeres musulmanas en los medios de comunicación occidentales

Laura Navarro García
Doctora en ciencias de la comunicación. Investigadora del proyecto Mediamigraterra en la Universidad de París 8

Introducción

La información televisiva, a diferencia de la literatura o el cine, se presenta como objetiva. Recordemos la frase paradigmática: «Así son las cosas y así se las hemos contado».[1] De esta manera, presentándose como los paladines de la objetividad e informadores de la realidad, los discursos informativos de los medios de comunicación disfrazan su importante papel como «constructores de realidades»[2] y, consecuentemente, su función esencial en los procesos de imaginación y construcción social de las comunidades de pertenencia, ya sean nacionales o transnacionales. En este artículo, observaremos estos procesos a través del análisis de las estrategias discursivas que subrayan la diferencia étnica y, en particular, las representaciones de los musulmanes y musulmanas en los medios de comunicación occidentales.

Aunque, en función del color ideológico del Gobierno de turno, se han podido percibir cambios en la construcción mediática de determinados acontecimientos relacionados con el islam y el mundo árabe, el caso del tratamiento de la guerra de Iraq por parte de Televisión Española (TVE) antes y después de las elecciones generales de 2004 es un ejemplo revelador; existen constantes en las repre-

[1] Frase popularizada en España por Ernesto Sáenz de Buruaga.
[2] Para profundizar en la perspectiva teórica según la cual los medios de comunicación participan en la construcción y reproducción de imágenes sociales de la realidad, véase Patrick Champagne, «La construcción mediática de malestares sociales», *Voces y culturas. Revista de comunicación,* n.º 5, 1993, págs. 60-82.

sentaciones mediáticas de «lo que pasa en el mundo» que van más allá de los intereses del partido político en el poder. Una situación que podría definirse, tomando prestadas las palabras del subcomandante Marcos, como «un monólogo a varias voces». A continuación, me centraré en el análisis de este monólogo dominante, dejando de lado el análisis de otros discursos minoritarios y minorizados, que sin duda también existen, y que construyen una mirada menos distorsionada y estereotipada que la que examinaremos en este artículo.

La mayoría de los investigadores que han estudiado el discurso mediático hegemónico en España,[3] con respecto a las noticias referentes a árabes y musulmanes, coinciden en señalar la alterización que produce al marcar las oposiciones del tipo *ellos* y *nosotros,* asignándoles elementos negativos y positivos respectivamente, así como un tratamiento que, en lugar de facilitar un mejor conocimiento del *otro,* refuerza los sentimientos de rechazo e incomprensión. Siguiendo la reflexión sobre discurso y poder de Edward W. Said,[4] algunos autores han profundizado además en cómo y por qué, desde los medios de comunicación, se reduce constantemente al islam y a los musulmanes a una serie de estereotipos y generalizaciones que contribuyen a proyectar la imagen de una religión monolítica, violenta e irracional; una amenaza, en suma, para Occidente. En este sentido, Gema Martín Muñoz ha destacado la persistencia de un «paradigma cultural consensuado» que las sociedades occidentales han construido acerca del Oriente árabe y musulmán y creado «a partir de una interpretación culturalista de las sociedades islámicas, donde las explicaciones se basan en visiones esencialistas y etnocéntricas, de manera que se bloquea la comprensión de realidades políticas y sociales mucho más plurales y cambiantes de lo que habitualmente parece».[5] Otros trabajos han subrayado asimismo el importante papel que juega dicho discurso orientalista en la legitimación de las políticas militares hegemónicas, cuyo escenario principal es, desde hace años, Oriente Próximo; así como en la legitimación de las políticas de inmigración policiales y militares,

[3] José Bodas y Adriana Dragoevich (eds.), *El mundo árabe y su imagen en los medios,* Madrid: Comunica, 1994; Eloy Martín Corrales, *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica, siglos XVI-XX,* Barcelona: Bellaterra, 2002; Laura Navarro, *Contra el islam. La visión deformada del mundo árabe en Occidente*, Córdoba: Almuzara, 2008; Teun A. van Dijk, *Racismo, prensa e islam,* Barcelona: Universidad Pompeu Fabra, 2008, <http://www.oberaxe.es/files/datos/48d224c7f3562/Racismo,%20prensa%20e%20Islam%20articulo%20Van%20Dik%20agosto%202008.pdf>; Pablo López, Miguel Otero, Miguel Pardo y Miguel Vicente, *La imagen del mundo árabe y musulmán en la prensa española,* Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, 2010.

[4] Edward W. Said, *Orientalism,* Nueva York: Pantheon, 1978. [Edición española: *Orientalismo,* Barcelona: Debate, 2002.]

[5] Gema Martín Muñoz, «Mujeres musulmanas: entre el mito y la realidad», en F. Checa y Olmos (ed.), *Mujeres en el camino: el fenómeno de la migración femenina en España,* Barcelona: Icaria, 2005, págs. 193-220.

responsables en gran medida de la muerte de miles de personas en fronteras geoestratégicas como las del sur de los Estados Unidos o de Europa.[6]

Ahora bien, a pesar de los avances que suponen estos estudios para la investigación sobre la reproducción social del racismo,[7] también podemos destacar una laguna compartida por la mayoría de ellos: el espacio dedicado a la imagen de la *otra*. Casi todos los autores se centran en la imagen de *los* musulmanes, dejando al margen las representaciones específicas de *las* musulmanas. En estas páginas me propongo profundizar precisamente en estas imágenes menos estudiadas. Para ello, me centraré primero en las representaciones predominantes de la «mujer musulmana»[8] en el discurso de los medios de comunicación occidentales en general, con el fin de destacar las particularidades de las imágenes de la *otra* musulmana y profundizar, desde la perspectiva de género, en el análisis de los mecanismos simbólicos que permiten la legitimación de determinados pensamientos y prácticas islamófobas. Después me detendré en los discursos en torno al «*affaire* del velo» en Francia, con el objetivo de introducir una perspectiva de análisis abordada desde los estudios de género más recientes y caracterizada por no perder de vista la *imbricación* o *intersección* entre racismo, sexismo y clasismo.[9] Para abordar estos análisis partiré de dos premisas: por una parte, la idea de que las audiencias son capaces de apropiarse de manera activa de los textos mediáticos;[10] por otra, que los medios de comunicación no construyen por sí solos las representaciones, sino que forman parte de los aparatos que sostienen la hegemonía, es decir, aquellas instituciones que configuran la economía, la cultura, la opinión pública y la movilización social y que permiten, de acuerdo con la noción de hegemonía de Antonio Gramsci, dirigir intelectual, moral y políticamente a una sociedad, sin necesidad de recurrir a la violencia física para obtener el consenso de la mayoría. Este complejo sistema de fabricación de consenso social, a través del cual se fabricarían igualmente las imágenes dominantes sobre los *otros* y las *otras,* es un factor explicativo fundamental para la comprensión de los procesos sociales y cognitivos que hacen

[6] Laura Navarro, *Contra el islam. La visión deformada del mundo árabe en Occidente,* cit.

[7] Con el término racismo, me referiré sobre todo al llamado *neorracismo,* donde ya no es tanto la inferioridad biológica el criterio utilizado en la legitimación del discurso racista, sino más bien la diferencia cultural. En especial, partiré de la definición de racismo aportada por Albert Memmi en *Le racisme,* París: Gallimard, 1982, pág. 158: «es la valoración, generalizada y definitiva, de diferencias, reales o imaginarias, en provecho del acusador y en detrimento de su víctima, con el fin de justificar sus privilegios o su agresión».

[8] He entrecomillado «mujer musulmana» para señalar que me refiero a su categorización social en el ámbito de las representaciones colectivas, y no a su significado sociológico real.

[9] Laure Bereni, «Intersections», en Laure Bereni, Sébastien Chauvin, Alexandre Jaunait y Anne Revillard, *Introduction aux Gender Studies. Manuel des éstudes sur le genre,* Bruselas: De Boeck, 2008.

[10] David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies,* Londres: Routledge, 1996.

posible que las personas podamos incorporar inconscientemente representaciones, incluso pensamientos y prácticas, racistas, clasistas o sexistas. Imágenes colectivas que, por otra parte, no son las mismas en todos los contextos geográficos ni son fijas e inmutables, pues se van transformando con el tiempo, como resultado de experiencias históricas y sociales concretas, de la educación, de las políticas institucionales, así como de la industria cultural y los discursos públicos, incluidos los de los medios de comunicación.

En la sociedad española, por ejemplo, los conflictos históricos con pueblos musulmanes, y especialmente con el pueblo marroquí, han sido decisivos en la reproducción social de estereotipos y prejuicios racistas sobre el islam y el mundo árabe. Asimismo, los miedos, la necesidad desmesurada de seguridad y la falta de comunicación pueden favorecer esas visiones distorsionadas del *otro.* Sin olvidar las percepciones culturalistas de la historia y la política de las sociedades árabes y musulmanas, transmitidas en gran medida a través del sistema educativo y, como veremos a continuación, también a través del discurso dominante de los medios de comunicación. Por tanto, son diversos los factores que convergen para que hoy el imaginario colectivo español dominante asimile con el islam y el mundo árabe características esencialmente negativas, muchas de las cuales, como la pereza, la crueldad, la lascivia, el machismo y el fanatismo del hombre musulmán, no son nuevas.

La mujer musulmana: víctima de su propia cultura y una amenaza para la nuestra

¿Son las características adscritas a las mujeres musulmanas históricamente las mismas que las aplicadas a los musulmanes? Eloy Martín Corrales,[11] a pesar de no centrase específicamente en este aspecto, hace referencia a alguna de estas características atribuidas a las marroquíes en particular y a las musulmanas en general. Entre otras, la ignorancia y la sumisión, pero también, aunque su intensidad varía en función del periodo histórico, la sensualidad. Y es que, recordemos, desde la aparición de los primeros medios de comunicación de masas a finales del siglo XIX, las mujeres de otras culturas han sido representadas como exóticas y sexualmente activas (en postales, etiquetas de bebidas alcohólicas, etc.), en contraposición al modelo burgués de «ángel del hogar».[12]

[11] Eloy Martín Corrales, *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica, siglos XVI-XX,* cit.
[12] Mary Nash (ed.), *Presencia y protagonismo. Aspectos de la historia de la mujer,* Barcelona: Serbal, 1984.

Asimismo, el análisis de numerosos reportajes publicados a mediados del siglo pasado en la revista *National Geographic* ha revelado cómo las mujeres de otras culturas estaban casi ausentes en los temas políticos y eran mostradas únicamente como madres y como objetos bonitos para consumir, potenciados por numerosos desnudos, ya que, por aquella época, era la única manera de ver mujeres desnudas, al no proliferar todavía las revistas pornográficas. Mas tarde, en las décadas de 1980 y 1990, las mujeres figuraban todavía como refugio de la tradición cultural de sus países a través de imágenes en las que portaban los trajes tradicionales, mientras los hombres copiaban el modelo occidental. El progreso identificado como masculino y la tradición como femenina.[13] ¿Y en la actualidad? ¿Cómo son representadas en concreto las mujeres musulmanas en el discurso mediático hegemónico?

Predominio de percepciones culturalistas

En primer lugar, destaca el predominio de la interpretación culturalista en las noticias relativas a mujeres musulmanas. Como muestra Gema Martín Muñoz, la situación de discriminación de estas mujeres, tema que atrae especialmente la atención de los medios de comunicación, tiende a ser explicada en exclusiva a partir de teorías sobre la cultura islámica. Así, cuando pretende hablar de los «derechos de la mujer musulmana», el discurso informativo suele centrarse en torno a cuestiones simbólicas y religiosas como el velo o el islam, eludiendo de esa manera tratar del tema afrontando aspectos más importantes para la igualdad de estas mujeres como son los derechos educativos o las libertades públicas. Este predominante enfoque culturalista del islam conduce también «a visiones etnocéntricas desde las cuales cuesta mucho trabajo entender dinámicas que no reproduzcan nuestra construcción de la modernidad y nuestro modelo feminista laico».[14]

Se trata de percepciones sesgadas y su comprensión se ve obstaculizada por el hecho de que numerosas experiencias sufridas por las mujeres de países no musulmanes durante largos periodos de tiempo son consideradas ahora como

---

[13] Catherine A. Lutz y Jane L. Collins, «The Color of Sex: Postwar Photographic Histories of Race and Gender», en Kelly Askew y Richard Wilk (eds.), *The Anthropology of Media: a Reader,* Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

[14] Gema Martín Muñoz, «Mujeres musulmanas: entre el mito y la realidad», cit., págs. 193-220. Este artículo presenta las conclusiones del estudio, basado en una muestra de artículos publicados en la prensa española entre 1995 y 1997, Gema Martín Muñoz, Julia Hernández Juberías y M.ª Ángeles López Plaza (dirs.), *La imagen de la mujer musulmana en los medios de comunicación españoles,* Madrid: Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid, 1997.

exclusivas de los países árabes.[15] En definitiva, y como en el caso del *hombre musulmán,* las situaciones y procesos narrados en las noticias se explican en gran medida como consecuencia del islam, más que como resultado de determinadas condiciones políticas o socioeconómicas. Además, estas visiones se alejan de la realidad, pues acaban pasando por alto la adhesión consciente y deliberada de millones de mujeres a la identidad islámica. De hecho, las diferencias entre ellas no se establecen de acuerdo con el criterio mujer islámica con velo igual a mujer tradicional y con mentalidad atrasada; mujer occidentalizada igual a mujer moderna, como parecen transmitir los grandes medios. La realidad sociológica, al contrario, muestra que, si bien se establece una línea divisoria entre mujeres tradicionales y modernas, «éstas últimas se reparten entre islamistas y no islamistas. Y el factor que distingue a tradicionales de modernas no es el velo [...], sino el hecho de haber tenido o no acceso a la educación».[16] Sin embargo, estas mujeres modernas islamistas están mayoritariamente ausentes en los medios de comunicación.

Teniendo en cuenta que gran parte de la estrategia textual en la producción ideológica no funciona en realidad por lo que se dice, sino por lo que no se dice, es importante destacar el tipo de informaciones e imágenes que suelen omitirse. Entre las mujeres «desaparecidas» en los grandes medios, no sólo se encuentran las mujeres modernas islamistas, sino también, en general, la gran diversidad social y cultural de las mujeres musulmanas que viven en España. Mujeres que no son únicamente, aunque también, amas de casa, madres y musulmanas, como parecen simplificar los medios, sino estudiantes, investigadoras, empresarias, trabajadoras del servicio doméstico, artistas, políticas, voluntarias, activistas, etc. En este sentido, tampoco es casual la ausencia de informaciones referentes a la evolución de los movimientos pro derechos humanos, incluidos los movimientos por los derechos y libertades de las mujeres, existentes en una parte del mundo árabe, por ejemplo, en Egipto y Marruecos. Países donde no se ha llegado a una concepción de la emancipación sexual de la mujer de la misma manera que en Europa, pero donde hay una dinámica de cambio impulsada principalmente por asociaciones y organizaciones no gubernamentales (ONG) de mujeres. Cambios sociales que, en muchas ocasiones, nacen dentro

[15] De hecho, hasta la década de 1960, en el Código Penal español el adulterio o el mantenimiento de relaciones sexuales fuera del matrimonio se consideraban atenuantes en caso de asesinato, si era cometido por el marido o el padre.

[16] Gema Martín Muñoz, «Mujeres musulmanas: entre el mito y la realidad», cit., pág. 210. Para profundizar en esta cuestión, véase Gema Martín Muñoz, «Fundamentalismo islámico y violencia contra las mujeres. Las razones de un falso debate», en M.ª Dolors Renau (coord.), *Integrismos, violencia y mujer,* Madrid: Pablo Iglesias, 1996, págs. 45-58.

del marco del islam, especialmente dentro de los movimientos islamistas reformistas, debido en gran parte a la decepción de las nuevas generaciones con las experiencias anteriores inspiradas en modelos europeos, el liberal y el socialista, que han acabado en fracaso.

Representaciones dominantes: pasividad, victimización y velo

Siguiendo de nuevo a Martín Muñoz en su trabajo sobre mujeres musulmanas, son tres las representaciones dominantes en los artículos de prensa analizados: la mujer pasiva, la víctima y la velada. En primer lugar, su papel pasivo se manifiesta en que no aparecen como individuos que desempeñan un trabajo o buscan la atención de los medios, sino como «víctimas, en relaciones familiares o ilustrando un paisaje cultural determinado», frecuentemente vinculado al islam, «en vez de fuente de información sobre acontecimientos cruciales en sus comunidades». En suma, suelen aparecer «como observadoras más que como participantes activas de su comunidad». En cuanto al papel de víctima, se refleja básicamente recurriendo a noticias que hablan de conflictos, como el afgano o el argelino, donde sin duda las mujeres son víctimas, y mediante informaciones relacionadas con el velo, la reclusión o la marginación de estas mujeres, símbolos todos ellos de «las relaciones y limitaciones de la mujer en tierras de islam».[17]

En mi investigación he constatado igualmente que los temas a los que se refiere la mayor parte de las noticias donde aparecen mujeres musulmanas suelen hacer referencia a la violencia contra las mujeres, fuera y dentro de nuestras fronteras, con interés particular por los temas de la lapidación, la ablación del clítoris o la poligamia. Informaciones cuya recurrencia y tratamiento contribuyen a exacerbar dicha victimización, así como a asociar la práctica del islam con la discriminación de las mujeres y la violencia física contra ellas. De hecho, en la mayoría de las noticias y los reportajes televisivos sobre estas cuestiones, se deja al margen la explicación de los factores políticos, económicos y educativos que alimentan prácticas intolerables como la lapidación o la ablación favoreciendo, como señalábamos anteriormente, la percepción del islam como el factor explicativo por excelencia y la de los países musulmanes como uniformemente intolerantes y antidemocráticos.[18]

---

[17] Gema Martín Muñoz, «Mujeres musulmanas: entre el mito y la realidad», cit., págs. 210-211.

[18] Laura Navarro, *Interculturalidad y comunicación: la representación mediática del mundo árabe-musulmán* [tesis doctoral europea], Universidad de Valencia, 2007. La muestra analizada está conformada por los telediarios de la primera cadena de TVE, emitidos durante la semana del 9 al 16 de agosto de 2004.

Otra estrategia que refuerza aún más, si cabe, el estereotipo de las mujeres musulmanas como pasivas y sumisas es la de no darles la palabra habitualmente cuando se debate o se informa sobre «la mujer en el islam», con lo que se las priva del acceso preferente al discurso, un medio de poder comparable a recursos sociales tan importantes como la riqueza, el conocimiento y la educación. A veces, cuando sí aparecen mujeres musulmanas como fuente de información activa, la mayoría de ellas suelen ser mujeres «occidentalizadas», sin velo y casi nunca procedentes de movimientos islamistas; una práctica que contrasta curiosamente con la tendencia general a escoger fotografías de mujeres con velo, anónimas y pasivas, interpretadas desde una perspectiva culturalista y tradicionalista, para acompañar las informaciones sobre mujeres musulmanas.

Respecto a la tercera representación dominante, la mujer con velo, llama la atención la interpretación monolítica de esta prenda «como signo de misterio desde visiones históricas de tipo orientalista, de sumisión y opresión desde enfoques tradicionalistas». De hecho, las mujeres con velo suelen aparecer ausentes «de atributos individuales o personales», mientras que, por el contrario, cuando aparecen mujeres musulmanas «occidentalizadas», «se les resaltan las similitudes culturales occidentales y se les concede un estatuto individual profesional», dando a entender así que las mujeres con velo no desempeñan responsabilidades o no tienen filiaciones profesionales.[19]

Así pues, el discurso informativo dominante no sólo tiende a representar el velo como símbolo por excelencia de la exclusión de la mujer, sino que además no suele reflejar su carácter multidimensional. Recordemos que no sólo hay numerosos tipos de velo, desde los que cubren todo el cuerpo hasta los que no son más que un pequeño pañuelo que cubre la cabeza, sino que también se utiliza por diferentes razones, que pueden ir desde una imposición debida a la legislación de un país o por parte de la familia, hasta un uso derivado de la simple inercia que conlleva la tradición. Pero también un uso consciente y militante como símbolo de reivindicación identitaria o política.[20] Incluso puede ser utilizado para optimizar los escasos recursos que poseen y así poder optar a cierto prestigio, a un mejor matrimonio, o como medio de movilidad social. O porque, sencillamente, creen en Dios.[21]

---

[19] Gema Martín Muñoz, «Mujeres musulmanas: entre el mito y la realidad», cit., pág. 211.

[20] Según lo indicado por Aicha Touati, después de estudiar la emergencia de las feministas musulmanas tanto en los países árabes como en los de inmigración occidentales, las luchas feministas se determinan por el entorno sociopolítico, y el velo o pañuelo no tiene el mismo significado para las mujeres que lo usan, o se niegan a hacerlo, en los diferentes contextos.

[21] Diferentes estudios sociológicos y encuestas llevados a cabo entre las mujeres que llevan velo voluntariamente han demostrado que, entre los diversos argumentos utilizados por ellas en favor del uso del *hiyab,* fueran éstos profesionales, feministas, nacionalistas o antiimperialistas, casi nunca se mencionan únicamente motivos religiosos, ni son los principales en el discurso de estas mujeres.

Y es que el hecho de que numerosas mujeres musulmanas instruidas y trabajadoras estén poniéndose el velo voluntariamente en los últimos años «no sólo es difícilmente aceptable por Occidente, sino que incluso le llega a irritar porque desarma su visión tradicional a la que se aferra con acritud».[22] Así pues, no sorprende que los medios de comunicación oculten este hecho o simplemente lo ignoren, ni tampoco que las mujeres vinculadas a la identidad musulmana o implicadas en la militancia islamista estén mayoritariamente ausentes de las noticias sobre «las mujeres en el islam».

Invisibilización y representación estereotipada de la mujer inmigrante

Teniendo en cuenta la asociación que buena parte de la sociedad española hace entre *marroquíes* e *inmigrantes,*[23] resulta pertinente analizar también las representaciones colectivas de la inmigración. Según un informe del Centro de Investigaciones sobre la Realidad Social (CIRES),[24] la población española encuestada consideraba la presencia de inmigrantes «ventajosa» para «nuestra» cultura, pero matizaba su opinión cuando se trataba de inmigrantes «árabes» y «negros», cuya integración sociocultural se consideraba más «problemática» que la de los «latinoamericanos» y «europeos del Este». En 2002, un barómetro del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) recogía una especie de lista de «simpatía», en la que «los norteafricanos» ocupaban el último lugar. Ahora bien, si en este tipo de encuestas se hubiera preguntado también por *ellas,* es decir, por «las árabes», «las negras», «las latinoamericanas» y «las europeas», ¿habrían sido similares las respuestas? Cuando los entrevistados identifican mayoritariamente al marroquí con el inmigrante, ¿se refieren también a *la inmigrante*?

Las encuestas del CIS sobre la percepción social de la inmigración no suelen tener en cuenta la variable sexo en este tipo de preguntas y, por tanto, resulta difícil saber si las inmigrantes marroquíes gozan de la misma «simpatía» que sus compatriotas varones en la sociedad española. El desinterés general de este tipo de encuestas por la perspectiva de género se enmarca dentro de un contexto

[22] Gema Martín Muñoz, «Mujeres musulmanas: entre el mito y la realidad», cit.
[23] Según una investigación realizada por la Fundación de las Cajas de Ahorros (FUNCAS), el 77 % de los españoles encuestados piensa en los marroquíes cuando se habla de inmigrantes. Dato publicado en *El País,* el 22 de enero de 2004.
[24] CIRES, *Realidad social en España 1995-96,* Madrid: Fundación BBV, Fundación BBK y Fundación Caja de Madrid, 1997, págs. 264-291.

caracterizado por la escasa atención que las ciencias sociales han dedicado al estudio de las mujeres inmigrantes en nuestro país. Lo mismo sucede en el campo de las ciencias de la información y la comunicación; si bien en los últimos años han proliferado las investigaciones sobre la imagen de los inmigrantes en los medios de comunicación españoles, llama la atención que muy pocas se hayan detenido en las representaciones mediáticas específicas de las mujeres inmigrantes.

Una de estas investigaciones es la realizada por Estela Rodríguez, quien confirma una ausencia de perspectiva de género en el enfoque de las noticias de la prensa actual sobre inmigración, constatando «una falta de visibilización de las migrantes femeninas, que son tratadas en muchos casos con un enfoque victimista, y relacionadas con la tradición y el subdesarrollo cultural», al mismo tiempo que «las iniciativas llevadas a cabo por estas mujeres, como la autogestión, la acción política, la investigación o la educación, no son cubiertas en las noticias y artículos diarios de los últimos siete años».[25] Y cita dos ejemplos muy representativos. Por una parte, la falta de cobertura de la multiplicidad de formas de vida de las mujeres marroquíes y las diferentes concepciones del islam. Por otra, la casi nula atención informativa al encierro de mujeres inmigrantes en la iglesia de Sant Pau del Camp de Barcelona en 2001, momento en el que se prodigaron este tipo de actos. Una cobertura por lo demás sesgada, pues no se explicaron las reivindicaciones específicas de estas mujeres, perdiendo así la oportunidad de resaltar las peculiaridades del proyecto migratorio femenino. De hecho, las mujeres inmigrantes tuvieron dificultades para mantener el encierro durante un mes en un acto reivindicativo que, como lamentaron, fue insostenible para ellas debido a sus obligaciones familiares con los hijos, el trabajo de cuidado de ancianos o ambos.

La falta de presencia de estas mujeres en la prensa[26] contrasta con su peso demográfico real, pues constituyen el 47 % del total de la población extranjera en España, según datos del padrón municipal de habitantes de 2004 realizado por el Instituto Nacional de Estadística. Las mujeres ecuatorianas constituyen un 17 % del total, seguidas de las marroquíes y las colombianas, con un 9,9 %

[25] Estela Rodríguez García, «Mujeres inmigradas y medios de comunicación. Movimientos sociales en búsqueda de una representación propia», en F. Checa y Olmos (ed.), *op. cit.*

[26] Destacada también por Faviola Calvo, «Apuntes para un análisis de prensa», en E. Bonelli y M. Ulloa, *Tráfico e inmigración de mujeres en España. Colombianas y ecuatorianas en los servicios domésticos y sexuales,* Madrid: ACSUR-Las Segovias, 2001, págs. 51-64; Clara Pérez, «Las inmigrantes en la prensa: víctimas sin proyecto migratorio», *Mugak,* n.º 24, tercer trimestre de 2003; y Erica Masanet Ripoll y Carolina Ripoll Arcacia, «La representación de la mujer inmigrante en la prensa nacional», *Papers,* n.º 89, 2008, págs. 169-185.

cada nacionalidad, y las rumanas con un 6,5 %. Pero esta realidad parece no estar presente en el imaginario colectivo, donde por otra parte pervive el modelo tradicional de mujer dependiente y marginada de la sociedad. Una imagen que distorsiona el perfil sociológico real de las mujeres inmigrantes, dinámicas, con un alto nivel educativo y que buscan su integración en el mercado laboral.

Los estudios de Faviola Calvo y Clara Pérez, que analizan la prensa, también concluyen que los periódicos proporcionan información insuficiente al respecto, y ponen de relieve la manera distorsionada e inexacta de retratar la realidad social de las mujeres inmigrantes. Haciendo hincapié en su invisibilidad en la prensa, donde los hombres están más presentes, y en el hecho de que los medios sólo reflejan la realidad de un grupo específico de mujeres: las más marginadas. El único estudio encontrado sobre la representación mediática de las mujeres inmigrantes en televisión es una investigación dirigida por Asunción Bernárdez Rodal.[27] Una de las conclusiones de este trabajo, más allá de las diferencias que se dan en función del contexto sociopolítico del momento y de las particularidades en función de la nacionalidad o el lugar de procedencia de las mujeres inmigrantes, es que, cuando se habla de *inmigrantes* en los telediarios, «se muestran y se cuentan, principalmente, historias de y con varones, como si la inmigración fuera un fenómeno [...] de carácter netamente masculino, cuando sabemos por los datos oficiales y últimos trabajos de investigación que no es así».[28]

Asimismo, esta investigación corrobora igualmente la ausencia de reconocimiento de las mujeres inmigrantes como sujeto social, puesta en evidencia al analizar los cuatro tipos de relatos principales que las tienen como protagonistas: (1) relatos que informan de la violencia contra las mujeres, donde suelen ser sólo mencionadas por su nombre de pila o apodo, haciendo especial hincapié en su nacionalidad y sin dar la menor importancia a su vida (su pasado, su presente, los factores que la han conducido a ser maltratada o asesinada por su pareja o ex pareja, etc.); (2) relatos que muestran la vida cotidiana y costumbres de la inmigración, donde ellas son las encargadas de describir o ilustrar aquello que caracteriza a *los inmigrantes* en su diferencia, no manifestándose como mu-

[27] Asunción Bernárdez Rodal (dir.), *Mujeres inmigrantes en España. Representaciones en la información y percepción social,* Madrid: Editorial Fragua, 2007. El corpus de trabajo de esta investigación se compone de tres muestras de telediarios, de un mes de duración cada una, durante el año 2004, en las cadenas nacionales TVE-1, La 2, Antena 3 y Tele 5.

[28] Véase Carmen Gregorio, «Las relaciones de género dentro de los procesos migratorios: ¿reproducción o cambio?», en V. Maquieira y M. J. Vara, *Género, clase y etnia en los nuevos procesos de globalización,* Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1997; y Laura Oso, *La migración hacia España de mujeres jefas de hogar,* Madrid: Instituto de la Mujer, 1998.

jeres inmigrantes, sino como parte del grupo cultural o religioso de pertenencia; (3) relatos sobre prostitución, que son los que les otorgan una representación más consistente, entre otros factores porque las inmigrantes son casi las únicas protagonistas de estas noticias, sin compartir el protagonismo con varones inmigrantes ni, en la mayoría de los casos, con mujeres no inmigrantes; y (4) los relatos sobre la llegada de pateras centran sus focos en ellas cuando son madres o por su excepcionalidad frente a la mayoría de los varones.

Por último, aunque las mujeres inmigrantes de todas las procedencias comparten, en las representaciones mediáticas analizadas, la condición colectiva de ser pobres, existen igualmente estereotipos específicos en función de su origen. Es conveniente diferenciarlos para precisar que la *mujer inmigrante musulmana* no aparece en los cuatro tipos de relatos señalados anteriormente. En concreto, no aparecen en las noticias sobre prostitución o sobre la llegada de pateras, pero tampoco en informaciones que tratan sobre actos públicos en la calle donde se reúne la comunidad musulmana. Éstas son «reconocidas», en la mayoría de las ocasiones, por el velo y por la vestimenta y suelen aparecer caminando por las calles de su vecindario, con la bolsa o el carrito de la compra, «simplemente para ilustrar noticias que tratan cualquier tema relacionado con inmigración y terrorismo», o «para explicar costumbres, en su casa».[29] En ambos espacios son representadas como mujeres tradicionales asociadas a la religión y la vida familiar. Clasificadas de acuerdo con el estereotipo de que, debido a su educación, cultura y religión, están más inclinadas a ser sumisas y más expuestas a la violencia masculina; compartiendo estas características con las mujeres latinoamericanas y las de las clases bajas trabajadoras.

Inmigrantes integrados

Junto a estas imágenes dominantes existe otra menos visible, pero que en ocasiones también aparece, la del *inmigrante de éxito,* sea hombre o mujer. Aunque este tipo de representación suele estar muy presente en la prensa destinada específicamente a la población inmigrante, no sucede lo mismo en el caso de los grandes medios, donde predomina la imagen analizada anteriormente. Mathieu Rigouste ha estudiado las representaciones mediáticas del *inmigrante de éxito* en la prensa francesa y llevó a cabo un análisis revelador de los intereses políticos y económicos transversales inherentes a estas imágenes aparentemente positivas. La autora expone varios ejemplos representativos de un tipo de discurso que,

[29] Asunción Bernárdez Rodal (dir.), *op. cit.*, págs. 137-138.

desde el primer caso del velo islámico en 1989, es cada vez más generalizado en todos los grandes diarios franceses. Un discurso que consiste en asociar el éxito de la integración con el nivel socioeconómico logrado por el inmigrante, y en presentar dicho éxito, ante todo, como el resultado de una motivación esencialmente personal.

Esta técnica discursiva, basada en la idea de que la excepción confirma la regla, acabaría definiendo por oposición a quien no ha logrado integrarse: es decir, el pobre o excluido. De esta manera, el mensaje sugerido sería: «el que quiere realmente integrarse puede hacerlo, los demás eligieron o aceptaron el fracaso».[30] Además de la figura del inmigrante emprendedor que exhiben los medios de comunicación, también incluyen como *inmigrante de éxito* a profesores, técnicos o burócratas. Todas estas imágenes de *inmigrantes integrados* son manipuladas por los medios de comunicación para presentarlas como garantía frente al racismo, y medida compensatoria a una retórica de amenaza.

Desde 1995, Rigouste observa además una presencia cada vez mayor de imágenes de cantantes y cómicos como Djamel Debbouze, o deportistas como Zinedine Zidane. Éstas consagran «la imagen de un inmigrante valorado por sus actuaciones espectaculares, es decir, abnegado, valeroso, servil y sobre todo competitivo». Una representación «positiva» del integrado que se ha impuesto «como la forma dominante de mostrar la inmigración de un modo favorable, provocando la relegación general del grupo».[31]

A estas imágenes «positivas» de los hombres y mujeres inmigrantes integrados, podría añadirse una más, específica de las mujeres y especialmente visible en el caso francés, la imagen de *la musulmana liberada y rebelde*. De acuerdo con Alina Boumediene, «los medios de comunicación, y los franceses en particular, rebosan de encuestas, artículos y reportajes que retratan un arquetipo de mujeres de confesión o cultura musulmana que habrían conseguido escapar del yugo de la religión, de las costumbres y de los padres y hermanos mayores».[32] Y es que en Francia estas mujeres, a menudo denominadas *beurettes,*[33] son presentadas bajo un ángulo positivo y favorecedor. Se las muestra como «luchadoras», como «mujeres que han tenido éxito» *a pesar de*. Y una vez más, por cada calificación positiva que los medios conceden a estas mujeres, otras tantas negativas son

[30] Mathieu Rigouste, «Inmigrante, pero exitoso», *Le Monde diplomatique*, junio de 2005, pág. 14.
[31] Ibídem.
[32] Alima Boumediene-Thiery, «Femmes musulmanes dans les médias», 12 de julio de 2007, <http://alima-boumediene.org/spip.php?article318> (consultado el 30 de marzo de 2010).
[33] Inmigrantes femeninas de segunda generación de procedencia magrebí.

atribuidas al islam, origen de todos los males, y en particular a los hombres musulmanes.

Discursos sobre *la ley contra el velo*

Ante la aprobación en Francia de la ley que prohíbe los signos religiosos «ostensivos» en las escuelas públicas, más conocida como *ley contra el velo,* las feministas francesas, los militantes antirracistas, así como los partidos políticos y otros actores de la sociedad civil, adoptaron una postura ante la ley y muy pronto surgieron dos puntos de vista. Por un lado, la defensa de los derechos de las mujeres y de la igualdad de sexos se utilizó para justificar la ley, argumento apoyado primero por grupos políticos y después también por asociaciones y feministas. Por otro lado, la denuncia de aspectos discriminatorios de la ley y el rechazo a la exclusión de niñas de la escuela motivaron la oposición por parte de militantes antirracistas, pero también de feministas.

Ahora bien, en el debate público y en los medios de comunicación franceses dominó claramente el primer punto de vista, la justificación de la ley basándose en los «derechos de las mujeres», dejando al margen el que denunciaba los aspectos racistas de la ley. A pesar de que afectaba, y sigue afectando, ante todo a la comunidad musulmana, compuesta en su mayoría por inmigrantes originarios de países del Magreb y del África subsahariana como antiguas colonias francesas, así como a sus descendientes nacidos en Francia, y tenía por tanto consecuencias en la división y discriminación raciales. A continuación me centraré en la génesis y las implicaciones sociales de esta ley, con el fin de aportar algunas pistas para comprender mejor el funcionamiento de la *imbricación*[34] entre sexismo y racismo.

¿La laicidad en peligro?

La promulgación de la ley francesa contra el velo (marzo de 2004) es el desenlace de un proceso desencadenado en Francia a partir de 1989, cuando

[34] Término que hace referencia a la idea de que las personas pueden pertenecer a varios grupos de desfavorecidos (por ejemplo, las mujeres pertenecientes a minorías étnicas), una situación que puede conllevar formas agravadas y específicas de discriminación. Esta idea fue reconocida y denominada por primera vez discriminación «interseccional» a finales de los años ochenta por algunas profesoras feministas afroamericanas de los Estados Unidos como Kimberly Creenshaw. Para profundizar en este concepto, véase Laure Bereni, art. cit., págs. 191-221.

tres niñas fueron excluidas de un instituto tras considerar que sus pañuelos suponían un «ataque a la laicidad». Comenzaba así un proceso largo y complejo durante el cual, desde los discursos públicos, se fue preparando el terreno de argumentación a favor de la ley. Un proceso en el que los políticos masculinos descubrieron de repente que eran fervientes feministas y que, a los argumentos de los militantes que ya eran partidarios de la ley, se añadió la denuncia de la opresión vivida por las jóvenes de los barrios. Veamos mejor cómo el uso del pañuelo por las alumnas de secundaria fue erigiéndose poco a poco en problema.[35]

En primer lugar, desde enero del 2001, la cobertura por parte de los medios de comunicación de las violaciones colectivas, llamadas *tournantes,* cometidas en estos barrios, se intensifica. En 2002, tras la llamada *Marcha de mujeres de los barrios,* organizada por Ni Putes Ni Soumises para denunciar la violencia que en ellos sufrían, las portavoces de esta asociación comienzan a tener cobertura mediática y grandes apoyos políticos. Al mismo tiempo, otros dispositivos fueron puestos en marcha para preparar esta ley. Por una parte, Ni Putes Ni Soumises se suma a la posición a favor de la ley de prohibición del velo del Partido Socialista y del Gobierno, que financian a esta organización. Por otra parte, Jacques Chirac formó una comisión «sobre la aplicación del principio de laicidad», presidida por Bernard Stasi. En septiembre 2003, la Comisión Stasi comenzó sus audiencias públicas y declaró que «la igualdad entre hombres y mujeres [...] es un elemento importante del pacto republicano» y «el Estado no puede permanecer impasible ante cualquier ataque a este principio».[36] La comisión declara además que las jóvenes residentes en los barrios son sometidas al «acoso de grupos político-religiosos», que las intimarían a llevar ropa conforme a sus principios, y que sufren «violencias verbales, psicológicas o físicas» por parte de jóvenes que pretenden forzarlas a «bajar la mirada ante un hombre» e imponerles «ropa que las tape y que sean asexuadas», a lo que se añade «matrimonios forzados, la poligamia y las mutilaciones genitales».

En definitiva, aunque la Comisión Stasi reconoce la exclusión, el paro y las discriminaciones raciales sufridas por las francesas descendientes de inmigrantes originarios del Magreb, estima que el problema principal es la visibilidad del

[35] Con los términos *pañuelo* o *velo,* me refiero al llamado *hiyab,* que cubre el cabello y el cuello dejando la cara al descubierto. No me refiero, por tanto, a los velos integrales que cubren todo el cuerpo de la mujer, como el *burqa* o el *niqab.*

[36] Bernard Stasi (dir.), *Rapport de la Comisión de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République* [entregada al presidente de la República el 11 de diciembre de 2003], París: La Documentation française, 2004, pág. 35.

islam. De acuerdo con Natalie Benelli, «la denuncia del lugar de las mujeres en el islam y en los barrios constituye en adelante lo esencial del argumentario favorable a la ley».[37] Rémy Schwartz, uno de los autores principales del informe de esta comisión, denuncia incluso «las actuaciones atentatorias contra la laicidad [...] cada vez más numerosas, en particular en el espacio público», refiriéndose a las mujeres que llevan el velo en la calle. De esta manera, poco a poco, las mujeres con velo se convierten, en el imaginario francés, en el símbolo de todos los males que amenazan a la República y a sus valores;[38] y, de la misma manera, se va legitimando desde los discursos públicos la necesidad de una ley que limite la visibilidad de este islam «sexista», en el único lugar en el que las convenciones internacionales permiten una limitación de este tipo, en la escuela pública.

La cobertura informativa jugó un papel importante en este proceso de legitimación. De hecho, los argumentos de los oponentes a la ley no tuvieron la misma difusión en los medios de comunicación. En primer lugar, la opinión de las chicas que llevaban el velo fue en gran medida ignorada; por otra parte, se prestó escasa atención a la voz de los actores políticos, sindicales y asociativos, las organizaciones y asociaciones laicas que estaban en contra de la ley. Tampoco a la opinión de las feministas que insistían en la necesidad de mantener a toda costa a las jóvenes con velo en la escuela pública. Los medios dieron mucha más cobertura a aquellas personas que invocaban la dignidad de las mujeres para justificar una medida de exclusión contra las mismas. Además, mientras las pocas situaciones conflictivas vividas en las escuelas tuvieron una repercusión excesiva, las situaciones de normalidad entre profesores y alumnas con velo fueron por el contrario ocultadas por los grandes medios de prensa, televisión y radio.[39] En resumen, la mayoría de los medios de comunicación centró sus discursos en los problemas de civilización, con debates del tipo *religión contra laicidad* e *islam contra Occidente,* y evitaron así centrarse en los verdaderos retos de la cuestión, como el problema específico que puede suponer la presencia de una alumna con velo en clase, y cuáles son las consecuencias para las alumnas excluidas de la escuela.

---

[37] Natalie Benelli, Ellen Hertz, Christine Delphy, Christelle Hamel, Patricia Roux y Jules Falquet, «Édito: De l'affaire du voile à l'imbrication du sexisme et du racisme», en Christelle Hamel, Christine Delphy, Patricia Roux, Natalie Benelli, Jules Falquet y Ellen Hertz (eds.), *Sexisme et racisme: le cas français, Nouvelles Questions Féministes,* vol. 25, n.º 1, 2006, pág. 7.

[38] Françoise Lorcerie (dir.), *La politisation du voile. L'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe,* París: L'Harmattan, 2005.

[39] Es conveniente señalar en este punto que esta ley no surgió del ámbito feminista, que tenía otras prioridades, aunque muchas se dejaron arrastrar a este terreno; ni tampoco de los estudiantes o del profesorado que, en su inmensa mayoría, no percibían el velo como un problema antes de la campaña por la ley.

La instrumentalización de los derechos de las mujeres

En el campo académico, esta polémica hizo correr ríos de tinta: desde aquellos autores que lo interpretaron como el resultado de una forma de islamofobia específicamente francesa, hasta algunas feministas que afirmaron su temor a que la movilización social se centrara contra el racismo, más que contra el machismo, y que de esa manera la opresión de las mujeres pasara a un segundo plano, como sucediera en las décadas de 1960 y 1970 cuando se dio prioridad a la movilización contra la opresión de clase por parte de los movimientos de izquierda, marginando las cuestiones feministas.

Por otra parte, también surgen autoras que intentan superar estos temores, muy legítimos por otra parte, planteando el análisis de la *imbricación* de ambas opresiones: la sexista y la racista. Christine Delphy es una de ellas. En concreto, muestra cómo el discurso feminista de los «derechos de las mujeres» fue instrumentalizado por los defensores de la ley con fines racistas, pues aunque la ley se refiere a los «signos religiosos ostensibles en general», en la práctica acaba repercutiendo sobre una población particular: la comunidad musulmana residente en Francia, compuesta en su mayoría por inmigrantes procedentes de países del Magreb y del África subsahariana, antiguas colonias francesas, así como a sus descendientes.[40] Además, Natalie Benelli y otras autoras analizan cómo la estrategia de incidir en el machismo presente en casa del *otro,* en este caso, el árabe, el musulmán, tiene una implicación islamófoba, ya que ayuda a consolidar la creencia de que existen diferencias raciales y, más específicamente, tiene un papel clave en la construcción de la «esencia» violenta y maltratadora de los musulmanes. Y además tiene una implicación sexista al permitir esta operación relativizar, incluso hacer invisible, la dominación masculina en «nuestra» casa, y ocultar los elementos transversales a todo sistema patriarcal, planteando la siguiente pregunta: «¿cuáles serían las bases para un o unos feminismos que rechazaran elegir entre antisexismo y antirracismo y se opusieran a que tenga más razón uno que el otro?».[41]

Houria Bouteldja, miembro del colectivo feminista Les Blédardes y del Mouvement des Indigènes de la République, aporta algunas pistas para responder a este interrogante. En una entrevista realizada por Christelle Hamel y Christine Delphy en el mismo número de la revista *Nouvelles Questions*

---

[40] Christine Delphy, «Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme», en Christelle Hamel, Christine Delphy, Patricia Roux, Natalie Benelli, Jules Falquet y Ellen Hertz (eds.), *op. cit*.
[41]Natalie Benelli, Ellen Hertz, Christine Delphy, Christelle Hamel, Patricia Roux y Jules Falquet, art. cit.

Feministes, expone su trayectoria de militante feminista y antirracista insistiendo en su experiencia de sexismo y racismo, así como sus consecuencias sobre la manera en la que ha elaborado su feminismo. Un feminismo que califica de «paradójico», al tener que proteger a las *mujeres árabes* del sexismo real de su comunidad y del de la sociedad francesa y, al mismo tiempo, tener que defender a los *hombres árabes* del racismo cuando se les acusa de ser sexistas por naturaleza. Y apela a la creación de un feminismo comprendido dentro de los movimientos de emancipación que lucharon por la independencia y la descolonización.

A modo de conclusión

A través de las representaciones de los medios de comunicación analizadas, se favorece la percepción reduccionista de las mujeres musulmanas como víctimas de «la violencia machista del islam» o del integrismo islámico, un discurso dominado por las nociones de pasividad y victimización. Ésta es una visión muy extendida en las sociedades occidentales, que tiende a dificultar la adopción de otros enfoques mucho más complejos que permitirían comprender, por ejemplo, que la negación del derecho a usar voluntariamente el velo puede ser también una manifestación de intolerancia. Estas representaciones orientalistas alimentan igualmente prejuicios como el de considerar que una mujer, por el hecho de llevar el pañuelo islámico, está sometida, cuando en realidad todo depende de los motivos para el uso de esta prenda que, como hemos visto, son muy diversos; o el de reconocer únicamente como interlocutoras válidas a las mujeres musulmanas que reproducen nuestra propia imagen cultural o indumentaria, lo que no favorece la comprensión de esta realidad cultural tan compleja. Así, Gema Martín Muñoz concluye: «¿Por qué no es razonable pensar que en las sociedades musulmanas, como ocurrió en la mayoría de los países europeos, el cambio social y el deterioro de las estructuras patriarcales será producto de la democratización, el desarrollo y de la posibilidad que estas sociedades tienen de determinarse a sí mismas sin tener que ser determinadas por Occidente?».[42]

La responsabilidad de los periodistas en no exacerbar estas visiones simplistas, que acaban dificultando la comprensión y la convivencia intercultural, adquiere todavía mayor importancia si se tiene presente que los estereotipos sobre la discriminación de la mujer árabe musulmana constituyen hoy uno de los instrumentos más eficaces para demonizar a sus sociedades y un mecanismo también muy poderoso para legitimar teorías culturalistas como las que afirman

[42] Gema Martín Muñoz, *Mujeres, desarrollo y democracia en el Magreb,* Madrid: Fundación Pablo Iglesias, 1995.

que el islam y la modernidad son incompatibles; o las que sostienen que, debido a su religión, los inmigrantes musulmanes no se pueden «integrar» en las sociedades europeas. Para no favorecer las justificaciones culturalistas de la discriminación de las mujeres musulmanas, cuando informan sobre su situación, los periodistas deberían tener más en cuenta otros aspectos como el jurídico, el educativo, el político y el económico.

Lo anterior no quiere decir que haya que ignorar situaciones intolerables de tremenda injusticia existentes en muchos países. Lo que insisto en subrayar es el efecto pernicioso de poner énfasis únicamente en los aspectos desastrosos y negativos de la situación de estas mujeres, dramatizándolos y generalizándolos casi siempre y, además, sin contextualizarlos. Pues la realidad es múltiple y diversa. Ahora bien, son tantos los factores que influyen en la construcción de las representaciones esencialistas de las mujeres musulmanas, que no bastaría sólo con la voluntad responsable de los periodistas para cambiar el discurso islamófobo. De hecho, entre estos factores, no sólo están los intereses y la ética periodística de los profesionales de la comunicación, su ideología y su formación en temas como el islam, el mundo árabe y la inmigración, sino también las prácticas periodísticas dominantes, como el tiempo disponible, la agenda de la información, el predominio de la emoción sobre la explicación, la preferencia por las fuentes de información institucionales, los intereses políticos y económicos de las empresas periodísticas, etc. Son muy importantes los factores estructurales estrechamente vinculados a la globalización de las comunicaciones y sus consiguientes efectos sobre la información y sobre los procedimientos informativos.

En definitiva, estos factores son tan complejos que la diversidad de discursos en el sistema de medios pasa no sólo por un cambio en los tradicionales, sino también, y sobre todo, por la búsqueda de condiciones para que los discursos provenientes de otros sectores sociales tengan una presencia equivalente en la esfera pública. De ahí la importancia del apoyo al acceso de las mujeres inmigrantes, las musulmanas en particular, a los medios de comunicación y también a los llamados medios del tercer sector.[43] Sin olvidar la relevancia de contrarrestar de alguna manera el monopolio estadounidense de los circuitos de distribución cinematográficos y de las agencias de información.

Por último, me gustaría subrayar que los medios de comunicación hegemónicos, a través de la reproducción del discurso analizado más arriba, están vinculados

[43] También conocidos como medios de comunicación comunitarios, libres o alternativos, ya que no pertenecen ni al sector de los medios comerciales ni a los del sector público.

de manera inextricable a una de las formas más importantes que adopta actualmente la islamofobia: la que se articula a partir de la imaginación y construcción de la figura social de la *mujer musulmana*. En otras palabras, el sexismo neocolonial es el mejor recurso disponible para alimentar la islamofobia. Una forma de islamofobia que, por otra parte, tampoco es nueva. Recordemos el discurso del llamado *feminismo colonial* que, durante el siglo XIX y principios del XX, usó la condición de las mujeres colonizadas para señalar como primitivos a los hombres colonizados y, en definitiva, confirmar una idea primordial: que las mujeres musulmanas son sumisas y débiles, y los hombres musulmanes, autoritarios y agresivos. En la actualidad, nuestra islamofobia parece que se sigue sustentando en buena parte sobre la situación de las mujeres de los *otros* y se hace patente especialmente en la crítica de la situación de las mujeres musulmanas que llevan el pañuelo y que parece que necesitan ser salvadas.

Ahora bien, este particular discurso racista no se produce sólo en Occidente. Y es que, haciendo una lectura comparativa de los discursos políticos y mediáticos occidentales y orientales, la valoración del trato pretendidamente favorable reservado a las mujeres del grupo al que se pertenece se acompaña de una interpretación que desvaloriza la manera en la que el *otro* trata a «sus mujeres».[44] Así pues, mientras el velo es agitado en Occidente como signo de la sumisión de las mujeres musulmanas; en los países musulmanes, la pornografía, la prostitución y la ausencia de respeto a las mujeres en los medios de comunicación forman parte de las críticas sistemáticas que los jefes de Estado musulmanes dirigen a los países occidentales y a sus ciudadanos. En ambos discursos, no es tanto *la condición de las mujeres* lo que interesa realmente, sino más bien la voluntad de defender un espacio en la geopolítica mundial, donde Occidente busca mantener su «posición de superioridad» y Oriente, ponerla en cuestión.

[44] Laura Nader, «Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes», en Christelle Hamel, Christine Delphy, Patricia Roux, Natalie Benelli, Jules Falquet y Ellen Hertz (eds.), *op. cit.*

Bibliografía

ADELKHAH, Fariba, *La revolución bajo el velo. Mujer iraní y régimen islamista,* Barcelona: Bellaterra, 1996.

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities,* Londres: Verso, 1983.

ARGOTE, Rosabel, «La mujer inmigrante en el cine español del inaugurado siglo XXI», *Feminismo/s* [Revista del Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante], n.º 2, 2003, págs. 121-138.

—, «Princesas... de la calle alejadas de sus reinos», *Mugak,* San Sebastián, Centro de Estudios y Documentación sobre racismo y xenofobia, marzo de 2006, n.º 34, págs. 17-22.

BENELLI, Natalie, Ellen HERTZ, Christine DELPHY, Christelle HAMEL, Patricia ROUX y Jules FALQUET (2006), «Édito: De l'affaire du voile à l'imbrication du sexisme et du racisme», en Christelle Hamel, Christine Delphy, Patricia Roux, Natalie Benelli, Jules Falquet y Ellen Hertz (eds.), *Sexisme et racisme: le cas français, Nouvelles Questions Féministes,* vol. 25, n.º 1, 2006, págs. 4-11.

BERENI, Laure, Sébastien CHAUVIN, Alexandre JAUNAIT y Anne REVILLARD, *Introduction aux Gender Studies. Manuel des études sur le genre,* Bruselas: De Boeck, 2008.

BERNÁRDEZ RODAL, Asunción (dir.), *Mujeres inmigrantes en España. Representaciones en la información y percepción social,* Madrid: Editorial Fragua, 2007.

BODAS, José, y Adriana DRAGOEVICH (eds.), *El mundo árabe y su imagen en los medios,* Madrid: Comunica, 1994.

BOUAMAMA, Saïd, *L'affaire du foulard islamique. La production d'un racisme respectable,* París: Geai Bleu, 2004.

BOUMEDIENE-THIERY, Alima, «Femmes musulmanes dans les médias», 12 de julio de 2007, <http://alima-boumediene.org/spip.php?article318> (consultado el 30 de abril de 2009).

BOURDIEU, Pierre, *Sobre la televisión,* Barcelona: Anagrama, 2000.

CALVO, Faviola, «Apuntes para un análisis de prensa», en E. Bonelli y M. Ulloa, *Tráfico e inmigración de mujeres en España. Colombianas y ecuatorianas en los servicios domésticos y sexuales,* Madrid: ACSUR-Las Segovias, 2001, págs. 51-64.

CASTELLS, Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. II: El poder de la identidad,* Madrid: Alianza, 2006.

CREENSHAW, Kimberlé, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics,* Chicago: University of Chicago Legal Forum, 1989.

CHAMPAGNE, Patrick, «La construcción mediática de malestares sociales», *Voces y culturas. Revista de comunicación*, n.º 5, 1993, págs. 60-82.

DELPHY, Christine, «Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme», en Christelle Hamel, Christine Delphy, Patricia Roux, Natalie Benelli, Jules Falquet y Ellen Hertz (eds.), *op. cit.,* págs. 59-83.

DELTOMBE, Thomas, *L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005,* París: La Découverte, 2005.

DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada,* Madrid: Taurus Ediciones, 2002.

EL-MADKOURI MAATAOUI, Mohammed, *La imagen del otro. Lo árabe en la prensa española* [tesis doctoral], Madrid: Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad Complutense de Madrid, 2005.

EMMANUEL, Terray, «La question du voile: une hystérie politique», en Charlotte Nordmann (dir.), *Le foulard islamique en questions,* París: Éditions Ámsterdam, 2004, págs. 103-117.

GEISSER, Vincent, *La nouvelle islamophobie,* París: La Découverte, 2003.

GÖLE, Nilüfer, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie,* París: La Découverte, 1993.

GRAMSCI, Antonio, *Quaderni del carcere,* Torino: Einaudi, 1975.

GREGORIO, Carmen, «Las relaciones de género dentro de los procesos migratorios: ¿reproducción o cambio?», en V. Maquieira y M. J. Vara, *Género, clase y etnia en los nuevos procesos de globalización,* Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1997.

GUENIF-SOUILAMAS, Nacira, y Eric MACÉ, *Les féministes et le garçon arabe,* París: Edition l'Aube, 2004.

KARIM, Karim H., *Islamic Peril, Media and Global Violence*, Montreal: Black Rose Books, 2000.

KERGOAT, Danièle, «Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux», en E. Dorlin (dir.), *Sexe, classe, race. Pour une épistémologie de la domination,* París: Presses Universitaires de France, 2008.

LABANYI, Jo, «Raza, género y denegación en el cine español del primer franquismo: el cine de misioneros y las películas folclóricas», *Archivos de la Filmoteca. Revista de Estudios Históricos sobre la imagen,* n.º 32, 1999, págs. 22-42.

LÓPEZ, Pablo, Miguel OTERO, Miguel PARDO y Miguel VICENTE, *La imagen del mundo árabe y musulmán en la prensa española,* Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, 2010.

LORCERIE, Françoise (dir.), *La politisation du voile. L'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe,* París: L'Harmattan, 2005.

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

MARTÍN MUÑOZ, Gema, «El imaginario español sobre el islam y el mundo árabe y su influencia en los medios de comunicación», en José Bodas y Adriana Dragoevich, *op. cit.,* págs. 279-283.

—, «Fundamentalismo islámico y violencia contra las mujeres. Las razones de un falso debate», en M.ª Dolors Renau (coord.), *Integrismos, violencia y mujer,* Madrid: Fundación Pablo Iglesias, 1996, págs. 45-58.

—, «Imágenes e imaginarios. La representación de la mujer musulmana a través de los medios de comunicación en Occidente», en Amelia Valcárcel, Dolores Renal y Rosalía Romero (eds.), *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI,* Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer, 2000.

—, *Mujeres, desarrollo y democracia en el Magreb,* Madrid: Fundación Pablo Iglesias, 1995.
—, «Mujeres islamistas y sin embargo modernas», en *El imaginario, la referencia y la diferencia. Siete estudios a cerca de la mujer árabe,* Granada: Universidad de Granada, 1997, págs. 75-90.
—, «Mujeres musulmanas: entre el mito y la realidad», en F. Checa y Olmos (ed.), *Mujeres en el camino: el fenómeno de la migración femenina en España,* Barcelona: Icaria, 2005, págs. 193-220.
—, Begoña VALLE y M.ª Ángeles LÓPEZ, *El islam y el mundo árabe. Guía didáctica para profesores y formadores,* Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1998.

MASANET RIPOLL, Erika, y Carolina RIPOLL ARCACIA, «La representación de la mujer inmigrante en la prensa nacional», *Papers,* n.º 89, 2008, págs. 169-185.

MORLEY, David, y Kuan-Hsing CHEN, (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies,* Londres: Routledge, 1996.

MUNRO, Mara, «Les voiles du sensationnalisme: portrait des musulmanes dans les médias d'information occidentaux», *Magazine Interculture,* Institut Canadien du Service Extérieur, julio de 2006, <http://www.international.gc.ca/cfsi-icse/cil-cai/magazine/v02n03/1-4-fra.asp> (consultado el 30 de abril de 2009).

NADER, Laura, «Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes», en Christelle Hamel, Christine Delphy, Patricia Roux, Natalie Benelli, Jules Falquet, Ellen Hertz (eds.), *op. cit.,* págs. 12-24.

NASH, Mary (ed.), *Presencia y protagonismo. Aspectos de la historia de la mujer,* Barcelona: Serbal, 1984.

NAVARRO, Laura, *Contra el islam. La visión deformada del mundo árabe en Occidente,* Córdoba: Editorial Almuzara, 2008.

—, *Interculturalidad y comunicación. La representación mediática del mundo árabe-musulmán* [tesis doctoral europea], Universidad de Valencia, 2007.
—, «Los medios de comunicación de las nuevas migraciones», *III Anuario de la Comunicación del Inmigrante,* Madrid: Etnia Comunicación, 2008.

OSO, Laura, *La migración hacia España de mujeres jefas de hogar,* Madrid: Instituto de la Mujer, 1998.

PÉREZ, Clara, «Las inmigrantes en la prensa: víctimas sin proyecto migratorio», *Mugak,* n.º 24, tercer trimestre de 2003.

POOLE, Elisabeth, *Reporting Islam. Media Representations of British Muslims,* Londres: I. B. Tauris, 2002.

RABAH, Saddek (1998), *L'Islam dans le discours médiatique. Comment les médias se représentent l'Islam en France,* Beirut: Al-Bouraq, 1998.

RAMÍREZ, Ángeles, «Sexismo neocolonial», *El País,* 8 de octubre de 2006.

RETIS, Jéssica, *Espacios mediáticos de la inmigración en Madrid: génesis y evolución,* Madrid: Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2008.

RICHARDSON, John E., *(Mis)representing Islam. The Racism and Rhetoric of British Broadsheet Newspapers,* Filadelfia: John Benjamins Pub., 2004.

RIGOUSTE, Mathieu, «Inmigrante, pero exitoso», *Le Monde diplomatique,* junio de 2005, pág. 14, <http://www.monde-diplomatique.fr/2005/07/RIGOUSTE/12454> (consultado el 1 de mayo de 2009).

RODRÍGUEZ GARCÍA, Estela, «Mujeres inmigradas y medios de comunicación. Movimientos sociales en búsqueda de una representación propia», en F. Checa y Olmos (ed.), *op. cit.*

ROQUE, M.ª Àngels (dir.), *Mujer y migración en el Mediterráneo occidental. Tradiciones culturales y ciudadanía,* Barcelona: Icaria, 2000.

SÁEZ BAEZA, Chiara, *Tercer sector de la comunicación. Teoría y praxis de la televisión alternativa. Una mirada a los casos de España, Estados Unidos y Venezuela* [tesis doctoral], Universidad Autónoma de Barcelona, 2008.

SAID, Edward W., *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World,* Londres: Vintage, 1997.

SANTAOLALLA, Isabel, «Inmigración, "raza" y género en el cine español actual», *Mugak,* San Sebastián, Centro de Estudios y Documentación sobre racismo y xenofobia, n.º 34, marzo de 2006, págs. 9-16.

SIDDIQI, Mohammad A., *Islam, Muslims and Media, Myths and Realities,* Chicago: NAAMPS Publications, 1997.

SILVERSTONE, Roger, y Myria GEORGIOU, *Mapping Diasporic Minorities and Their Media in Europe: Studying the Media. Investigating Inclusion and Participation in European Societies, European and Transnational Communities,* European Media Technology and Everyday Life Network, 2003, <www.lse.ac.uk/Depts/Media/EMTEL/Minorities>.

TAARJI, Hinde, *Les voiles de l'Islam,* Casablanca: Edif, 1991.

TÉVANIAN, Pierre, *Le voile médiatique. Un faux débat: «l'affaire du foulard islamique»,* París: Éditions Raisons d'Agir, 2005.

TOUATI, Aïcha, «Féministes d'hier et d'aujourd'hui, ou le féminisme à l'épreuve de l'universel», en Christelle Hamel, Christine Delphy, Patricia Roux, Natalie Benelli, Jules Falquet, Ellen Hertz (eds.), *op. cit.,* págs. 108-121.

VAN DIJK, Teun A., *Racismo, prensa e islam,* Barcelona: Universidad Pompeu Fabra, 2008, <http://www.oberaxe.es/files/datos/48d224c7f3562/Racismo,%20prensa%20e%20Islam%20articulo%20Van%20Dik%20agosto%202008.pdf>.

VÁZQUEZ, Manuel Ángel, «Los signos de la violencia/la violencia de los signos. Una reflexión contra el racismo, la xenofobia y la intolerancia», en F. R. Contreras y F. Sierra (eds.), *Culturas de guerra. Medios de información y violencia simbólica,* Madrid: Cátedra, 2004, págs. 101-122.

Discrepancias en torno al uso del término *islamofobia*

Javier Rosón Lorente
Doctor en antropología social. Investigador en Casa Árabe e Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán (IEAM)

Introducción

La sistemática distorsión de la imagen del mundo árabe y musulmán, junto a los procesos de esencialización y homogeneización de una población que, sin embargo, es cada vez más plural y diversa, ha dado lugar a la aparición de una serie de conceptos o términos que pretenden describir nuevos procesos y realidades sociales. Acontecimientos como la Revolución iraní, las «guerras del Golfo», el asunto de Salman Rushdie, los ataques del Grupo Islámico Armado (GIA) en Argelia, los talibanes, la guerra de Afganistán, el asesinato de Theo van Gogh, las caricaturas del profeta Mahoma y una larga serie de acontecimientos han venido mostrando una imagen violenta de la religión y de las sociedades identificadas como musulmanas, y un islam militante totalmente opuesto a los valores occidentales de civilización y democracia. Esta imagen, junto a los estereotipos históricos, a menudo ha conformado un único argumento, sobre el que se sostienen los distintos prejuicios y los actos «antecesores» comprendidos en lo que actualmente se conoce como islamofobia,[1] ya sea ésta consciente o inconsciente.

En la actualidad, como consecuencia de los atentados del 11 de septiembre en Nueva York, del 11 de marzo en Madrid y del 7 de julio en Londres, se ha

[1] De aquí en adelante entenderemos *islamofobia* como «[...] el temor o los prejuicios hacia el islam, los musulmanes y todo lo relacionado con ellos». La islamofobia no es un fenómeno nuevo, pero sabemos que hoy en día muchas comunidades musulmanas en Europa están experimentando cada vez más un ambiente hostil, caracterizado por la sospecha, los arraigados prejuicios, la ignorancia y, en algunos casos, el acoso verbal y físico. Véase Ingrid Ramberg, *Islamophobia and its Consequences on Young People,* Budapest: Consejo de Europa, 2004.

«cerrado el círculo» de prejuicios occidentales, reforzando sobremanera la «estigmatización esencialista del mundo musulmán»,[2] se ha llegado a identificar y comparar a la totalidad de la población inmigrante que reside en los barrios y en la ciudades con *el terrorista,* apareciendo un alarmismo nacional e internacional que conduce al rechazo de las comunidades musulmanas y de todo aquello que esté relacionado con el islam. Como consecuencia, los musulmanes en Europa han estado particularmente expuestos a convertirse en el blanco de distintos prejuicios y estereotipos, lo que ha hecho que se consolide progresivamente el uso del término islamofobia y, por ende, el de actos islamófobos.

Sin embargo, aunque el concepto está cada vez más generalizado, parece especialmente difícil definir en la práctica lo que es la islamofobia, equiparada a menudo a otros procesos como el racismo —antimagrebí, antimusulmán, antiárabe, etc.—, la hostilidad al islam, la xenofobia, etc., así como confundida o identificada con términos como la *maurofobia, morofobia* y *arabofobia.* Esto ha dado lugar a una definición vacilante, sin que haya un acuerdo ni en su interpretación ni en su formulación jurídica, que refleja tanto la emergente y cambiante realidad social como el amplio desconocimiento, a distintos niveles, de lo que está teniendo lugar en nuestras sociedades, regiones y barrios.

De forma paralela, está surgiendo una línea de pensadores y académicos[3] que sostiene que el uso del término islamofobia es cada vez más controvertido ya que, muy a menudo, sirve como contenedor de fenómenos muy diversos que van desde la xenofobia a la lucha contra el terrorismo. Aunque el término se refiera principalmente al miedo infundado y la hostilidad hacia el islam, también abarca las consecuencias prácticas de tal hostilidad relacionadas con la discriminación, tanto positiva como negativa, los prejuicios, el discurso y el trato desfavorables para los individuos y las comunidades musulmanas, así como la exclusión de éstos de las principales corrientes políticas y sociales.

---

[2] Gema Martín Muñoz, *Marroquíes en España. Estudio sobre su integración,* Madrid: Fundación Repsol, 2003.
[3] Véanse, entre otros, Fred Halliday, «Islamophobia Reconsidered», *Ethnic and Racial Studies,* vol. 22, n.º 5, 1999, págs. 892-902; Tariq Modood, «The Place of Muslims in British Secular Multiculturalism», en Nezar Alsayyad y Manuel Castells (eds.), *Muslim Europe or Euro-Islam: Politics, Culture and Citizenship in the Age of Globalization,* Lanham: Lexington, 2002, págs. 113-130; Steven Vertovec «Islamophobia and Muslim Recognition in Britain», en Yvonne Yazbek Haddad (ed.), *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens,* Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 2002, págs. 19-35; y Pnina Werbner, «Islamophobia, Incitement to Religious Hatred-Legislating for a New Fear?», *Anthropology Today,* vol. 21, n.º 1, 2005, págs. 5-9.

Mi intención en este ensayo es observar este tipo de críticas y discrepancias en torno al uso del término islamofobia, no sin antes aclarar que, desde mi punto de vista, ha sido necesaria su introducción porque existe una nueva realidad que necesita ser nombrada. Es indispensable describirla y definirla ya que, de forma objetiva,[4] los prejuicios contra los musulmanes han crecido de manera tan rápida y exponencial que, en los últimos años, ha sido necesaria la introducción de un nuevo término en el vocabulario que haga posible identificar, y combatir, una amplia gama de actos y actitudes en contra particularmente de las comunidades árabes y musulmanas que residen en Occidente.

La islamofobia frente a la diversidad terminológica

Los términos/conceptos son construcciones teóricas que, derivadas de una determinada realidad, buscan aprehender y sintetizar aspectos de la misma. Pueden responder a construcciones sociales producto de los procesos de interacción entre distintos individuos, su propia identidad y prácticas, o a construcciones históricas que de forma progresiva se organizan y se van modificando en el tiempo y el espacio. Esto supone que debemos entender el término islamofobia como un modo de «leer» lo que está pasando, de expresar la realidad presente y dar cuenta de sus prácticas. Es decir, islamofobia sería un término/concepto construido como «contenedor universal» de significados y prácticas sociales, independientemente de los condicionantes contextuales en base a los que hasta ahora se han venido construyendo.

Estos condicionantes, diversos en su *forma y contenido,* como pueden ser los diferentes grados de asociacionismo, de componentes étnicos, de políticas de inclusión, de enfoques específicos y diferenciados de los medios de comunicación, engloban[5] una infinidad de actos y actitudes que no tienen por qué resaltar o significarse en la lógica diaria de «minorías y mayorías», pero que sí

[4] Los datos de diferentes estudios y encuestas son muy reveladores. Véanse, por ejemplo, los informes Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea (FRA), *Discrimination against Muslims in the EU,* 28 de mayo de 2009, <http://fra.europa.eu/fraWebsite/eu-midis/eumidis_muslims_en.htm>; Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMC), *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia,* 1 de diciembre de 2006; EUMC, *The Fight against Anti-Semitism and Islamophobia: Bringing Communities Together,* 1 de enero de 2003; o FRA, *Reports on Anti-Islamic Reactions within the European Union after the Acts of Terror against the USA,* 1 de mayo de 2002; en los que se desarrollan las principales conclusiones sobre la islamofobia en la Unión Europea después del 11 de septiembre.

[5] Véanse, por ejemplo, las recomendaciones sobre islamofobia aprobadas por el Consejo de Europa. Abduljalil Sajid, presidente del Consejo Musulmán para la Armonía Religiosa y Racial del Reino Unido.

son constitutivos de claras situaciones de exclusión y un amplio estado de «incertidumbre» que se centra especialmente en el *otro* más significativo y actual e históricamente esencializado bajo las claves de lo que entendemos por islamofobia. Ataques —verbales, físicos, a la propiedad privada del *otro,* etc.—, estereotipos negativos, mímesis y comentarios en los discursos de distintos actores sociales, discriminación laboral, desidia y demora burocrática —en la construcción de mezquitas, oratorios, cementerios, etc.—, e incluso el no reconocimiento de una identidad distintiva, sea étnica o religiosa, son ejemplos que muestran los informes sobre discriminación hacia los musulmanes y que están teniendo lugar en nuestras sociedades con respecto a una población que *nosotros* identificamos como extranjera, incluso si tienen nuestra misma nacionalidad, árabe o musulmana.

Aunque el término, tanto en su vertiente «práctica» como teórica, parezca objetivamente definido en cuanto a lo que es o no es un acto o actitud islamófoba, es ampliamente criticado por algunos analistas y académicos, tanto por la ambigüedad y escaso consenso en torno a la definición, como por su aplicación o reconocimiento general. Surgen aquí, de la indefinición, tres grandes corrientes críticas, en la mayoría de los casos interrelacionadas unas con otras: la religiosa, la racial y la etnocultural. Igualmente, existe otro orden de críticas que pueden ser etimológicas, identitarias, políticas, en relación con la libertad de expresión, como discurso ideológico, etc., que completan o complementan las distintas líneas discrepantes en torno a su uso.

A estas críticas debemos añadir los aspectos diferenciales y contextuales, muchos de los cuales son esgrimidos contra la «universalidad» del término. Sin embargo, es necesario aclarar a priori que la importancia contextual —específicamente en relación a las críticas vertidas hacia el uso del término islamofobia— es relativa desde el momento en el que la base de la discriminación, sobre todo a raíz del 11 de septiembre, ha variado. Si inicialmente los prejuicios se dirigían hacia poblaciones históricamente estigmatizadas, como sucede en el caso español con la población magrebí y en especial con la marroquí, ahora los prejuicios abarcan a la población musulmana en general, independientemente del lugar de procedencia de las personas objeto de actos islamófobos. Es más, se podría decir que actualmente la islamofobia se orienta básicamente hacia aquellos que hemos definido como musulmanes, independientemente de que lo sean o no, e incluso de cómo ellos mismos se identifiquen. Un ejemplo lo podemos encontrar en el contexto español con comunidades étnicas subsaharianas como la senegalesa; en otros entornos la población étnica estigmatizada puede ser

otra.[6] En este caso, desde la «sociedad de acogida» no se establece una relación automática por la que se identifique a cualquier «negro» senegalés como musulmán, algo que sí sucede con la mayoría de los marroquíes o magrebíes (excolonizados y no «sumisos»); aunque el «punto de partida» de ambos grupos sea el mismo —en el segundo caso musulmanes sunníes, etc.—; lo mismo que en el caso de los senegaleses serían musulmanes de la etnia wolof, o de la cofradía Tiyaniyya o Muridiyya, etc.

Esto conduce a reflexionar sobre los procesos de construcción identitaria frente al *otro,* en cuyo desarrollo no se discrimina, en la mayoría de los casos, el lugar de procedencia; no se sabe cuál es el enemigo inventado —ni cultural ni étnicamente— ya que las suspicacias son generalizadas a todo lo que «suene» a árabe, musulmán o «islámico», excediendo los análisis «coherentes» a la hora de construir la otredad. En este sentido, el «único musulmán bueno», al que no alcanzarían los prejuicios ni los juicios de valor de la sociedad circundante, es el que no se identifica como tal o simplemente no se hace visible u oculta su identidad. Sin embargo, esto no sería totalmente exacto, ya que la etiqueta de «musulmaneidad» con la que se identifica, a veces se encasilla y se intenta desprestigiar a un individuo o comunidad va más allá de su propia adscripción, al depender de otros factores, como puede ser la visión sesgada que tenemos del *nosotros* frente al otro.

Planteamientos críticos: el ámbito internacional

Desde el ámbito internacional podemos observar una serie de planteamientos críticos que responden, por un lado, a la propia construcción nacional del concepto, enmarcada en la especificidad de cada país, pero por otro lado, también aportan connotaciones que son «generalizables» al resto de los contextos y experiencias europeas y occidentales.

Con este fin, analizaremos en primer lugar las críticas relacionadas con la vertiente racial, étnica y religiosa. En segundo lugar, la vertiente etimológica, la

[6] Este aspecto se puede observar, por ejemplo, en el último informe del FRA, donde se ofrecen datos sobre cómo los musulmanes en toda la Unión Europea experimentan procesos de discriminación y victimización. El estudio abarca a encuestados musulmanes de diversos orígenes étnicos de 14 países miembros; una visión tanto *emic* como *etic* muestra, por ejemplo, que el 64 % de los africanos, norteafricanos y subsaharianos, que se autodefinen como musulmanes en Malta, o el 47 % de los subsaharianos en Finlandia se consideran víctimas de discriminación. Para más detalles, véase FRA, *Data in Focus Report: Muslims,* European Union Minorities and Discrimination Survey (EU-MIDIS), diciembre de 2009.

identitaria, la crítica a la libertad de expresión y a las divergencias que surgen en el marco de los discursos ideológicos. En tercer y último lugar, nos centraremos en la «críticas» que consideran que la islamofobia nace como una concesión al lenguaje políticamente correcto.

Vertiente racial, étnica y religiosa

Desde los presupuestos de la *crítica racial,* el concepto de islamofobia no tendría nada específico que no haya sido recogido con anterioridad en el nivel semántico, e incluso jurídico, a través del término racismo.[7] El racismo en particular, dentro de la perspectiva psicoanalítica, es visto como la incapacidad de algunas personas para afrontar tanto la diferencia con el *otro,* como las semejanzas.[8] Mediante este enfoque, se pone de manifiesto que la islamofobia puede, o debe, ser concebida como un tipo de miedo posmoderno, miedo que abarca a las élites intelectuales de la sociedad occidental, ya que choca con las tendencias doctrinales contemporáneas que luchan contra el esencialismo y el relativismo. En este sentido, la islamofobia sería como otra fobia o racismo, es decir, una incapacidad de hacer frente tanto a la diferencia como a lo parecido.

Igualmente, los prejuicios que rodean el islam son a menudo percibidos por otros como una nueva forma de justificar y significar viejos fenómenos ya conocidos por todos, como son la discriminación, el racismo o la xenofobia, particularmente hacia el inmigrante. Por lo tanto, no sería correcto hablar de islamofobia sino de un «nuevo racismo»[9] bilateral que combina, entre otros elementos, la raza, el nacionalismo, la religión, la cultura y la historia. De este modo, el temor y la discriminación hacia los musulmanes sería una nueva etapa en la evolución del racismo, construido éste en base a una percibida diferenciación cultural, religiosa e histórica, pero también a causa de factores como el fenotipo, la forma de vestir, los aspectos culturales, etc. Igualmente, desde este punto de vista, la sociedad raramente llegará a rechazar de partida a un musulmán o una comunidad por la fe que profesan, aunque sí por su «condición racial» además de por su condición de inmigrante, extranjero o forastero.

---

[7] Para más detalles, véase Michel Wieviorka, *L'espace du racisme,* París: Seuil, 1991. [Edición española: *El espacio del racismo,* Barcelona: Paidós, 1992.]
[8] Ibídem, pág. 70.
[9] Tariq Modood y Pnina Werbner, *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity, and Community,* Nueva York: Zed Books, 1997; y Etienne Balibar, «¿Existe un neorracismo?», en Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Classe,* París: La Découverte, 1988. [Edición española: *Raza, nación y clase,* Santander: Iepala, 1991.]

Sin embargo, no podemos dejar de lado la vertiente religiosa del islam, y su presencia en los aspectos sociales, políticos y culturales de los individuos y comunidades musulmanas. Desde el momento en que esta faceta entra en juego, surge otra serie de discrepancias, de orden «religioso». En este sentido, desde la *crítica religiosa* se esgrimen básicamente dos posturas: por un lado, que la islamofobia puede ser utilizada por algunos musulmanes o comunidades para prohibir toda crítica hacia el islam como religión, es decir, para que no se lo cuestione; por otro, los que consideran que el término puede ser engañoso, ya que supone de partida la preeminencia de la discriminación religiosa, fobia a un islam único, homogéneo e inalterable, cuando existen otras formas de discriminación, como pueden ser las étnicas, «raciales», racismo clasista, etc., cuya relevancia o representatividad es mucho mayor. Por esta razón, se rechaza la connotación religiosa que puede conllevar el término islamofobia, ya que en distintos países la religión se ve como un obstáculo a la integración.[10] Igualmente, la crítica en este punto entroncaría con aspectos como el laicismo o con la construcción de una sociedad laica, donde se considera que la representación de la religiosidad se debe desarrollar, en gran medida, en el ámbito privado.

En este debate, no debemos olvidar que la religión constituye todavía una dimensión fundamental en el proceso de construcción de las identidades étnicas y, a pesar de la mutabilidad del paisaje religioso, lejos de desaparecer a través de la lógica de la razón instrumental,[11] o «reaparecer» o «retornar», simplemente las religiones estaban ahí, aunque no hayamos sabido entenderlo y analizarlo partiendo de una óptica teórica reduccionista. Es decir, lejos de desaparecer, las religiones se actualizan, revitalizan y multiplican[12] y, en algunos casos, se redescubren a través de procesos de adaptación que confieren sentido a la identidad de *uno* frente al *otro.*

A partir del análisis de la *crítica religiosa,* surge la *crítica étnica,* ya que algunos actores consideran que la discriminación hacia los musulmanes se dirige más hacia la forma comunitaria de identidad étnica que a la vertiente basada en las creencias o la fe personal. Es decir, los prejuicios contra los musulmanes tendrían un carácter étnico vinculado por lo tanto a una terminología biolo-

[10] Este aspecto se puede observar en distintos países en los que persiste la idea de equiparar el significado de integración con el de asimilación.
[11] Peter Beyer, *Religion and Globalization,* Londres-Thousand Oaks: Sage Publications, 1994.
[12] Emile Durkheim y Santiago González, *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid: Akal, 1992, págs. 397-398.

gizante, como son los conceptos de racismo y xenofobia, más que de prejuicio religioso, con el que relacionan el término islamofobia.

Para explicar este punto de vista, debemos tener en cuenta que la etnicidad es un producto del proceso de identificación, que puede definirse como la organización social de la diferencia cultural.[13] De forma que lo realmente importante para explicar la etnicidad no es tanto el contenido cultural de la identidad considerado de forma aislada, sino los mecanismos de interacción que, utilizando cierto repertorio cultural de manera estratégica y selectiva, mantienen o cuestionan las fronteras colectivas. Lo que seleccionemos en cada momento indicará qué es lo significativo, ya sea como reafirmación del elemento identitario o como rechazo del mismo.

Por tanto, los procesos contemporáneos de esencialización de los musulmanes corresponderían a una nueva fase de legitimación de la etnicización, es decir, de la alteridad de un individuo o grupo con respecto al *otro*. La etnicización se entendería como un proceso por el que ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas *('outsiders'),* es decir, como actores extranjeros en sus propios territorios. Por otra parte, se produce un tipo diferente de etnicización cuando un colectivo de inmigrantes, que con anterioridad había adoptado el país donde vive como «patria», se tiene que enfrentar a un colectivo de ciudadanos que rechaza radicalmente que éstos puedan llegar a participar en su vida política y económica. En este caso, no basta con que los colectivos de musulmanes inmigrados deseen llegar a ser miembros de pleno derecho, sino que requiere que su deseo sea respetado tanto a nivel legal, como por los ciudadanos de ese país. Será en este momento en el que el estatus étnico de una colectividad pase a formar parte del Estado nación en el que reside.[14]

Sin embargo, actualmente nos estamos enfrentando a una situación más diversa y heterogénea, ya que con independencia de su origen étnico, muchos musulmanes europeos sufren discriminación en el empleo, la educación, la vivienda, etc.[15]

---

[13] Frederik Barth, «Introduction», en Frederik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Bondaires. The Social Organization of Culture Difference,* Oslo: Universitetsforlaget, 1969. [Edición española: *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales,* México: Fondo de Cultura Económica, 1976, pág. 15.]

[14] T. K. Oommen, *Citizenship, Nationality and Ethnicity,* Cambridge: Polity Press/Blackwell Publishers, 1997, pág. 91 y ss.

[15] Para más detalles, *Musulmanes en la Unión Europea: discriminación e islamofobia. Percepciones sobre discriminación e islamofobia* [extractos de los informes del EUMC], Documentos Casa Árabe n.º 1, Madrid: Casa Árabe-IEAM, 2007, págs. 38-42.

Vertiente etimológica, identitaria, libertad de expresión y discursos ideológicos

Como antes comentábamos, existe otro orden de críticas o discrepancias con respecto al término islamofobia que son utilizadas en sí mismas como críticas particulares al uso de esta terminología, aunque estén vinculadas completamente con aspectos étnicos, religiosos y culturales.

Este es el caso, en primer lugar, de la *crítica etimológica o terminológica*. Desde este punto de vista, los términos *racismo antimusulmán, antiárabe* o incluso *intolerancia contra los musulmanes*[16] son más claros que el término islamofobia por distintas razones. Por un lado, no se considera oportuna la utilización de la palabra *fobia* en el concepto, ya que implicaría la existencia de una parte de enfermedad mental, aversión obsesiva a alguien o a algo, o temor irracional compulsivo. Por otro, se considera que el término islamofobia no es «ideal», al no existir un rechazo específico hacia el islam como religión, sino más bien un rechazo hacia los individuos y colectividades musulmanas, o que se definen como tales. Este tipo de crítica incluso llega a establecer una analogía entre la palabra islamofobia y la palabra *antisemitismo,* argumentando que, desde un punto de vista gramatical, el antisemitismo daría a entender que se trata de un prejuicio contra los pueblos semitas en general, aunque se use de forma exclusiva para referirse a la hostilidad contra los judíos. En este sentido, islamofobia, gramaticalmente incorrecta, necesitaría los 150 años que ha necesitado el término *antisemitismo* para convertirse en gramaticalmente aceptado, con la salvedad de que los judíos se reconocen a sí mismos y son reconocidos como un único grupo étnico, al contrario que los musulmanes.

De forma paralela, la inclusión de *islam* en la palabra islamofobia suscita otro tipo de discrepancias: partiendo de una cuestión irrefutable, la diversidad religiosa, racial, cultural y étnica de los grupos que «supuestamente» son objeto de la islamofobia, este término tendería a homogeneizar todo lo relacionado con el islam y, por lo tanto, con los musulmanes. En ese proceso se esencializaría la diversidad de las comunidades e individuos hasta abarcar distintos y diferenciados procesos en un mismo concepto. A su vez, se considera que el uso

[16] Autores como Liz Fekete, «Anti-Muslim Racism and the European Security State», *Race & Class,* vol. 46/1, 2004, págs. 3-29; Arun Kundnani, «Integrationism: the Politics of Anti-Muslim Racism», *Race & Class,* vol. 48, 2007, págs. 24-44; o Steven G. Salaita, «Beyond Orientalism and Islamophobia: 9/11, Anti-Arab Racism, and the Myths of National Pride», *The New Centennial Review,* vol. 6/2, otoño de 2006, págs. 245-266; entre otros, optan por este tipo de términos.

generalizado por parte de las distintas comunidades del término islamofobia igualmente puede llevar a esencializar la pluralidad interna tanto local, regional, nacional como internacional.

La utilización de otros términos que intentan semánticamente acercarse a las «realidades» o particularidades nacionales, aparte del más extendido *racismo antimusulmán antiárabe,* se están constituyendo como líneas alternativas, pero a su vez críticas, a la utilización del término islamofobia. Por ejemplo, el término alemán *Islamfeindlichkeit* significa, literalmente, 'hostilidad al islam', o sea rechazo, pero no fobia en el sentido de miedo, como *maurofobia* o *morofobia* en el caso español.

En segundo lugar, nos detendremos en la «crítica» vinculada al proceso de construcción identitaria, que aunque de partida no rechaza el uso del término, sí cuestiona su generalización y valor, así como la capacidad de éste para describir la realidad social de un modo no esencialista. Mediante esta crítica, pretenden mostrar el uso y el abuso de un término, islamofobia, construido por nosotros mismos. Esta construcción identitaria supondría que el término islamofobia no se erige de manera «unidireccional» hacia las comunidades o individuos musulmanes, sino que el prejuicio al que nos enfrentamos es más bien bidireccional. De acuerdo con esta tesis, el término islamofobia no sería completo, ya que para comprenderlo deberíamos profundizar en el debate contemporáneo sobre el *islam* y *Occidente,* así como delimitar el confuso debate «interrelacional» generado.

Desde este punto de vista, existiría una tendencia a esencializar por ambos lados tanto a la población *musulmana* como a la *occidental.* Por una parte, existe una extendida «alarma social» basada en la «amenaza» que representa el islam para el mundo occidental[17] y, por la otra, cómo los musulmanes se representan a Occidente.[18] La simplificación desde el punto de vista occidental implica una serie de prejuicios acerca de muchos de los aspectos relacionados con el mundo del islam: pensar que todos, o la mayoría, de los musulmanes son terroristas;

[17] Fred Halliday, «Islamophobia Reconsidered», *Ethnic and Racial Studies,* vol. 22, n.º 5, 1999, pág. 892.
[18] En este punto debemos tener en cuenta la tesis de Sayyid, en la que se presenta una narrativa conceptual crítica de cómo el mundo occidental ha llegado a determinar la «amenaza islámica». Para Sayyid, el islamismo ha significado un proceso de reinterpretación y reinvención de la identidad occidental y, a la vez, de su lugar en el mundo, a través del *eurocentrismo.* Sayyid define el eurocentrismo como la respuesta de Occidente hacia el posible desafío del mundo musulmán a la dominación. Salman Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism,* Londres y Nueva York: Zed Books, 1997.

considerar general el «grado de agresividad» que difunden los medios de comunicación con respecto a los países árabes; pensar que es común a todo el mundo árabe la negación universal de los derechos humanos; así como pensar que más de mil millones de musulmanes, sus grupos sociales y étnicos, son iguales. También, de manera correspondiente, existe un proceso de esencialización por parte de los *musulmanes* hacia el mundo occidental. La simplista representación musulmana de un *Occidente* global y uniforme, unida a la concepción estereotipada de una única identidad musulmana unitaria y universal, extensiva a todos los musulmanes, de sus textos sagrados y de su cultura.[19]

En este sentido, antecediendo a los distintos procesos de intolerancia social y religiosa occidental, procesos cuyo resultado tangible se manifiesta en conflictos que rechazan al *otro* y que, a su vez, constituyen la raíz de la islamofobia, se generan infinidad de repuestas de exclusión social, como signos de pérdida de poder y desestructuración de las bases de pensamiento identitario, más allá del «endurecimiento» de las posturas ideológicas occidentales y de la raíz del propio concepto de islamofobia.

En tercer lugar, encontramos las críticas o discrepancias que consideran indebido el uso del término islamofobia, así como la carga simbólica que éste conlleva, ya que amenaza la libertad de expresión de ciertos sectores y actores sociales. Este debate surge inicialmente como crítica al informe del Runnymede Trust.[20] Actualmente, aquellos que esgrimen la limitación de la libertad de expresión como un modo de justificar la inexactitud del término islamofobia utilizan de forma sesgada la reacción que, desde distintos sectores de la opinión pública, musulmanes o no, ha producido, por ejemplo, la polémica de las caricaturas de Mahoma (2005), la película *Fitna,* del diputado holandés de extrema derecha Geert Wilders,[21] o la obra de teatro *Los versos satánicos,* sobre el libro del mismo título de Salman Rushdie,[22] etc. Estos y otros actores sociales consideran que

[19] Fred Halliday, art. cit., pág. 893.

[20] En octubre de 1997 se presentó en el Reino Unido un informe titulado *Islamofobia, un reto para nosotros.* En este informe, elaborado por el Runnymede Trust, se denunciaban las actitudes antimusulmanas presentes en la sociedad británica. Para más detalles, véase *Islamophobia: a Challenge for Us All,* Londres: Runnymede Trust, 1997.

[21] La película es una composición de imágenes, en su mayoría de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, del 11 de marzo de 2004 en Madrid y del 7 de julio de 2005 en Londres, en la que se intercalan fragmentos del Corán. Entre otras reacciones, destaca la condena de la comunidad internacional, tanto de países como Indonesia, Pakistán e Irán, como de las instituciones europeas y de las Naciones Unidas, que consideraban que la película incitaba al odio y la violencia.

[22] La obra de teatro *Versos satánicos,* concebida a partir de la novela de Rushdie por Uwe Eric Laufenberg y Marcus Mislin, fue estrenada en el teatro Hans-Otto de Potsdam, Alemania, el 30 de marzo de 2008.

la acusación de islamofobia coarta su libertad de expresión. Asimismo, ironizan sobre las manifestaciones de «libertad de expresión» de que disfrutan aquellos que pretenden condenar o denunciar los discursos y actos islamófobos, como es el caso de los premios Islamophobia Award,[23] concedidos por la organización británica Comisión Islámica de Derechos Humanos (IHRC, por sus siglas en inglés).[24]

> En este punto, debemos señalar que la libertad de expresión, aunque esencial para la vida democrática, no debe ser considerada como un valor universal absoluto; debe ejercerse dentro de los marcos legales establecidos y bajo la propia responsabilidad ética y jurídica de los distintos actores sociales implicados. Lo que supone que los discursos islamófobos no pueden justificarse al amparo de la protección de derechos fundamentales.[25]

En cuarto y último lugar, hay que tener en cuenta las discrepancias con respecto al término islamofobia en el ámbito de los *discursos ideológicos*. Esta crítica se fundamenta en que, en el afán de los investigadores por demostrar que existe islamofobia en la sociedad que estudian, llegan a generalizar y universalizar sin criterio alguno tanto el fenómeno como las distintas lecturas asociadas a él. Esta generalización provoca que el término islamofobia pierda su sentido original, distorsionando la realidad que se observa. Desde este punto de vista, la crítica va dirigida hacia nuestra incapacidad a la hora de diferenciar entre el discurso y la práctica, y a que, en referencia al primero, no todo se podría, o debería, llamar islamofobia.

Esto supone una crítica velada a cómo el término islamofobia ha agrupado tal diversidad de formas de discurso y actos, pretendiendo demostrar que cualquier acto marcado como islamofobia procede de un mismo núcleo ideológico,[26] que ha desvirtuado o perdido su sentido inicial. De esta manera, se pretende mostrar

---

[23] La celebración anual de los Premios Islamofobia reconoce, en clave de comedia, a los peores islamófobos del año. En torno a una cena de gala, los «premios» intentan concienciar del grave perjuicio que supone el incremento de esta lacra. Los verdaderos premios se entregan a aquellos que han luchado contra la islamofobia.

[24] La IHRC, con sede en Londres, fue creada en 1997. Es una organización sin ánimo de lucro que lucha contra la violación de los derechos humanos de los musulmanes. La IHRC tiene, desde 2007, estatus consultivo ante el Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de Naciones Unidas. Para más detalles, véase su página web, <http://www.ihrc.org/>.

[25] Gema Martín Muñoz, «Musulmanes en Europa: entre islam e islamofobia», en *Musulmanes en la Unión Europea: discriminación e islamofobia. Percepciones sobre discriminación e islamofobia*, cit., págs. 26-27.

[26] Véase Marcel Maussen, «Anti-Muslim Sentiments and Mobilization in the Netherlands. Discourse, Policies and Violence», en Jocelyne Cesari (ed.), *Muslims in Western Europe after 9/11: Why the Term Islamophobia is More a Predicament than an Explanation,* Nueva York: Routledge, 2010.

que no es positivo el uso indiscriminado de este término, y que «no todos los actos o incidentes islamófobos son islamofobia». Para evitar esta «generalización», consideran necesario estudiar en profundidad todos los matices observables relacionados con los actos marcados como islamófobos, ya que sería erróneo enfrentarnos a una elección entre islamofobia o *nada*. A tal fin, proponen distinguir, en el marco de su especificidad nacional, entre las discusiones académicas sobre el islam y la modernidad; los debates públicos sobre si el islam reconoce el principio de separación entre la Iglesia y el Estado; el clamor público que esencializa al islam; y las formas de incitación al odio, como los discursos relacionados con la muerte de Theo van Gogh, etc.

La «crítica» de lo *políticamente correcto*

Por último, es pertinente destacar que, desde que se acuñó el término islamofobia en el informe del Runnymede Trust, algunos investigadores y ensayistas han considerado que éste se ha generado como parte del discurso de lo políticamente correcto. Desde este punto de vista, la islamofobia sería un «invento», una terminología retórica que pretende alejarse de cualquier tipo de crítica dirigida tanto a los musulmanes como hacia la religión que profesan.[27]

Actualmente, se ha pasado de la crítica de lo *políticamente correcto* a un pronunciamiento categórico a través del cual todo discurso objetivo a favor de la integración y entendimiento de la cultura, la forma de vida, el respeto de las tradiciones, etc., de las comunidades e individuos árabes o musulmanes en un plano de igualdad es un ataque en primera persona hacia la «contraparte», que aparentemente parece querer autoadscribirse o autodefinirse a sí misma como islamófoba; como una forma de legitimar cualquier tipo de crítica o réplica sociopolítica hacia aquellos que pretenden contribuir a un conocimiento sólido, que trascienda el discurso esencialista y manipulador que parece imponerse sobre el islam y los musulmanes que viven en las sociedades europeas y occidentales en general.

En este sentido, el propio informe del Runnymede Trust ya aclaró que no todas las críticas se basan, o se tienen que basar, en una construcción estereotipada del mundo árabe y musulmán y que, por lo tanto, al no depender de prejuicios, existen ciertas cuestiones que pueden o deben ser criticadas.

---

[27] Véase Jordi Moreras, «Islamofobia: ¿un nuevo término en el vocabulario de la exclusión?», en *SOS Racismo. Informe anual 2000 sobre el racismo en el Estado español,* Barcelona: Icaria, 2000.

Críticas desde el ámbito nacional: repensando la *morofobia* histórica

Varias de las críticas consideradas más arriba se repiten en mayor o menor medida en distintos países y contextos occidentales. El caso español no sería diferente, ya que se articulan críticas o discrepancias raciales, étnicas y religiosas y, a su vez, críticas terminológicas o en relación a los procesos de construcción identitaria, que se circunscriben a la realidad de nuestro país.

Sin embargo, no se puede decir que exista una línea crítica específica, científicamente hablando, hacia el concepto islamofobia, que comenzó a utilizarse en torno al año 2000, momento en el que las comunidades islámicas eran cada vez más visibles y, a su vez, comenzaban a estar más organizadas; sin embargo, sí se puede observar un escaso consenso en su uso. Los actos como el de Ceuta (Calamocarro, 1995), El Ejido (5-7 de febrero de 2000), Ca n'Anglada (Terrassa), Premià de Mar (2001-2002),[28] etc., fueron calificados de actos racistas, de xenofobia antiinmigrante y de prejuicios antimoro y, de forma excepcional, han sido analizados recientemente como actos islamófobos.

De hecho, hasta hace poco, la mayoría de los actos en contra de musulmanes o árabes se han venido vinculando sólo y exclusivamente a aspectos como la xenofobia o el racismo antiinmigrante, tanto desde el ámbito político[29] y social como por parte de las propias comunidades objeto de estos actos.[30] Profundizando en este aspecto, podemos observar cuatro posturas diferenciadas: los

[28] El 11 de octubre de 1995, tuvo lugar en Ceuta un enorme estallido de violencia contra el colectivo inmigrante que reclamaba una mayor celeridad en la regularización de su estatus jurídico en España. La manifestación fue violentamente reprimida por la policía, y concluyó con el internamiento masivo de todos los inmigrantes irregulares en una improvisada cárcel depósito, tras ser agredidos por una parte de la población ceutí. Unos 300 subsaharianos fueron instalados en el campamento de Calamocarro. Para el caso de Cataluña, véase Jordi Moreras, «Conflictos en Cataluña», en *Atlas de la inmigración marroquí en España,* Madrid: Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos, Universidad Autónoma de Madrid, 2004, págs. 444-445.

[29] Debemos destacar dos iniciativas, desarrolladas desde el ámbito político, en el momento en el que el término islamofobia toma parte activa de la agenda política. Por un lado, la conferencia que se celebró en la ciudad de Córdoba en 2005. Organizada por la Organización para la Seguridad y la Cooperación Europea (OSCE), con el título *Antisemitismo y otras formas de intolerancia,* en ella se trabajó, por primera vez en sesión plenaria, sobre el tema de la islamofobia. Por otro lado, la conferencia sobre *Intolerancia y discriminación hacia los musulmanes* que igualmente se celebró en Córdoba en 2007, en el marco de la presidencia española de la OSCE, entendió la islamofobia como una «realidad que amenaza la convivencia de nuestras sociedades».

[30] Un ejemplo de cómo las comunidades musulmanas han comenzado a utilizar esta terminología se puede comprobar en la página Webislam. Los problemas de islamofobia recogidos en ella muestran una amplia gama de conflictos sociales, tanto nacionales como internacionales, desde el punto de vista de su impacto en el modo de vida de las comunidades radicadas en España. Para más detalles, véase la página web, <http://www.webislam.com/>.

que consideran que no existe la islamofobia como tal; los que niegan la islamofobia, pero consideran que sí existe una maurofobia histórica;[31] los que opinan que la islamofobia que se observa en España está fundamentada en la morofobia histórica;[32] y los que analizan y estudian la islamofobia y divulgan este tipo de comportamientos y actitudes.

En este punto, debemos aclarar que, para un estudio en profundidad de las discrepancias y críticas con respecto al término islamofobia, no es necesario desarrollar la evolución histórica del propio concepto, o de los conceptos alternativos, como puede ser la maurofobia o morofobia, ligados a aquél en el contexto español ya que, habitualmente, este tipo de descripciones parten del supuesto de que los conceptos son estáticos y, en el caso de que no sea así, la perspectiva estrictamente diacrónica que se adopta para su estudio en la mayoría de los casos hace que se traten como tales.

Por el contrario, para comprender el uso alternativo de conceptos y el grado de consenso que ha venido existiendo en torno al término islamofobia, centraremos nuestra atención en tres procesos diferenciados que, de forma resumida, marcan la línea divisoria entre la utilización de uno u otro término en torno a nuestra «especificidad nacional». Estos procesos serían el de visibilidad del *otro,* el de construcción identitaria y el de sustancialización de la diferencia.

La visibilidad del *otro*

El proceso de visibilización de la presencia inmigrante se produce como consecuencia de la ocupación territorial por parte de las comunidades musulmanas de espacios delimitados con anterioridad por la sociedad de destino. Este proceso tiene su punto de inflexión en 1986, con el ingreso de España en la Comunidad Económica Europea, ya que la presencia de comunidades musulmanas o árabes en España desde 1609 no ha sido demasiado visible. En ese momento, España se convierte en lugar de acogida de un importante y creciente número de extranjeros, del que los magrebíes musulmanes forman un porcentaje significativo.

---

[31] Zapata Barrero argumenta que no es exactamente la islamofobia o racismo religioso cultural el que existe en España, sino maurofobia histórica. Ricard Zapata Barrero, «The Muslim Community and Spanish Tradition: Maurophobia as a Fact and Impartiality as a Desideratum», en Tariq Modood, Anna Triandafyllidou y Ricard Zapata (eds.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: a European approach,* Londres: Routlegde, 2006, pág. 145.

[32] Laura Mijares y Ángeles Ramírez, «La "islamización" de la inmigración: algunas hipótesis acerca del caso español», *Quaderns de la Mediterrània 9, Ramon Llull y el Islam: el inicio del diálogo*, 2008.

No obstante, la visibilidad de la población inmigrante musulmana no es el único factor que interviene en la aparición de comunidades etnorreligiosas, es decir, del *otro* estigmatizado, ya que actúan otra serie de circunstancias de distinto orden, como la aparición de españoles conversos y de actores sociales afines a éstos.[33]

Como consecuencia, la búsqueda identitaria que se observa en este proceso se encuentra íntimamente ligada a la construcción social del espacio común compartido, forjando «señas y rasgos» identitarios que unen de forma interna a los grupos afines y marcan la diferencia frente al exterior. Junto con estos fenómenos, en algunos sectores de la sociedad española prevalecen actitudes «antiislámicas y antiárabes», una combinación de diferentes grados de discriminación étnica, religiosa y nacionalista.[34] Estas actitudes profundamente arraigadas en estigmatizaciones históricas del *otro* se remontan a 1492; cuando se constituyó el temprano proyecto español de Estado nación, una mezcla de arabofobia e islamofobia se legitimaría con leyes de pureza de sangre que constantemente solapan y funden una terminología supuestamente biológica, étnica y religiosa, dando lugar a la morofobia.[35]

Se utiliza morofobia o maurofobia como terminología alternativa a islamofobia, presuponiendo de partida que el concepto *islam,* como religión, no es percibido por una amplia mayoría de los actores sociales, ni en su discurso ni en su práctica. En este caso, el rechazo (la fobia) no sería tanto hacia la religión monoteísta, como a la visibilidad local de las personas que la practican. Es decir, el *todo* islámico, la religión islámica como forma de vida, que ampliamente exterioriza cualquier musulmán practicante, no es entendido por la visión cargada de prejuicios, desinformada y «occidentalizada» de aquellos actores sociales que articulan la fobia en base a los distintos procesos de construcción identitaria, la mayoría diametralmente opuestos al *otro.*

Desde este punto de vista, el racismo histórico presente a lo largo de la historia de España como Estado nación, y antes de los atentados del 11 de septiembre,

---

[33] Javier Rosón, «Tariq's Return? Muslimophobia, Muslimophilia and the Formation of Ethnicized Religious Communities in Southern Spain», *Migration: European Journal of International Migration and Ethnic Relations* [Número especial, *From Emigration to Immigration to Transmigration? New research perspectives on Spain*], n.os 43, 44 y 45, 2005, págs. 87-95.

[34] Análisis Sociológicos, Económicos y Políticos (ASEP), *Actitudes de los españoles hacia la inmigración,* Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.

[35] Christiane Stallaert, *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo,* Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1998.

sigue existiendo, aunque se haya polarizado a raíz de éstos. Se considera que el sentimiento en contra de las comunidades musulmanas asentadas en España no es tanto de índole religiosa sino étnica, referente a la «arabidad de los individuos» y más concretamente a su condición de «moros»,[36] para explicar la fobia o el rechazo. Esto supone una confusión sistemática, muchas veces predeterminada, entre arabidad, musulmaneidad e islamismo, que justifica la islamofobia apoyándose en una mezcla de etnocentrismo y esencialismo cultural.

Los procesos de construcción identitaria[37]

De forma paralela a la visibilidad del otro, tiene lugar un proceso de construcción identitaria, ya que la identidad de un grupo determinado sólo surge en situaciones de contacto e interacción con otros, a través de una serie de características que los diferencia entre sí, y nunca como una característica propia del grupo. En este proceso de construcción identitaria, tiene especial importancia la memoria histórica y la invención de la tradición.[38]

En consecuencia, el islam y sus categorías prejuiciadas adyacentes, como moro, musulmán, islamista, mahometano, etc., están siendo continuamente comparados en procesos de construcción identitaria del *nosotros* frente *al otro.* En este sentido, el uso del término morofobia histórica se hace extensivo a la mayor parte de las comunidades musulmanas establecidas en las ciudades y regiones, en las que las estructuras de poder esencializan las relaciones entre la mayoría y la minoría. La morofobia se construiría a partir de la ignorancia y, en muchos casos, del *pánico* —a una invasión, al pasado, etc.— hacia ciertos elementos culturales y religiosos que la «sociedad de acogida» considera elementos inalterables de la conciencia identitaria de los musulmanes, siendo muy a menudo

[36] En este caso se utiliza la palabra *moro* despectivamente hacia la población de origen inmigrante que procede del Magreb, sin ningún tipo de distinción étnica, particularmente a la población que llega en patera, aunque etimológicamente debería hacer referencia a los habitantes de Mauritania.

[37] Para más detalles, Javier Rosón Lorente, *¿El retorno de Tariq?: comunidades etnorreligiosas en el Albayzín granadino* [tesis doctoral], Granada: Universidad de Granada, 2008; y Elena Arigita, «Representing Islam in Spain: Muslim Identities and the Contestation of Leadership», *The Muslim World,* n.º 96, 2006, págs. 572-573.

[38] Para más detalles, Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger, *The Invention of Tradition,* Cambridge: Cambridge University Press. [Edición española: *La invención de la tradición,* Barcelona: Crítica, 2002.] Cabe puntualizar que, en este proceso de construcción identitaria, no se reproduce lo que Huntington vaticinó como «choque de civilizaciones», sino la formación de grupos antagónicos que pretenden reforzar su control sobre la historia y la memoria a través de diferentes estrategias de invención y reinvención del tiempo y del espacio; es decir, reforzar su propia identidad frente a un *otro* esencializado y estigmatizado.

percibidos como una amenaza contra la civilización occidental y, por lo tanto, como incompatibles, inferiores y rechazables[39] para el ideal de vida *europeo.*

Sustancialización de la diferencia

A raíz de la visibilidad del otro y de los procesos de construcción identitaria, surge un nuevo proceso de sustancialización de la diferencia, de esencialización y de prejuicios en torno al mundo árabe y musulmán. Esto requiere una reinterpretación biologizada de las relaciones sociales para conferir solidez al proyecto de Estado nación, aspecto que se basa con frecuencia en un mito de elección étnica.[40] Es decir, se selecciona quién está dentro y quién está fuera de ese proyecto. En este caso, se refleja un enfoque derivado de las relaciones basadas en el racismo biológico, a través de una etnicidad que recurre constantemente al pasado para construir el futuro del grupo y de la comunidad.

Esta reinterpretación de las relaciones sociales, en base a la diferenciación selectiva de la alteridad cultural, finalmente llegará a tratarse en los procesos de temporalización y de memoria histórica selectiva, provocando continuos conflictos que se debaten entre la pertenencia o no al espacio territorializado previamente por las comunidades e individuos residentes.

La sustancialización de la identidad, por lo tanto, diferenciará a los distintos grupos en función de su capacidad para ser o no asimilados, que no integrados, por la sociedad de destino. Esta diferenciación parte de la idea de que hay grupos étnicos que son más o menos fáciles de asimilar, ya sea por cercanía cultural, lingüística, etc., en contraposición a otros, como los árabes, los magrebíes, etc., que desde la óptica neorracista son difícilmente asimilables. Por lo tanto, la morofobia considerará al otro no asimilable como una amenaza a las bases de pensamiento e identidades localistas, regionalistas y nacionalistas.

---

[39] Véase Edward W. Said, *Orientalism,* Nueva York: Pantheon, 1978. [Edición española: *Orientalismo,* Barcelona: Debate, 2002.]

[40] Anthoy D. Smith, «The Resurgence of Nationalism? Myth and Memory in the Renewal of Nations», *British Journal of Sociology,* vol. 47, n.º 4, 1996.

Conclusiones

Como se mencionó anteriormente, las críticas expresadas hacia el término islamofobia son diversas en su forma y contenido, aunque estén estrechamente vinculadas unas con otras, tanto en el ámbito internacional como en el contexto nacional español. Estas críticas, que se debaten entre la aceptación o no del término, a su vez esgrimen conceptos alternativos basados en tres grandes corrientes críticas: religiosa, racial y etnocultural. A esto se suman aspectos etimológicos, identitarios, políticos, los relativos a la libertad de expresión e incluso a los discursos ideológicos.

El hecho de criticar o discrepar con un término no es ni nuevo ni negativo ya que, tradicionalmente, términos como racismo, antisemitismo, xenofobia, homofobia, etc., han sido ampliamente criticados o contestados, dando lugar a un amplio abanico de acepciones que ponían en entredicho la validez, solidez o precisión de los mismos; aun así, sin embargo, han llegado a consolidarse «combativamente», tanto política como socialmente.

Usualmente, este tipo de críticas surgen como reacción frente a alguna acusación, pertinente o no, directa o indirecta, implícita o explícita, o que simplemente toca nuestra propia identidad o forma diferenciada de ver la realidad a la que nos enfrentamos y con la que estamos en desacuerdo. Esto implica que diferentes actores sociales intenten deslegitimar, de una manera u otra, la pertinencia o uso de un término y, en resumidas cuentas, a aquellos otros que lo utilizan. Sin embargo, también existen críticas constructivas que pretenden ser un medio de reflexión, de mejora o de entendimiento, críticas que, en definitiva, inciden en la eliminación de todas las formas de discriminación y estigmatización social y política, en este caso, de las minorías religiosas, independientemente de la utilización de uno u otro término. En ese sentido, al observar las discrepancias en torno a cualquier concepto controvertido, como es el caso de la islamofobia, lo único que queda claro es que, independientemente de cómo los llamemos, existen actos y actitudes que se dirigen específicamente contra la población musulmana, o contra aquella a la que nosotros consideramos como tal, que se asienta en nuestro entorno más próximo. Esta nueva realidad necesita ser nombrada, descrita y definida como única vía para actuar frente a aquellos que se sitúan consciente o inconscientemente en contra de las comunidades árabes o musulmanas de una manera prejuiciada.

Tanto en el entorno español como en el ámbito internacional, los contextos, su pasado y su presente, son específicos. Esto supone la existencia de infinidad

de casos en los que las realidades asociadas a la construcción de los términos cambian y evolucionan, ya sea en su vertiente positiva o negativa. Por ejemplo, el racismo contemporáneo, sobre todo en las sociedades occidentales, ha pasado a definirse en el marco del neorracismo. De igual modo, el término morofobia, que en su momento estaba cargado de un amplio simbolismo histórico, ahora ha dejado de mostrar esos matices que para muchos actores sociales eran propios de la realidad española. Esta disconformidad se presenta igualmente, a modo de *déjà vu,* en el caso de la islamofobia. Sin embargo, debemos ser conscientes de que el problema al que nos estamos enfrentando es algo más que un ocurrente juego de palabras desde el momento en el que estamos hablando de actos y actitudes que esencializan y discriminan a seres humanos, que se alejan del plano de igualdad por el que deberían regirse las relaciones sociales. Sin duda, esta realidad no debe, ni puede, tener cabida en el actual sistema de valores democrático.

Bibliografía

Análisis Sociológicos, Económicos y Políticos (ASEP), *Actitudes hacia los inmigrantes,* Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.

ARIGITA, Elena, «Representing Islam in Spain: Muslim Identities and Contestation of Leadership», *The Muslim World,* vol. 96, n.º 4, 2006, págs. 572-573.

BALIBAR, Etienne, «¿Existe un neorracismo?», en Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Raza, nación y clase,* Santander: Iepala, 1991, págs. 34-48.

BARTH, Frederik, «Introduction», en Frederik Barth (ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales,* México: Fondo de Cultura Económica, 1976, págs. 9-49.

BEYER, Peter, *Religion and Globalization,* London-Thousand Oaks: Sage Publications, 1994.

CANTÓN, Manuela, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión,* Barcelona: Ariel, 2001.

DURKHEIM, Émile, y Santiago GONZÁLEZ (ed.), *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid: Akal, 1992.

FEKETE, Liz, «Anti-Muslim Racism and the European Security State», *Race & Class*, vol. 46, n.º 1, 2004, págs. 3-29.

GEISSER, Vincent, *La nouvelle islamophobie,* París: La Découverte, 2003.

GROSFOGUEL, Ramón, «La longue intrication entre islamophobie et racisme dans le system mondial moderne/colonial/patriarcal», en Mohamed Mestiri, Ramón Grosfoguel y El Yamine Soum (eds.), *Islamophobie dans le Monde Moderne,* París: IIIT France/UC-Berkeley, 2008, págs. 147-168.

HALLIDAY, Fred, «Islamophobia Reconsidered», *Ethnic and Racial Studies,* vol. 22, n.º 5, 1999, págs. 892-902.

HOBSBAWM, Eric J., y Terence O. RANGER *La invención de la tradición,* Barcelona: Crítica, 2002.

KUNDNANI, Arun, «Integrationism: the Politics of Anti-Muslim Racism», *Race & Class,* vol. 48, 2007, págs. 24-44.

MARTÍN MUÑOZ, Gema, «Emigración e islam», en Gemma Aubarell y Ricard Zapata-Barrero (eds.), *Inmigración y procesos de cambio: Europa y el Mediterráneo en el contexto global,* Barcelona: Icaria, 2004, págs. 351-374.

—, «Musulmanes en Europa: entre islam e islamofobia», en *Musulmanes en la Unión Europea: discriminación e islamofobia. Percepciones sobre discriminación e islamofobia* [extractos de los informes del EUMC], Documentos Casa Árabe n.º 1, Madrid: Casa Árabe-IEAM, 2007.

— (ed.), *Marroquíes en España. Estudio sobre su integración,* Madrid: Fundación Repsol, 2003.

MAUSSEN, Marcel, «Anti-Muslim Sentiments and Mobilization in the Netherlands. Discourse, Policies and Violence», en Jocelyne Cesari (ed.) *Muslims in Western Europe after 9/11: Why the Term Islamophobia is More a Predicament than an Explanation,* Nueva York: Routledge, 2010.

MESTIRI, Mohamed, Ramón GROSFOGUEL y El Yamine SOUM, (eds.), *op. cit.*

MIJARES, Laura, y Ángeles RAMÍREZ, «La "islamización" de la inmigración: algunas hipótesis acerca del caso español», *Quaderns de la Mediterrània 9, Ramon Llull y el Islam: el inicio del diálogo,* 2008.

MODOOD, Tariq, «The Place of Muslims in British Secular Multiculturalism», en Nezar Alsayyad y Manuel Castells (eds.), *Muslim Europe or Euro-Islam: Politics, Culture and Citizenship in the Age of Globalization,* Lanham: Lexington Books, 2002, págs. 113-130.

—, y Pnina WERBNER, *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity, and Community,* Nueva York: Zed Books, 1997.

MORERAS, Jordi, «Islamofobia: ¿un nuevo término en el vocabulario de la exclusión?», en *SOS Racismo. Informe anual 2000 sobre el racismo en el Estado español,* Barcelona: Icaria Editorial, 2000.

OOMMEN, T. K., *Citizenship, Nationality and Ethnicity,* Cambridge: Polity Press/Blackwell Publishers, 1997.

POYNTING, Scott, y Victoria MASON, «The Resistible Rise of Islamophobia: Anti-Muslim Racism in the UK and Australia Before 11 September 2001», *Journal of Sociology,* vol. 43, 2007, págs. 61-86.

RAMBERG, Ingrid, *Islamophobia and its Consequences on Young People,* Budapest: European Youth Centre, 1-6 de junio de 2004.

SAID, Edward W., *Orientalism,* Nueva York: Pantheon, 1978.

SALAITA, Steven G., «Beyond Orientalism and Islamophobia: 9/11, Anti-Arab Racism, and the Myths of National Pride», *The New Centennial Review,* vol. 6, n.º 2, otoño de 2006, págs. 245-266.

SHERIDAN, Lorraine P., «Islamophobia Pre- and Post-September 11th, 2001», *Journal of Interpersonal Violence,* vol. 21, n.º 3, 2006, págs. 317-336.

STALLAERT, Christiane, *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo,* Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1998.

VERTOVEC, Steven, «Islamophobia and Muslim Recognition in Britain», en Yvonne Yazbek Haddad (ed.), *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens,* Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 2002, págs. 19-35.

WERBNER, Pnina, «Islamophobia, Incitement to Religious Hatred-Legislating for a New Fear?», *Anthropology Today,* vol. 21, n.º 1, 2005, págs. 5-9.

WIEVIORKA, Michel, *El espacio del racismo,* Barcelona: Paidós, 1992.

ZAPATA-BARRERO, Ricard, «The Muslim Community and Spanish Tradition: Maurophobia as a Fact and Impartiality as a Desideratum», en Tariq Modood, Anna Triandafyllidou y Ricard Zapata (eds.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: a European Approach,* Londres: Routlegde; 2006, págs. 143-161.

La *umma* como diáspora

Salman Sayyid
Director del Centro Internacional para el Entendimiento entre Musulmanes y No Musulmanes de la Universidad de Australia Meridional

Introducción

Una de las señas de identidad de la islamofobia es negar la existencia de una agencia musulmana. Una de las formas de hacerlo es postular que la identidad musulmana no es válida y no puede designar una subjetividad política. La idea de que esa identidad no puede ser política se sostiene sobre un argumento fundamental, que ser musulmán es en realidad una cuestión religiosa, y que siendo la religión y la política dos campos distintos, no puede la identidad religiosa ser realmente una identidad política. Yo sugiero que una subjetividad musulmana es posible; la aparición de la islamofobia es un testimonio fundamental de la movilización de una identidad política claramente musulmana.[1] En este artículo quiero centrarme en la forma en que es posible concebir una subjetividad política musulmana; sostengo para ello que el discurso dominante sobre la identidad política enmarcado en el Estado nación no es el adecuado, al no poder reducirse la subjetividad política a la nacionalidad. Esto significa contemplar la posibilidad de la política más allá del Estado nación.

Sayyid Qutb declaró: «No hay nacionalidad para un musulmán salvo su credo, que lo convierte en un miembro de la *umma,* en la morada del islam». Esta declaración plantea de inmediato dos cuestiones: ¿se puede ser miembro de la *umma* y al mismo tiempo pertenecer a una nación? y ¿qué pasa con los musulmanes que viven fuera de la «morada del islam» sean cuales sean sus límites exactos? Aquí quiero tratar esas dos cuestiones y explorar la importancia de considerar *lo musulmán* como algo análogo a ser miembro de un Estado nación,

[1] Salman Sayyid, «Thinking Through Islamophobia», en Salman Sayyid y Abdoolkarim Vakil (eds.), *Thinking Through Islamophobia,* Londres: Hurst, 2010.

y si afectarían sus límites a los musulmanes que se hallan en el lado equivocado de la frontera.

A pesar de que el Estado nación se creó tal vez hace sólo unos doscientos años, como invento ha demostrado ser bastante resistente y de gran flexibilidad. Su solidez queda manifiesta por la manera en que ha continuado socavando imperios y otras formas de comunidad política. Su flexibilidad se demuestra por la forma en que se ha extendido a todas las partes del planeta. Sin embargo, a pesar de su aparente éxito, hay razones para pensar que los días del «hecho nación» están contados. La idea de un *choque de civilizaciones* resume las preocupaciones acerca de la nación, con el argumento de que las naciones están siendo reemplazadas por construcciones semiprimarias como las civilizaciones.[2] A pesar de lo problemático que es definir una civilización, lo que está claro es que estas entidades son las manifestaciones de una «lógica anacional». Las rupturas entre civilizaciones son la fuente de conflictos geopolíticos postnacionales; en otras palabras, el conflicto entre civilizaciones ocupará el lugar del conflicto internacional. A pesar de lo espinoso de la tesis de Huntington, lo interesante es que hay un reconocimiento implícito de la relación entre la nación y la forma que ha tomado lo político. Esto significa que la cuestión de la nación también se convierte en la de lo político en sí.

Lo político se fundamenta en la distinción entre amigo y enemigo; éste es un enemigo colectivo y la razón es que, para que la dualidad amigo-enemigo funcione, tiene que haber una capacidad de combate.[3] Esta capacidad significa que, dentro de lo político, existe la posibilidad de la guerra como medio de anular al enemigo. La guerra es una actividad de grupo y, desde la aparición de la nación, es una actividad restringida a sus ciudadanos. Esta noción de lo político no implica necesariamente la nación; sin embargo, desde su creación, la mayoría de los conflictos políticos ha adoptado la forma nacional. La distinción entre amigo y enemigo no sólo construye lo político, sino que también ayuda a exigir que lo político tome la forma de lo nacional; por lo tanto, cualquier intento de cuestionar la lógica de la nación implica una transformación de lo político. Es decir, la relación entre el modelo westfaliano del orden político y la formación de la identidad contemporánea exige un análisis de la nación y de su futuro.

---

[2] Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* New Haven: Yale University Press, 1995. [Edición española: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial,* Barcelona: Paidós, 1998.]

[3] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen,* Berlín: Duncker & Humblot, 1996. [Edición española: *El concepto de lo político,* Madrid: Alianza Editorial, 1998.]

El «hecho nación» fue conceptualizado como un cuerpo homogéneo indivisible; sin embargo, las críticas recientes de la lógica de lo nacional han puesto de manifiesto sus deficiencias empíricas (multiplicidad de identidades, como reflejan, entre otros autores, Bauman, Anthias y Yuval-Davis); sus dificultades éticas (la posibilidad de genocidio y totalitarismo); y sus límites teóricos (la imposibilidad de erradicar la diferencia). Esos estudios han sido muy importantes en el debilitamiento de la lógica de lo nacional y sugieren una alternativa multicultural. Es decir, una postura normativa que surja del reconocimiento y el aprecio de la variedad de formas y prácticas culturales que existen dentro del cuerpo de la nación. Los críticos del multiculturalismo normativo muestran cómo esa valorización puede conducir a la balcanización de la nación. En lo que resta del artículo, quiero analizar esa consecuencia, centrándome en la subjetividad musulmana contemporánea.

La afirmación de la subjetividad musulmana presenta un serio desafío a la idea de nación, argumentándose que: «para un musulmán, el vínculo fundamental no es el *watan* o patria, sino la *umma* o comunidad de creyentes, todos igualados en su sumisión a Dios».[4] Quiero explorar las implicaciones de esta distinción entre *watan* y *umma* en la siguiente sección. En primer lugar, esta interpretación que hace Castells de la subjetividad musulmana reproduce las versiones orientalistas y neoorientalistas del islam. En consecuencia, sitúa al islam como una presencia anacrónica en el mundo de hoy, casi monolítico en un mundo de flujos. Otra cosa interesante que observa es que la identidad musulmana se articula en términos de un islam difuso, en lugar de una unidad limitada en el espacio; como resultado, lo percibe como una reacción al mundo de flujos donde «la búsqueda de la identidad se convierte en la fuente fundamental de significado social». A menudo se afirma que un mundo incierto produce crisis que requieren el consuelo de las «identidades primarias», ya sean religiosas, étnicas, territoriales o nacionales. Esto es interesante porque la forma de la que

[4] Manuel Castells, *The Power of Identity, the Information Age: Economy, Society and Culture,* Oxford: Blackwell, 1997. [Edición española: *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad,* vol. II, México: Siglo XXI, 2003.] Castells sitúa a los movimientos islamistas dentro del género del fundamentalismo religioso y sugiere que éste ha estado presente «a lo largo de toda la historia humana». Si bien no se debe tomar esta hipérbole demasiado literalmente, está claro que la definición que Castells hace del fundamentalismo ha sido adoptada sin reservas por el fallido proyecto «El fundamentalismo observado», que lo considera como una especie de dogmatismo constante en la historia humana. A raíz de esta observación, Castells sostiene que «la identidad islámica se forma sobre la base de una doble deconstrucción» en la que los sujetos deben deconstruirse como ciudadanos nacionales o grupos étnicos y las mujeres deben someterse a sus custodios varones. Castells se refiere a la sura coránica IV, aleya 34, como una manera de justificar esta afirmación. Por supuesto, es igualmente posible tomar otros versículos para demostrar que el Corán es uno de los pocos textos sagrados que hacen frecuentes referencias a «creyentes hombres y mujeres», «creyente mujer y hombre», etc.

hemos hablado, acerca de las identidades colectivas, se ha basado en el uso de espacios limitados estables. El argumento general de Castells es que, por varias razones, ahora estamos viviendo en un mundo de flujos. Argumenta que estos flujos son perturbadores porque obstaculizan las conexiones que permiten que las identidades colectivas se formen, se conserven y se proyecten.[5]

El término globalización es una forma de resumir la transición a este mundo de flujos, un proceso intrínsecamente vinculado a la formación de comunidades de desplazados; poblaciones que ya no encajan dentro del «contenedor» westfaliano. Éste es incapaz de englobarlas, no sólo a causa de una mayor movilidad, sino también porque sus propios límites se están desdibujando. Las «dimensiones espaciotemporales de la globalización» incluyen una extensión, intensificación y aceleración de las relaciones sociales.[6] El efecto de estos procesos ha cambiado el panorama mundial de cinco modos principales:

1. El aumento de centros cosmopolitas como Londres, Nueva York, Tokio, París, etc., proporciona el terreno abonado donde se manifiestan muchas de las tendencias asociadas a la globalización. No sólo son esas ciudades los puntos nodales de la economía internacional, sino que son también los espacios desde donde se trata de articular una cultura global. Estas ciudades están, en gran medida, aisladas de los Estados nación a los que pertenecen, o al menos tienen una relación excepcional con ellos, estando más conectadas con otras ciudades globales.[7]

2. En el desarrollo de la naciente sociedad civil global,[8] no sólo existe una proliferación de organizaciones no gubernamentales que operan más allá de las fronteras del Estado nacional, sino que también estamos asistiendo al comienzo de un intento de construir un «consenso» sobre asuntos como los derechos humanos, la gestión económica, las cuestiones de género, etc. El marco institucional para ese consenso viene dado por elementos que no están restringidos a un espacio nacional particular y suelen asumir funciones como la «dirección moral e intelectual», siendo a menudo muy críticos con las nociones westfalianas de la soberanía del Estado, por ejemplo, gran parte de la demanda de «intervención humanitaria» militar.

---

[5] Castells también parece confundir a Ali y a Husein, dando la fecha del asesinato de Ali como la fecha del martirio de Husein.
[6] David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt y Jonathan Perraton, *Global Transformations: Politics, Economic and Culture,* Cambridge: Polity Press, 1999.
[7] Saskia Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo,* Nueva Jersey: Princeton University Press, 2001.
[8] John Keane, *Global Civil Society?,* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

3. El surgimiento de formaciones supranacionales de tipo estatal, como la Unión Europea, también apunta a una manera en la que el contenedor westfaliano está siendo reemplazado. Se pueden advertir unas tendencias similares en la formación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA, por sus siglas en inglés) y de la Asociación de Naciones del Sudeste Asiático (ASEAN, por sus siglas en inglés). Esas estructuras supraestatales sirven para socavar la relación entre las formas nacionales y la soberanía. En la Unión Europea vemos el intento de articular una identidad paneuropea que absorbe, hasta cierto punto, las identidades nacionales de los Estados miembros, y el impacto que esto tiene sobre la distinción entre la mayoría nacional y las minorías étnicas que fijó el panorama étnico de las plutocracias occidentales.

4. La generalización de los viajes de larga distancia, tanto si toma la forma de migración laboral, movimientos forzosos de refugiados o turismo, ha creado una situación de movimiento continuo de un gran número de personas. En este movimiento se puede rastrear la implosión de los imperios coloniales occidentales, incluyendo las consecuencias de la caída del sistema soviético, así como los imperativos de la economía mundial. Si bien existe controversia sobre hasta qué punto la migración internacional es proporcionalmente similar a la que caracterizó al siglo XIX, no hay duda de que los viajes de larga distancia y el turismo se han convertido en un fenómeno de masas. También el desarrollo de medios más baratos de flujos de información, por ejemplo, Internet o la televisión por cable, contribuye a la supresión de la distancia y la transformación de los contornos de la actividad social.

5. El desarrollo y la creciente integración de la economía mundial actúan para cohesionar sociedades dispares y, al mismo tiempo, limitar la capacidad de los Estados nación, con algunas poderosas excepciones, para regular sus economías. Esta integración ha sido posible por el desmoronamiento de las economías planificadas comunistas de estilo autárquico y la posterior hegemonía global de la interpretación neoliberal de la gestión económica,[9] que todavía se mantiene a pesar de la crisis financiera de los años 2008 y 2009.

Es en el contexto de esos procesos de globalización, en el que se hace indispensable la necesidad de encontrar una terminología que describa las comunidades políticas y culturales que trascienden los límites del modelo westfaliano. Una de esas comunidades es la de los musulmanes.

---

[9] Mark Rupert, *Ideologies of Globalization: Contending Visions of a New World Order,* Nueva York y Londres: Routledge, 2000, págs. 42-64.

Pensando la *umma*

La *umma* alude a la suma total de todos los seguidores del islam, independientemente de que se encuentren en un país musulmán o no. Hay tres factores que apuntan hacia la formación de una *umma* globalizada. En primer lugar, el fenómeno de la afirmación de una subjetividad musulmana explícita; este proceso ha llegado a todas las comunidades musulmanas, no existen comunidades musulmanas importantes en las que estén ausentes los indicadores más visibles de la afirmación de su subjetividad. En segundo lugar, los musulmanes están fuertemente representados en las diversas comunidades de inmigrantes de todas las plutocracias occidentales. Esto ha ocurrido en parte debido a la integración que ha acompañado a la descolonización, pero también porque desde 1980 un gran porcentaje de refugiados han sido musulmanes. En tercer lugar, como inmigrantes más recientes, los musulmanes han tendido a concentrarse en zonas urbanas. Estas áreas se encuentran en los nodos de las nuevas redes planetarias en desarrollo.[10] La consecuencia final de estos cambios ha sido la producción de realidades en las que los musulmanes de distintas tradiciones convergen en torno a puntos comunes. Esta yuxtaposición de diferentes poblaciones musulmanas tiene el efecto de producir las condiciones para la articulación de la *umma*. El islam interrumpe la lógica de la nación, poniendo de relieve el problema de la integración, es decir, cómo incluir a diferentes poblaciones dentro de los límites de una nación y, al mismo tiempo, centrarse en el problema de su lealtad a una estructura mayor que la nación. En otras palabras, el islamismo socava la lógica de la nación mientras intenta trascenderla. ¿Cómo podemos conceptualizar a ese colectivo? ¿Qué tipo de estructura es la *umma,* una comunidad de hombres y mujeres creyentes unidos por la fe y que trasciende las fronteras del Estado nacional?

La *umma,* sin embargo, no es la nación en toda su magnitud. Una de las principales cualidades que distingue a la nación de otras formas colectivas es su carácter limitado y restringido. La nación es excluyente; es una entidad acotada y limitada, no está abierta a todos, aunque sus límites pueden ser más o menos estrictos. Así, el problema de la integración se plantea con una intensidad para la nación que no tiene para otras agrupaciones. A diferencia de éstas, la nación rara vez se imagina a sí misma como un compuesto o una mezcolanza; el único universalismo que la lógica de la nación puede articular es uno que se base en

[10] Manuel Castells, *The Rise of the Network Society,* Oxford: Blackwell Press, 1997. [Edición española: *La sociedad red,* México: Siglo XXI, 2002.

la exclusión más que en la inclusión. La nación universal puede ser una agrupación excepcional, una encarnación de todo lo que se considera importante y bueno, puede ser infinita en un sentido temporal, pero en términos espaciales tiene que ser limitada, no puede expandirse constantemente. La idea de la *umma* rechaza todos esos límites, su universalismo y expansionismo implícitos se repiten constantemente; claramente, la *umma* no es una nación.

Tampoco es un mercado común. Se ha señalado muchas veces, a pesar de las declaraciones piadosas que en ocasiones surgen de organismos como la Organización de la Conferencia Islámica (OIC, por sus siglas en inglés), que no se puede conceptualizar la *umma* como la estructura resultante de una integración económica. La unidad de la *umma* no se basa en los contactos comerciales, las redes globales de trabajo y los flujos de capital. Esto no significa negar la existencia de esos flujos, como se pone de manifiesto en la relación entre los Estados del Golfo y los países exportadores de mano de obra musulmana, tales como Egipto, Bangladesh, Pakistán y Yemen, que claramente se basa en esas corrientes. Esos vínculos no son, sin embargo, lo suficientemente fuertes o extensos para unir a la *umma*.

Tampoco es la *umma* una forma de vida común o una comunidad lingüística. No hay duda de que hace ya tiempo era posible haber afirmado que la *umma* podía ser considerada un colectivo basado en una cultura de élite completamente integrada. Los libros de *fiqh* que se recopilaban en Delhi podían comentarse en las madrazas del Magreb. La lengua árabe funcionaba como lengua franca de la élite; aún hay algunas prácticas que son comunes entre los musulmanes, por ejemplo, todos los musulmanes rezan en dirección a la Meca, lo que constituye la unidad de la *umma,* su análoga forma de vida. Por supuesto, es precisamente esta idea de una civilización islamizada la que alienta a gente como Huntington, pero al igual que todos los intentos de conceptualizar una civilización como unidad, también éstos zozobran, puesto que es difícil llegar a una conclusión a partir de esos ejemplos que se apoyan en una colección ecléctica de características visibles y generalizadas.

Si la *umma* no es una nación, un mercado común o una civilización, entonces, ¿no es nada en absoluto? ¿Acaso la dificultad de identificar la *umma* indica que la idea de una identidad musulmana no es más que una quimera? Los analistas solían tratar a los *musulmanes* como un epifenómeno de otras bases más sólidas de creación de identidad, como la clase, el parentesco, la casta y el origen étnico. Esta tendencia analítica no es sólo el producto del orientalismo, sino también de cómo los discursos nacionalistas dentro de las comunidades

musulmanas han servido para socavar la idea de una identidad musulmana definida. Si la identidad musulmana es tan fragmentaria, ¿cómo se puede conceptualizar? Una manera podría ser pensar en términos de diáspora musulmana.

La diáspora se puede utilizar, en una forma descriptiva, para referirse a una situación empírica en la que comunidades de colonos se reubican desde sus lugares de origen. Las extrapolaciones de las experiencias judía y africana se han convertido en modelos para la comprensión de lo que constituye una diáspora. Ambas implican el traslado forzado masivo de gente desde una tierra natal hasta el lugar de «exilio», y la construcción de formaciones culturales basadas en la dispersión territorial y la fragmentación política. Según considera un estudio del impacto de la diáspora en las relaciones internacionales: «La diáspora moderna hace referencia a grupos étnicos minoritarios de origen inmigrante que residen y actúan en los países de acogida, pero manteniendo fuertes vínculos sentimentales y materiales con sus países de origen, su patria».[11] La noción de diáspora se apoya en tres coordenadas: la patria, el desplazamiento y el asentamiento. En otras palabras, una diáspora se aparece cuando las comunidades de colonos se articulan a sí mismas como desplazadas desde una patria. La patria actúa como horizonte alrededor del cual la comunidad estructura su sentido colectivo de identidad propia. Una diáspora se forma cuando un pueblo es desplazado, pero continúa narrando su identidad en relación a ese desplazamiento. Por ejemplo, la diáspora judía es posible porque, a diferencia de otros grupos que fueron deportados por diferentes conquistadores antiguos, asirios, neobabilonios, los judíos lograron mantener su identidad colectiva, aun cuando fueron desplazados territorialmente y subordinados políticamente. La condición previa para la diáspora es la articulación de un *ethnos* demótico o, si se prefiere, nacionalismo, un mecanismo para unir a una comunidad de acuerdo con sus vínculos verticales. Ésta es la razón por la que la diáspora hace referencia a las experiencias judías, ya que es uno de los primeros casos en los que circulaba una noción demótica de *ethnos*.[12] Los judíos no fueron el único pueblo deportado en masa; sin embargo, lo que distingue su experiencia de la de otros es que siguieron aferrándose a su sentido de *lo judío.* La diáspora judía posibilitó el desarrollo de un protonacionalismo, lo que impide su asimilación a otras formaciones culturales.

---

[11] Gabriel Sheffer, *Modern Diasporas in International Politics,* Londres: Croom Helm, 1986.
[12] Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nation,* Oxford: Blackwell Press, 1995; y John Armstrong, *Nations before Nationalism,* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983.

A la idea de que una suerte de nacionalismo es condición previa para la construcción de la diáspora se le da una mayor credibilidad por la forma en que las diásporas tienden a adoptar la forma de nación, por ejemplo, palestinos, armenios, asirios. En otras palabras, la diáspora hace referencia a una nación en el exilio; los límites que el discurso del nacionalismo traza en torno a una comunidad son los que evitan la disolución de esa comunidad una vez que se desplaza de su localidad. El nacionalismo constituye naciones y diásporas, es un pueblo que está territorialmente concentrado (nación) y territorialmente desplazado (diáspora). Esta perspectiva, sin embargo, sólo sería parcialmente adecuada para dar cuenta de la diáspora africana. Por supuesto, hay muchos ejemplos de discursos nacionalistas o protonacionalistas entre la diáspora africana, que se corresponden muy estrechamente con la definición «clásica» de diáspora, narrativas que se organizan en torno a las coordenadas de una patria como África o Etiopía, un desplazamiento y un horizonte de retorno, ya sea éste como un gesto de redención o una posibilidad empírica. Queda, sin embargo, la sospecha de que en el caso de la diáspora africana, nos ocupamos de un proceso que no es tan sólo el de una nación en el exilio. La noción de Paul Gilroy de un *Atlántico negro* sugiere una formación cultural más complicada que no puede ser adecuadamente descrita en tales términos.[13]

Los intentos de ampliar la noción de diáspora normalmente pretenden incluir a otros grupos de población aparte de los modelos clásicos. Así, por ejemplo, hay quien propone hablar de una diáspora irlandesa o de una griega; si bien esas versiones intentan una ampliación empírica de la diáspora, hacen muy poco para desarrollarla teóricamente; esta debilidad teórica es objeto de críticas por parte de Floya Anthias.[14] Quiero señalar algunas de las opiniones de Anthias como prólogo para sugerir por qué puede ser útil pensar en la *umma* como diáspora.

Ya que nuestros puntos de partida epistemológicos son muy diferentes, en lugar de ocuparme punto por punto del análisis de la argumentación de Anthias, creo que debo adoptar una perspectiva más general que esquive las puntualizaciones que Anthias lleva a cabo y, al mismo tiempo, deje clara la utilidad de la noción de diáspora para comprender la situación actual de la *umma*. Por supuesto, una de mis dificultades al interactuar con alguien como Anthias es que pertenecemos a distintas tribus epistemológicas; nosotros los antifundacionalistas

[13] Paul Gilroy, *The Black Atlantic,* Londres: Verso, 1993.
[14] Floya Anthias, «Evaluating Diaspora: Beyond Ethnicity?», *Sociology,* vol. 32, 1998.

no compartimos la confianza en las claras clasificaciones dentro de las categorías sociológicas positivistas que tienen los fundacionalistas fundamentalistas, ni creemos que podamos legislar el uso de «categorías sociológicas».

Anthias sostiene que la diáspora es otra manera de traer las ideas esencializadas de etnicidad bajo el aspecto de formaciones híbridas y sincréticas; así, es posible identificar sus tres principales críticas contra la conceptualización actual de las diásporas. En primer lugar, aprecia que las diásporas, al centrarse en solidaridades basadas en puntos comunes transnacionales, inhiben la posibilidad de alianzas transétnicas intranacionales. En segundo lugar, cree que las diásporas, en lugar de trascender la etnicidad, son en realidad continuaciones y prolongaciones de la identificación étnica. En tercer lugar, considera que el enfoque en las formas de la diáspora parte de un abandono posmoderno de cuestiones como el género, la clase y las divisiones internas que la noción de las diásporas homogéneas encubre. En otras palabras, Anthias sostiene que la forma en que el término diáspora comúnmente se emplea tiene poco o nada en cuenta las cuestiones de género o clase, y continúa encerrada en un marco de etnicidad. Es útil dividir esas críticas específicas en dos argumentos principales. En primer lugar, existe un argumento teórico sobre la naturaleza de las identidades y su relación con las diásporas y, al mismo tiempo, existe otro de carácter político sobre la forma en la que las valorizaciones de las diásporas debilitan la posibilidad de cooperación intranacional entre diversas comunidades etnificadas.

Tengo varias objeciones con respecto al enfoque de Anthias, principalmente porque no estoy de acuerdo con la forma en la que intenta teorizar sobre las identidades colectivas. Encuentro que su explicación al tratar de éstas es poco convincente. Anthias critica la forma en la que los autores sobre la diáspora parecen centrarse en la naturaleza homogénea de los vínculos étnicos, pasando por alto la forma en la que esas etnicidades son desgarradas por las divisiones y las diferencias; sin embargo, al mismo tiempo, sostiene que la clase y el género son dimensiones importantes que las diásporas no toman en cuenta. Aunque nadie puede estar realmente en desacuerdo con esa posición, el problema es que la *clase* o el *género* no son más cohesivos ni homogéneos que las *etnias*. Las unidades étnicas tal vez se dividan en clases y géneros, pero los géneros pueden dividirse en clases y grupos étnicos, y las clases en géneros y grupos étnicos. Género, etnia o clase, sin embargo, no son una especie de «santa» trinidad de la ciencia social secularizada: el espíritu de lo que se puede ver detrás de cualquier otra forma de identidad social, es decir, aquellas identidades basadas en la profesión de fe. No agotan todas las formas de categorización de las identi-

dades sociales; no es útil pensar que ésos son conceptos fijos como elementos esenciales de las identidades colectivas. A veces, la crítica al esencialismo tiene el efecto de convertir a todas las identidades sociales en fachadas, detrás de las cuales uno puede encontrar acechando las «auténticas» identidades de clase, de género o de etnicidad.

Cualquier intento de conceptualizar las identidades colectivas debe implicar una supresión de las diferencias y divisiones internas que caracterizan a los elementos constituyentes de la colectividad; si no hay elementos constituyentes, entonces no estamos tratando con una identidad colectiva. En este sentido, la etnicidad no es una excepción, todos los intentos de articular las subjetividades colectivas, incluyendo clase o género, tratarán de borrar sus elementos constituyentes, en un intento de producir el efecto de unidad orgánica sin fisuras. Esto no es una peculiaridad que surja únicamente cuando la identidad toma la forma de la etnicidad, más bien es un fenómeno general de la lógica relacional y excluyente de la identificación en sí. Las identidades basadas en la fe, el género, la clase, la cultura, o cualquier otra cosa, tienen esa lógica excluyente y relacional. Anthias parece dar la impresión de que las identidades étnicas se basan en «división y diferencia» y que son de alguna manera distintas de otras formas de identificación.

Los conceptos más comunes de diáspora son la continuación del marco étnico, pero ello no implica que otros marcos de identidad sean de alguna manera más reales y más permanentes que la etnicidad. Cómo se clasifican las poblaciones y se integran en grupos determinados es, en última instancia, un proceso político. Todas las identidades sociales son heterogéneas, puesto que no tienen una esencia que pueda garantizar su homogeneidad. Por lo tanto, sería imposible empíricamente establecer la homogeneidad de las identidades sociales, por eso los distintos estudios etnográficos dentro del campo de las relaciones étnicas siempre serán capaces de señalar divisiones y diferencias. La homogeneidad es un efecto de las prácticas de articulación, una articulación que se basa en la exclusión y no en el descubrimiento de una esencia subyacente profunda. Dicho esto, no habría que confundir la existencia de identidades sociales con la necesidad de una esencia. El reconocimiento del carácter no esencial de las identidades sociales no exige que se rechace la posibilidad de toda identidad social o, lo que es más problemático, que se sostenga que las identidades sociales con las que no estamos de acuerdo sean meras fantasías, o que se argumente que sólo las identidades sociales que adoptan formas particulares, es decir, de base étnica, son esencialistas.

El hecho de que un grupo de personas provenga de un lugar determinado no significa necesariamente que constituya una «categoría sociológica válida», pero la validez de las categorías sociológicas no puede ser el producto de una práctica externa al proceso por el que se articulan las identidades. Las identidades de la diáspora tienen importancia en la medida en que aparecen en prácticas discursivas diferentes. Se debe reconocer que las fantasías de la diáspora pueden tener un efecto fortalecedor, por ejemplo, Marcus Garvey y Malcolm X vieron en la posibilidad de las conexiones de la diáspora una manera de «flanquear» algunas de las limitaciones de las comunidades afroamericanas. Así, la creación de Malcolm X de la Organización de la Unidad Afroamericana, con ecos de la Organización de la Unidad Africana, se proponía explícitamente «internacionalizar» la lucha de liberación afroamericana.[15] Del mismo modo, la idea de la subjetividad musulmana dentro de las plutocracias occidentales debe su importancia a la posibilidad de establecer vínculos entre las zonas, y más allá de ellas, donde las comunidades de colonos musulmanes han sido guetizadas, y por tanto transformar el equilibrio de poder entre la mayoría nacional y las minorías étnicas.[16]

Estoy de acuerdo con Anthias y me parece útil su distinción entre las diásporas que son simplemente extensiones de los marcos étnicos y las diásporas como condiciones. Aunque estoy conforme con gran parte de sus críticas relativas a la dificultad de conceptualizar las diásporas como una condición, no creo que el intento sea tan deficiente que exija ser abandonado en favor de una «categoría sociológica válida». Lo que se necesita es un intento de articular las diásporas como formaciones políticas en el contexto de la erosión del orden westfaliano. En el caso de la experiencia musulmana, que como todas las experiencias colectivas está plagada de división y diversidad, la categoría de diáspora como etnicidad ampliada es insuficiente. Si bien es cierto que hay muchos musulmanes que viven como minoría en todo el mundo, la idea de una diáspora requiere tanto una población desplazada como una patria, el punto desde el que se origina el desplazamiento; esta patria evidentemente no existe en el caso musulmán. Nosotros, los musulmanes, no tenemos una Sión, un lugar de retorno redentor. También el impulso universalista en muchos discursos musulmanes hace difícil

[15] Malcolm X, George Breitman (ed.), *Malcolm X Speaks: Selectected Speeches and Statements,* Nueva York: Grove Weidenfeld, 1965. Para un análisis de la geopolítica postcolonial de Malcolm X, véase James A. Tyner y Robert J. Kruse, «The Geopolitics of Malcolm X», *Antipode,* vol. 34, n.º 1, 2004, págs. 24-42.
[16] Por ejemplo, el conflicto que rodeó la publicación por el diario danés *Jyllands-Posten* de 12 caricaturas de Mahoma, el 30 de septiembre de 2005, se transformó una vez que la comunidad musulmana danesa fue capaz de movilizar al resto de la *umma* en su nombre.

privilegiar un escenario determinado como una patria, imaginada o no. Además, no hay acto fundacional de desplazamiento. La *umma* no sólo se limita a un grupo de población desplazada, también incluye la población musulmana en los países musulmanes. Por esta razón, la noción de diáspora parece una metáfora inverosímil para describir la *umma;* así, para interpretar la experiencia musulmana como diáspora se requiere la reconceptualización de esta noción desde lo demográfico a lo político. Teniendo en cuenta esas limitaciones, me gustaría sugerir otra forma de entender la diáspora. Es posible ampliar la idea de ésta más allá de su núcleo descriptivo, ya que hay una serie de conceptos implícitos en las descripciones de la diáspora que nos permitiría reconsiderarla como una formación política.

Anteriormente he señalado que la diáspora dependía del discurso del nacionalismo; sin una forma de nacionalismo sería difícil construirla. La idea de que es un fenómeno nacionalista no es, sin embargo, la única manera en que ha sido descrita, sino que también la diáspora ha sido considerada como un fenómeno antinacional. A diferencia de la nación, con su homogeneidad y su demarcación, la diáspora sugiere la heterogeneidad y la permeabilidad; mientras las naciones simbolizan el *hogar,* la diáspora se interpreta como la condición de *sin hogar.* En la nación, el territorio y las personas se funden, mientras que en la diáspora ambas están desarticuladas. La diáspora no es el *otro* de la nación simplemente porque se construya desde sus elementos antitéticos, es más bien una antinación, ya que interrumpe el cierre de la nación. La existencia de la diáspora evita este cierre ya que está, por definición, radicada dentro de otra nación.

La experiencia de la diáspora judía ilustra ese carácter antinacional. Hannah Arendt muestra cómo el binomio advenedizo/paria sustentó la integración judía en la sociedad europea hasta la Segunda Guerra Mundial y sus consecuencias. Arendt afirma que los judíos tenían dos posibilidades abiertas: una se basaba en la asimilación, es decir, el judío vino a formar parte de la sociedad del «anfitrión» como un judío anómalo. De alguna manera, era un judío en un sentido exótico, pero, al mismo tiempo, no era un judío. La otra opción disponible era la de la absoluta alienación. El judío era totalmente diferente al «anfitrión», no pertenecía a esa sociedad. Las figuras del advenedizo o del paria compartían relaciones problemáticas con la idea de nación, ya que ambas sugerían que ésta no equivale al *hogar*. La nación no es el lugar en el que la identidad encuentra su afirmación a través de los rituales triviales de la vida cotidiana. El advenedizo es una figura de origen oscuro y de reciente reconocimiento, que aún no está establecida; llega de un lugar desconocido, adquiere trascendencia sin dejar

rastro y es claramente una excepción con respecto al resto de su «raza». El paria como figura es clara e inequívocamente alguien que no tiene hogar, un marginado social. Las reflexiones de Arendt sobre la relación entre identidad y pertenencia después del nazismo señalan la importancia del concepto de hogar como vía por la que la nación une al sujeto. Es la nación como hogar la que hace de espacio para nuestras prácticas cotidianas, prácticas que le confieren un propósito y un sentido. Si la identidad es «una forma de vida», entonces la nación, al proporcionar un hogar, es el escenario en el que se representa una determinada forma de vida.

Las personas sin ese hogar se enfrentan a la eventualidad de tratar de representar su «forma de vida» fuera de escenario. Ésta es una tarea que sólo se puede lograr o bien utilizando una estrategia de alienación y, por tanto, convirtiéndose en un paria, o bien mediante una estrategia de asimilación y, por tanto, ser considerado un advenedizo. En este sentido, los miembros de la diáspora mantienen una relación paradójica con la nación; por un lado, demuestran la posibilidad de resistencia de una nación en su empeño por preservar el sentido de nacionalidad en el contexto de la dispersión territorial. Por el otro lado, subrayan la incapacidad de una nación de ser completada, poniéndole dificultades para eliminar la diferencia. Es en este sentido que la noción de diáspora se despliega como la antítesis de la nación. Los miembros de la diáspora tienen una relación indecidible con la idea de nación y *hogar,* por ejemplo, la oposición de Arendt al Estado de Israel derivaba de privilegiar a los judíos «sin hogar», lo que permitió a los judíos escapar de los grilletes de pertenecer a una única nación. Es decir, la condición de las personas sin hogar es considerada como una manera de escapar de los límites del etnocentrismo. Del mismo modo, Gilroy evoca al *Atlántico negro,* que rebate tanto lo que percibe como el absolutismo cultural del nacionalismo negro, como el cierre del proyecto occidental; surgiendo como el nombre de un espacio que habita en Occidente y que, además, lo trasciende. Este uso de la diáspora como antinación, como presencia que subvierte, como identidad nacional dual e híbrida, señala la imposibilidad de constituir una nación.

Es esta indecibilidad la que Arendt resalta en su versión de la experiencia judía. Del mismo modo, Gilroy en su descripción del *Atlántico negro* hace un llamamiento a la experiencia de la diáspora africana como posición constitutiva marginal (indecidible) dentro de la modernidad occidental: estar en Occidente, pero no pertenecer a él. Tanto Arendt como Gilroy ven en la posibilidad de «no ser exactamente una nación» una posición que altera el absolutismo. En estas nociones de *sin hogar* existe un cierto *pathos*. Las personas sin hogar sugieren

la posibilidad de ser duales e híbridas; si entendemos la formación de la diáspora como antinación, entonces se hace evidente que lo que está involucrado en una diáspora es la descentralización del poder y la subjetividad. En otros términos, el concepto de diáspora desarticula la relación entre lo político y lo nacional. La nación se centra en el poder y la subjetividad; esto hace del sujeto nacional el centro de poder. La diáspora obstaculiza la posibilidad de establecer una relación de coherencia entre el poder y la subjetividad. Lo que es de suma importancia en la formación de una diáspora es la medida en que el poder y la subjetividad se dispersan; esto sugiere que, en muchos aspectos, las diásporas no requieren de esa trinidad de desplazamiento, asentamiento y patria. Desde esta perspectiva, sería posible concluir que vivimos en una época en la que las naciones están siendo reemplazadas por la diáspora, por el sueño de que los espacios homogéneos contenidos herméticamente están siendo reemplazados por la idea de colectivos híbridos y permeables que fluyen y desbordan todo intento de contenerlos. Yo diría, sin embargo, que ese entendimiento fracasa en el reconocimiento de la naturaleza de la lógica de la diáspora y en el reconocimiento de la desigualdad a través de la cual las naciones se transforman en diásporas.

La lógica de la diáspora es paradójica. Por un lado, hace hincapié en la posibilidad de la nación, incluso en las circunstancias más difíciles, en las que el orden westfaliano no se aplica. Por otra parte, sugiere la imposibilidad de una nación, evitando que ésta se forme de una manera completa al aplazar el momento del cierre y del absolutismo. Si las diásporas son naciones que no tienen hogar, significa que el proceso de *lo sin hogar* no es generalizado: algunas naciones tienen menos probabilidades de ser sin hogar que otras. Si la condición de sin hogar es la consecuencia de la forma en la que las relaciones entre el poder y la subjetividades colectivas son desarticuladas, entonces este proceso es intrínsecamente político, siendo un reflejo de luchas globales más amplias. Una reflexión sobre estas luchas puede extraerse de diversas publicaciones, como *Jihad vs. McWorld*.[17]

En este libro, la distinción entre las fuerzas de desintegración global, representadas por la idea banalizada del *yihad,* y la idea de la integración mundial se representa a través de la metáfora de la cadena estadounidense de comida rápida. Esta dicotomía tiende a sugerir dos concepciones diferentes de la articulación del poder y la subjetividad colectiva. La primera, el camino del *yihad,*

[17] Benjamin Barber, *Jihad vs. McWorld,* Nueva York: Ballantine Books, 1996.

alude a las posibilidades de «retribalización» y balcanización: una guerra hobbesiana mundial contra todos, desde cuyas limitadas particularidades acecha contra la modernidad, contra la tecnología, contra la cultura popular y contra los mercados integrados, contra el propio futuro. El camino del *yihad* parece dirigirse al empeño de reafirmar la nacionalidad, es decir, la idea de las colectividades vinculadas por las culturas de autenticidad, y la exclusión de la posibilidad de heterogeneidad.

En oposición a la idea del *yihad,* tenemos el *McMundo,* un lugar de:

> [...] resplandecientes pasteles, un ajetreado retrato del empuje de las fuerzas económicas, tecnológicas y ecológicas que exigen integración y uniformidad, que hipnotiza a los pueblos de todas partes con su música rápida, sus ordenadores rápidos y su comida rápida, las de la MTV y McDonald's, y que impone a las naciones un parque temático homogéneo y global, un McMundo unido por las comunicaciones, la información, el entretenimiento y el comercio.[18]

Aunque este planteamiento global parece prometer la heterogeneidad, la forma que adopta esta globalidad excluye esa contingencia. En otras palabras, la homogeneidad asociada con el *McMundo* está culturalmente marcada y, como tal, se parece más a la uniformidad asociada con un «reducido particularismo» a gran escala, que a una huida de los particularismos. En este sentido, *McMundo* es el último tropo en la historia del universalismo excluyente que ha caracterizado la empresa occidental; está basado en la domesticación de la diferencia y en el universalismo y la exclusión que han garantizado la relación de Occidente con el mundo no occidental y su reducción a algo superficial. Pero bajo la diversidad en cuestiones superficiales, subsiste la idea de una homogeneidad basada en el reconocimiento de que bajo nuestra piel cultural todos somos iguales. La forma en la que esta igualdad se refleja es la unidad común basada en nosotros como seres humanos. Esto hace posibles nuestras preocupaciones por el «hambre» en el Tercer Mundo, o nuestra reivindicación de derechos humanos y su extensión por todo el planeta. Es sólo centrándonos en nuestra humanidad común que podremos eludir el tribalismo prometido por los partidarios del *yihad.* El inconveniente de esta reconfortante visión es el concepto de lo que es una humanidad común, qué constituye esos valores y creencias que surgen de nuestra humanidad común y aquellos que son secundarios a lo esencialmente

[18] Ibídem.

humano, y que también tienden a corresponderse con los límites del proyecto de la Ilustración. Es decir, las características que surgen de la humanidad común con demasiada frecuencia se confunden con las asociadas a una formación cultural particular. Por lo tanto, Occidente se convierte en el único lugar donde un ser humano puede ser verdaderamente humano; liberados de las envolturas de la superstición y de las prácticas culturales retrógradas, los seres humanos pueden expresar su humanidad. Con esta fusión entre lo que es esencialmente occidental y lo que es esencialmente humano, se desentraña lo que la heterogeneidad de la globalización del *McMundo* supone. Éste emerge, no como un «arcoíris», donde todas las culturas humanas encuentran un hogar, sino más bien como un intento de hacer del mundo entero un hogar con un único modo de vida, una única formación cultural. La diferencia entre el *McMundo* y el *yihad* se reduce a una cuestión de escala más que de contenido: para ambos proyectos se trata de crear un mundo familiar. Hacer del mundo un hogar.

Cuando un creyente, sea hombre o mujer, hace el *haŷŷ*, es posible que inicie la parte final del viaje desde el puerto de Yidda, en el Mar Rojo, y que desde allí tome el camino que antes muchos otros creyentes han pisado hasta la Ciudad Santa.[19] La carretera conduce hasta el Haram y, frente a él, hay un centro comercial con aire acondicionado; en su interior, el cansado peregrino que viene de muy lejos se encuentra con un restaurante de comida rápida, McDonald's. Al igual que en cualquier otro centro comercial de cualquier otra ciudad, no es posible nunca estar lejos de un McDonald's. ¿Si la ciudad que no admite a nadie que no sea creyente acepta un McDonald's, no está en realidad ya el mundo perdido para los creyentes?

Por supuesto, es posible argumentar que el establecimiento de una cadena de comida rápida en realidad no nos dice mucho acerca de cómo se han transformado las identidades culturales y globales. Si el pollo *tikka masala* puede aparecer como uno de los platos más populares de Gran Bretaña, entonces la aparición de una cadena McDonald's en la Meca sería igualmente insignificante. ¿Por qué debemos considerar a McDonald's un signo del imperialismo cultural mayor que General Motors o Sony? ¿Es realmente posible hacer distinciones tan nítidas entre esos productos que se consideran portadores de valores y aspiraciones culturales y aquellos que aparentemente permanecen neutros en este punto? Sin duda, incluso hemos visto que los talibanes reconocieron que,

[19] Louis Soumaya Pernilla, «McDonald's or Mecca? An Existential Choice of Qibla for Muslims in a Globalised World?», *Encounters,* vol. 7, n.º 2, 2001, págs.161-188.

aunque no había una «televisión» que no fuera demoniaca u occidental, una vez que tomaron Kabul y comenzaron a emitir sus propios programas, su actitud hacia la televisión cambió.

La manera más habitual de conferir a una determinada forma o a un bien cultural una identidad específica es postulando un origen y luego trazando su trayectoria a partir de ese momento privilegiado de comienzo. El problema con este enfoque es que tiende a confundir la historiografía con la historia. Por ejemplo, la mayoría de las versiones históricas de la democracia consideran que el proceso comienza en la antigua Grecia; Atenas es el modelo, fue desarrollado en Europa y, finalmente, llegó a su forma más plena con las plutocracias occidentales. Esta secuencia pasa por alto lo arbitrario de construir un origen desde otros muchos orígenes e ignora la posibilidad de otras formas narrativas que podrían reedificar la democracia como originaria de otros lugares, por ejemplo, de las ciudades-Estado sumerias; se puede argumentar que parte de la intensidad del debate generado por la publicación de *Black Athena* se debió a la forma en que este libro cuestionó el momento originario de la secuencia que lleva de Platón a la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN).[20] Me gustaría apuntar que un signo del *estar en casa* es que los relatos que cuentan la historia de los orígenes también son narraciones que proyectan la identidad hacia los orígenes. Digamos que estar en casa significa que el mundo nos es familiar, ya que sus instituciones, sus reglas y su compleja red de relaciones son las mismas producciones discursivas que articulan nuestras identidades en términos de *estar en casa*. Hay entonces un sentido de pertenencia que se produce a través de diversas prácticas discursivas hegemónicas. Es decir, estamos en casa cuando el mundo que nos rodea parece ser nuestro reflejo.

Lo que estoy sugiriendo es que ese estar en casa ya no es simplemente un tipo de experiencia empírica que se produce como un movimiento internacional y que se volvió más restringido debido a controles de inmigración más estrictos. El hecho de que el movimiento de personas sea cada vez más excepcional no significa que más personas estén asentadas, que estén *en el hogar*.[21] El proceso de globalización es un intento de hacer un hogar para algunos y este asenta-

[20] Véase Martin Bernal, *Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization,* Nueva Jersey: Rutgers University Press, 1987 [edición española: *Atenea Negra,* Barcelona: Crítica, 1993]; y David Gress, *From Plato to NATO,* Nueva York: Simon and Schuster, 2004.

[21] Como Hirst y Thompson sostienen, el nivel de los movimientos de población a raíz del desmantelamiento de los imperios europeos, incluida la Unión Soviética, no es comparable en proporción con las migraciones del siglo XIX, cuando millones de europeos se establecieron en América y en partes de África, Asia y Oceanía.

miento implica que los demás deben ser desubicados. Dicho en otros términos, ¿la redistribución del orden westfaliano y las nociones de diáspora a escala mundial transforman las reglas por las que podría concebirse la diáspora como simple «minoría étnica» que se remonta a la tierra de sus orígenes? La diáspora es la condición de no tener hogar, lo que significa estar desplazado y territorialmente disperso. Pero, si este proceso es global, la única forma de mantener la idea de diáspora es hacer específicos, y no generales, los efectos de ese desplazamiento mundial. El desplazamiento global no es una actividad culturalmente neutra; el proceso de globalización impone el desplazamiento a algunas formaciones culturales mediante el asentamiento de otras. Esto significa que la lógica de la diáspora tiene una especificidad cultural derivada de las actuales circunstancias históricas e incluye a aquellos que se articulan como personas sin hogar en este mundo, es decir, para quienes el orden hegemónico mundial no repercute en su subjetividad. La lógica de la diáspora no es, pues, simplemente una interrupción de la lógica de la nación, también es una interrupción del orden hegemónico global, viene marcada culturalmente. Es esta marca cultural la que impide que la lógica de la diáspora se convierta en un simple sinónimo de antinación. La lógica de la diáspora no es sólo antinacional sino que, en las actuales circunstancias, cuando una formación nacional determinada toma una forma global, también se convierte en antiglobal.

En resumen, la lógica de la diáspora no puede escapar a la diferenciación más fundamental, que es la establecida entre Occidente y mundo no occidental, siendo esta distinción la que sustenta todas las formas de colonialismo. Los intentos de superar esta dualidad apuntando al multiculturalismo empírico, es decir, la existencia de muchas culturas y la imposibilidad de una única cultura totalmente homogénea, así como la valorización de la hibridación o celebración normativa del multiculturalismo, fracasan porque ignoran la manera en la que la dualidad Occidente y mundo no occidental se representa como distinción entre lo hegemónico y lo subalterno, y entre lo culturalmente marcado y lo que no. En lo que resta de este artículo me gustaría analizar en qué medida esta lógica de la diáspora nos puede ayudar a comprender la identidad musulmana.

Musulmanes sin hogar

Como ya he argumentado, con el dominio del Estado nación, las identidades nacionales son la manera principal en la que la política tiende a ser concebida. Es evidente que no existe un único Estado nación musulmán que, a través de su conjunto institucional, escuelas, marcos administrativos comunes, prácticas

normalizadas, pueda decirse que esté produciendo sujetos específicamente musulmanes. La aparición de una categoría de sujeto musulmán, incluso dentro de los Estados nación en los que está subordinado y marginado, refuerza la idea de que ser musulmán no es parte del proceso de construcción de la nación. Los musulmanes aparecen a pesar del Estado nación, no a causa de él. Éste es el caso, aun cuando tomemos como ejemplo a unos cuantos Estados, donde se podría argumentar que la identidad nacional es sinónimo de la identidad musulmana, por ejemplo, Chechenia, Bosnia, Argelia, Pakistán, Arabia Saudí, etc. No obstante, incluso en estos casos, *lo musulmán* trasciende los límites de los Estados, y ninguno de ellos declara de una manera seria y sostenida que no hay musulmanes fuera de sus fronteras. Además, sus prácticas de diferenciación, por ejemplo, en los criterios de ciudadanía o los controles de pasaportes, tienden a privilegiar no al musulmán, sino a los miembros de un Estado nación en particular. Esto queda muy claro si se tienen en cuenta los regímenes *neoapartheid* de la Península Arábiga, cuyas economías están sostenidas principalmente, aunque no exclusivamente, por musulmanes ilotas. La condición de musulmanes de estos trabajadores no es suficiente para permitirles superar la exclusión social institucionalizada, común en el modelo de Estado westfaliano. Tampoco es suficiente para invertir el orden racial global interiorizado, que se caracteriza por privilegiar *lo europeo* (blanco) sobre *lo no europeo,* más bien las economías petrolíferas de la Península Arábiga perversamente están dispuestas a pagar «los salarios de la blancura»[22] como indicador de su prosperidad y «modernidad».

A falta de un Califato, la identidad musulmana tiene posibilidades de convertirse en un caso de diáspora. No sólo porque no existe una estructura política que pueda abarcar a todos los musulmanes, sino también porque, en ausencia de un poder musulmán fuerte, no existe ninguna entidad política que pueda impedir la apropiación de los territorios en los que los musulmanes pueden vivir. La nacionalización de la *umma* tuvo lugar en dos campos distintos. En primer lugar, hubo un desarrollo del nacionalismo en el Imperio otomano, que ayudó a socavar a su Estado. Este nacionalismo tuvo dos fases: en la primera, las minorías no musulmanas comenzaron a exigir derechos de autodeterminación nacional. En la segunda fase, se produce el desarrollo del nacionalismo entre las comunidades musulmanas, que comenzaron a identificarse a sí mismas como turcas y árabes, y no como musulmanas. Como resultado, la lógica «anacional» del islam fue sustituida por una lógica nacional; en este conjunto de circunstancias, emergió el nacionalismo en clara oposición al islam.

[22] Éste es el nombre del libro de David Rodiger, *The Wages of Witeness,* Londres: Verso, 1993, un estudio del racismo en el desarrollo de la clase obrera en los Estados Unidos durante el siglo XIX.

El segundo escenario para el desarrollo del nacionalismo tuvo lugar entre los súbditos musulmanes de los imperios europeos. El proceso de descolonización a menudo se tornó en luchas de liberación nacional en las que el nacionalismo se articuló en oposición al imperialismo europeo y, por tanto, su relación con el islam fue más ambivalente. Ambas formas de nacionalización plantearon dudas sobre cuál era exactamente la identidad musulmana.

La manera más fácil de responder a esta pregunta es sugerir que la identidad musulmana es ante todo religiosa; el islam es una religión y quienes se adhieren a ella son musulmanes. Me gustaría dedicarle algún tiempo a reflexionar sobre este asunto. No se trata simplemente de una cuestión de importancia conceptual, sino que tiene importantes consecuencias para el proyecto de investigación en su conjunto, ya que una de las cuestiones más controvertidas sobre el asentamiento de los musulmanes en Europa es la progresión de ese asentamiento; medirla no sólo es empíricamente difícil debido a los procesos de producción del conjunto de datos nacionales, dado que la mayoría de los países miembros no tienen cifras fiables en el censo nacional sobre filiación religiosa, sino también un problema teórico acerca de cómo determinar qué es en realidad ser musulmán. Entre las tradiciones musulmanas predominantes, es posible identificar dos posiciones principales sobre la naturaleza de la identidad musulmana: una subjetiva y otra ritualista. La noción subjetiva de la identidad musulmana ofrece una forma elegante y bastante sencilla de entender lo que significa ser musulmán, en la que éste es alguien que se denomina a sí mismo musulmán. Dentro de las tradiciones del pensamiento islámico, la declaración de la *shahada,* aceptar y profesar fidelidad al Dios único y al profeta Mahoma, es suficiente para cumplir con los requisitos de ser musulmán. Esta definición subjetiva, aun cuando se trata del consenso dominante entre los musulmanes, no es necesariamente muy útil desde una perspectiva de políticas públicas, ya que no nos permite entender el significado, la importancia, de tales identificaciones; por ejemplo, no indica si aquellos que se denominan a sí mismos musulmanes exigen el abastecimiento de alimentos *halal*. Este problema no es exclusivo de los musulmanes, es un reflejo de la naturaleza de las formas subjetivas de identificación y puede encontrarse en muchos otros grupos, como los judíos, los hindúes, los cristianos, los ateos, etc. Estas formas de identificación de tipo «autoservicio» se basan en los arreglos individuales sobre lo *halal* y lo *haram*. Como tal, no existe, a priori, una lista de características que puedan ser agrupadas para representar *lo musulmán;* es el acto de ser musulmán lo que construye, con carácter retroactivo, esas características como singularidades de una subjetividad musulmana.

La noción ritualista de la identidad musulmana es la más comúnmente utilizada por los orientalistas y otros círculos académicos. Es decir, los musulmanes son identificables por su adhesión a una serie de prácticas y creencias discretas, como el *salat/namaz,* el ayuno durante el Ramadán, el *haŷŷ,* etc. Desde el punto de vista de las políticas públicas, esta idea sobre la conducta de los musulmanes posee un fuerte atractivo. Si «los musulmanes son lo que los musulmanes hacen», es posible utilizar fácilmente índices accesibles de forma empírica para determinar la naturaleza y el alcance del asentamiento musulmán: contando las mezquitas, las carnicerías *halal,* los vuelos a la Meca, etc. Estas formas de comportamiento proporcionan medios muy visibles para la identificación de los musulmanes y también ofrecen la manera en la que podemos ver como las diferentes versiones legislativas en la Unión Europea (UE) determinan la forma del asentamiento musulmán, por ejemplo, las restricciones en la construcción de mezquitas.

Sin embargo, la noción ritualista de la identidad musulmana no está exenta de una serie de graves inconvenientes metodológicos. En primer lugar, la cuestión del aspecto ritual en el comportamiento de los musulmanes no nos dice mucho acerca de la importancia política de una subjetividad musulmana. Es decir, hay una tendencia, posterior a la Ilustración en Europa, a tratar las actividades religiosas, y algunas sociales, como espacios vitales diferenciados, casi herméticos. Así que ser musulmán se reduce a una cuestión de asistir a la mezquita y cumplir con otros rituales. Esto tiende a encasillar a los musulmanes y al islam en una entidad momificada, que carece de sus propias transformaciones y debates históricos internos. Digamos que, al asignar a los rituales del islam un papel clave en la identificación de los musulmanes, la naturaleza política, contingente e histórica de los musulmanes es arrasada. Como resultado, las actividades de ser musulmán se ven limitadas a las que están contenidas dentro de la esfera religiosa y, por lo tanto, niega la necesidad de examinar cómo otras relaciones sociales pueden verse afectadas por la adhesión al islam, una adhesión que trasciende los rituales. Si ser musulmán está principalmente relacionado con la religión y si la religión tiene lugar apropiado, entonces, claramente, el despertar musulmán, con su insistencia en que ser musulmán tiene implicaciones sociales, culturales y económicas, no es adecuado; insistir en la naturaleza religiosa de ser musulmán significa negar su carácter político. Para seguir el ejemplo del cristianismo occidental después de la Reforma, se podría argumentar que la afiliación religiosa es privada y encuentra su expresión en las instituciones y prácticas organizadas para el culto; como tal identidad religiosa puede estar y, en opinión de muchos, debería estar subordinada a otras formas de identificación, tales como la pertenencia nacional. Esta creencia en el carácter funda-

mentalmente religioso de la identidad musulmana también es apoyada por muchos musulmanes. La dificultad de tal posición tiene que ver con la comprensión de la religión. Como Talal Asad[23] ha señalado, no hay una definición universal de religión y aún no está claro si la definición preponderante en la actualidad se basa o no en la Ilustración, inspirada en la cristiandad occidental; por otra parte, aún queda la cuestión de en qué medida su aplicación al caso del mundo islamizado,[24] entre otros, es fructífera.

En segundo lugar, hay un problema para decidir qué rituales constituyen la actividad islámica y, además, «quiénes» lo deciden. Por ejemplo, ¿es musulmán «practicante» alguien que sólo ayuna durante el mes de Ramadán? o ¿cómo debemos definir a aquellos que la mayoría de los musulmanes considera como grupos heterodoxos, como la Nación del Islam o la Ahmadía, que comparten la mayoría de los rituales de los musulmanes ortodoxos? A falta de un acuerdo dentro de la *umma* en estas cuestiones, es claramente inadecuado por parte de los no musulmanes imponer sus definiciones sobre lo que significa ser un «buen musulmán». El proyecto de las voces musulmanas debe, pues, considerarse como un primer paso para alejarse de la idea de que los musulmanes son una categoría etnográfica, y avanzar hacia una apreciación de la naturaleza política de la identidad musulmana; ésta prestaría atención a la forma en la que las construcciones de las identidades europeas y musulmanas están implicadas mutuamente. El asentamiento musulmán no sólo sugiere una transformación de los aspectos de la identidad musulmana, sino también una transformación de la propia Europa.

La noción de la diáspora que estoy defendiendo para los musulmanes no se basa en conceptos racializados de etnicidad, en la forma de una descendencia común de una patria originaria o antepasado, ni tampoco es únicamente «metafórica», en el sentido de tratar de llegar a un acuerdo con el desajuste entre los pueblos y lugares. Al considerar la identidad musulmana como diáspora, es posible afirmar su carácter político, aceptando que, en la actualidad, carece de una estructura política general capaz de albergar a todos los musulmanes. No se trata de un grupo específico de la población musulmana que ya es diáspora, por ejemplo, los palestinos o los cachemires, sino que ser musulmán en

[23] Talal Asad, *Genealogies of Religion,* Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.
[24] El término que aparece en el original es *islamicate,* acuñado por el historiador Marshall Hodgson en su obra *The Venture of Islam,* vol. I, Chicago: The University of Chicago Press, 1977. El concepto se refiere a las realidades sociales y culturales relacionadas históricamente con el islam, aunque no directamente relativas a la religión.

sí mismo es una condición de diáspora. Yo no afirmo que la identidad musulmana sea orgánica, pero sostengo que, para los que se describen a sí mismos, o son descritos por otros, como musulmanes, es la posición del sujeto, por diversas razones, la que actualmente tiene una mayor importancia frente a otras formas de identificación.

También soy consciente de que hay muchos entre los que se denominan musulmanes que rechazan la importancia política de tal denominación y quienes se niegan a aceptar la idea de que hay una *umma*. El concepto de *umma* como diáspora es un intento de llegar a un acuerdo con los límites y la crisis del Estado nación. Cuando las fuerzas y los acontecimientos asociados con la globalización debilitaban la rigidez institucional del Estado de tipo westfaliano, empezaron a aparecer grietas y huecos en el sistema internacional de los Estados que proporcionaron el terreno para la política. Dado el carácter móvil y construido de las identidades sociales, estas fisuras en el seno de las formas institucionales dominantes del Estado nación han permitido que diferentes tipos de colectivos se articulen, saliendo beneficiados de estas lagunas. Estas formaciones se filtran a través de la construcción westfaliana, creando formaciones políticas que no están ni dentro ni fuera del Estado nación, pero que tienen una relación indecidible con ella. En este sentido, la diáspora es el nombre de esta formación política indecidible.

Conclusión

Esta lógica de la diáspora sugiere un intento de crear una subjetividad plena en la forma de nación, en el contexto en el que la nación no puede ser completada. Una forma de considerar a la *umma* es verla como remanente de un proyecto político incompleto que, de haber tenido éxito, habría producido una formación cultural tan extraordinaria, o banal, como la china. Los procesos asociados con la globalización han conducido a la desnacionalización de las formas periféricas del Estado nación, al mismo tiempo que se expandían las naciones centrales. La división del Estado musulmán en diferentes Estados nación hace difícil mantener una identidad musulmana definida. El proceso de globalización ha significado, por lo menos para los Estados periféricos, la erosión del Estado de tipo westfaliano, lo que ha ayudado a abrir la posibilidad de la reconfiguración de la subjetividad musulmana, que cada vez es menos particular y más universal; la incapacidad de la *umma* es articularse de una manera plena como un medio universal que está atrapado en la lógica de la diáspora. La *umma* interrumpe y evita que la nación encuentre su cierre y, al

mismo tiempo, apunta a otra nación que verá la luz en algún momento futuro; en este sentido, la *umma* se está realizando, es un horizonte, así como una realidad. El mundo actual se caracteriza por dos tipos de descentramiento, el de Occidente, que marca el final de la época de Europa, y el descentramiento del Estado nación que se asocia con la globalización. Es en el nexo entre estas dos formas de descentramiento donde podemos localizar a la *umma,* y es este lugar el que le da su forma de diáspora. La naturaleza de diáspora de la identidad musulmana interrumpe el cierre de los Estados nación y señala a la provincialización de Europa; en este sentido, la islamofobia es la respuesta, por una parte, a la afirmación de una agencia política musulmana diferente y, por otra, a las ansiedades producidas por esos descentramientos.

Bibliografía

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities,* London: Verso, 1983.

ANTHIAS, Floya, «Evaluating Diaspora: Beyond Ethnicity?», *Sociology,* vol. 32, 1998, págs. 557-580.

ARENDT, Hannah, *The Origins of Totalitarianism,* Nueva York: Harcourt Brace, 1973.

ARMSTRONG, John, *Nations before Nationalism,* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983.

ASAD, Talal, *Genealogies of Religion,* Balitmore: Johns Hopkins University Press, 1993.

BARBER, Benjamin R., *Jihad vs. McWorld,* Nueva York: Ballantine Books, 1996.

BERNAL, Martin, *Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization,* Londres: Free Association Books, 1987.

CASTELS, Manuel, *The Rise of the Network Society,* Oxford: Blackwell Press, 1997.

COHEN, Robin, *Global Diaspora: an Introduction,* Londres: UCL Press, 1997.

GEYER, Michael, y Charles BRIGHT, «World History in a Global Age», *American Historical Review,* vol. 100, n.º 4, octubre de 1995, págs. 1034-1060.

GILROY, Paul, *The Black Atlantic,* Londres: Verso, 1993.

HALL, Stuart, «The West and the Rest: Discourse and Power», en Stuart Hall y Bram Gieben (eds.), *The Formation of Modernity,* Cambridge: Polity Press, 1992.

HUNTINGTON, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* Nueva York: Simon and Shuster, 1996.

PAREKH, Bhikhu, «Ethnocentricity of the Nationalist Discourse», *Nations and Nationalism,* vol. 1, n.º 1, marzo de 1955.

RATTANSI, Ali, y Sallie WESTWOOD (eds.), *Racism, Modernity and Identity: on the Western Front,* Cambridge: Polity Press, 1995.

SAID, Edward W., *Orientalism,* Londres: Routledge and Kegan Paul, 1995.

SAYYID, Salman, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and Emergence of Islamism,* Londres: Zed, 1997.

—, «Thinking Through Islamophobia», en Salman Sayyid y Abdoolkarim Vakil (eds.), *Thinking Through Islamophobia,* Londres: Hurst, 2010.
—, y Abdoolkarim VAKIL (eds.), *op. cit.*

SCHMITT, Carl, *The Concept of the Political* [traducción de George Schwab], Chicago: The University of Chicago, 1996/1932.

SHEFFER, Gabriel, *Modern Diasporas in International Politics,* Londres: Croom Helm, 1986.

SMITH, Anthony, *The Ethnic Orgins of Nations,* Oxford: Blackwell Press, 1995.

SOUMAYA PERNILLA, Louis, «McDonald's or Mecca? An Existential Choice of Qibla for Muslims in a Globalised World?», *Encounters,* vol. 7, n.º 2, 2001, págs. 161-188.

TYNER, James A., y Robert J. KRUSE, «The Geopolitics of Malcolm X», *Antipode,* vol. 34, n.º 1, 2004.

X, Malcolm, *Malcolm X Speaks: Selectected Speeches and Statements,* Nueva York: Grove Weidenfeld, 1965.

ZIZEK, Slavoj, «Eastern Europe's Republics of Gilead», *New Left Review,* n.º 183, septiembre/octubre de 1990, págs. 50-62.

Los holandeses y el velo integral: la política del malestar

Annelies Moors
Profesora en el Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Ámsterdam

Introducción

En Holanda, el número de mujeres que llevan el rostro cubierto es muy reducido, se estima en no más de 400, aproximadamente el 0,002 % de la población.[1] Sin embargo, esta práctica no sólo ha captado una gran atención de los medios de comunicación, sino que Holanda también es el primer país donde una mayoría parlamentaria ha votado a favor de una prohibición del uso público del *burqa*. Algunos podrían argumentar que esto no es más que un claro caso de política simbólica, donde el velo es utilizado como medio oportuno para distraer la atención de problemas más graves.[2] Si bien es ciertamente un aspecto del asunto, se plantea la cuestión de cómo el velo integral se ha convertido en un tema candente en el debate público.

En este artículo, investigo la aparición del velo integral como preocupación política importante para los holandeses. ¿Cómo un pequeño número de mujeres han acaparado los titulares de los medios de comunicación y se han convertido en el objetivo de la creación de políticas importantes? ¿Es el acto de cubrirse (parte de) la cara el que provoca respuestas tan contundentes, o se trata de los actores específicos que participan en esta práctica? Para responder a estas cuestiones he hecho uso de variedad de fuentes y métodos, incluyendo un análisis del discurso de los artículos de prensa, documentos oficiales y declaraciones

[1] Annelies Moors, *Gezichtssluiers: Draagsters en Debatten*, Ámsterdam: Amsterdam University Press, 2009.
[2] Compárese con el debate sobre el velo en Francia en 2004: Emmanuel Terray, «Headscarf Hysteria», *New Left Review*, n.º 26, marzo/abril de 2004, págs. 118-127; John Bowen, *Why the French don't like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*, Princeton: Princenton University Press, 2007; Joan Scott, *The Politics of the Veil*, Princeton/Oxford: Princenton University Press, 2007.

políticas, así como de trabajo de campo etnográfico con políticos, intelectuales públicos y otras partes interesadas. Considerando que el eje de este artículo es cómo el uso del velo integral ha llegado a señalarse como un problema social importante, cuando sea necesario también me referiré a los conocimientos adquiridos a partir del trabajo de campo etnográfico con respecto a las mujeres que usan el velo integral.[3]

A continuación, esbozaré brevemente primero el contexto social de estos debates, que es el rompecabezas del Estado nación y la culturización de la ciudadanía. Luego presentaré una cronología del tratamiento sensacionalista del tema en los principales medios de comunicación: en 2003, cuando una institución educativa prohibió vestir cualquier prenda que ocultara el rostro; en 2005 y 2006, cuando el Parlamento apoyó la prohibición general del uso público del *burqa;* y en 2008, cuando el Consejo de Ministros propuso múltiples prohibiciones funcionales. En la última sección, analizaré las modalidades de estos debates, centrándome en primer lugar en la naturaleza emotiva del discurso, y luego en las principales líneas argumentales que se utilizan para enmarcar el tema de la ocultación del rostro, que van desde la desigualdad de género a las cuestiones de seguridad y orden público y a los problemas de comunicación. Como resultado, estos argumentos deben ser analizados dentro del contexto del variable discurso sobre la integración.

La culturización de la ciudadanía

Es necesario ver los intentos de prohibir el velo integral dentro del contexto de una tendencia de culturización de la ciudadanía. Este giro culturalista ha puesto de relieve las tensiones inherentes a conceptos tales como *Estado nación* y *ciudadanía nacional.* Históricamente, el surgimiento del Estado nación dual moderno se basaba en dos tradiciones filosóficas diferentes: el racionalismo de la formación del Estado y el romanticismo de la pertenencia nacional.[4] Considerando que el gobierno interestatal moderno se basa en la idea de soberanía te-

[3] Me dediqué al trabajo de campo etnográfico entre diciembre de 2007 y enero de 2009. Incluyo entrevistas en profundidad con una veintena de mujeres que llevaban velo integral, lo habían llevado anteriormente o se planteaban llevarlo. Parte de esta investigación fue subvencionada por el Ministerio de Vivienda, Comunidades e Integración. Annelies Moors, *Gezichtssluiers: Draagsters en Debatten,* cit.

[4] Gerd Baumann, *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities,* Nueva York y Londres: Routledge, 1999, pág. 18 y ss. [Edición española: *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Barcelona: Paidós, 2004.]

rritorial y contrato social entre el Estado y sus ciudadanos, la nación es una comunidad imaginada de personas que no necesitan conocerse unos a otros, sino compartir sentimientos de pertenencia nacional, a menudo basados en mitos sobre el origen y un pasado común. La dualidad de nación y Estado genera la idea de que cada Estado territorial está poblado por un pueblo con su propia cultura nacional y con la unidad del pueblo idealmente manifestada en la forma de Estado soberano. En la práctica, sin embargo, los Estados nación están lejos de ser homogéneos y, en general, han privilegiado a algunos grupos y marginado a otros, siendo unos considerados como «más» pertenecientes a la nación y que la representan mucho mejor que otros.[5]

Las tensiones inherentes a la *ciudadanía nacional* en Europa se han vuelto cada vez más manifiestas desde la década de 1980, cuando se hizo evidente que los trabajadores inmigrantes contratados unas décadas antes habían llegado para quedarse como nuevos ciudadanos; mientras, las condiciones económicas fueron cambiando rápidamente bajo la presión de la globalización, provocando un aumento de la sensación de incertidumbre. Con la economía trasladándose de la producción a los servicios, el desempleo entre los inmigrantes creció rápidamente y llegaron a ser definidos como un problema social. Para entonces, el panorama religioso mundial también estaba en un estadio de cambio.

Mientras que Holanda ha experimentado un tardío, aunque rápido, proceso de laicización desde la década de 1960, en el mundo musulmán, en cambio, los movimientos de renacimiento islámico surgieron en la década de 1970, con el establecimiento de la República Islámica de Irán en 1979 como punto de partida crucial.

Dentro de este contexto, la creciente conciencia de que muchos inmigrantes, los antiguos sujetos coloniales y solicitantes de asilo, eran también musulmanes, se transformó cada vez más en lo que, de forma abreviada, puede llamarse islamización de los musulmanes. En el discurso público, los inmigrantes, y sus descendientes, de países como Marruecos y Turquía, no sólo eran, en primer lugar y principalmente, etiquetados como musulmanes, sino que una serie de problemas sociales, tales como el bajo rendimiento escolar o la violencia doméstica, también fueron causalmente relacionados con su filiación religiosa.

[5] Ghassan Hage, *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*, Sídney: Pluto Press y Comerford & Miller, 1998, pág. 52.

Algunos de estos nuevos ciudadanos musulmanes, a menudo criados y educados en Holanda, comenzaron a definirse a sí mismos como musulmanes comprometidos, en parte como resultado de ser identificados como tales.

En política internacional, después de la caída del muro de Berlín en 1989, el mismo año del caso Rushdie, el islam sustituyó al comunismo como la principal amenaza mundial a ojos de las potencias occidentales, con los ataques terroristas del 11 de septiembre como punto de partida de la guerra global contra el terrorismo. Desde finales de la década de 1990 en adelante, Holanda también fue testigo de cambios importantes en el terreno político. Destacados políticos llegaron a considerar ciertas formas particulares del islam, o incluso al islam en general, como incompatibles con los valores europeos, ya fueran definidos en términos de una tradición secular, una herencia judeocristiana o una mezcla de ambas.[6] Al mismo tiempo, los partidos populistas antiislam que consideraban que la forma de vida de la mayoría nacional estaba amenazada de islamización, proliferaron rápidamente.[7] Distanciándose de la forma consensuada holandesa de gobierno, introdujeron un estilo de hacer política mucho más polémico, a través del cual reclamaban expresar las emociones y los sentimientos de «la gente corriente autóctona, de origen holandés». Esto fue parte de un cambio cultural más amplio; si en la década de 1960 expresaban un sentir auténtico, en vez de adaptarse a la sociedad establecida, siendo todavía parte de la contracultura, a finales del siglo XX, el «ser uno mismo» o, más exactamente, el presentarse uno mismo como tal, se había convertido en parte integrante de la cultura dominante, incluyendo la élite política.[8]

Como resultado, el discurso público y, en menor medida, las políticas estatales en Holanda se han convertido de manera más explícita en asimilacionistas, planteando de manera progresiva mayores exigencias a los musulmanes para demostrar su pertenencia a la nación y su lealtad al Estado. Los antropólogos

---

[6] Un importante punto de inflexión fue el discurso de Frits Bolkestein en la reunión de la Internacional Liberal en Lucerna en 1991, en el que afirmó la incompatibilidad del islam con los valores liberales occidentales (publicado en el diario *NRC Handelsblad* el 21 de septiembre de 1991); otro fue el artículo de Paul Scheffer, «El drama multicultural», en el que este destacado ideólogo del Partido Laborista considera al islam como una de las principales razones del fracaso de la integración de las minorías (*NRC Handelsblad*, 29 de enero de 2000).
[7] El primero fue Pim Fortuyn, que poco antes de las elecciones de 2002 fue asesinado por un activista de los derechos de los animales. Ya había publicado su *Tegen de Islamisering van onze samenleving* ('Contra la islamización de nuestra sociedad') en 1997. Algunos años más tarde, dos miembros del ala derecha del Partido Liberal iniciaron cada uno su propio movimiento político: Geert Wilders estableció su Party for Freedom ('Partido por la Libertad') en febrero de 2006, y Rita Verdonk su movimiento Proud of the Netherlands ('Orgulloso de ser Holandés') en octubre de 2007.
[8] Dick Houtman, *Op jacht naar de echte werkelijkheid,* Ámsterdam: Pallas Publications, 2008.

han puesto de relieve las tensiones entre, por un lado, el reconocimiento de que la pertenencia nacional no es una condición natural y, por el otro, la naturalización de la pertenencia nacional entre la población en general. Sin embargo, las políticas holandesas han destacado la necesidad de producir activamente una identidad nacional más fuerte, basada en la suposición de que los inmigrantes sólo se podrán integrar si la identidad nacional holandesa está firmemente establecida.

Los debates sobre el velo integral en Holanda: una cronología

Un análisis de los artículos periodísticos que tratan del velo integral en Holanda demuestra que hay cuatro puntos álgidos en la atención de los medios de comunicación entre 2000 y 2008. El primero tuvo lugar en enero de 2003, cuando una escuela prohibió a los estudiantes llevar el rostro cubierto. El segundo punto álgido en los medios surgió en diciembre de 2005, cuando Geert Wilders presentó una resolución en el Parlamento para prohibir el *burqa* en todos los espacios públicos. Le siguió un tercero, en noviembre de 2006, cuando el Consejo de Ministros debatió la forma de ejecutar esa resolución; en febrero de 2008 hubo un cuarto, con una menor presencia en los medios, cuando el Consejo de Ministros envió una carta al Parlamento sobre sus planes para promulgar una serie de prohibiciones funcionales sobre los velos integrales.[9]

Las instituciones educativas

La primera repercusión en los medios de comunicación de la cuestión de los velos integrales hacía referencia a un centro de formación profesional y educación de adultos en Ámsterdam, donde, en diciembre de 2002, tres adolescentes marroquíes holandesas asistieron con ellos. Después de las quejas de algunos profesores y de que el centro intentara, en vano, convencer a las chicas para que se los quitaran, se les negó la entrada al recinto escolar en enero de 2003. Dos de las alumnas decidieron elevar una queja ante la Comisión de Igualdad

[9] Los puntos álgidos se calcularon sobre la base del número total de artículos sobre la cuestión en cuatro periódicos nacionales holandeses que tenían una expresión equivalente a *velo integral* en sus titulares. Los cuatro periódicos fueron *De Volkskrant, NRC Handelsblad* (los de mayor difusión), *Trouw* (protestante) y *De Telegraaf* (populista de derechas).

de Trato (CGB, por sus siglas en neerlandés).[10] Las chicas declararon que eran discriminadas por motivos religiosos, ya que se les había prohibido entrar porque se negaron a quitarse el velo de la cara. El centro, sin embargo, formuló el caso de una manera diferente; no adujo que había expulsado a las chicas porque llevaran un velo cubriéndoles la cara, sino que afirmó que prohibía llevar oculto el rostro de cualquier manera porque impide la comunicación, dificulta la identificación y, por lo tanto, representa un riesgo para la seguridad, y además disminuye poderosamente las posibilidades de las chicas de realizar prácticas laborales y de conseguir un futuro empleo. La escuela tenía razones de peso para utilizar la expresión *ocultación del rostro* en lugar de otra que hiciera referencia al velo integral islámico porque, si la hubiese utilizado, sería un caso de discriminación *directa* por motivos religiosos. Sin embargo, aunque se utilice la expresión *ocultación del rostro,* aun así puede considerarse una discriminación *indirecta* por motivos religiosos, ya que afecta desproporcionadamente a aquellos que se adhieren a una convicción religiosa particular; no obstante, la discriminación indirecta se permite si una «justificación objetiva» hace tal fallo necesario. Las alegaciones de dicho centro escolar, referidas a la comunicación, identificación, seguridad y prácticas laborales, fueron aceptadas como justificaciones objetivas. El hecho de que las chicas estuvieran dispuestas a quitarse el velo de la cara en el aula no fue una concesión suficiente para el consejo escolar, al sostener éste que la totalidad de la escuela debe ser considerada como un escenario pedagógico, argumento que apoyó la comisión.

Este caso es notable porque la CGB había llegado a una conclusión diferente en un caso similar en el año 2000, que también se refería a los reglamentos que prohíben llevar cubierto el rostro en una institución educativa.[11] Entonces concluyó que no había ninguna justificación objetiva para la discriminación indirecta, porque el uso de un velo que cubre el rostro «deja suficientes posibilidades para la comunicación», incluida la no verbal, y sostuvo que la escuela debe tener en cuenta que «en una sociedad multicultural como Holanda, no todos los grupos de la sociedad muestran sus sentimientos a través de la expresión facial».[12] Tal vez lo más destacable de este caso es que no hubo, prácticamente, ninguna atención por parte de los medios de comunicación.

---

[10] Caso CGB n.º 2003-40, véase la página web de la comisión, <www.cgb.nl>. Esta comisión supervisa el cumplimiento de la Ley de Igualdad de Trato holandesa, que prohíbe la discriminación en la educación y el trabajo por motivos de religión, sexo, raza u orientación política; actúa en respuesta a las quejas en forma de fallo no vinculante que es, no obstante, considerado seriamente en los tribunales.
[11] Caso CGB n.º 2000-63.
[12] Todas las traducciones del holandés son de la autora, Annelies Moors.

Estas diferencias deben considerarse en un contexto de grandes cambios en el panorama político. Dentro de la propia Holanda, la popularidad creciente de Pim Fortuyn, su asesinato en mayo de 2002, pocos días antes de las elecciones generales, y el enorme crecimiento electoral de la Lista Pim Fortuyn representaron un alud político.[13] Los acontecimientos internacionales, como los ataques del 11 de septiembre en los Estados Unidos, la invasión de Afganistán y los preparativos para el ataque a Iraq, también tuvieron su impacto. Por lo tanto, el caso de 2003 tuvo lugar en un momento en el que las relaciones entre musulmanes y no musulmanes en Holanda se habían polarizado cada vez más, lo que también era evidente entre los estudiantes de esta escuela.

La prohibición de llevar cubierta la cara en los centros educativos ganó un amplio apoyo público, también entre las asociaciones musulmanas; los partidos políticos estaban igualmente satisfechos con la decisión de la CGB. Ni la derecha ni la izquierda estaban a favor de la promulgación de medidas legales a nivel nacional; todos convinieron en que era competencia de los centros decidir si querían incluir en sus reglamentos la prohibición de llevar la cara cubierta. Con el fin de apoyar a las escuelas que quisieran hacerlo, el Ministerio de Educación solicitó a la CGB el asesoramiento sobre los códigos de vestimenta para las instituciones educativas. Posteriormente, el ministerio publicó una guía sobre las regulaciones de vestimenta en las escuelas, que incluía la posibilidad de prohibir que se llevara el rostro cubierto en base a la comunicación, la identificación y el acceso a las prácticas.

A raíz del caso del año 2003 en Ámsterdam, tres universidades también decidieron decretar la prohibición de llevar el rostro cubierto en las aulas; en agosto de 2003, la Universidad de Leiden lo hizo, después de que dos estudiantes de árabe holandesas de origen marroquí hubieran llegado a clase llevando velos integrales y algunos profesores se hubieran quejado de ello al decano. En septiembre de 2003, la Universidad de Utrecht incluyó una prohibición similar en sus reglamentos acerca de llevar la cara cubierta, aunque aún no se había dado el caso de alguna estudiante que lo hubiera hecho. La medida fue tomada cuando la universidad sintió la necesidad de tener que adoptar una postura clara sobre este asunto en el caso de que una estudiante apareciese en el aula llevando un velo que le cubriera el rostro; así los miembros del personal no tendrían que decidir por sí mismos qué hacer, sino simplemente remitirse a esta decisión. Luego, en junio de 2004, la Universidad Libre, una institución

[13] Véase Peter van der Veer, «Pim Fortuyn, Theo van Gogh, and the Politics of Tolerance in Netherlands», *Public Culture,* vol. 18, n.º 1, 2006, págs. 111-124.

protestante financiada por el Estado, desarrolló un reglamento sobre los estilos de vestir y el comportamiento. Se enmarcaba dentro de un conjunto más amplio de orientaciones que ponían de relieve las diferencias culturales. El texto indicaba que, a fin de permitir la comunicación «como es común en nuestra sociedad y cultura», llevar un velo que cubriera la cara estaba prohibido; a los estudiantes, hombres y mujeres, se les enseña juntos y «el estrecharse las manos y tener contacto visual y otras formas sociales de interacción serán acciones practicadas como es habitual en nuestra cultura occidental». Después de que dos miembros del personal de la Facultad de Derecho protestaran contra estas normas, en particular contra la asunción de una diferencia cultural, se celebró un debate público en la Universidad Libre sobre esta cuestión en octubre de 2004, donde muchos estudiantes expresaron sus críticas al texto propuesto. La abrumadora presencia de los medios de comunicación, incluida la televisión, contrastaba claramente con el hecho de que en esta universidad tampoco se había visto aún a ninguna estudiante llevando el rostro cubierto. En respuesta a las críticas, el Consejo de la Universidad Libre afirmó que el código de vestimenta también incluía normas contra la ropa que no mostrara respeto por los demás, como la marca Lonsdale, que había sido asociada a la extrema derecha, así como prendas que dejan la cintura al descubierto y estilos de vestir sumamente atrevidos. Sin embargo, de acuerdo con su reglamento estudiantil de 2006, sólo estaba prohibido llevar el rostro cubierto.

Los políticos se fijan en el velo integral

El siguiente gran despliegue en los medios de comunicación se inició en diciembre de 2005, cuando el político populista antiislam Geert Wilders presentó una resolución al Parlamento solicitando que el Consejo de Ministros adoptara medidas para prohibir el uso público del *burqa* en Holanda.[14] Wilders lo hizo como miembro independiente del Parlamento; para entonces, ya había abandonado el derechista Partido Liberal porque, según él, no había adoptado una posición suficientemente fuerte contra las negociaciones con Turquía sobre su ingreso en la Unión Europea (UE). Wilders utilizó varios argumentos para su resolución, entre ellos que el *burqa* es un símbolo de la opresión de la mujer y, por lo tanto, inhumano; que es inaceptable que las personas que aparecen en público no puedan ser identificadas, y que amplía la separación entre los holandeses nativos y el resto. Cuando esta resolución se presentó, el 20 de di-

[14] Documento parlamentario 29754, n.º 41. Todas las publicaciones parlamentarias se pueden encontrar en <http://parlando.sdu.nl>.

ciembre de 2005, fue apoyada por una mayoría parlamentaria formada por el grupo con mayor representación, además de por los partidos populistas de derechas y la democracia cristiana.

Este episodio dio lugar al momento más intenso de atención hacia los velos integrales en los medios de comunicación. Tal como se desprende de la secuencia de los hechos, la resolución fue presentada, no tanto debido a la presión pública, sino a que los políticos convirtieron el velo integral en un tema de debate público. En septiembre de 2005, Wilders ya había declarado en una entrevista en *De Telegraaf* que él valoraba mucho las medidas que unos pocos ayuntamientos en Bélgica habían tomado contra las mujeres que llevaran cubierto el rostro en público, y anunció que tenía previsto presentar una resolución para prohibir el velo integral en el espacio público holandés. El reportero añadió: «Hasta ahora no ha habido un debate en la calle acerca del velo integral».[15] En una línea similar, un representante democristiano, bien consciente del hecho de que la promulgación de una prohibición del *burqa* sería jurídicamente problemática, explicó su voto favorable a la resolución: «Esta resolución también tiene el propósito de comenzar de nuevo el debate sobre este tema. Si una prohibición del *burqa* no es jurídicamente viable, al menos eso habremos logrado».[16]

El tercer momento álgido en la atención de los medios comenzó a desarrollarse cuando, en agosto de 2006, Rita Verdonk, ministra de extranjería e integración y miembro del Partido Liberal, nombró una comisión de expertos para elaborar un dictamen sobre las opciones legales disponibles para la prohibición de llevar *burqa* y otras prendas que cubren el rostro en el espacio público, y sobre las posibles consecuencias sociales de dicha ley. Habiendo recibido el informe de la comisión, el 17 de noviembre de 2006 —cuatro días antes se habían celebrado las elecciones generales—, hizo caso omiso a las recomendaciones de la comisión y declaró que era posible una prohibición general de llevar el rostro cubierto, y que tenía intención de seguir con ello lo más pronto posible, ya que era indeseable para el «orden público, la seguridad y la protección de los ciudadanos».[17]

---

[15] *De Telegraaf,* 10 de septiembre de 2005.
[16] En *NRC Handelsblad,* 21 de diciembre de 2005.
[17] En *De Volkskrant,* 18 de noviembre de 2008. Las recomendaciones que la Comisión de Expertos había formulado en su informe de 80 páginas son muy diferentes. Llegó a la conclusión de que una prohibición general o específica del *burqa* sería discriminatoria, que una prohibición general de llevar el rostro cubierto no se podía justificar por razones objetivas y que ya había suficientes opciones para prohibir que se llevara la cara cubierta en determinados contextos y circunstancias, con la posible excepción del transporte público. Añadió que la prohibición también podría tener el efecto de estigmatización de los musulmanes y la polarización de las relaciones entre musulmanes y no musulmanes. Vermeulen, B, *Overwegingen bij een boerka verbod,* La Haya: publicación parlamentaria 29754, n.º 91, 2006.

Estos asuntos tomaron un giro diferente cuando, después de las elecciones, un nuevo gabinete de coalición centro-izquierda se instaló en febrero de 2007. Cinco días después, la sucesora de Verdonk en el nuevo gabinete, la ministra Ella Vogelaar, del Partido Laborista, declaró que ella estaba en contra de una prohibición general. El último despliegue de los medios de comunicación se desencadenó cuando, el 8 de febrero de 2008, el Consejo de Ministros envió una carta al Parlamento sobre sus planes con respecto al asunto de vestir prendas que oculten el rostro, seguido posteriormente por una consulta de cinco ministros del gabinete con los portavoces de integración de siete partidos políticos el 24 de abril de 2008. En esta carta, el Consejo de Ministros llegó a la conclusión de que una prohibición general no era necesaria, ya que había suficientes posibilidades para hacer frente a los riesgos de seguridad en el transporte y el espacio públicos. Sin embargo, la carta también decía que el hecho de llevar la cara cubierta necesitaba ser restringido, porque impide la comunicación abierta necesaria para el funcionamiento del Estado de derecho. Por lo tanto, el Consejo de Ministros se propuso aplicar la prohibición de llevar el rostro cubierto en todas las instituciones educativas y en el funcionariado, y consultar con el departamento de transporte público acerca de la aplicación de la prohibición en ese sector. Durante la consulta del 24 de abril, el Partido por la Libertad de Wilders declaró que presentaría un proyecto de ley en el Parlamento para la prohibición general del *burqa* en el espacio público, y el Partido Liberal declaró que presentaría un proyecto de ley para la prohibición general de llevar el rostro cubierto.

¿Cómo es posible que en diciembre de 2005 una mayoría parlamentaria apoyara una resolución para prohibir el uso público del *burqa,* mientras que en abril de 2003 los políticos holandeses no querían ir más allá de una directriz acerca de la indumentaria funcional optativa elaborada por el Ministerio de Educación? Uno de los elementos fue la polarización entre musulmanes y no musulmanes. El 2 de noviembre de 2004, Theo van Gogh fue asesinado por Mohammed Bouyeri, quien afirmó que lo hizo por motivos religiosos; posteriormente, en ese mismo mes y en octubre de 2005, hubo serias alarmas terroristas en Holanda, los sospechosos fueron arrestados y algunos de ellos condenados. En otras partes de Europa, en Madrid en marzo de 2004 y en Londres en julio de 2005, hubo ataques terroristas a gran escala. Wilders hizo su primera declaración en el Parlamento acerca de sus intenciones de presentar una resolución para la prohibición general del *burqa* durante un debate sobre la radicalización de los musulmanes. Es también dentro de este contexto cuando las mujeres que llevan el rostro cubierto empezaron a ser vistas como una «amenaza para la seguridad».

El nuevo gabinete de coalición de centro-izquierda instalado en 2007 reconoció que una prohibición general del uso del velo integral no podía justificarse por motivos de seguridad. Sin embargo, ¿por qué entonces este Gobierno sintió la necesidad de promulgar prohibiciones múltiples, a menudo en lugares donde ninguna mujer había sido vista llevando un velo integral? La razón principal parece haber sido el rápido crecimiento de los partidos populistas antiislam. El Partido por la Libertad de Wilders fue uno de los principales ganadores de las elecciones de 2007; Rita Verdonk, obligada a abandonar el Partido Liberal después de haberse enfrentado al líder del partido por no ser suficientemente de derechas, inició su movimiento Orgulloso de ser Holandés en octubre de 2007 y ganó rápidamente una gran cantidad de seguidores.[18] Los cambios en la posición de la democracia cristiana y el Partido Laborista pueden ser vistos como intentos de neutralizar a estos partidos y apropiarse de sus votantes.

La deliberación parlamentaria y el discurso emotivo

¿Qué voces son las que se escuchan en el debate público? Si bien es cierto que algunas de las mujeres que cubren su rostro han podido expresar sus puntos de vista en los medios de comunicación, también lo es que se les da mucho más espacio a los políticos y expertos jurídicos, a los representantes de las instituciones educativas y del transporte público y a los líderes de opinión. De hecho, ha surgido un nuevo género entre los medios de información, en el que los periodistas hacen uso de este tipo de velo para experimentar las reacciones del público. En un caso, los editores explícitamente señalaron por qué se optó por tal forma de periodismo, diciendo:

> Por supuesto, también podríamos habérselo pedido a las portadoras del burqa, pero generalmente no son muy habladoras, a menudo no conocen el idioma y, en realidad, tampoco hablan con franqueza. Necesitamos que sean periodistas los que hagan esto.[19]

[18] En *De Volkskrant,* 5 de abril de 2008, se resume el programa del partido con un titular a toda página que dice: «De doodstraf, de burqa and meer snelwegen» ('La pena de muerte, el *burqa* y más autopistas'). Varias encuestas celebradas durante el mismo mes indican que su partido sería uno de los que tendría más presencia en el Parlamento.

[19] En *Het Parool,* 20 de noviembre de 2004. La suposición de que no hablan la lengua no se confirma en mi trabajo de campo. Muchas de las mujeres que se cubren el rostro son holandesas o han crecido y se han educado en Holanda. Véase Annelies Moors, *Gezichtssluiers: Draagsters en Debatten,* cit.

El velo integral aparece como un mecanismo muy práctico para producir sentimientos de pertenencia nacional, no sólo en los medios de comunicación, sino también en el Parlamento. Esto, por ejemplo, se puso de manifiesto durante la consulta parlamentaria del 24 de abril de 2008, cuando, a pesar de las diferencias de opinión sobre la prohibición del velo islámico, afloró un amplio consenso sobre el hecho de que cubrirse el rostro en público es «sumamente indeseable».[20] Tal y como el portavoz del Partido Socialista afirmó: «Todos tenemos el mismo objetivo en esta mesa, liberar a esas mujeres de sus *burqas*». Por otra parte, los pocos comentarios divergentes de esta pauta, a la postre mostraban sus reservas. Por ejemplo, cuando el representante del Partido Laborista sostuvo que algunas mujeres que se cubren el rostro están muy emancipadas y optan a ello por sí mismas, y de inmediato añadió: «para mí también esto es un argumento bastante extraño».

Expresando una opinión tan ampliamente consensuada, los parlamentarios también hicieron uso de un registro altamente emotivo, aludiendo de forma reiterada a los sentimientos, la sensibilidad y las emociones, tanto del público en general como las suyas propias. Delimitaron sus intervenciones subrayando que la cuestión del velo integral, aunque concierne sólo a un extremadamente reducido número de mujeres, era «una cuestión sumamente delicada», que genera «mucha conmoción en la sociedad» y, por tanto, también justifica las medidas de prevención. En repetidas ocasiones se apuntó el hecho de que cuando las personas se encuentran con alguien a quien no pueden ver el rostro, lo viven como algo «amenazante», que provoca «una sensación de malestar». Aún más significativo es que los participantes de esta consulta también tuvieron en consideración sus propios sentimientos más profundos. El representante del Partido Socialista declaró:

> Yo vivo en Ámsterdam y, una vez, solamente una, me encontré con una mujer con *niqab* en un parque. Me sentí incómodo. Era alguien que no quería tener ningún contacto conmigo ni con quien yo podía establecer ningún tipo de contacto. No pertenecemos a la misma ciudad. No somos semejantes.

El ministro de educación, del Partido Laborista, también expresó sus preocupaciones personales: «Cuando llevo a mis hijos a la escuela, no quiero que se enfrenten a personas enmascaradas». Y ya antes de que la consulta se llevara a cabo, el primer ministro democristiano había declarado públicamente: «Una vez vi a una mujer con *burqa* y no me gustó».[21]

---

[20] Yo estuve presente en esta consulta, que fue abierta al público. Todas las citas son de mis propias notas.
[21] En *Trouw*, 11 de febrero de 2008.

Sólo hubo una voz parcialmente discrepante durante la consulta, la del portavoz de la Unión Cristiana. Aunque, en general, convenía con la carta del Consejo de Ministros, sintió la necesidad de distanciarse de algunas declaraciones hechas en ella, tales como «Cubrirse el rostro se considera una afrenta para la mujer y para muchos. Se trata de un símbolo del islam fundamentalista que no encaja en la sociedad holandesa», pues consideraba que el Estado no debe actuar como teólogo. Al final del debate, también criticó la opinión generalizada:

> Sólo tengo una observación, y debo ser realmente cauto al escoger mis palabras. He dicho antes que el Estado no debe asumir la posición de teólogo. Si la libertad es el punto de partida, entonces eso significa que, cuando ocurren cosas que no comprendemos o por las que uno mismo no optaría, y que es el caso de todos nosotros con respecto al uso del velo integral, aunque digamos que lo que queremos es liberar a todas las mujeres del *burqa,* nos adentramos en un terreno en el que también debemos respetar a las mujeres que tienen sus propias *consideraciones,* que puede incluso que hayan optado libremente por algo así. No estoy diciendo que sea mi prenda favorita, pero tenemos que respetarla.[22]

La forma en la que expresó su comentario, con sus vacilaciones y sus reservas, puso de relieve el carácter sensible y emotivo de los debates sobre el velo integral. ¿Qué significa eso cuando los que emplean una línea liberal de razonamiento en contra de una prohibición general, al mismo tiempo sienten la necesidad de expresar sentimientos viscerales de desagrado sobre dicha práctica? Utilizar esos términos para hablar de los demás, especialmente cuando personas destacadas como los parlamentarios lo hacen, crea un fuerte sentimiento de pertenencia nacional. Expresar sentimientos de antipatía, o incluso de aversión, respecto de otros, actúa como una sólida forma de unión que hermana a aquellos que expresan esos sentimientos, y excluye de manera efectiva a los que son objeto de tal discurso emotivo.[23] En este caso, muchos y variados actores sociales, incluidos musulmanes, se posicionaron frente a una minoría muy pequeña de mujeres que usan este tipo de velo. En el siguiente apartado analizaré los tres argumentos principales utilizados para calificar el velo integral como un problema.

---

[22] El énfasis en respetar las acciones que uno no entiende está probablemente relacionado con el hecho de que la Unión Cristiana también representa una pequeña minoría protestante ortodoxa en Holanda, que participa en actos que la mayoría de la sociedad tampoco puede entender.

[23] Sarah Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion,* Londres: Routledge, 2004, pág. 82 y ss.

El *burqa* y la opresión de la mujer

Al informar sobre el caso de 2003, los periódicos utilizaron principalmente el equivalente holandés de *velo integral* y términos como *niqab* o *chador* para describir el tipo de vestimenta que llevaban las estudiantes. El primer término describe adecuadamente la prenda en cuestión, un trozo de tela que cubre (parte de) la cara, y *niqab* es el término que las propias mujeres utilizan. Lo más significativo es que, en ese momento, el término *burqa* sólo se utilizaba para referirse a la prenda que cubre todo el cuerpo, de color claro, con una malla delante de los ojos, que utilizan las mujeres en Afganistán y Pakistán. En 2005, por el contrario, el término *burqa* (o *burka*) comenzó a sustituir otros como velo integral o *niqab;* después de que Wilders lo utilizara en su resolución, también fue la principal expresión usada en el debate parlamentario.[24] Esto resulta singular, porque las mujeres en Holanda tienden a cubrir la parte inferior del rostro con un trozo de tela fina, que en su mayoría deja visibles los ojos, lo que es mucho más parecido al estilo del Golfo Pérsico que a lo que se conoce como *burqa* de estilo afgano. La rápida y amplia aceptación del término *burqa* no se ha producido sin consecuencias; evoca el imaginario del régimen talibán que no sólo ha llegado a ser considerado como el régimen más represivo para la mujer jamás visto, sino que se ha convertido en el símbolo visual por excelencia de la opresión de las mujeres.[25] El uso de la palabra *burqa* y la asociación con los talibanes que ésta conlleva corroboran la idea de que el velo que cubre el rostro es una señal, un símbolo o un firme instrumento de opresión de la mujer. Esto se hizo evidente durante la consulta del 24 de abril, cuando el portavoz del Partido Liberal se refirió explícitamente al *burqa* y a la lamentable situación de las mujeres en Afganistán para argumentar que no debemos aceptar los velos que cubren el rostro en Holanda.

La «opresión de la mujer» es más manifiesta en la argumentación que el Partido por la Libertad de Wilders utilizó en su anteproyecto de ley para prohibir el uso público de los velos integrales; Wilders, intencionadamente, puso en el punto de mira el velo islámico, en este caso utilizando tanto los términos *burqa* como *niqab,* ya que el primer motivo de este proyecto de ley era la opresión de las mujeres musulmanas. Como afirma el borrador de ley:

---

[24] Annelies Moors, «Burka in Parliament and on the Catwalk», *ISIM-Review,* n.º 19, 2007, pág. 5.

[25] Saba Mahmood y Charles Hirschkind, «Feminism, the Taliban, and the Politics of Counter-Insurgency», *Anthropological Quarterly,* vol. 75, n.º 2, 2002, págs. 339-354; Lila Abu-Lughod, «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others», *American Anthropologist,* vol. 104, n.º 3, 2003, págs. 783-790.

> El *burqa* o *niqab* es diametralmente opuesto a la modernidad. Expresa el rechazo fundamental de los valores y normas occidentales, incluida la igualdad de hombres y mujeres. [...] El *burqa* o *niqab*, por tanto, es un símbolo de la opresión de la mujer, independientemente de si es usado por la fuerza o por elección. [...] Por consiguiente, llevar un *burqa* o *niqab* en el espacio público es contrario al Estado de derecho en una democracia.

El segundo motivo está estrechamente relacionado con el primero:

> El *burqa* o *niqab* constituye un obstáculo para la emancipación y la integración de la mujer en la sociedad holandesa. Por lo tanto, la prohibición del *burqa* promueve la emancipación y la autonomía de las mujeres musulmanas.

Además, el proyecto de ley también señala que la prohibición podría poner fin a la «presión social» que el entorno puede ejercer sobre ellas para que lleven el *burqa* o *niqab*.[26]

Sin embargo, no sólo Wilders, sino también aquellos que utilizan la expresión más neutra *velo integral,* habitualmente emplean la «opresión de la mujer musulmana» como una importante línea de argumentación. Ésta es una variante del argumento colonial de «la mujer musulmana sometida» que necesita ser salvada, por un Gobierno occidental ilustrado, de las presiones que sus familiares varones, su esposo o la comunidad musulmana en general ejercen sobre ella.[27] Este argumento ha sido repetido una y otra vez por la cultura popular, por la prensa más representativa y ahora también por el Parlamento. Tomemos, por ejemplo, una viñeta de *Burka Babes,* una colección de tiras cómicas que anteriormente habían sido publicadas en *De Volkskrant,* en la que dos mujeres que visten el *burqa* hablan entre ellas bajo una copiosa lluvia. Una de ellas pregunta:

---

[26] Documento parlamentario TK 31108, n.º 3. Estos argumentos son sorprendentemente similares a los utilizados en Francia en 2004 para prohibir el velo (el que cubre únicamente el cabello) en las escuelas públicas. Véase Talal Asad, «Trying to Understand French Secularism», en Hent de Vries (ed.), *Political Theologies,* Nueva York: Fordham University Press, 2006, págs. 494-526; John Bowen, *op. cit.,* pág. 208 y ss. Sin embargo, en el caso de este tipo de velo, las políticas nacionales holandesa y francesa son muy diferentes. Mientras que, en el caso holandés, a las niñas se les permite llevar el velo en las escuelas públicas, ya que puede ser considerado una práctica religiosa, en Francia no se les permite hacerlo, porque el velo se ve como un símbolo religioso ostentoso. Para ver las diferencias entre las formas de laicidad francesa y holandesa, véase Thijl Sunier, «Religious Newcomers and the Nation-State», en Leo Lucassen, David Feltman y Jochen Olmer (eds.), *Paths of Integration. Migrants in Western Europe 1880-2004,* Ámsterdam: Amsterdam University Press, 2006, págs. 239-261.

[27] Véase Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate,* New Haven: Yale University Press, 1992; Meyda Yeğenoğlu, *Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism,* Cambridge: Cambridge University Press, 1998; Minoo Moallem, *Between Warrior Brother and Veiled Sister,* California: University California Press, 2005.

«¿Tú también tienes ganas de que llegue la primavera?», y la otra responde: «No sé, tengo que preguntarle primero a mi marido».[28]

Estos debates sobre el velo integral tienen lugar en un contexto en el que revelar el cuerpo de la mujer ha llegado a ser visto como un indicador significativo de su liberación y de la igualdad de género. Desde la revolución sexual de la década de 1960, el vínculo entre la emancipación y la visibilidad pública de la sexualidad de la mujer se ha consolidado firmemente en el discurso de la mayoría.[29] En el ámbito de la indumentaria islámica, durante la última década se han desarrollado estilos muy a la moda, mostrando el cuerpo de la mujer de forma muy similar al gusto del momento, que parecen más aceptables para la mayoría de la población. La otra cara de la moneda es que el estilo más sobrio y sencillo de la vestimenta islámica ha provocado aún más aversión, especialmente el velo integral y las túnicas largas y holgadas que lo acompañan. Interpretar el velo integral como un símbolo de la opresión de la mujer plantea otras dos cuestiones. En primer lugar, durante la consulta del 24 de abril, los participantes declararon de manera simultánea que no sabían quiénes eran estas mujeres y que estaban terriblemente oprimidas.[30] Si bien algunas mujeres que usan este tipo de velo expresaron públicamente su opinión, señalando que llevar esta prenda había sido una opción propia, según Wilders y muchos otros, el velo integral no puede ser otra cosa sino un símbolo de opresión de la mujer y no, por ejemplo, una práctica y un medio de expresar o alcanzar un estado de piedad religiosa.[31] En segundo lugar, si fuera cierto que las mujeres deben llevar el velo integral debido a la presiones externas, esto plantea la cuestión sobre cuál es la razón ética por la que debamos marginarlas aún más, prohibiéndoles ir a las escuelas, a las universidades, tomar medios de transporte público, favorecerse del sector de la

[28] Peter de Wit, *Burka Babes,* Ámsterdam: De Harmonie, 2007, pág. 13. [Edición española, *Burka Babes,* Barcelona: Glénat, 2010.]

[29] Esto es similar al análisis que hace Joan Wallach Scott sobre el compromiso de la sociedad francesa con una misión civilizadora para que las mujeres musulmanas puedan ser «libres de mostrar sus cuerpos y experimentar el placer del sexo, tal y como es entendido por esa sociedad (mujeres y hombres)». Véase Joan Scott, *op. cit.,* pág. 162.

[30] Esto es exactamente lo que Leila Ahmed sostuvo acerca de cómo los estadounidenses podían afirmar a un mismo tiempo que no sabían nada acerca del islam y que las mujeres musulmanas estaban terriblemente oprimidas. Véase Leila Ahmed, «Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem», *Feminist Studies,* vol. 8, n.º 3, 1982, págs. 521-534.

[31] Un caso particularmente claro fue la entrevista a doble página con Rabia Frank y su marido, Ali Eddouadi en *De Volkskrant* el 25 de enero de 2003. Mientras que Frank expresaba un fuerte deseo de llevar el velo integral, por razones espirituales, su marido se mostraba claramente en contra. También las mujeres que entrevisté a menudo tuvieron que enfrentarse a miembros de la familia o a sus maridos porque se oponían a que lo llevaran.

salud y de otras organizaciones y lugares públicos o semipúblicos.[32] El hecho de que la prohibición de cubrirse el rostro pueda ser considerada «discriminatoria por motivos de género», debido a que ello afecta de una manera desproporcionada a estas mujeres, apenas ha sido debatido.

Seguridad y orden público

Los que abogan por una prohibición de todo tipo de formas de cubrirse el rostro en público y no sólo del *burqa* utilizan la amenaza de la seguridad y el orden público como línea central de su argumentación. Esta cuestión de la seguridad fue planteada por primera vez oficialmente en el transcurso del caso de 2003 en Ámsterdam; cuando la democracia cristiana apoyó la resolución de prohibición general de Wilders en 2005, también utilizaron este argumento. En el acuerdo de coalición de febrero de 2007, la seguridad y el orden público fueron las únicas razones que se mencionaron para una posible prohibición general de cubrirse el rostro. Por lo tanto, el motivo principal del Consejo de Ministros para no poner en práctica una prohibición general en 2008 fue que todos los representantes de la policía, de control de fronteras, del transporte público y de los servicios de seguridad habían declarado que la legislación actual ya les proporcionaba medios suficientes para mantener el orden público y que el velo de las mujeres no podía ser considerado un riesgo de seguridad. En respuesta, el Partido Liberal redactó un anteproyecto para modificar la ley de identificación que prohibiera cubrirse el rostro en cualquier espacio público. Según este partido, la gente que lleva la cara cubierta es tanto una amenaza objetiva como subjetiva para la seguridad;[33] objetiva porque hace que la vigilancia por cámara sea mucho menos eficaz y dificulta la detección y persecución de los implicados en actos delictivos, al imposibilitar que otros los puedan reconocer, identificar o describir. Esta línea de argumentación da por sentado que la gente no debería tener derecho a permanecer en el anonimato en la esfera pública, puesto que, a priori, están considerados sospechosos potenciales de actos delictivos. El énfasis en la seguridad es parte de una tendencia más amplia que apunta hacia un Estado de control; a raíz de los ataques del 11 de septiembre, rápidamente se pusieron en marcha una serie de medidas de seguridad con el objetivo de aumentar la capacidad de las instituciones estatales

[32] El Consejo de Ministros lo reconoció cuando debatía una prohibición general, pero aparentemente no lo encontró problemático en el caso de las múltiples prohibiciones funcionales.
[33] Documento parlamentario TK 31331, n.º 1-3.

para vigilar a la población. Las personas que cubren sus rostros también son vistas como una amenaza subjetiva, ya que no permiten que otros evalúen sus intenciones o estados de ánimo, y ello provoca miedo.

Aunque en ocasiones se haya planteado la cuestión de los «manifestantes encapuchados» en el transcurso de los debates públicos, es evidente que el objetivo real de tales medidas es el velo integral de las mujeres musulmanas. Como se constató en el caso de 2003 en Ámsterdam, debido a los requerimientos judiciales las prohibiciones deben referirse a todas las formas de cubrirse el rostro; las que se limiten al velo islámico serán consideradas una forma de discriminación directa por motivos de religión. En el discurso público, sin embargo, cubrirse el rostro se vincula constantemente a un islam radical y violento; tanto el director de la escuela de Ámsterdam como algunos miembros del personal de la Universidad de Leiden expresaron su preocupación de que si permitían el velo integral, sus instituciones se convirtieran en centros de atracción para los radicales musulmanes. El uso del término *burqa* estimuló aún más el encasillamiento del velo integral como una amenaza para la seguridad. Artículos de prensa acerca de hombres sospechosos de terrorismo en el extranjero tratando de escapar usando un *burqa,* o sobre las mujeres ocultando bombas debajo de él, han contribuido al sentimiento de temor, a pesar del hecho de que llevar un *burqa* o *niqab* en un país como Holanda procura una acentuación de la visibilidad, más que el incógnito.

La comunicación abierta y el Estado de derecho

Con argumentos en contra del velo integral que oscilan desde una amenaza objetiva a una amenaza subjetiva para la seguridad, la cuestión sobre la comunicación vuelve ponerse de manifiesto. La carta del Consejo de Ministros del 8 de febrero de 2008 merece ser citada extensamente porque, de forma evidente, va más allá de las consideraciones prácticas de las interacciones cotidianas y cambia a un registro de experiencias subjetivas de sociabilidad, tal y como se denota con la adición del adjetivo *abierta* a *comunicación*. La carta es especialmente interesante por la manera en que relaciona la comunicación abierta con los debates sobre la ciudadanía y el islam. En primer lugar, se resumen los razonamientos a favor de prohibiciones funcionales en el ámbito de la educación y del funcionariado, con la observación general de que:

> [...] una comunicación abierta es de suma importancia para la interacción fluida y factible entre los individuos de una sociedad. La aceptación mutua

> de la diferencia y la semejanza surge cuando las personas son capaces de conocerse y relacionarse entre sí sin trabas. El uso de prendas que cubren el rostro impide profundamente la comunicación abierta. El Consejo de Ministros es de la opinión de que el Gobierno tiene la responsabilidad de garantizar tal comunicación abierta cuando ello sea indispensable para el desarrollo y el funcionamiento del Estado democrático de derecho.

Seguidamente, la carta del Consejo de Ministros apuntaba hacia el velo integral islámico:

> Especialmente, existen tensiones en torno a temas que están relacionados con ciertas tendencias en el islam [...]. Por ello es necesario tener en cuenta también al velo integral islámico, como el *burqa* y el *niqab,* en los debates sobre la ocultación del rostro [...]. Esto evidentemente obstaculiza la comunicación abierta, [...] ellas [las mujeres con *niqab*] son consideradas como mujeres poco amistosas y, para una parte numerosa de la población, éstos son símbolos de un islam fundamentalista que no encaja en la sociedad holandesa.

Después de observar que esta forma de vestir también provoca en muchos «sentimientos de ansiedad e inseguridad», la carta continúa:

> El Consejo de Ministros considera que la comunicación abierta entre los ciudadanos, la participación y la igualdad de oportunidades para hombres y mujeres son valores esenciales de la sociedad holandesa y de nuestro Estado democrático de derecho. El uso de prendas para cubrir el rostro, sin duda, complica la situación de las mujeres en la interacción social, en el mercado de trabajo y en la educación. Por lo tanto, el Consejo de Ministros considera que usar dicha prenda no es deseable y, en caso de ser necesario, se opondrá activamente a ella.

Esta línea de argumentación fue generalmente aceptada durante la consulta del 24 de abril, cuando el ministro de educación afirmó que «ser capaz de ver la cara del otro es de vital importancia para la ciudadanía» y el portavoz de los democristianos argumentó que «una buena atención médica sólo es posible si uno puede mirar al paciente a los ojos, si uno es capaz de ver cómo se recibe el mensaje»; al parecer pasó por alto o ignoraba que la mayoría de las mujeres que se cubren el rostro en Holanda no ocultan sus ojos.

El razonamiento de que el velo integral es un obstáculo para la comunicación se ha dado a menudo por sentado y, por lo tanto, ha sido el que menos se ha analizado. Es particularmente significativo que las universidades no hayan sido

críticas acerca de las complejidades de los procesos de comunicación. Las universidades tienden a enorgullecerse de ser lugares de debate racional crítico.[34] Si bien es cierto que en la vida cotidiana no verbal las formas de comunicación corporales también son importantes, los estudiantes son evaluados sobre la base de la calidad de sus argumentos; es difícil entender por qué aquellos que visten un velo integral deben a priori tener prohibida la entrada en el aula. Después de todo, cubrir (parte de) la cara no necesariamente les impide la presentación de sus argumentos o participar en el debate. Esta confianza en la inteligibilidad de las expresiones faciales a menudo se basa en el supuesto de que la interacción visual obra de manera más directa y está menos «mediatizada» que la interacción verbal. Aunque las formas no verbales de comunicación también se aprenden, éstas pueden tanto revelar como ocultar.[35]

Es discutible si, como se suele afirmar, los velos integrales son realmente un fuerte impedimento para la comunicación; la comunicación funcional del «cara a cara» parece depender en gran medida de si ambas partes están dispuestas a comunicarse. Una interesante paradoja se dio en conversaciones con algunos miembros del personal de la Universidad de Leiden que habían interactuado con estudiantes veladas. Cuando hablamos en términos generales sobre este tema, indicaron que, en efecto, tuvieron problemas de comunicación; sin embargo, al hablar de sus experiencias personales, no mencionaron problemas prácticos al respecto. Lo que parecía tener más importancia para aquellos que se oponían al velo integral fue la negativa de esas chicas «a aceptar nuestros valores», el hecho de que no querían «hacer un esfuerzo para integrarse en la sociedad» y de que «deliberada y provocativamente querían diferenciarse de los demás».

La noción del *efecto visera* es útil para entender por qué las mujeres que llevan un velo integral suscitan este tipo de respuestas emocionales negativas; el efecto visera se refiere a la mirada no recíproca, una situación en la que nos ven pero no somos capaces de ver a quien nos está mirando, situando a este último en una posición de autoridad.[36] Sin embargo, no es tanto la versión modificada del efecto visera en sí misma lo que causa semejante sensación de malestar,

[34] Esto se refiere al trabajo de Habermas sobre la esfera pública. Para una perspectiva crítica, véase Birgit Meyer y Annelies Moors, «Religion, Media, and the Public Sphere: Introduction», en Birgit Meyers y Annelies Moors (eds.), *Religion, Media, and the Public Sphere,* Indiana: Indiana University Press, 2006, págs. 1-9.
[35] Véase también la resolución de 2000 de la CGB, anteriormente mencionada.
[36] Libremente he tomado prestado el concepto de *efecto visera* de Jacques Derrida. Véase Jacques Derrida, *Specters of Marx,* Nueva York: Routledge, 1994, pág. 7. [Edición española: *Los espectros de Marx,* Madrid: Trotta, 1998.]

sino más bien el hecho de que son las mujeres musulmanas las que lo producen. Como mujeres, desestabilizan la convención cultural de que los hombres miran a las mujeres y las mujeres se ven a sí mismas siendo observadas.[37] Como mujeres musulmanas, invierten aún más las relaciones de poder y autoridad. Es a este tipo de sentimientos a los que se refería un columnista holandés cuando expresó que «un *niqab* en De Pijp, un barrio de Ámsterdam, es alguien que te está haciendo un corte de mangas, ni más ni menos».[38]

La controversia más general sobre si los ciudadanos pueden o deben ser obligados a comunicarse cuando aparecen en público, también manifiesta la interfaz de la sociabilidad y el poder, y plantea cuestiones similares sobre quién está obligado a comunicarse con quién y qué estilos de comunicación son valorados positivamente.[39] Después de todo, hay muchos estilos de vestir, de comportarse y de presentarse uno mismo en público que, de forma activa, desaniman la comunicación abierta en general o con algunos miembros de la población. Sin embargo, mientras que tal variedad de estilos de autopresentación suele ser aceptada como evidencia de «la tolerancia holandesa», la valoración de las mujeres que llevan el rostro cubierto es muy diferente; una vez más, lo que parece estar en juego es el hecho de que son mujeres musulmanas las que realizan esta práctica.

Conclusión

En el transcurso de la primera década del siglo XXI, el velo integral se ha transformado de un asunto sin importancia en una amenaza hiperbólica para el Estado nación. Excepto para el caso de 2003, las repercusiones sensacionalistas en los medios de comunicación se derivaron de las declaraciones y las acciones tomadas por los políticos, que tienen cuanto menos magnificados, aunque no producidos, sentimientos de ansiedad y de «estar bajo amenaza». Aunque han recurrido a los sentimientos existentes de incertidumbre y desasosiego, han dirigido estos sentimientos hacia un objetivo muy específico, aquellas mujeres que se cubren el rostro. Una consecuencia de ello fue que, en una encuesta en Internet realizada a los jóvenes en 2008, casi la mitad de los encuestados estimó

[37] John Berger, *Ways of Seeing*, Harmondsworth: Penguin, 1972, pág. 47.
[38] Corine Vloet, *NRC Handelsblad,* 1 de noviembre de 2003.
[39] Véase también el artículo de opinión «Een bijzonder Schrijven: kleding gelaatsbedekkende» ('Una carta sorprendente: cubrirse el rostro'), de G. Kortmann, profesor de derecho estatal y administrativo en la Universidad de Radboud, Nijmegen, en *NJB 9,* el 29 de febrero 2008.

que el número de mujeres que llevan el velo integral era de unas 5000 o más, y casi el 17 % incluso creía que más de 20 000 mujeres en Holanda usaban el velo integral.[40] Por otra parte, los políticos han presentado propuestas, como la prohibición del uso público del *burqa,* que generan mucho revuelo, pero que son imposibles de aplicar. En este sentido, la sensación de ansiedad producida fácilmente puede convertirse en resentimiento, ira y frustración, al no ofrecerse soluciones.

En los debates sobre el velo integral hay menos deliberaciones racionales que momentos en los que los participantes entablan discusiones emocionales de gran alcance, que incluyen referencias a sentimientos personales de desagrado. Las expresiones públicas de desagrado, o incluso de aversión, actúan como una técnica que procura una fuerte unión nacional, sobre todo si se expresan en un entorno parlamentario. Aunque los debates públicos son aparentemente sobre una práctica en particular, la ocultación del rostro, en diferentes momentos es evidente que lo que interesa son las mujeres musulmanas que lo practican. Esto se pone de manifiesto en el caso del primer argumento central de los debates sobre el velo integral, la subordinación de la mujer. Debido a que las mujeres musulmanas llevan velos que les cubren el rostro, éstos son vistos como símbolos, signos o instrumentos de su subordinación. En el caso de los otros dos argumentos centrales, la seguridad y la comunicación, los problemas han pasado de ser «objetivos» a ser sentimientos de una experiencia subjetiva de temor, ansiedad y malestar. El hecho de que cubrirse el rostro produzca tales sentimientos está de nuevo vinculado al islam, como indican las repetidas referencias al islam radical y violento. Aun así, la razón principal de esa sensación de incomodidad se hace evidente cuando conectamos y contextualizamos los diferentes argumentos; en el momento en que los musulmanes están cada vez más presionados para demostrar su pertenencia a la nación, un número muy pequeño de mujeres musulmanas aparece en público con los rostros cubiertos. Esas mismas mujeres, que son definidas como oprimidas por sus propios maridos, desafían activamente la normativa holandesa sobre el género y la sociabilidad. El hecho de que el velo integral les permita ver sin ser vistas sitúa este asunto en un registro diferente, visual y corporal; al exteriorizar un reto tan físico, estas mujeres no sólo provocan sentimientos de desagrado y malestar, sino también sentimientos de resentimiento e ira.

[40] Esta encuesta se llevó a cabo el 9 de septiembre de 2008 por Top-X, el panel de audiencia juvenil (12-24 años) del programa de televisión holandés *E'enVandaag*, <www.top-x.nl>.

En el siglo XXI, las mujeres que utilizan el velo integral en Holanda se encuentran en un callejón sin salida. Mientras que la autenticidad de «ser uno mismo» se ha ido valorando de manera progresiva en la cultura dominante, se espera de ellas que se integren. Aunque la libertad de expresión, tanto en sus formas discursivas como en las no discursivas, se ha destacado como un valor central holandés, ésta debe permanecer dentro de los límites establecidos por la sociedad mayoritaria; al transgredir estos límites, las mujeres veladas quedan fuera del redil de la nación.

Bibliografía

ABU-LUGHOD, Lila, «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others», *American Anthropologist,* vol. 104, n.º 3, 2003, págs. 783-790.

AHMED, Leila, «Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem», *Feminist Studies,* vol. 8, n.º 3, 1982, págs. 521-534.

—, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate,* New Haven: Yale University Press, 1992.

AHMED, Sarah, *The Cultural Politics of Emotion,* Nueva York: Routledge, 2004.

ASAD, Talal, «Trying to Understand French Secularism», en Hent de Vries (ed.), *Political theologies,* Nueva York: Fordham University Press, 2006, págs. 494-526.

BAUMANN, Gerd, *The Multicultural Riddle,* Nueva York y Londres: Routledge, 1999.

BERGER, John, *Ways of Seeing,* Harmondsworth: Penguin, 1972.

BOWEN, John, *Why the French Don't Like Headscarves,* Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2007.

DE WIT, Peter, *Burka Babes,* Ámsterdam: De Harmonie, 2007.

DERRIDA, Jacques, *Specters of Marx,* Nueva York: Routledge, 1994.

HAGE, Ghassan, *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society,* Annandale: Pluto Press and Comerford and Miller, 1998.

HOUTMAN, Dick, *Op jacht naar de echte werkelijkheid,* Ámsterdam: Pallas Publications, 2008.

MAHMOOD, Saba, y Charles HIRSCHKIND, «Feminism, the Taliban, and the Politics of Counter-Insurgency», *Anthropological Quarterly,* vol. 75, n.º 2, 2002, págs. 339-354.

MEYER, Birgit, y Annelies MOORS, «Religion, Media, and the Public Sphere: Introduction», en Birgit Meyer y Annelies Moors (eds.), *Religion, Media, and the Public Sphere,* Indiana: Indiana University Press, 2006, págs. 1-9.

MOALLEM, Minoo, *Between Warrior Brother and Veiled Sister,* Berkeley: University of California Press, 2005.

MOORS, Annelies, «Burka in Parliament and on the Catwalk», *ISIM-Review,* n.º 19, 2007, pág. 5.

—, *Gezichtssluiers: Draagsters en Debatten,* Ámsterdam, University of Amsterdam, 2009.

SCOTT, Joan, *The Politics of the Veil,* Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2007.

SUNIER, Thijl, «Religious Newcomers and the Nation-state», en Leo Lucassen, David Feltman y Jochen Olmer (eds.), *Paths of Integration. Migrants in Western Europe 1880-2004,* Ámsterdam: Amsterdam University Press, 2006, págs. 239-261.

TERRAY, Emmanuel, «Headscarf Hysteria», *New Left Review,* n.º 26, 2004, págs. 118-127.

VAN DER VEER, Peter, «Pim Fortuyn, Theo van Gogh, and the Politics of Tolerance in the Netherlands», *Public Culture,* vol. 18, n.º 1, 2006, págs. 111-124.

VERMEULEN, B., *Overwegingen bij een boerka verbod* [publicación parlamentaria 29754], n.º 91, 2006.

YEĞENOĞLU, Meyda, *Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism,* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Los autores

Nasr Hamid Abu Zayd
Fue uno de los reformadores contemporáneos del islam más importante a escala mundial, un estudioso crítico del discurso islámico, clásico y contemporáneo, en sus aspectos teológicos, filosóficos, legales, políticos y humanísticos. El objetivo principal de su quehacer intelectual fue proponer una teoría de la hermenéutica susceptible de conectar la tradición islámica con los conceptos actuales de democracia, libertades, derechos humanos, igualdad y globalización. Fue profesor en las universidades de El Cairo y Leiden y, en el momento de su muerte, en julio de 2010, era profesor emérito en la Universidad de Humanidades de Utrecht, titular de la Cátedra Ibn Rushd de Humanidades e Islam. De su extensa obra sólo se ha publicado en español *El Corán y el futuro del islam* (2009), pero pueden citarse también, entre otras, *Al-Nass, al-sulta, al-haqiqa* [Texto, poder y verdad] (1995), *Falsafat al-ta'wil: dirasa fi ta'wil al-Qur'an 'inda Muhyi al-Din ibn al-'Arabi* [La filosofía de la hermenéutica: un estudio sobre la hermenéutica del Corán en Muhyi al-Din ibn al-'Arabi] (1996), *Naqd al-jitab al-dini* [Crítica del discurso religioso] (1998), *Hakadha takallama Ibn al-'Arabi* [Así habló Ibn al-'Arabi] (2003), *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics* (2004) o *Reformation of Islamic Thought: a Critical Historical Analysis* (2006).

Gema Martín Muñoz
Es profesora de sociología del mundo árabe e islámico en la Universidad Autónoma de Madrid y directora general de Casa Árabe y su Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán (IEAM) desde su creación en 2006. Sus principales áreas de investigación son los procesos de cambio político y social en los países árabes e islámicos, así como las relaciones entre Oriente y Occidente. Es autora o coautora de numerosos libros, como *El islam y el mundo árabe: guía didáctica para profesores y formadores* (1996, 2009), *El Estado árabe: crisis de legitimidad y contestación islamista* (1999), *Iraq, un fracaso de Occidente (1920-2003)* (2003), *El mundo árabe e islámico: experiencia histórica, realidad política y evolución socio-económica* (2006), *Mujer y familia en las sociedades árabes actuales* (2010), *Musulmanes en España: guía de referencia* (2010) o *La Unión Europea y el mundo árabe: ¿cómo ven y qué esperan los árabes de Europa?* (2010).

Ramón Grosfoguel
Es profesor de estudios étnicos en la Universidad de Berkeley (California) e investigador asociado en la Casa de las Ciencias Humanas (Maison des sciences de l'homme) de París. Ha publicado numerosos trabajos sobre la economía política del sistema-mundo, así como sobre las migraciones caribeñas a Europa y los Estados Unidos. Es autor o coeditor de *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century: Global Processes, Antisystemic Movements, and the Geopolitics of Knowledge* (2002), *Colonial Subjects: Puerto Rican Subjects in a Global Perspective* (2003), *Geopolitics and Trajectories of Development: The Cases of Korean, Japan, Taiwan, Germany and Puerto Rico* (2010).

Vincent Geisser
Es sociólogo y politólogo, especialista en política árabe contemporánea y en las comunidades musulmanas en Francia y Europa. Como miembro del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS, por sus siglas en francés), ha sido investigador, primero, en el Instituto de Investigaciones y Estudios sobre el Mundo Árabe y Musulmán (IREMAM) de Aix-en-Provence y, desde 2011, en el Instituto Francés de Oriente Próximo (IFPO) en Beirut. Es también presidente del Centro de Información y Estudios sobre las Migraciones Internacionales (CIEMI) de París. Es autor o coautor, entre otras obras, de *La nouvelle islamophobie* (2003), *Marianne et Allah. Les politiques français face à la «question musulmane»* (2007) o *Renaissances arabes. 7 questions clés sur des révolutions en marche* (2011).

Farish A. Noor
Es politólogo e historiador, profesor en la Escuela de Estudios Internacionales S. Rajaratnam (RSIS, por sus siglas en inglés) de la Universidad Tecnológica de Nanyang de Singapur y miembro del grupo de investigación sobre Religión Transnacional en el Sudeste Asiático Contemporáneo, que estudia la emergencia de movimientos político-religiosos musulmanes, cristianos, hindúes o budistas en la región, su actividad pública y sus redes transnacionales. Es autor o coautor de *New Voices of Islam* (2002), *Writings on the War on Terror* (2006) y *The Madrasah in Asia: Political Activism and Transnational Linkages* (2008), entre otros libros.

Heiko Henkel
Es profesor asociado en el Departamento de Antropología de la Universidad de Copenhague. Su trabajo investigador se ha centrado en la historia social e intelectual de Europa, en los movimientos de *revival* islámico, especialmente los de tradición turca que se desarrollan tanto en Turquía como en Alemania,

y en las actitudes e instituciones utilizadas por los musulmanes practicantes para adecuar sus vidas a las exigencias de su fe y subrayar su identidad islámica, particularmente en el contexto europeo. Asimismo, ha estudiado la interacción del público liberal europeo con el islam en general y con las minorías musulmanas de Europa en particular.

José María Perceval
Profesor asociado de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma de Barcelona, ha investigado los mecanismos de exclusión e inclusión de personas y colectivos (racismo y xenofobia) y se ha destacado en particular por el estudio de los arquetipos xenófobos y racistas asociados a los moriscos, tema al que dedicó una de sus dos tesis doctorales. Ha investigado también sobre publicidad y política, comunicación cultural e historia moderna de Europa, entre otros temas. Ha publicado numerosos trabajos, entre ellos *Nacionalismo, xenofobia y racismo en la comunicación* (1995) y *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII* (1996).

Laura Navarro García
Doctora en comunicación audiovisual por la Universidad de Valencia, posee un Diploma de Estudios Avanzados en Sociedades Contemporáneas del Magreb por la Universidad de París 8. Es actualmente investigadora del proyecto Mediamigraterra (con sede en la Universidad de París 8), dedicado al estudio de los medios de comunicación y las migraciones en el espacio euromediterráneo. Es autora del libro *Contra el islam. La visión deformada del mundo árabe en Occidente* (2008).

Javier Rosón Lorente
Doctor en antropología social por la Universidad de Granada, es en la actualidad investigador en Casa Árabe y su Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán (IEAM). Su quehacer investigador se centra en el estudio de las comunidades musulmanas en España y Occidente, así como en cuestiones de identidad, religión y educación.

Salman Sayyid
Es director del Centro Internacional para el Entendimiento entre Musulmanes y No Musulmanes de la Universidad de Australia Meridional. Antes fue profesor en las universidades británicas de Londres Este, Manchester y Salford, así como en la Escuela de Sociología y Política Social de la Universidad de Leeds. Su actividad investigadora gira en torno a tres ejes: etnicidad y racismo, rela-

ciones entre cultura y política y estudios postcoloniales. Es autor de *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (1997, 2003) y coeditor de *A Postcolonial People: South Asians in Britain* (2006) y de *Thinking through Islamophobia: Global Perspectives* (2011).

Annelies Moors
Profesora en el Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Ámsterdam y titular de la Cátedra de Sociedades Musulmanas Contemporáneas, es también directora del grupo de investigación sobre Política de la Cultura Musulmana: Dinámica Familiar y Género en la Escuela de Investigación de Ciencias Sociales de la misma ciudad. Es autora y coautora de numerosos trabajos sobre género, nación y religión, especialmente en relación con temas como matrimonio y ley de familia islámicos, así como sobre migración y trabajo doméstico y sobre vestimenta islámica, entre los que pueden destacarse *Women, Property and Islam. Palestinian Experiences, 1920-1990* (1995), *Discourse and Palestine: Power, Text and Context* (1995), *Religion, Media, and the Public Sphere* (2006), *Narratives of Truth in Islamic Law* (2008) y *Face-Veiling in the Netherlands* (en preparación).

La islamofobia a debate
La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos

El *miedo a lo musulmán* parece haberse convertido en uno de los más destacados *miedos sociales* de la Postguerra Fría. Es frecuente el recurso a valores supuestamente «occidentales», como la libertad de expresión, la igualdad de género o la identidad nacional, para cuestionar la presencia musulmana en los grandes espacios metropolitanos de Occidente. Para algunos, estos miedos sociales no son sino la expresión de una creciente islamofobia, un concepto no exento de controversia.

Pero ¿cómo se define la islamofobia?, ¿se trata de una forma de discriminación religiosa?, ¿de una forma de racismo?, ¿cómo podemos hacer operativo este concepto como instrumento para la investigación social?, ¿cuáles son las manifestaciones de este tipo de discriminación en Europa occidental?, ¿cómo influyen en dichas manifestaciones las diversas identidades nacionales, tradiciones culturales y sistemas políticos de los diferentes países?, ¿cuáles son las manifestaciones históricas del fenómeno?, ¿cuál es la genealogía del concepto? Éstas son algunas de las cuestiones a las que trata de responder este libro colectivo, que es fruto de una conferencia internacional organizada por Casa Árabe y su Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán (IEAM) y el Programa de Estudios Étnicos Comparativos del Departamento de Estudios Étnicos de la Universidad de Berkeley (California).

ISBN: 978-84-615-8094-1

www.casaarabe.es