

CAPÍTULO 13

¿INTEGRADOS O INTERROGADOS? LA INTEGRACIÓN DE LOS COLECTIVOS MUSULMANES EN ESPAÑA EN CLAVE DE SOSPECHA*

Jordi Moreras

1. LA SOSPECHA COMO NUEVO ELEMENTO DE CATEGORIZACIÓN SOCIAL

Desde hace unos cuantos años y, especialmente tras el 11-S, las políticas de inmigración en todo el mundo incorporan implícitamente un principio securitario de prevención frente a los efectos de un flujo continuado de población, con la consiguiente aportación -no deseada- de alteridad cultural. La inmigración ya se ha convertido en un problema de seguridad en las agendas políticas de los países occidentales (Huysmans, 1995). La figura de determinados inmigrantes es estigmatizada en base a dos principios: aquel que le atribuye ser portador de todas aquellas amenazas que están presentes en su sociedad de origen (violencia, intolerancia, fanatismo religioso), y el que, derivado de los requisitos de regularidad administrativa que se les exige a los residentes extranjeros, en base a las categorías de “regular/legal” e “irregular/ilegal”, en el que por el hecho de no disponer de la documentación requerida unos quedan fuera de la ley, prácticamente como “delincuentes administrativos”.

La explícita criminalización social de la figura del inmigrante, por el hecho de ser extranjero y por el hecho de expresar una determinada identidad cultural, ejerce una clara función utilitarista en las sociedades receptoras. En primer lugar, cumple una función de culpabilización respecto determinados problemas sociales que, se argumenta, la presencia inmigrante acentúa (paro, delincuencia, degradación social de los barrios, etc.). En segundo, también genera procesos de reconstrucción identitaria de las sociedades receptoras, que rearmen y reafirman su propia identidad, oponiéndola a las expresiones que, supuestamente, se relacionan con esas nuevas poblaciones. Es gracias a esta recreación identitaria, que los diferentes Estados pueden justificar su acción de control, de lo que se predefine claramente como una amenaza. Así, la tercera función es básicamente legitimizadora

* Los lectores agradecerán que este capítulo haya sido revisado críticamente por Sandra Gil, Francesc Bayo y Eloy Martín Corrales. Gracias a sus aportaciones el texto se ha hecho mucho más comprensible. Estoy en deuda intelectual con ellos.

de la acción de vigilancia del Estado, y reforzadora de su identidad como protector y garante del orden social.

La amenaza parece justificar la estrategia preventiva. Pero de hecho sin construir y definir tales amenazas, nuestros Estados difícilmente podrían justificar el hecho de que las alambradas de nuestras fronteras sean más altas, que la reglamentación de extranjería contradiga la realidad (y no la regule, tal como pretende), o que se sospeche de unos u otros individuos por compartir una determinada fisonomía o unos determinados hábitos. Los Estados acaban siendo activos propagadores de esta criminalización social de la inmigración.

Lo paradójico es que este mismo proceso de criminalización se vuelve contra aquellos que la generan, puesto que éste provoca aún más inseguridad y violencia¹. La sociedad, ante estas imágenes negativas de la presencia inmigrante, se muestra reacia, no sólo a favorecer el proceso de incorporación de estos colectivos, sino siquiera a compartir su espacio social con ellos. El germen de la discriminación está dispuesto a florecer si en la actuación del estado se aprecia esta estigmatización negativa del inmigrante. Por tanto, se hace imprescindible reformular la cuestión migratoria más allá de la lógica securitaria, para evitar que se añada más leña al fuego y se generen más tensiones de las necesarias.

Tras los atentados del 11 de marzo en Madrid, no sólo cambió el gobierno sino también la percepción social respecto al islam y a los musulmanes. Si antes del 11-M, las imágenes con las que nuestra sociedad ante la inmigración magrebí generaba unos prejuicios de corte clásico a través de la reelaboración del estereotipo del “moro” (Mateo, 1997; Martín Corrales, 2002), tras los atentados se recuperan y reactualizan aquellas imágenes que se relacionan directamente con la referencia religiosa islámica. Las imágenes de un rigorismo doctrinal, o la inclusión de la noción de la violencia explícita justificada en clave religiosa, son del todo novedosas. Si las primeras imágenes generaban recelo, un recelo acumulado históricamente, las actuales provocan sospecha y temor respecto al futuro.

En la percepción que la sociedad española mantiene respecto a los marroquíes, la expresión “no nos entendemos”, ha sido substituida por la de “nos hemos de proteger”. Y es que el nuevo paradigma de percepciones, no duda en calificar la presencia inmigrante marroquí (y, por extensión, musulmana) como una amenaza de la que hay que protegerse preventivamente. Mostraré a continuación dos ejemplos de cómo se percibe esta nueva amenaza:

En primer lugar, ante la evidencia de que en algunos centros penitenciarios (especialmente en la cárcel de Topas, en Salamanca) se han descubierto expresiones de adoctrinamiento islámico, Instituciones Penitenciarias del Ministerio de Justicia ha llevado a cabo recientemente un recuento de la población reclusa en España, haciendo pública las cifras de que del total de 60.000 reclusos en España, 7.000 de ellos son “musulmanes”, lo que supone un 11%. No deja de ser significativo el reciente descubrimiento oficial de la adscripción religiosa de una parte de esta población reclusa, algo que podría vulnerar el principio reconocido en la Constitución española, según el cual el Estado no podrá establecer censo alguno en materia religiosa. Aunque quizás sea aún más curioso ver cómo se lleva a

¹ Los paradigmáticos casos de Ca N'Anglada en Terrassa (Barcelona) de junio de 1999 y El Ejido (Almería) de febrero de 2000, o los más recientes como los de Elche, indican cómo el recurso al lenguaje de la violencia explícita como forma de expresar el rechazo social a estas nuevas presencias inmigrantes, es el efecto *boomerang* de esta culpabilización de la figura del inmigrante.

cabo esta adscripción, puesto que dentro de estas cifras oficiales se sitúan todos aquellos reclusos que son originarios de países mayoritariamente musulmanes, independientemente de si éstos expresan o han expresado públicamente tal adscripción. De acuerdo con esta estimación, se procede también a elaborar una serie de intervenciones que, en base a la dispersión de esta población reclusa, tiene como objetivo evitar el desarrollo de grupúsculos de corte integrista.

En segundo lugar, la noticia que ofrecía el diario *El Mundo* (1 de noviembre de 2004), según la cual el Estado Mayor de defensa español rechaza que los musulmanes extranjeros puedan ser soldados profesionales en el ejército, suscita los evidentes reparos a que los miembros de un colectivo, por su adscripción religiosa, pudieran suponer un peligro a la seguridad nacional. Tal reparo expresado públicamente recuerda el no menos evidente, que se mantenía en los años 70 y 80 ante la incorporación en las levas de reclutamiento de mozos provenientes del País Vasco, de los que se sospechaba que podrían aprovechar el adiestramiento militar para entrar a formar parte de ETA.

Y aún más: como consecuencia de los atentados, y de la polémica generada en torno a las declaraciones del ministro del Interior que se declaraba partidario de controlar las mezquitas y los sermones de los imanes, una encuesta elaborada por el Barómetro de Real Instituto Elcano de junio de 2004² mostró que el 15% de los entrevistados sugirió que, como forma de combatir el terrorismo internacional, habría que limitar la inmigración musulmana, mientras que un 19% expulsaría a los inmigrantes marroquíes.

2. LA ISLAMOFOBIA COMO VARIABLE DETERMINANTE DEL DISCURSO SOBRE EL ISLAM

Hace unos cuantos años, me interrogaba ante la posibilidad de que el concepto de islamofobia se incorporara en nuestro lenguaje de la exclusión (Moreras, 2000). Otros colegas también han planteado este mismo interrogante (FIMAM, 2002), ante la sucesión de episodios de rechazo popular a la apertura de oratorios musulmanes, o ante la predisposición -en foros públicos alentados por los medios de comunicación-, a criticar con desprecio al islam o a los musulmanes. La crítica es un ejercicio de vitalidad democrática, y mantener un planteamiento “políticamente correcto” es degradar y anquilosar esa vitalidad. Yo abogo por la necesidad de criticar aquello que cuestiona los presupuestos que conforman nuestra incompleta vida democrática, pero argumento que la crítica desatinada, autoproclamada como verdadera, e incapaz de afrontar su propia crítica, me parece un despropósito que no podemos permitirnos.

Probablemente en nuestro país ya sea tiempo de hablar de la existencia de sentimientos islamófobos, derivados en parte de una depuración de los estereotipos históricos mantenidos con nuestro vecino del sur, como también contruidos a la luz del panorama político internacional y de la cercanía a los zarpazos de un terror sin sentido. Estas situaciones se han convertido en catalizadores de la expresión de una sensibilidad tendiente al comentario fácil, carente de fundamento, descontextualizado y personal, respecto al islam o a los musulmanes, sean éstos vecinos como lejanos. Todo el mundo parece tener su opinión respecto a este tema, una opinión que “naturalmente” se entiende (y se espera) que sea crítica.

² Puede ser consultado en la website del Real Instituto Elcano (www.realinstitutoelcano.org).

La islamofobia, o rechazo social a las expresiones de un culto como el islam y a los miembros de esta comunidad religiosa, los musulmanes, no se expresa únicamente a través de la sucesión de episodios en los que parte de nuestra ciudadanía se muestra públicamente en contra de esta presencia en sus barrios de residencia. Hemos podido comprobar en los últimos años (de una manera especialmente acentuada desde septiembre de 2001), que ésta también adopta una dimensión intelectual y mediática. Me atrevería a decir que el verdadero boom editorial en nuestro país no ha sido ni *El código Da Vinci*, ni *La sombra del viento* de Ruiz Zafón, ni la última novela de García Márquez. Lo han sido los no menos de medio centenar de libros relacionados con el 11 de marzo de 2004, en torno a los mismos atentados y sus repercusiones políticas, o respecto al llamado “peligro islamista”. No pasaron más de quince días tras los atentados para que viéramos las primeras obras editadas en nuestras librerías. Algunos títulos, en sí mismos, ya son una auténtica declaración de principios de parte de sus autores: “11-M, La venganza”, “La conspiración”, “España descarrilada”, “España y el islam”, “El nuevo terrorismo islamista”, “El islamismo contra el islam”, etc. Ya han sido editadas miles de páginas, de un rigor y una calidad muy dispar, y también son varias, las ediciones que se han ido sucediendo de esas obras.

Y todo ello sin hablar de las también abundantes traducciones de obras extranjeras (por citar como ejemplo los dos paranoicos panfletos de la periodista Oriana Fallaci), cuya selección también debería de hacernos reflexionar. Me voy a detener un momento en ello, en la decisión de aquello que se edita, y la forma en que se hace, puesto que creo que también contribuye a legitimar este sentimiento islamófobo. Para ello presentaré tres ejemplos de recientes traducciones de obras que hacen referencia al islam, analizando el diseño gráfico de sus portadas:

Figura 1. Libro de Khaled al-Berry

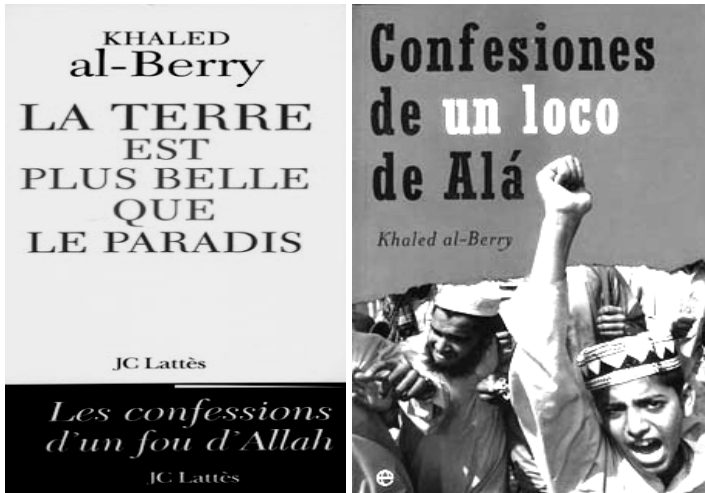


Figura 2. Libro de Chahdortt Djavann

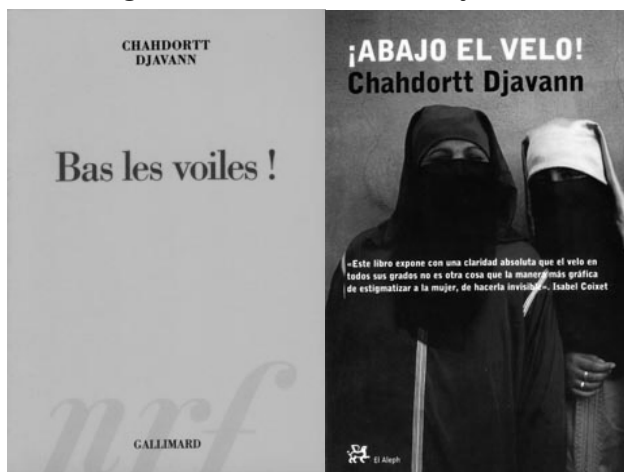
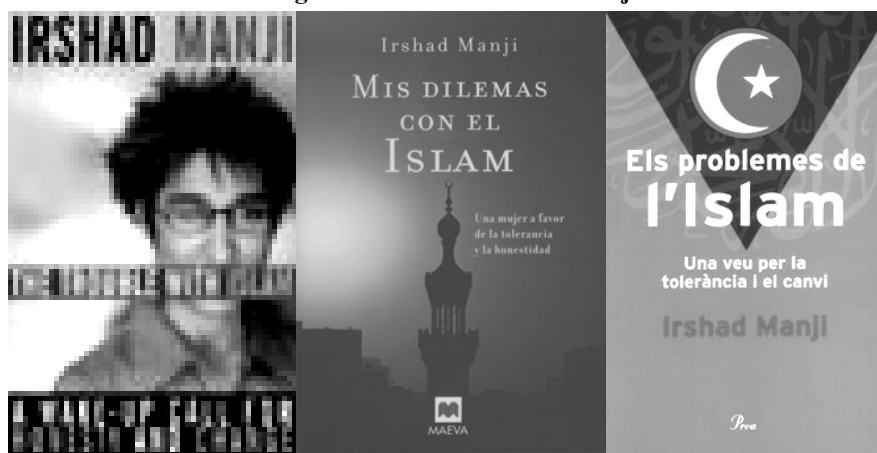


Figura 3. Libro de Irshad Manji



Los tres ejemplos expuestos incluyen significativos elementos que, desde una perspectiva puramente editorial, contribuyen a hacer el libro más atractivo para el lector. El recurso a elementos gráficos es muy significativo. En el primer caso, el libro de Khaled al-Berry narra en primera persona la trayectoria de un miembro de un grupo islamista egipcio y su posterior renuncia a la violencia. Su significativo título “La tierra es más bella que el paraíso”, expresa la negación del autor a convertirse en mártir inmolándose en un acto terrorista. La edición francesa, que es a su vez traducción de la obra original en árabe, iba acompañada de una solapilla que informaba a los potenciales lectores del contenido de este texto (“las confesiones de un loco de Alá”, una desafortunada expresión muy utilizada en Francia, para referirse a los miembros de grupos islamistas). En la edición en castellano, ese fue el título que fue escogido, dejando de lado el original, no tanto por su forma

poética, sino porque no informaba al lector del contenido del texto. La incorporación de una fotografía en portada con imágenes de una manifestación aparentemente en un país islámico, y destacando el puño desafiante de un joven participante en la misma, no deja lugar a la duda sobre el contenido del libro.

En la segunda figura, el recurso gráfico se convierte en el principal argumento para mostrar al futuro lector la temática del texto. Un texto, en el que la autora lleva a cabo un furibundo ataque hacia la imposición del velo islámico en las sociedades musulmanas y en Europa, se emplaza en el debate generado en Francia respecto a la presencia de signos religiosos ostentatorios en la escuela pública. En España, este debate no ha adquirido la dimensión que tiene en nuestro país vecino; de ahí que en la edición española –a diferencia de la original francesa– se incorpore una fotografía de dos mujeres con velo y niqab, además de un texto de presentación por parte de un personaje público, en concreto una conocida realizadora cinematográfica. Todo ello para contextualizar al lector respecto a la lectura de un texto que no se entiende fuera del contexto del debate francés.

En el último caso a analizar, se muestra uno de los libros que ha cosechado un mayor éxito en los últimos meses, en el que una periodista canadiense de origen africano-paquistaní y de familia musulmana, formula de una manera inteligente, aunque efectista, una serie de reflexiones en torno al islam. El libro, escrito en tono claramente personal, fue titulado originalmente como “mis conflictos con el islam”. Lo que muestro en las portadas de las traducciones al español y al catalán, es algo que en este caso ha sido frecuente respecto a sus traducciones a otras lenguas. El cambio del título, un argumento hasta cierto punto lícito como una decisión editorial, a veces puede desvelar los supuestos que corren en estos ejercicios de “contextualización”. La edición española es fiel al contenido del título original, con alguna salvedad respecto al subtítulo, y al recurso a una imagen que identifica al islam institucionalizado. En la edición catalana, no obstante, el recurso gráfico se transforma en el uso del símbolo del creciente, la estrella de cinco puntas y la escritura árabe, pero lo significativo es el título: de “mis conflictos con el islam” se pasa directamente a “los problemas del islam”, con lo que su sentido cambia sustancialmente, aunque con ello se consigue mantener el interés del potencial lector.

Estos tres ejemplos nos sirven para mostrar cómo, tanto en la selección de los títulos como en el rediseño de sus portadas, incluyendo recursos gráficos e interpretando los títulos originales, se está recurriendo a una serie de supuestos ampliamente asentados y compartidos por parte de la opinión pública española (de acuerdo con estos casos, el carácter violento del islam, su intolerable desprecio hacia la mujer, o su contenido problemático), para hacer atractivo un producto cultural, pero además para aceptar y legitimar tales supuestos incrustados en la opinión pública.

Junto a los libros también son legión los artículos de opinión, los editoriales, las tertulias radiofónicas a lo ancho y largo de todo el dial, y los programas especiales en la televisión, que, refiriéndose a los atentados del 11-M, no han dudado en abordar los problemas del islam y de los musulmanes. Hemos visto cómo han surgido nuevas voces o voces ya veteranas –que nos han demostrado que también eran avezados especialistas en las expresiones políticas del islam contemporáneo–, que se han arrogado la autoridad para hablar en torno a las claves del islamismo, del terrorismo islamista y de sus raíces en España. Estos fast thinkers –pensadores prematuros, se podría traducir– que pueblan nuestro universo mediático, han generado una notable masa de opinión, que no de análisis, respecto a reali-

dades, como las que condicionan los tiempos y los espacios de la presencia de un islam cotidiano socialmente invisible, que seguimos desconociendo profundamente.

La efervescencia de todo este debate en torno al islam y a sus dimensiones sociales y políticas, me sigue interrogando, ya que veo en ella algunos mensajes –a mi modo de ver preocupantes: en primer lugar, me inquieta el hecho de que hayan aparecido nuevos expertos (los expertos del miedo, de que habla Vincent Geisser, 2003), cuyos comentarios y aseveraciones desde las tribunas mediáticas son claves para producir un sentimiento de amenaza ante esta presencia. Tales comentarios coinciden en criticar las derivas del islamismo, considerado como una aberración política (más que islamofobia habría que hablar de islamistofobia), y se convierten en defensores del islam moderado (que acostumbra a ser relacionado con un islam secularizado) (Aristegui, 2004). Con todo ello se genera y fundamenta un meta-discurso, que insiste de nuevo sobre el componente del islam como realidad opuesta a nuestros valores y principios democráticos, y que niega toda posible superación de esta oposición.

Se hace cada vez más difícil separar el principio de la sospecha, de la lectura securitaria, de cualquier referencia que se haga al islam o a los musulmanes. Es, sin duda, el triunfo de un pensamiento único que insiste en lecturas binarias de la realidad.

3. RECTIFICAR (NO SIEMPRE) ES DE SABIOS. LAS PUNTUALIZACIONES DEL PARTIDO POPULAR AL NOTORIO ARRAIGO DEL ISLAM EN ESPAÑA

Los sucesivos gobiernos del Partido Popular han dado fe de la voluntad del ejecutivo anterior por legitimar un discurso de criminalización de la figura del inmigrante³. La doctrina, definida en los primeros tiempos del gobierno popular, con las palabras de su presidente, José María Aznar (“teníamos un problema, y lo hemos solucionado”, en referencia a la repatriación via haloperidol de inmigrantes subsaharianos), fue depurándose conforme se ajustaba a las realidades de esta presencia. Frente a la progresión del fenómeno migratorio, que personas notables como Enrique Fernández Miranda, en su cargo como delegado del Gobierno para la Extranjería y la Inmigración, tildaron de “avalancha”, el gobierno popular no dudó en vincular la inmigración con la inseguridad ciudadana, así como con el aumento de la población reclusa en nuestro país.

³ En el barómetro de opinión de enero de 2005 del Centro de Investigaciones Sociológicas, se mostraba que el rechazo hacia los inmigrantes en la sociedad española se había incrementado notablemente durante los ocho años del gobierno popular. Interpretaciones partidistas aparte, creo que no es del todo correcto achacar a los sucesivos gobiernos populares una responsabilidad final en la variación de estas tendencias. Creo que éstas responden antes que nada, a una nueva percepción de la presencia inmigrante entre la sociedad española, mucho más vinculada a espacios cotidianos. La visibilidad, pero sobre todo la proximidad, son los principales factores que están modificando la percepción social de esta presencia, que a partir de ahora se relaciona con una serie de conflictos de comprensión y comunicación cultural. Probablemente, los gobiernos populares no han sido los agentes de este cambio de percepción, si bien es cierto que tampoco contribuyeron a corregir esas percepciones problematizadas y estigmatizadoras de la presencia inmigrante. Mantuvieron, en cambio, una perspectiva política de considerar la inmigración como una cuestión meramente de orden público, e imperativamente como una cuestión de control policial.

Se asumían, desde el gobierno de la nación, argumentos propios de un planteamiento conservador, claramente escorado hacia algunos de los discursos que defendía la ultraderecha⁴.

Desde que Aznar proclamó su rechazo hacia los planteamientos multiculturales (con el apoyo de otras doctas opiniones, como las de Giovanni Sartori o Mikel Azurmendi, entre otros), el Partido Popular fue incorporando en su discurso referencias a los aspectos culturales que coincidían en el fenómeno migratorio. No pretendo hacer una reconstrucción global de cómo fue elaborado el discurso del PP respecto a la inmigración, pero sí haré referencia a aquellos elementos que se relacionan con lo islámico y con los musulmanes en España.

La sociedad española descubre la contemporánea presencia islámica como simple consecuencia del fenómeno migratorio. De ahí que el debate social y político en torno a esta presencia se mantenga aferrado a la idea de la integración, entendida como sinónimo de la asimilación cultural. Paradójicamente, el propio Estado español reconoce desde 1989 (y, especialmente, desde 1992, fecha de la firma del Acuerdo de Cooperación con la Comisión Islámica de España) al islam como una confesión de notorio arraigo y, de facto, como una minoría religiosa española. De acuerdo con este marco legal, del islam y de los musulmanes no se espera o se reclama su integración, sino que se supone que tal culto y tal comunidad religiosa, a partir de ahora, ha de ser asumida y reconocida como parte de la sociedad española.

Creo que este supuesto no fue bien aceptado por el gobierno popular, que sucesivamente fue puntualizando y rectificando los supuestos de un reconocimiento propiciado por los anteriores gobiernos socialistas. Ya en 1998, en la Guía de entidades religiosas de España que editó la Dirección General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia, se afirmaba que “el islam se convertirá en el credo minoritario más numeroso en España, aunque no dejará de ser un credo de ‘servicio’ a una población inmigrante” (p. 56).

Desde las filas populares siempre se ha insistido en el carácter exógeno y no patrio del islam y de los musulmanes. Tan sólo citaré dos ejemplos: recordemos las declaraciones del Ministro de Trabajo y Asuntos Sociales, Juan Carlos Aparicio, ante la polémica generada en febrero de 2002 en torno a la no escolarización de una alumna marroquí en una escuela concertada por el hecho de llevar un velo islámico: “el velo, como otras prácticas como la ablación de clítoris, no son aceptables en una sociedad democrática”. O, en el reciente debate en torno a la reincorporación de la educación religiosa en la enseñanza pública como materia con validez académica, la Ministra de Educación, Pilar del Castillo, argumentó que la enseñanza religiosa islámica y hebrea “se debe orientar sobre todo a facilitar a esos alumnos inmigrantes la mejor integración académica” (El País, 28-6-2003).

Pero no hace falta estar en el gobierno para seguir defendiendo estas ideas: en agosto de 2004, el líder del PP, Mariano Rajoy, mostró su total oposición a los planes del Gobierno socialista de financiar “la enseñanza de religiones que no estén en la cultura española y que tratan a la mujer con desprecio”, en clara alusión al islam (El Periódico, 25

⁴ Hace un tiempo, el diputado de Convergència i Unió, Carles Campuzano –uno de los promotores de la reforma en el año 2000 de la anterior ley de extranjería– me confesó que gracias a asumir estos planteamientos, que en otros países europeos formaban parte del discurso de los partidos de extrema derecha, el PP –precisamente– habría evitado que cualquier otro grupo o partido ocupase esa fracción del espectro político en nuestro país. Coincidimos, con sorna, que deberíamos de estarle agradecido al PP por habernos librado del fantasma de la ultraderecha...

agosto 2004). En septiembre de 2004, en la conferencia inaugural de José María Aznar como profesor en la Universidad de Georgetown dedicada al terrorismo internacional, el anterior presidente del gobierno afirmó que “el problema de Al Qaeda con España empieza a principios del siglo VIII, cuando una España recién invadida por los moros rechazó ser un trozo más del mundo islámico y empezó una larga batalla para recuperar su identidad. Esa Reconquista fue un proceso muy largo, que abarcó casi 800 años, pero que finalizó con éxito”.

Se podría afirmar, pues, que los sucesivos gobiernos del PP han contribuido activamente a reforzar el carácter de alteridad del islam en nuestra sociedad, legitimando actitudes de rechazo por parte de sectores de la ciudadanía ante las expresiones de ese culto en contextos cotidianos. ¿Es el Partido Popular un partido islamófobo? No creo que tenga mucho sentido plantear esta cuestión, excepto por razones partidistas que no estoy dispuesto a asumir en mi texto. Lo que sí creo es que los gobiernos populares facilitaron y legitimaron los argumentos que no dudaban en considerar al islam como una alteridad religiosa difícil de aceptar como formando parte de la realidad de la sociedad española. Una idea que, estando ya en la oposición política, sigue siendo defendida por sus principales responsables, y que es argumento común en el universo cultural y mediático que le es afín.

Si puede llegar a tener algún interés la focalización que estoy llevando a cabo sobre el discurso de los gobiernos del Partido Popular respecto a la inmigración y al islam en España, es porque nos sitúa plenamente dentro del terreno de los implícitos que aparecen como condiciones para que las personas inmigradas puedan integrarse en nuestra sociedad. Se asume, de nuevo en su discurso, que la principal responsabilidad de la integración recae sobre el esfuerzo individual de esa persona y no sobre el contexto social que la acoge⁵. Pero lo más interesante es que expone a la luz aquellos supuestos que parecen identificar el modelo de nación que defendía el anterior gobierno español. El conocimiento de la lengua española, el haber nacido en una región culturalmente próxima (y, a ser posible, con vínculos históricos), el compartir unos mismos rasgos fenotípicos o profesar alguno de los credos de la tradición cristiana (especialmente la católica), parecen ser los prerrequisitos de acceso de las personas inmigradas a una ciudadanía que se define en clave única de nacionalización. Es en base a estos criterios que se defendió implícitamente el principio de la preferencia según el origen de las personas inmigradas, una doctrina que fue propuesta a principios de los años 90 por Miguel Herrero de Miñón, y rápidamente asumida por los partidos conservadores en España (y también por el nacionalismo conservador catalán: en abril de 2002, el entonces conseller en cap de la Generalitat, Artur Mas, se quejó públicamente de que en Catalunya había “demasiados marroquíes”).

Es evidente, pues, que la presencia del islam en España concita reacciones por parte de los defensores de este modelo de integración en la nación, ya que subyace el convencimiento de que el islam no es más que una “religión foránea”, una religión de extranjeros,

⁵ En la encuesta sobre los valores de la población catalana elaborada en 2001 por el Instituto Europeo del Mediterráneo, se mostraba que el 63% (frente al 32% del conjunto de España) de los encuestados afirmaban que los inmigrantes deberían de dejar sus costumbres y adoptar las de la sociedad de acogida (Orizo-Roqué, 2001).

de difícil encaje en sociedades como la española o la catalana, dado el carácter opuesto de los valores y principios que ésta expresa ⁶.

4. ¿UNA ESQUIVA INTEGRACIÓN? REPENSANDO NUESTROS DISCURSOS ESENCIALISTAS ANTE TRAYECTORIAS PERSONALES DE INSERCIÓN

Las categorías implícitas con las que se elaboran conceptos mediante los cuales se construyen intervenciones públicas deben de ser objeto de análisis y crítica, puesto que están definiendo –en los ambiguos espacios de lo no-dicho- algunos de los principios de base que parecen ser incuestionables y esenciales (Shore-Wright, 1997). Uno de esos conceptos es el de integración social. Difícilmente se pondría llegar a un acuerdo formal para definir en concreto que se entiende por integración, ya que ello supondría establecer una serie de indicadores sociales precisos. Con ello se acabaría con la principal utilidad de este concepto, que es su carácter ambiguo, que permite que esté en la boca de todos, aunque no se sepa bien lo que se quiere decir. Hablar de integración es hablar de posibles, de lo que debería de ser, pero no de lo que es, de lo que supone en realidad. Al observar que, paradójicamente, parece ser más fácil aceptar algunas de las condiciones de no estar integrado, que no al contrario, tengo la sensación de que utilizar este concepto es como hacer un brindis al sol.

Y no obstante, debemos seguir desarrollando una aproximación crítica respecto al concepto de integración social, ya que probablemente no haya otra noción que se la sitúe con más insistencia en el centro del debate social y, consiguientemente también, en la reflexión académica y la intervención pública en materia de inmigración (Sayad, 1999). Su carácter estructurador más amplio, su lógica comprensiva, su perspectiva bipolar (que implica al inmigrante y a la sociedad de acogida), su aparente condición apolítica,... todos ellos componentes de ambigüedad, respecto a un complejo proceso que: por un lado, ni es unívoco a los individuos (la integración no es sólo una cuestión de buena voluntad), ni a los colectivos (estar, o ser adscrito, a un colectivo no supone necesariamente participar globalmente de los principios que supuestamente le son característicos, dadas las variables individuales que los cruzan); por otro, carece de concreción contextual (las personas se incorporan, en un primer estadio de proximidad -municipio, barrio, calle-, con sus dinámicas específicas), pues uno no se integra en el “conjunto de la sociedad receptora”; y, por último, no puede ser interpretado apolíticamente (porque formula interrogantes políticos -presencia, representación, participación,...- de primer orden).

En los últimos tiempos estamos apreciando una progresiva culturalización de los discursos que determinan las dificultades del proceso de integración que, por definición, parece tener un componente social de base. Pero conforme la inmigración ya no se entiende únicamente por su perfil laboral, si no también por su dimensión social, el debate en torno a su integración se desplaza progresivamente de lo social a lo cultural. El origen

⁶ El argumento del “difícil encaje”, si bien con importantes matices, ha sido expuesto por representantes de las diferentes fuerzas políticas catalanas, así como por otras personalidades públicas, conscientes de que tales argumentos encontrarían un amplio eco en la opinión pública catalana. No obstante, hasta la fecha ningún partido había recurrido formalmente a este discurso con finalidades electoralistas. Al menos hasta las elecciones municipales en Cataluña de mayo de 2003, en que el partido *Plataforma por Cataluña* concurrió a los comicios enarbolando un discurso abiertamente xenófobo, en el que el ataque al islam y a los musulmanes ocupaba un lugar destacado. Hay que decir que este partido ha conseguido representación política en los municipios de Vic, El Vendrell, Cervera y Manlleu.

cultural aparece como la clave que favorece o dificulta su integración, elaborando todo un catálogo de incompatibilidades entre grupos, que permite categorizar a unos grupos como más “integrables” que otros. Dos conceptos vienen a reforzar la lógica aparentemente inapelable e insuperable de las “incompatibilidades culturales”: el primero es el de la “distancia cultural”, la proximidad o lejanía de los parámetros culturales que separan a dos grupos culturales, y el segundo es el de “umbral de tolerancia”, concepto clásico que implica el presupuesto de que es posible establecer un límite numérico a la aceptación de una presencia cultural diferente a la de la mayoría, superado el cual se considera lógica una respuesta social contraria (Blommaert-Verschueren, 1998). Ambos presupuestos, a pesar de ser construcciones sociales significativas, no sólo son aceptados acríticamente por parte de la opinión pública, sino también en la acción de gobierno de algunas administraciones públicas, convirtiéndose en el argumento que ha favorecido la construcción de prejuicios que estigmatizan socialmente a estos colectivos.

Como elemento que completaba la “inintegrabilidad” de unos grupos frente a otros, en los últimos años viene a añadirse el factor religioso, en especial el islámico, que parece concitar un creciente rechazo social. El estereotipo que, en la sociedad española, ha sintetizado de una manera más clara este rechazo, gira en torno al concepto de “moro”, aplicado históricamente por la sociedad española, hacia el colectivo marroquí. En una fase más de la acumulación de prejuicios negativos en torno suyo, el componente religioso se añade al cuadro de definición de un colectivo y de unos individuos que se entienden, antes que nada, como condicionados por una fe y una práctica religiosa que les convierte en “creyentes compulsivos e irracionales”. Una renovada imagen del musulmán, es recuperada para completar el círculo de estereotipos que favorecen que tal presencia sea percibida con recelo e incomodidad por parte de la sociedad española.

Azouz Begag escribió una pequeña obrita sobre la noción de integración. En uno de sus capítulos afirmaba que “estar integrado, es ser discreto”. Y lo argumentaba de la siguiente manera:

“Del extranjero se espera que sea invisible, ciego y mudo... es decir, que sea dócil, que no altere lo que ya existía antes de su llegada. Se encuentra condenado a la excelencia social para ser aceptado. Ello significa que se le niega el derecho de ser delincuente, mediocre, conformista, mal conductor, de hacer ruido y oler mal... En definitiva, la trampa está en que estar integrado, es no existir socialmente, permanecer en la virtualidad y sobre todo no estar presente en la realidad cotidiana. Permanecer en su sitio” (Begag, 2003: 38).

Tan sólo una pregunta: ¿cuál es ese sitio que nuestra sociedad ha reservado para las personas inmigradas?

5. CONCLUSIÓN: A LAS PUERTAS DE UN DEBATE SOBRE PLURALISMO RELIGIOSO Y LAICIDAD

La española es una sociedad en la que, según las encuestas de opinión, se produce un evidente descenso de la práctica religiosa, a pesar de que los entrevistados siguen opinando que el país continúa siendo nominalmente católico. No estamos ante ninguna contradicción, sino ante la expresión de una creencia que se muta en pertenencia a una memoria histórica, y de una práctica que se desrutiniza, si bien sigue marcando las etapas de la vida (no vamos a misa, pero bautizamos y celebramos la primera comunión de nuestros

hijos, o nos casamos ante un altar, pero cambiamos el significado de la Navidad, transformada en un frenesí consumista).

Esta secularización es fruto, pues, de la pérdida del monopolio en la producción de valores morales por parte de la Iglesia católica. Me atrevería a decir que, a pesar de esta pérdida del monopolio, la institución católica sigue manteniendo con firmeza su posición en ámbitos como el asistencial o el educativo. Es decir, la desmonopolización no ha supuesto la pérdida de su relevancia institucional, lo que tampoco es contradictorio con la opinión crítica que muchas personas entrevistadas mantienen frente a la jerarquía católica. La verdadera fuerza del catolicismo no viene por lo institucional (ni tampoco ante el avance de neocatecumenales o legionarios de Cristo), sino por el hecho de que éste se reconoce como tradición, como memoria y expresión cultural propia de este país. Como parte de su identidad.

A menudo se dice que la Iglesia católica ya no es la única referencia en el mercado de valores religiosos. Se dice que ya somos un país plural en lo religioso, lo cual es verdad. Ahora bien, el reconocimiento del pluralismo religioso en nuestro país es más formal que real. Apenas hemos salido de un régimen que tenía una única confesión como oficial, a otro en el que se parte del principio de aconfesionalidad, de libertad religiosa, de cooperación entre el Estado y las confesiones reconocidas, pero que sigue manteniendo una relación preferente y de asimetría respecto a la tradición religiosa principal. La idea de pluralismo que se expresa en nuestra sociedad es más descriptiva de la pluralidad de referencias religiosas, que propositiva respecto al reconocimiento de la contribución de estos diferentes cultos a la composición de nuestra sociedad como realidad plural.

Teniendo en cuenta esta desmonopolización en el mercado de valores y este creciente –aunque aún modesto– pluralismo religioso, ¿de qué manera emplazar el debate sobre la laicidad como modelo de convivencia en nuestro país? España no se define como estado laico –a diferencia de Francia, por ejemplo–, sino aconfesional. Pero es la interpretación de una laicidad atemperada, que vincula libertad religiosa con libertad de conciencia, que muestra un respeto hacia las expresiones religiosas a través de un trato en igualdad, que se mantiene en una neutralidad que no impide que los servicios públicos garanticen el derecho de opción o abstención religiosa de sus ciudadanos, que no incorpore ni institucionalice unos símbolos religiosos sobre otros,... todo ello para complementar este criterio de aconfesionalidad del Estado.

Creo que estamos a punto de iniciar en nuestro país un intenso debate en torno a la laicidad, y creo que ya se han dado dos pasos erróneos: el primero es definir laicidad como negación de lo religioso, y el segundo es fijarse más en las expresiones religiosas públicas de una determinada minoría religiosa, e inhibirse frente a las de la tradición principal (recordemos de nuevo el caso de San Lorenzo del Escorial en febrero de 2002). En el contexto del debate no hay que olvidar el nuevo clima de relaciones entre el gobierno socialista y la Iglesia católica, dispuesta a movilizarse en contra de las reformas educativa y del código civil que abre la puerta al matrimonio entre homosexuales, como también el debate más amplio a nivel europeo, sobre el texto de la Constitución y la inclusión o no de las aportaciones judeocristianas, o el que ya se ha abierto ante la posible incorporación de Turquía en la UE. Además, a nivel regional, me preocupa en Cataluña el desarrollo de discursos que recuperan el componente religioso de la identidad catalana, como forma de hacer frente ante la presencia de la alteridad religiosa por excelencia, como es el islam.

El principal interrogante que se formula respecto a la integración del islam en España tiene que ver con su pérdida de invisibilidad en el espacio público de nuestra sociedad. Y no porque ese espacio público se defina en base a una lógica de laicidad (a no confundir con la secularización, que sí está bien presente en el mismo), porque ese espacio sigue definiéndose hoy en día (tanto en espacios físicos –urbanos, geográficos- como en tiempos) respecto a la que supone la tradición religiosa principal, la católica. De ahí que los interrogantes no son tanto respecto a nuestra propia laicidad, sino respecto a nuestra propia tradición (y la relación que seguimos manteniendo con ella, a medio camino entre el rechazo institucional y la recuperación en forma de memoria histórica e identitaria). El islam en España contrasta mucho más con nuestra heredada tradición católica, que no con los espacios públicos de nuestra sociedad que, a pesar de estar secularizados, siguen sin estar definidos en clave de laicidad.

Considero que la laicidad debería de ser uno de los fundamentos de nuestra cultura política, aunque de una manera mucho más elaborada que la idea de laicidad-negación (formulada por su partidarios, como contestada por sus detractores) que suele utilizarse en el debate político. Creo que, siguiendo a Habermas, de esta manera sería posible que pudieran coexistir múltiples formas de vida en nuestra sociedad, que no se vieran cuestionadas, y que se solaparan dentro de un Estado democrático, en una cultura política común.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDRÉS ORIZO, F. y ROQUÉ, M. A. (2001): *Els catalans a l'Enquesta Europea de Valors. Catalunya 200*, Barcelona, Proa.
- ARÍSTEGUI, G. DE (2004): *El islamismo contra el Islam*, Madrid, Ediciones B.
- BEGAG, A. (2003): *L'intégration*, Paris, Éditions Le Cavalier Bleu.
- BLOMMAERT, J. y VERSCHUEREN, J. (1998): *Debating diversity. Analysing the discourse of tolerance*, Londres, Routledge.
- FIMAM (Foro de Investigadores sobre Mundo Árabe e Islam) (2002): “¿Sospechosos habituales? La estigmatización de la figura de los musulmanes en España”, en SOS RACISMO, *Informe anual 2002 sobre el racismo en el Estado español*, Barcelona, Icaria Editorial, pp. 244-252.
- GEISSER, V. (2003): *La nouvelle islamophobie*, Paris, La Découverte.
- HUYSMANS, J. (1995): “Migrants as a security problem: dangers of ‘securatizing’ societal issues”, en ROBERT MILES y DIETRICH THRÄNHARDT (eds.): *Migration and European Integration. The Dynamics of Inclusion and Exclusion*, Londres, Pinter Publications.
- MARTÍN CORRALES, E. (2002): *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica. Siglos XVI-XX*, Barcelona, Bellaterra.
- MATEO, J. LL. (1997): *El “moro” entre los primitivos. El caso del Protectorado español en Marruecos*, Barcelona, Fundació La Caixa.
- MORERAS, J. (2000): “Islamofobia: ¿un nuevo término en el vocabulario de la exclusión?”, en SOS RACISMO, *Informe Anual sobre el racismo en el Estado Español 2000*, Barcelona, SOS Racisme-Icaria.
- SAYAD, A. (1999): *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil.

SHORE, C. y WRIGHT, S. (1997): "Policy: a new field anthropology", en SHORE, C. y WRIGHT, S. (eds.), *Anthropology of Policy. Critical perspectives on governance and power*, Londres, Routledge.