

**LA RADI-
CALIZA-
CIÓN
DEL RA-
CISMO**

**ISLAMOFOBIA
DE ESTADO
Y PREVENCIÓN
ANTITERRORISTA**



LA RADICALIZACIÓN DEL RACISMO

ISLAMOFOBIA
DE ESTADO
Y PREVENCIÓN
ANTITERRORISTA

AINHOA NADIA DOUHAIBI
SALMA AMAZIAN



cambalache libros



La radicalización del racismo. Islamofobia de Estado y prevención antiterrorista

Fuera de colección

1ª edición, noviembre de 2019

1.200 ejemplares

FOTO PORTADA

Paweł Czerwiński

EDITA: cambalache

Calle Martínez Vigil, 30, bajo. 33010, Oviedo. Tfno.: 985 20 22 92

cambalache@localcambalache.org

www.localcambalache.org

AUTORÍA: Salma Amzian y Ainhoa Nadia Douhaibi

CORRECCIONES: Eduardo Romero, Eva Martínez, Germán Domínguez, Irene Choya

DISEÑO Y MAQUETACIÓN: Amelia Celaya

IMPRESIÓN: Gráficas Summa

Depósito Legal: AS-03786-2019

ISBN: 978-84-944572-9-6

Impreso en papel reciclado

Todas nuestras publicaciones están editadas bajo licencia *copyleft*; esto significa que está permitida su reproducción, modificación, copia, distribución y exhibición siempre que se haga citando la autoría, sin ánimo de lucro y bajo la misma licencia.

Frente a cánones e impuestos, creemos que el objetivo de la publicación de libros es difundir contenidos y servir de herramienta educativa y de debate; por eso todo lo que publicamos se puede descargar gratuitamente en www.localcambalache.org.

ÍNDI- CE

PRIMERA PARTE

TENSIONES RACIALES Y RELATOS COLONIALES

CORPO-POLÍTICA DE LA INVESTIGACIÓN Y DE LA ESCRITURA	13
¿EUROPA EMPIEZA EN LOS PIRINEOS?	25

SEGUNDA PARTE

EL TERROR DE SU GUERRA

LA CRIMINALIZACIÓN RACIAL.....	53
DISPUTAS SEMÁNTICAS	59
LOS PROTOCOLOS DE PREVENCIÓN DE LA RADICALIZACIÓN: LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL RACISMO	85
LA ESCUELA COMO PANÓPTICO RACIAL.....	91
VIGILAR Y CONDENAR	109
HACIENDO FRENTE A LA ISLAMOFOBIA DE ESTADO	131

PRIMERA
PARTE

TENSIO-
NES RA-
CIALES
Y RELA-
TOS CO-
LONIALES

SALMA AMAZIAN

I am often driven by the impulse to write something down, by the desire and urgency to communicate, to make meaning, to make sense of things, to create myself through this knowledge-producing act (...) a struggle to reconstruct oneself and heal the sustos resulting from woundings, traumas, racism and other acts of violation que echan pedazos nuestras almas, split us, scatter our energies, and haunt us.

GLORIA ANZALDÚA,
Light in the Dark (2015)

Corpo-política de la investigación y de la escritura

Este texto está escrito desde una posición atravesada por tantas tensiones, conflictos y confrontaciones que no sabemos por dónde ni cómo empezar a introducirlo. En las bodas rifeñas, los *izran* comienzan con «rabbi, Bismillah yrahman yrahim». De hecho, se preguntan «¿por dónde empezamos? ¿Por qué empezamos?». Hagámoslo por *rabbi* [nuestro señor] y lo bueno que nos va a traer. Ojalá estuviéramos cantando *izran* y no escribiendo sobre el racismo de Estado.

Tenemos que advertir que, en este caso y en lo que respecta a los análisis que plantearemos, no queremos ser exhaustivas en términos académicos. Esa posición no es la que nos toca. Nuestra posición, epistémica-existencial si se quiere, es *otra* y nos obliga a asumirla e intentar recorrer *otros* caminos, que nos llevarán a *otros* lugares de comprensión y a *otras* posibilidades de transformación, *insha Allah*.

Cuando comienzas a entender una determinada cuestión desde diferentes perspectivas sueles sentirte más segura en cuanto a su naturaleza, su origen y su causa, pero a la vez te encuentras más perdida para enfrentarla. Hay una tensión muy particular en la que vivimos las mujeres racializadas que venimos de pueblos colonizados, una tensión que nos persigue y nos moldea a su antojo. Como mujeres musulmanas, o leídas como tal, moras, negras, gitanas... –racializadas, al fin y al cabo–, sabemos que todo lo que digamos será utilizado en nuestra contra. Sabemos que el poder blanco se ha servido históricamente de los conflictos y violencias internas de los pueblos colonizados para colonizarlos mejor. Que hacer concesiones al relato racista y colonial sobre nosotras tiene consecuencias atroces para nuestros pueblos, y para nosotras mismas. Y que reconocer las cuestiones más conflictivas dentro de nuestras propias comunidades, por mucho que maticemos, que analicemos y complejicemos, es finalmente usado en nuestra contra. Cómo luchar y resistir a las violencias que vivimos dentro y fuera de eso que han llamado *comunidad* se vuelve, entonces, la pregunta del millón. Muchas teóricas *de color* se han dedicado a buscar respuestas, no es ésa nuestra intención aquí.

En lo que respecta a la *radicalización* y al *terrorismo* pasa lo mismo. A cuánta de nuestra complejidad interna estamos renunciando al plegarnos a la maquinaria de destrucción y radicalización llamada *racismo*; al situarnos en el paradigma esperado, reconociendo que, efectivamente, los musulmanes –esa masa amorfa de miles de millones de seres humanos que encarnamos las peores pesadillas de Occidente– tenemos un problema de radicalización. Ante este dilema, sólo nos quedan dos opciones: o aceptamos las coordenadas que colocan ese *problema* en el centro del debate o –como estrategia para romper con un camino ya trazado de antemano por otros y a causa de otros intereses– negamos su existencia. Probemos este último camino y pasemos a analizar la forma en la que se ha creado y materializado dicho problema.

Qué pasaría si dijéramos que los musulmanes en España no tenemos un problema de radicalización. Aunque parezca mentira, incluso un funcionario de prisiones andaluz afirmó esto mismo en una

formación sobre esta cuestión impartida en Granada. Qué pasaría si dijéramos que, por lo tanto, los programas para prevenir la radicalización de nuestros jóvenes no tienen razón de ser, los másteres para aprender a detectar *procesos de radicalización* no son necesarios y las leyes que abren las puertas a nuestra vigilancia y control deben desaparecer. La realidad es que estamos en «Nivel 4 de Alerta Antiterrorista» a desde el atentado de Barcelona de agosto de 2017. Al parecer, cada día se está preparando un atentado. Eso significa el «Nivel 4», en una escala de 5 posibles. Increíble, ¿verdad? Pero si pensamos que detrás de cada musulmán hay un potencial terrorista, probablemente ya no sea tan increíble. Ésa es la idea de fondo que se encuentra en todo el entramado antiterrorista y de *prevención de la radicalización* que nos hemos propuesto desgranar en estas páginas.

Lo más triste es que los propios musulmanes hemos asumido que tenemos un problema, igual que los migrantes asumimos que había un «problema de inmigración» o que había que hacer frente a una «crisis de refugiados».

Dichos «problemas» no existen, al menos no en los términos en los que son formulados. Se trata de una cuestión que no se puede comprender sin poner el foco en Europa, entendida como una idea que se materializa en sus fronteras, sus racismos, sus violencias. Nos lo creemos siempre todo. *Ellos* crean los problemas, *nosotros* nos lo tragamos y dejamos que hagan lo necesario para solucionarlos. Quién, en su sano juicio, pensaría que toda la parafernalia *antiyihadista* no es necesaria.

Sobre la necesidad de los programas de prevención de la radicalización islamista existe un consenso social y político de izquierda a derecha, de arriba a abajo. Parece que nadie cuestiona el papel que el Estado se ha auto-otorgado para garantizar nuestra seguridad, a nadie le sorprende el aumento del poder de las fuerzas represivas hacia las comunidades musulmanas. Todo el mundo parece comprender que hay un peligro inminente y que, se haga lo que se haga con los musulmanes, está bien hecho. Parece de sentido común. Se publican informes de investigadores y profesionales muy comprometidos con las libertades denunciando el excesivo uso de la prisión preventiva en España contra jóvenes vascos o contra políticos catalanes.

Pocas, sí, pero alguna voz crítica hay. Se denuncia el uso de la legislación antiterrorista para la represión de estas expresiones de la disidencia política, pero nada se dice sobre quienes vienen sufriendo las consecuencias más amargas de esta legislación: las poblaciones musulmanas, especialmente las provenientes del Magreb y el sudeste asiático. Nada sobre los años de cárcel preventiva que los *moros* han tenido que pagar en silencio mientras algún juez de la Audiencia Nacional con delirios de cruzado investigaba su natural propensión a hacerse explotar. Nada sobre la sospecha continua que cae sobre nosotras por el mero hecho de *ser*, de pretender existir en un mundo que hace siglos nos condenó a no ser. Nuestra maldita insistencia en seguir siendo.

El consenso social es tal en cuanto a la *radicalización yihadista* que este texto lleva dos años atragantado. Cómo escribir para desmontar el sentido común sobre los moros que se lleva grabando en la piel y las entrañas del Estado español durante todo el período moderno-colonial. ¿Qué es el sentido común en una sociedad racista? Una visión racista, una lógica racista, una ética/moral racista.

Los sujetos postcoloniales sabemos que callados y sumisos pasamos más desapercibidos, y que pasar desapercibidos es la única forma de escapar a las consecuencias materiales de la violencia racial: la precariedad y la muerte. Se nos enseña a escondernos y a ser, cuando aparecemos, lo más sumisos posible. Así participamos de nuestro proceso de borrado, de nuestra desaparición paulatina, de nuestra *integración*. Que no se nos note demasiado que somos moras, que no se nos note demasiado que somos musulmanas. Ésa es nuestra única vía para poder acceder a los espacios desde los que se piensa y habla.

Si vais a cualquier jornada, seminario o grupo de trabajo sobre *terrorismo* encontraréis en su mayoría hombres blancos con corbata. Es verdad que también hay alguna mujer blanca y algún moro fingiendo no serlo demasiado. Cómo ponernos dos mujeres racializadas como *moras* o negras, musulmanas, leídas o no como tal, a escribir sobre un tema tan masculino y blanco como la seguridad nacional. Cómo criticar desde una perspectiva antirracista y descolonizadora el paradigma del *terrorismo yihadista* siendo musulmanas (téngase en cuenta que nuestra capacidad de crítica política se considera en

ese paradigma un indicador de terrorismo). Cómo investigar sobre un tema como éste cuando sabemos que hacer determinadas búsquedas en internet o visitar según qué página web se puede aceptar como prueba de radicalización, de autoadoctrinamiento. Cómo no caer en una paranoia inmovilizadora que nos vuelva a mantener calladas y sumisas, o en su defecto, nos lleve a hablar de la cantidad de tela que cada una de nosotras lleva sobre su cuerpo, que, para el caso, es lo mismo.

No es casualidad que los grandes expertos en *moros* del Estado español se hayan lanzado ahora al estudio de cuestiones securitarias y de la islamofobia. La academia es uno de los lugares privilegiados desde los cuales se contribuye a la perpetuación del racismo. Cuando –para controlarla– hubo que construir conocimiento colonial sobre la migración magrebí, ahí estuvieron con sus grabadoras y sus miradas racistas. Una etnografía interesante sería aquella que se interrogue sobre qué piensan las *moras* de todos esos investigadores que llaman a sus puertas para entrevistarlas. En Bni Bouayach, la gente aún se acuerda –y todas nos reímos con esta historia– del *r/ki*³ rojo, apodo irónico que le dieron los rifeños a un antropólogo europeo –rojo por el color de su piel a causa del sol– que iba por las cabilas preguntando sobre el islam. Era David M. Hart.

Los antropólogos que reciben cantidades ingentes de dinero para analizar los procesos de *radicalización* son los mismos que publican artículos hablando de racismo antimusulmán. Se pueden permitir estar en plataformas de prevención de extremismos violentos mientras escriben sobre islamofobia. Nuestros verdugos y nuestros salvadores.

A nosotras no nos interesa engrosar currículums académicos, ni defender feudos de *conocimiento*; lo que nos atañe es la descolonización del ser, del saber y del poder sobre nuestros pueblos y territorios. El conocimiento necesario, el útil, es aquel que ayuda a devolver la humanidad a los seres deshumanizados, a los desposeídos. Todo lo demás contribuye a legitimar y perpetuar el orden racial vigente. De-

³ Derivación rifeña de *faqui*, sabio o estudioso del islam.

volver la humanidad a los sujetos y pueblos colonizados –sobre todo pensando y actuando desde el interior de Europa– parece una utopía.

Lo urgente para llevar a cabo esta tarea, desde el lugar en el que estamos situadas, es desnudar y señalar los dispositivos y mecanismos que el Estado racial/colonial pone en marcha para seguir deshumanizando a esos sujetos, condenándolos a unas condiciones materiales de vida precarias y a muertes prematuras. Luego vendrá ensayar formas de hacer frente a este Estado, que es lo difícil.

En esta primera parte encontraréis una aproximación decolonial a la construcción histórica de la categoría *moro* a partir de ensayos de la historiografía y la antropología españolas. Nos interesa que sea decolonial, ya que pretendemos que nos ayude a situar histórica y políticamente el racismo antimoro. Entendemos *moro* no como una identidad ni como un sujeto real, sino como una categoría colonial –que en lugares y momentos históricos distintos tiene un contenido diferente– construida por el poder blanco para deshumanizar y oprimir a diferentes grupos de personas. A veces, *moro* es igual a *musulmán*, otras, *moro* es igual a *árabe* o a *negro*. Dicho esto, es importante advertir que no entraremos en las habituales discusiones sobre quién está más o menos oprimido o qué eje de opresión es más importante. Defendemos la necesidad de analizar las formas de racismo que sufre cada comunidad y nos centramos en aquella de la que formamos parte, pero no la situaríamos jamás en el centro de la lucha antirracista, que para nosotras debe darse en alianza con los demás pueblos y comunidades que vienen resistiendo en el seno del Estado español.

Moro es un continente donde el contenido varía según las necesidades del Estado racial, en nuestro caso, el español. Sin embargo, el objetivo que nos hemos marcado es el de revelar cuáles son las pervivencias, los elementos que nos pueden ayudar a entender el funcionamiento de los dispositivos del racismo actual. Cuáles son las continuidades que nos muestran al Estado racial español despojado de sus excusas habituales en cuanto a la violencia hacia los moros. ¿Es realmente nueva toda la maquinaria antiterrorista o forma parte de una continuidad del racismo de Estado que podemos rastrear en todo el período moderno colonial?

La historiografía y la antropología españolas siguen mirándose el ombligo en cuanto a la cuestión colonial. Siguen preguntándose si los españoles no fueron tan malos como los franceses o los ingleses, si hubo relaciones de compañerismo entre colonos y colonizados. Como si amar a tu verdugo hiciese un sistema de opresión menos maligno. Como si ahorcar con terciopelo fuese más agradable. Lo que no encontramos en ningún trabajo que hayamos podido revisar es la perspectiva del *otro* o la *otra*. En todo caso, lo que aparecen ocasionalmente son figuras colaboracionistas o sujetos colonizados despojados de toda dignidad y que ejercen de *perro fiel*. Y, sin embargo, hablar de la herida colonial en relación al racismo es ser unas victimistas, dicen.

Algunas de las afirmaciones de este libro pueden parecer demasiado categóricas, demasiado contundentes. En la cuestión de la *radicalización* veremos cómo existe una maquinaria que va incorporando todas las críticas, por muy radicales que parezcan ser. Las va vaciando e integrando hasta el punto de fortalecerse con ellas. Hemos optado por no cortarnos. Por intentar salir de las coordenadas en las que se ha enmarcado el debate de si los musulmanes tenemos o no un problema de radicalización. Desde el momento en que entras a debatir, has perdido, porque la respuesta ya la tienen. Aceptar el problema que el Estado dice que tenemos o plantear la cuestión en nuestros propios términos es siempre el dilema.

Nunca atendemos a *nuestros* debates porque estamos instalados en *sus* debates, aquellos que conforman el monólogo occidental/colonial. Como diría la pensadora musulmana decolonial Sirin Adlbi Sibai,⁴ nos encontramos dentro de una cárcel epistemológico-existencial que dicta qué y cómo es ser musulmán, de qué cuestiones se puede y se debe hablar y bajo qué parámetros. Nos hemos creído que sólo podemos ser dentro de esa cárcel, dentro de esos parámetros que se enuncian como dicotómicos. En el caso del discurso del Estado sobre el terrorismo y el antiterrorismo, el dilema dicotómico es terrorismo-civilización.

⁴ Sirin Adlbi (2006): *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, México: Akal.

Mientras no encontremos, como pueblos colonizados, la forma de superar y trascender esa cárcel, lo único que se nos ocurre es ponerla en evidencia. Sirin también apuesta por afrontar nuestros debates, reconocer la atrofia de nuestros saberes y descolonizarlos. No sólo estamos instalados en sus debates. También estamos instalados en *nuestra* atrofia. Bueno, *sus* debates son *nuestra* atrofia.

Las personas oprimidas, debido a lo que experimentan y a cómo entienden su propia experiencia, tienen un conocimiento distinto sobre el sistema de opresión que aquéllas que son política y socialmente privilegiadas por ese mismo sistema. Eso nos situaría en un lugar epistemológico diferenciado, lo que no es nada nuevo, puesto que desde las epistemologías feministas blancas ya se había planteado. Pero el giro que supondría salir de la cárcel es otra cosa, es pensar y escribir para ensayar otra forma de existir. No sabemos si lo conseguiremos en estas líneas, probablemente, no. Pero es importante advertir que ése es nuestro horizonte, más allá de este libro, claro.

Con ello no estamos afirmando que estar en un lugar de subordinación/opresión automáticamente te da una posición epistémica superior para tratar un tema: pero sí es importante señalar que la posición del hombre blanco ha sido la privilegiada históricamente en las ciencias y en el estudio sobre los moros, el racismo antimoro, etc. Conocimiento construido desde la zona del ser, es decir, desde un lugar geo-político, identitario y epistémico de privilegio racial, inaugurado con la expansión colonial. Los descendientes de los colonizadores –al igual que aquellos– poseen una humanidad que no ha sido inferiorizada ni negada, y por lo tanto no necesita ser justificada ni defendida. Volvemos a advertir aquí que no nos referimos a categorías que señalen únicamente lugares físicos y mucho menos que hagan alusión a cualidades naturales, sino a posiciones sociales y políticas. Así, el conocimiento construido desde ese lugar de privilegio ha respondido a cuestiones y cuestionamientos que no han hecho más que consolidar la línea que separa la zona del ser y la zona del no ser, metáfora que nos sirve para comprender qué espacios, comunidades, lugares y saberes han sido negados, inferiorizados y explotados para el bien del Occidente imperialista.

Además, al no mostrarse ese lugar de enunciación, al considerarse neutro, científico, se ha legitimado el sistema racial colonial que ha construido y construye la investigación y el conocimiento sobre los moros. Ninguna investigación, ningún investigador escapa. Ni siquiera nosotras. Sin embargo, ¿qué significa investigar estas cuestiones desde una posición epistémica *otra*? Teniendo en cuenta nuestra formación en universidades occidentales y occidentalizadas, significa hacer un esfuerzo constante para no legitimar ese orden. No convertirnos en informantes clave, aventajadas, de nuestras propias comunidades, haciendo de nuestros trabajos un producto para un mayor control social. Conocer mejor algunas cuestiones por ser parte de ellas no debería utilizarse para hacer un trabajo que complete el del *blanco* o la *blanca* antropóloga. Eso nos convertiría en informantes clave, nos daría una posición en la academia blanca que sería la del traductor, figura estratégica durante el colonialismo. Alguien que conoce el idioma de los nativos y que traduce sus saberes, prácticas y percepciones para mejorar la empresa colonial. Muchos de los investigadores moros en las universidades españolas cumplen este rol. Lo asumen porque –no sabemos si con o sin culpa– es el único nicho que la universidad occidental nos tiene guardado. Nuestra inclusión en el racismo epistémico. Las mismas categorías y teorizaciones que el científico social blanco, pero con rostro de color. Epistémicamente situados en el mismo punto y ejerciendo las mismas violencias.

Esto ha sido y es debatido porque levanta todas las alarmas de quien se sabe en una posición de privilegio y no la quiere perder. Cuando las mujeres de color reivindican un conocimiento situado, indirectamente señalan la situacionalidad del conocimiento de las blancas y sus sesgos racistas, incluso en quienes se creen más radicales, más respetuosas, etc. Señalan el lugar de privilegio político y social de quien ha hecho investigación sobre nosotras, lo que pone en entredicho no sólo sus investigaciones, sino también sus motivaciones políticas. Por mucho que éstas se presenten como objetivas, esos sesgos políticos existen. Se sabe que existen y se sabe cuáles son.

El conocimiento como fin o como medio para la emancipación tiene implicaciones distintas, pero hay debates que al final se tornan estériles. Los debates sobre la neutralidad y la objetividad se vuel-

ven un obstáculo para la emancipación política. Patricia Hill Collins afirma que su conocimiento como mujer negra difiere del conocimiento sobre su realidad que le da la formación como socióloga. Esto le permite entrever los límites de la investigación sociológica, al poner sobre la mesa cuáles son los presupuestos con los que los investigadores sociales acuden al «campo», así como las consecuencias que eso tiene en su conocimiento sobre una realidad concreta. Hacer investigación sociológica se torna una pesadilla, una pelea constante.

Investigar y construir conocimiento situado y encarnado pero, sobre todo, anclado en la historia de los pueblos colonizados, en una ancestralidad concreta, implica, como dice Ngugi wa Thiong'o en *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*,⁵ descolonizar la mente de los colonizados para que puedan reapropiarse del control sobre la percepción de sí mismos, de sus iguales y de su relación con el mundo.

El monstruo del antiterrorismo es, actualmente, el mayor dispositivo de construcción del sujeto musulmán y el máximo responsable de la destrucción de sus comunidades. Es un proceso complejo por el cual se arrasa con la cultura del otro, con su espiritualidad, con sus saberes. Estos se deforman y modifican hasta conseguir un *otro*. Salman Sayyid defiende que la islamofobia es, precisamente, un discurso productivo que define al musulmán de forma conveniente.⁶ De esta manera se empobrece la capacidad de los musulmanes para definirse a sí mismos. La islamofobia es el discurso que impregna todo el aparato antiterrorista. Dentro de este contexto, anclarse en esa genealogía larga y ancestral de resistencia se vuelve casi imposible.

⁵ Ngugi wa Thiong'o (1986): *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*. Londres: James Currey Ltd / Heinemann. [ed. cast.: *Descolonizar la mente. La política lingüística de la literatura africana*. Barcelona: Random House, 2005].

⁶ Salman Sayyid (2008): «Racism and Islamophobia». *Darkmatter*. Extraído de <http://www.darkmatter101.org>

Fanon, en su *Dialéctica de la liberación*,⁷ analiza el impacto en la familia argelina tanto del colonialismo como de la resistencia al mismo, así como sus dinámicas y protagonistas. Es interesante ver cómo, a pesar del esfuerzo que hace el colonialismo francés por destruir los vínculos familiares de la comunidad argelina, estos se reafirman y se hacen más sólidos en la lucha contra el colono. En el momento en que el pueblo despierta y recobra la dignidad, se torna vital que cada miembro de la familia devenga en un nuevo ser. Un ser que ya no sea el atrofiado por el francés, pero tampoco el precolonial, al que ya es imposible volver.

En una reunión de moros antirracista, una compañera señalaba: «vale, nos apropiamos de la categoría *moro* y la reivindicamos como sujeto político e identidad de resistencia, pero ¿qué es *moro*?». Nosotros, los moros, no sabemos lo que es un moro, no sabemos dónde empieza y termina *lo moro*, tampoco cómo se es *moro* ni cómo se deja de serlo. Sin embargo, cualquiera que esté leyendo esto sabe lo que es un moro, tiene una idea clara y podría, incluso, dibujarlo.

El Estado, a través de sus dispositivos de criminalización racial, también lo sabe. Por eso, para perseguirlo, no necesita definirlo. Y este conocimiento institucional de quiénes somos y cómo borrarlos es lo único que debería ocuparnos. Los debates identitarios, los complejos de unos y de otras, los esencialismos internos y externos no importan. Lo que importa, y es a lo que vamos en este texto, es comprender de quién habla el Estado cuando dice que hay una «guerra contra el terror» y que hay que luchar contra la radicalización de un sector de la población. Cuando Europa vincula cuestiones de seguridad y migración con preservar la «forma de vida europea», no hace falta ser el más listo de la clase para darse cuenta de quiénes la están poniendo en peligro.

Moro es una categoría construida por el colonialismo para deshumanizar a un grupo conformado por varias culturas, pueblos y «razas» que comparten el islam y habitan esa parte del mundo llamada «el mundo árabe musulmán», otra construcción colonial de límites

⁷ Frantz Fanon (1973): *Dialéctica de la liberación*. Argentina: Ediciones Pirata.

difusos, aunque útiles para la geopolítica europea. Actualmente, en el contexto español, *moro* es todo aquel que tenga unas supuestas características árabes –sea o no árabe–, alguien que parezca extranjero, haya o no nacido aquí. Alguien que provenga de *morolandia*.

Precisamente, una particularidad clave de los procesos de deshumanización del *moro* respecto a otros grupos es la de la peligrosidad. Los moros somos peligrosos. Los europeos están traumatizados. Los invadimos una vez de forma violenta, les gusta inventar; lo queremos volver a hacer, les gusta vaticinar. Eso nos ha dado a lo largo de *su* historia un estatus diferente al de los negros, los gitanos y los indios. El racismo antimoro siempre encuentra justificación: si se nos deja en paz, volamos edificios, atropellamos gente o entramos en comisarías con un cuchillo.

La islamofobia siempre asoma: sí, no todos los musulmanes son terroristas, pero todos los terroristas son musulmanes. Alguna responsabilidad tendrá el islam. No somos de fiar. Somos desagradecidos. Edward Said lo apuntaba de forma magistral: Occidente se ha construido siempre en oposición al islam. Occidente se piensa como más civilizado y avanzado a medida que degrada a Oriente, ese constructo, continente extraño de todo lo árabe, musulmán, *moro*, bárbaro. La «guerra contra el terror» nos proporciona una imagen actual de cómo se ha construido al musulmán como el *otro*.

¿Europa empieza en los Pirineos?

Las narrativas raciales sobre los musulmanes en el Estado español han transitado por varios caminos desde 1492. A lo largo de los siglos, en función de las necesidades de la metrópoli, los relatos coloniales sobre *lo moro* se han ido reformulando. Al-Ándalus ocupa un lugar muy especial en la historiografía española. Stephen Small señalaba en una reciente entrevista en Portugal que la identidad *blanca española* –una identidad que se sabe manchada, por lo que necesita constantemente demostrar su europeidad– era una identidad a la defensiva. Por dos razones: su cercanía geográfica con África y sus innegables ocho siglos de historia islámica. Este carácter defensivo de la *blanquitud* en el Estado español se traduce en un esfuerzo institucional, político y cultural por borrar la huella musulmana física y simbólicamente. No vamos a entrar aquí en los habituales *debates peninsulares* sobre al-Ándalus. Pero sí queremos hacer notar una ausencia en esos debates que nos parece, desde el lugar del que estamos escribiendo, muy sintomática: el racismo *antimoro*.

Para abordar las cuestiones que pretendemos analizar en este capítulo, consideramos necesarias algunas aclaraciones terminológicas. Para *aprehender* el concepto de *blanquitud* desde una perspectiva descolonizadora, debemos aproximarnos al término más allá de su significado convencional. En un principio, cualquier persona creería que estamos designando un color; más específicamente, un color de piel. Sin embargo, con *blanquitud* nos referimos a una epistemología que, en torno a la categoría de raza, define una posición de poder. La *blanquitud* usa el color, pero también la cultura, la lengua, la espiritualidad y el territorio para afianzarse estratégicamente en esa posición de superioridad, y muta además en función de las necesidades del momento, según criterios geopolíticos.

Tal y como explicó Aníbal Quijano, «la idea de raza es una construcción mental de la modernidad que expresa la experiencia básica de la dominación colonial mediante la clasificación mundial de las poblaciones humanas».³ Por lo tanto, la *blanquitud*, como ideología colonial e imperial, fue sistematizada durante el colonialismo y, a pesar de los procesos formales de descolonización, sigue operando como patrón de poder. La *blanquitud* es entonces una ideología, la ideología dominante en un mundo racializado como el *moderno*.

Una vez inaugurado ese orden racial en el que el mundo está, como diría Fanon, dividido entre colonizador y colonizado, entre europeo y no europeo, entre blanco y no blanco, la humanidad del colonizador es elevada a un rango de superioridad, y la del colonizado es inferiorizada o incluso negada. Pero en contra de lo que tradicionalmente se cree, estos procesos de opresión e inferiorización son tanto materiales como simbólicos. La humanidad del colonizado ha sido negada a través de procesos de una enorme violencia, tales como los originados a partir de la trata moderna de seres humanos esclavizados, el sistema de explotación brutal de la encomienda, el genocidio y la violación sistemática. Estos procesos de deshumanización del no

³ Aníbal Quijano (2000): «Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina», en E. Lander (Comp.): *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, pp. 201-246.

blanco no son abstracciones, sino que son históricamente situables y se materializan en comunidades específicas.

A pesar de que el sentido común popular —un sentido común racista— coloca estos hechos en el pasado, la jerarquía racial inaugurada por la civilización occidental no ha sido descolonizada, sigue formando parte de la identidad del Estado moderno —que se comienza a conformar con el colonialismo— y de sus instituciones. La política internacional de los países occidentales con sus ex-colonias ejemplifica esta realidad, como también lo hacen la gestión de la diferencia cultural en el interior de la metrópoli que el Estado occidental pone en marcha a través de las políticas de integración, la Ley de Extranjería, los CIE, la segregación racista en las aulas, el maltrato policial, el enfoque y las prácticas del sistema judicial en torno a la cuestión del racismo, la propia negación sistemática de la existencia de éste, etc.

Sirin Adlbi Sibai advierte que «el racismo cultural va a utilizar elementos culturales como marca de inferioridad y superioridad reproduciendo la misma jerarquía colonial/racial de la expansión colonial europea. Es una forma de racismo que, sin embargo, no va a estar desvinculada de su forma biológica anterior, ya que naturalizará y esencializará las culturas de los colonizados, ahora tercermundistas, subdesarrollados, antidemocráticos y finalmente terroristas».⁴

Continuando con este ejercicio de introducción de categorías, podríamos definir *racialización* como la forma en la que la noción colonial de *raza* atraviesa, conforma y define las identidades humanas en la sociedad moderna, así como en las prácticas del Estado y sus instituciones. Una comprensión limitada de la *racialización* consistiría en afirmar que la categoría *raza* constituye un elemento puro e independiente y que determina fundamentalmente las identidades humanas en su dimensión cultural. Sin embargo, así como el colonialismo instituye una compleja red de jerarquías de poder imbricadas entre sí en la que la *raza* tiene clase, género, sexualidad, espiritualidad, etc., la *racialización* opera en la actualidad entrelazada con to-

⁴ Sirin Adlbi Sibai y Helios F. Garcés (2019): «El pensamiento islámico decolonial, una herramienta contra la islamofobia de género». *Tabula Rasa*, 30, pp. 207-219. Disponible en <https://doi.org>

das esas jerarquías y categorías que constituyen el poder en nuestra sociedad. Siguiendo a Fanon, *racialización* es sinónimo de *deshumanización*.

La *colonialidad* estaría constituida por los patrones de poder inaugurados con el colonialismo, y que perduran hasta nuestros días configurando las relaciones en el mundo moderno. Aunque el colonialismo desapareció como institución política de gestión europea sobre el mundo no-europeo, la colonialidad se reprodujo con nuevos dispositivos. El racismo –y el imperialismo– serían la base de esas relaciones y esos dispositivos.

Situadas en esta perspectiva, planteamos que la genealogía del *racismo antimoro* en el Estado español se puede rastrear a largo de un continuo que va de la Toma de Granada en 1492 a las legislaciones antiterroristas y a las políticas securitarias de la actualidad, si bien una comprensión rigurosa de la relación del naciente Estado español con *lo morisco* implica no caer en extrapolaciones simplistas y acríticas. A lo largo de la historia, se construye la figura del *moro* como categoría colonial, con especial intensidad durante y después de la esclavización de los sujetos negros llevados a América y de la deshumanización de los indios. Este proceso –que tiene su precedente en la defensa de la cristiandad durante las cruzadas– es paralelo al de la construcción de Europa y de sus fronteras físicas y simbólicas.

No estamos defendiendo que haya un continuo en la identidad a la que se persigue, puesto que *morisco* y *moro* no forman parte de la misma identidad ni son la misma categoría. Sin embargo, sí estamos afirmando que existe esa continuidad en las estructuras y dispositivos que el Estado pone en marcha.

Dada la extensión y la naturaleza de este texto, nos centraremos en cuatro momentos históricos concretos, en los que trataremos de descubrir cuál es el discurso del poder sobre *el moro*.

Los momentos recogidos en esta genealogía *bastarda* son aquéllos que más se han analizado en los centros de poder y de creación de conocimiento en el Estado español, en los dispositivos de la colonialidad del poder y del saber; esto es, en las universidades, en los centros de estudios y en los discursos políticos y culturales sobre quiénes son los *españoles*. Momentos que han configurado las ansiedades

identitarias *españolas*, sus complejos. Los *moros* fueron/somos clave en toda esta construcción nacional.

Cruzados y (Re)conquistas

Recuerdo el día en que una profesora del instituto me prestó la novela de Tariq Ali *A la sombra del granado*. Recuerdo que me dijo que me gustaría, que ese libro contaba mi historia. ¿Un libro sobre la toma de Granada? Recuerdo que a esa yo adolescente le sentó fatal la equiparación con los moriscos, estaba demasiado entretenida en parecerme lo máximo posible a mis compañeros, en dejar de ser el punto exótico de la clase, la diferente... Recuerdo que leí el libro y me gustó mucho. Cómo no iba a gustarme, me vi totalmente reflejada en esa familia que intentaba ser *mora* sin que se notara demasiado, que trataba de parecer lo más respetable posible ante los cristianos viejos.

Cuántos libros se han escrito analizando el trauma español por la denominada *Reconquista*, la batalla de Annual, la Guardia Mora de Franco... Somos la obsesión de los españoles a un nivel que muchas veces se nos escapa.

«Es difícil, casi imposible, en cualquier aproximación que se haga a la historia española, sustraerse de la presencia que en ella tenga lo islámico, árabe, moro o musulmán, pues de tan distintas maneras se designa una misma cuestión, a saber: que España es el único Estado europeo occidental que, en buena parte de su territorio, en el transcurso de tres a ocho siglos, según regiones, perteneció –política, social y culturalmente– al ámbito de los países islámicos, que los cimientos de los reinos peninsulares que la devolvieron al redil europeo se forjaron en la lucha “contra el infiel” y que, a su vez, en una especie de desquite histórico, mantiene durante cinco siglos una presencia controvertida en el norte africano.»⁵

⁵ Eloy Martín Corrales (2002): *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica siglos XVI-XX*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Los estudiosos de las *relaciones* hispano-marroquíes –del desarrollo de éstas durante y después del colonialismo– suelen enumerar un conjunto de prejuicios y estereotipos que se repiten pero que, sin embargo, no son estáticos, sino que varían en función de la coyuntura política, lo que les permite hablar de fases de *maurofobia* y fases de *maurofilia*. Se trata, en todos los casos, de visiones desde la *zona del ser: lo moro según nosotros hemos visto a los otros, lo que hay de ellos en nosotros*. La *herida* española alimenta, al fin y al cabo, el discurso colonial. Es necesario pensar qué lugar ocupan estas *ambigüedades*: ¿a quién sirven? ¿A qué son funcionales? ¿Se trata de una forma de seguir manteniendo la *excepcionalidad* del colonialismo español en Marruecos? El discurso sobre *lo moro* en la academia española es un discurso sobre el español acomplejado por no ser lo suficientemente europeo, por estar manchado por la presencia de ocho siglos de islam. El *moro*, en toda la literatura sobre *lo moro*, no es cuerpo, ni pueblo, ni territorio; es un fantasma al que se ataca y del que se huye, o al que –también como forma de borrarlo– se abraza hasta deformarlo. En todo caso, su voz siempre está ausente.

Volviendo a 1492, debemos hacer mención a los relatos sobre los musulmanes y la cristiandad, la limpieza de sangre, la diferencia religiosa, etc. Como señala Nelson Maldonado-Torres, en Occidente, durante el siglo XVI, la religión estructuró el surgimiento de un pensamiento racial. En el contexto de la colonización y desde la perspectiva del colonizador, lo que determina la humanidad de los *otros* es la existencia o no de religión o la profesión de la religión equivocada. Esto último caracterizaría a los musulmanes.

Entre los siglos XI y XII se había construido ya la idea de la cristiandad no sólo como comunidad espiritual, sino como sujeto político con fronteras a defender y con enemigos (judíos, sarracenos y herejes), así como con una vocación expansiva vinculada a la defensa del cristianismo como única religión verdadera. Entonces, se veía el islam como parte del paganismo al que los cristianos estaban venciendo. Para evitar conversiones, se difundieron invenciones sobre el profeta Muhammad, así como argumentos que pretendían probar la falsedad del islam.

Con la entrada de los Reyes Católicos en el Reino de Granada se ofrecen dos opciones a los musulmanes: la conversión o la expulsión. Los que optaron por la conversión –los moriscos– vivieron un proceso de discriminación sustentado en construcciones estigmatizadoras que los infantilizaban, feminizaban y animalizaban. Finalmente, se determinó que eran inasimilables y fueron expulsados.

La institución encargada de esa limpieza interior fue la Inquisición. Rodrigo de Zayas publicó un exhaustivo trabajo sobre lo que él denomina «racismo de Estado contra los moriscos». Dado nuestro interés por comprobar qué recorrido han tenido las instituciones del Estado racial español, nos parece especialmente interesante analizar un organismo que tuvo una importancia clave no sólo en la persecución por motivos religiosos dentro de la Península, sino también en las colonias.

«Cualquier contradicción de las opiniones ortodoxas de la Iglesia se consideraba un crimen, no sólo contra la autoridad eclesiástica sino también contra el Estado e incluso contra el concepto mismo de civilización. Los judíos, musulmanes y cristianos heréticos eran considerados pues los enemigos mortales de la Iglesia, del Estado y de la sociedad».⁶

«El 17 de septiembre de 1480, los Reyes Católicos publicaron un decreto en Medina del Campo encargando al dominico Fray Thomas de Torquemada la constitución de un Tribunal “nacional” de la Inquisición. [...] En poco tiempo se convertiría en el instrumento de control y represión más eficaz que se había conocido hasta entonces [...]. El 2 de enero de 1481, el Estado español cruzó una etapa fundamental hacia lo que, exceptuando pocas y breves interrupciones, sería hasta 1978 un Estado

⁶ Rodrigo de Zayas (2006): *Los moriscos y el racismo de estado: creación, persecución y deportación*. Córdoba, Editorial Almuzara, p. 55.

católico con los cuerpos —el eclesiástico y el laico— indisociablemente unidos.»⁷

La Inquisición —tal y como plantea Walter Mignolo— jugó un papel primordial en la creación de Europa, de una idea de Europa eminentemente cristiana, alejada de la influencia de musulmanes y judíos. A través de la vinculación entre identidad religiosa y relación de sangre se dio un paso hacia la fijación del racismo como base del mundo moderno-colonial. Sin embargo, Nelson Maldonado-Torres argumenta lo siguiente al respecto:

«Esto, sin embargo, todavía no produjo la relación entre religión, raza e imperio que sería tan fundamental para el mundo moderno/colonial.»⁸

Los postulados sobre la limpieza de sangre marcan una separación entre la emergente Europa cristiana y Oriente, y representan la antesala de los dispositivos orientalistas que analizará Edward Said.

«Pero esta fijación en la genealogía y la “pureza de la sangre” todavía no constituía una mentalidad propiamente racista, ya que la humanidad de los sujetos en cuestión se daba por sentada, y todo lo que estaba en duda era su lealtad política y religiosa. La falta de tal limpieza de la sangre revela a uno como un potencial traidor o enemigo, pero no como miembro de otra especie o como una excepción formal del ser humano.»⁹

Maldonado-Torres concibe la noción de la pureza de sangre en el contexto de la (Re)conquista y el genocidio de moriscos y judíos como puerta de entrada al discurso racial que se inaugura con la llegada de

⁷ *Ibid.*, p. 59.

⁸ Nelson Maldonado-Torres (2014): «Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World». *Journal of the American Academy of Religion*, September 2014, Vol. 82, No. 3, pp. 636–665.

⁹ *Ibid.*

Colón a las Américas. Hasta el momento de la expulsión de los moriscos no se establece definitivamente que el musulmán es incompatible con la idea de Europa. La guerra santa contra el islam configura la idea imperial que cristaliza en la colonización. Así, en el siglo XVI empezará el debate sobre la humanidad de los sujetos colonizados.

Sin embargo, debemos tener en cuenta que, aunque ese debate no se daba en clave racial, sí había claros posicionamientos a favor de que los musulmanes pudieran ser exterminados para *defender* los límites de la cristiandad. Sin embargo, existen diferencias —a las que se ha prestado poca atención— entre cómo se concibe al musulmán en el interior de los nuevos límites de la cristiandad/Europa y cómo se concibe y se trata al musulmán de extramuros, ya sea otomano o africano. Se construyó el discurso —existente aún en la actualidad— de que los andalusíes eran *superiores* a los musulmanes norteafricanos, idea rastreable en los relatos de los propios andalusíes. Esta idea fue afianzada al llegar éstos, expulsados, al norte de África. No es ningún secreto que parte de las élites magrebíes actuales trazan su genealogía remitiéndola a esos expulsados.

Lo que sucede después de la colonización de Abya Yala y la esclavización de los negros es que se sustituye la explicación religiosa por la racial, lo que sólo es posible una vez que se ha expulsado al islam del interior de la incipiente Europa. Cuando, siglos después, los españoles miran hacia el Magreb, los discursos de la diferenciación religiosa —tan útil en el Medievo— se actualizan a través de las retóricas imperiales de deshumanización que, surgidas y ensayadas con los indios y los negros en Abya Yala, racializan al *moro* para justificar la colonización.

El emergente Estado español no agota su afán persecutorio con la expulsión de los moriscos y los judíos. Desde 1499 hasta 1978 se puede seguir el hilo de una insidiosa legislación cuyo objetivo es el control, la integración forzosa, la asimilación y el genocidio de los gitanos. No nos referimos a un fenómeno exclusivo de la Península. Tal y como afirmara Helena Sánchez Ortega: «desde el siglo XV hasta el siglo XX apenas ninguna variación, apenas la más leve diferencia tanto en textos literarios como oficiales en Italia, Francia, Alemania, Inglaterra o España. Siempre nos tropezamos con las mismas quejas, mo-

nótonas y machaconas, las mismas descripciones adversas que han llegado a formar un persistente estereotipo». ¹⁰

A la aparente bienvenida a los gitanos durante las primeras décadas del siglo XV le sucedería una larga lista de pragmáticas –doscientas cincuenta aproximadamente, repartidas a lo largo de 479 años– que evidencian la constante persecución a la que serán sometidos: se prohibirá *ser* gitano, hablar en lengua gitana, vestir y vivir del modo en que lo hacían los gitanos. Someter, difuminar, expulsar y controlar. Todo ello se completaría con un intento de genocidio en el año 1749.

«Es así como, a partir de la expulsión de judíos y moriscos, los gitanos vendrán a representar el nuevo contrapunto interior racializado al orden deseable en la sociedad moderna española. Y, aunque es necesario deconstruir el mito de la expulsión definitiva de los moriscos –sabemos que numerosas comunidades de los mismos pervivieron en el territorio ocultando su identidad para sobrevivir–, “lo gitano” será el nuevo catalizador simbólico de un complejo conjunto de imágenes, prejuicios y proyecciones aplicadas –desde el exterior no gitano– que cumplirá un rol fundamental en la conformación de las naciones europeas: la creación de una identidad antagónica y deshumanizada a la que disciplinar, explotar y a menudo aniquilar». ¹¹

Por lo tanto, en sus primeros pasos, el Estado español construye y afianza dispositivos jurídicos e institucionales de persecución racial que, mientras trata de expandirse y colonizar los pueblos de Abya Yala, se irán sofisticando con la intención de eliminar a los sujetos racializados *internos*.

¹⁰ María Helena Sánchez Ortega (2009): «La minoría gitana en el siglo XVII: represión, discriminación legal, intentos de asentamiento e integración». *Anales de Historia Contemporánea*, 25, pp. 75-90.

¹¹ Helios F. Garcés (2016): «El racismo antirom/antigitano y la opción decolonial», *Tabula Rasa* 25, pp. 225–251. Extraído de <https://doi.org>

Colonialismo en el Norte de África. ¿El mismo pueblo a las dos orillas del Mediterráneo?

Cuando me tuve que presentar para «jurar la bandera», bueno, en realidad, para firmar que a partir de ese momento era súbdita de Felipe en lugar de serlo de Mohamed, la funcionaria encargada de recoger el papeleo me dijo que debía renunciar a la nacionalidad marroquí para obtener la española. Al lado había una chica argentina a la que se concedía la doble nacionalidad. «Con ellos tenemos una relación histórica, no como con Marruecos», dijo la funcionaria.

¿No como con Marruecos?

La inmensa mayoría de los trabajos en castellano dedicados al colonialismo español en Marruecos se han centrado primordialmente en aspectos simbólicos e identitarios que dicen más sobre las obsesiones y patologías de la identidad española en torno a la figura del *moro*, el islam y la susodicha identidad que sobre el propio colonialismo. No es nada nuevo. Muchos discuten sobre al-Ándalus o disertan sobre las categorías de *Oriente* y *Occidente*, pero pocos hablan en profundidad y con justicia de lo verdaderamente ocurrido en el Norte de África: el despojo de materias primas, la explotación de mano de obra indígena por parte de las administraciones coloniales o las terribles consecuencias, que perduran en la actualidad, de los bombardeos aéreos con armas químicas en el Rif. Parecería que el colonialismo no es una maquinaria de robo y destrucción que expolió el hierro de nuestras montañas para alimentar la industria de la metrópoli; nada tiene que ver con soldados españoles entrando en las casas de nuestras abuelas.

Tal y como el estudioso Eric Calderwood afirma en su trabajo, ¹² la retórica sobre al-Ándalus sirvió al protectorado español para legitimar la presencia colonial en Marruecos. A través de un retorcido relato que apelaba al pasado común entre los dos lados del Estrecho, España justificaba su derecho a ocupar tierras marroquíes. Apelando a una alta cultura común, la andalusí, las instituciones del protectorado construyeron, con la ayuda de determinada élite indígena,

¹² Eric Calderwood (2019): *Al Andalus en Marruecos. El verdadero legado del colonialismo español en el Marruecos contemporáneo*. Editorial Almuzara.

parte de los mitos fundacionales sobre los que más tarde se asentaría el colonialismo español y se fundaría el Estado marroquí moderno.

Como ya hemos señalado, los académicos hablan de forma simplista de periodos de *maurofobia* y *maurofilia*, como si esas filias exotizantes, románticas y fetichistas no pudieran explicarse a través de una concepción amplia de qué es el racismo, de cómo opera, muta y se desarrolla. Cualquier forma de racismo y de colonialismo alberga dentro de sí factores de *fobia* y *filia*. Toda la historia colonial puede leerse a través de esta aparente tensión. En el caso de Marruecos, el denominado *colonialismo amoroso*, a través de la tan cacareada *hermandad hispano-marroquí*, es tan sólo una máscara mediante la que, en pos de la idealización elitista de al-Ándalus, se ha minimizado y negado el desprecio y la opresión de los pueblos originarios del actual Marruecos. La fijación franquista del arquetipo andalusí en la literatura, el arte, la música y el imaginario colonial de la época negaba precisamente al *moro*, lo humillaba como ser inferior y entronaba *lo andalusí*, encarnado especialmente por sus autoproclamados descendientes en Marruecos, y por *España*, como supuesta patria perdida de aquellos. Ese genio andalusí era extraordinario por lo que tenía de hispano, por lo que tenía de andaluz, porque era algo *propio* y no algo *extranjero*.

En la actualidad, los discursos y narrativas de determinados académicos y militantes de izquierda que ponen su lupa en este tan desconocido periodo de la historia reciente siguen reproduciendo el mismo relato, las mismas obsesiones y el mismo fetichismo, desplazando una vez más al *moro* hacia los márgenes –hacia el olvido– y blanqueando la huella del colonialismo español en Marruecos

El colonialismo fue legal. Una simple afirmación que alguien podría patentar como mensaje *hipster* en tazas de café de importación en el Born de Barcelona, el Realejo de Granada o Malasaña en Madrid... Sin embargo, la legalidad del colonialismo no es nada *simple*. El Derecho es el dispositivo que posibilita el nacimiento de los Estados-nación modernos, su expansión y el despojo de los pueblos indígenas de Abya Yala y de África. Sólo tenemos que detenernos por un momento en la extensa producción intelectual acerca de la legislación colonial sobre el indio o en el ordenamiento jurídico –los Códigos

Negros españoles– sobre los esclavos en la América colonizada. Sin olvidar, claro, las mencionadas pragmáticas contra los gitanos como forma de colonialismo interno.

En cuanto a la legislación sobre los cuerpos negros, dejando de lado que su mera existencia ya era racista, varios estudios señalan que

«la connotación racista inherente en toda la legislación, ya que ese “otro” pertenece comúnmente [...] a otra raza, y principalmente a la negra. Todo el orden jurídico esclavista está así lastrado de racismo, en el sentido de que en ningún momento se reconoció que el indio o el negro fueran igual que el blanco, sino subordinados a éste por razón de sus razas y por lo común de su misma piel. La legislación preveía castigos diferentes a un mismo delito cometido por blancos, indios o negros.»¹³

En el caso americano, «El Derecho indiano es un corpus legislativo que ya da por hecho, implícitamente, de forma oculta y soterrada, la conquista del continente. Se trata de leyes para el buen funcionamiento del gobierno de los territorios anexados a la corona de Castilla en el “Nuevo Mundo”».¹⁴

La razón de ser del Derecho indiano fue la sumisión de los indios a los españoles, la legitimación de la superioridad del colono y su derecho a explotar sus tierras, sus riquezas y a los indios mismos. Si hacemos un salto en el tiempo y el espacio, encontraremos que el paternalismo hacia el indio, que venía a legitimar su explotación, es el mismo, aunque con diferente forma, de los relatos coloniales sobre la relación de hermandad natural entre los españoles y los marroquíes. Éstos debían aceptar la tutela de los españoles en las esferas social, política, económica, cultural e, incluso, religiosa y espiritual.

¹³ Manuel Lucena Salmoral (1996): *Los Códigos Negros de la América Española*. París: Universidad de Alcalá, p. 6.

¹⁴ Daniel Montañez (2015): «Contractualismo colonial y pueblos indígenas en la América Hispana: un pluralismo jurídico y político efectivo al orden». *Clivajes, Revista de Ciencias Sociales*, Año II, núm. 4, p. 111.

Los relatos de hermandad tenían el objetivo de favorecer en el norte de Marruecos una colonización pacífica, sumisa, asegurando así los intereses económicos *españoles*. Algo que, evidentemente, no fue posible. Si lo pensamos bien, desde este lado de la historia resulta incluso cómico. Un soldado español explicándole a un campesino rifeño que tiene que ponerse a sus órdenes puesto que, como en un cuento orientalista de «las mil y una noches», es su hermano mayor. La cara del *arifi*-campesino debió de ser épica.

Al principio de la colonización, se estableció en el Protectorado marroquí un derecho para los colonos y, más tarde, uno para los indígenas. Con la intención de lograr, una vez más, una colonización pacífica, se hizo necesario estudiar el derecho islámico para intentar integrar algunos de sus postulados. También se incorporaron especificidades legislativas para la cuestión *amazigh*.¹⁵ La misma estrategia colonial llevada a cabo en el caso del Derecho indiano. Estrategia que acaba modificando los *corpus* legislativos indígenas –si se les puede llamar así– hasta transformarlos de forma radical a partir de construcciones racistas del *otro*. Estas tergiversaciones aún se arrastran en los países surgidos de las descolonizaciones.

La tutela –legislativa y jurídica– es la forma que toma el paternalismo colonial bajo el Protectorado. El español se convirtió en la práctica en el único Estado, ya que el Rif no contaba con una estructura administrativa de las dimensiones y la capacidad coercitiva de un Estado-nación moderno. Sobre el papel se respetaba la autoridad local, pero ésta se encontraba bajo el control de los protectores, que decidían y elaboraban la ley y establecían los sistemas judiciales a

¹⁵La cuestión *amazigh* durante el Protectorado y después de él ha ocupado muchas páginas de *papers*, libros y artículos de prensa. En esta ocasión sólo diremos que lo *amazigh* como problema fue una construcción colonial, útil para la dominación occidental en el Magreb. Su permanencia después de la «descolonización» es útil al Estado moderno Marroquí como chivo expiatorio, como foco de canalización de las tensiones sociales en un país que aún está por descolonizarse. El *amazigh* es el *otro* necesario para la creación de una identidad nacional que nace del colonialismo, y para continuar perpetuando la relación neocolonial que Marruecos mantiene con Europa en muchos ámbitos. El pueblo *amazigh* poco o nada ha podido decir sobre toda esta cuestión.

través de los cuales ellos mismos resolvían los conflictos, ya sea entre colonos o entre colonos e indígenas. Por entonces, ya existía un precedente en Melilla, la figura de los Juzgados de Moros, normalmente jurídico-militares, creados por la Real Orden de 30 de septiembre de 1866.

Derecho y violencia van de la mano en la empresa colonial. En el caso de la colonización americana, la violencia precede al derecho y determina sus postulados. Sin embargo, en el caso del Protectorado español en Marruecos, la guerra colonial sólo se hará necesaria a partir del momento en que los potenciales colonizados no acepten su nuevo estatus social y político. Una vez quedó patente que los rifeños y los *jbala* no iban a ser todo lo sumisos que se esperaba de ellos, hubo que cambiar de táctica: demonización y guerra.

Había dos intereses primordiales en el norte de Marruecos: uno, económico, y otro, militar. Para abordar el primero, es interesante el trabajo de Mimoun Aziza, que analiza los efectos económicos y sociales del Protectorado español para el Rif y los rifeños.¹⁶ Los daños ambientales de la Compañía Española de Colonización o de la Compañía española de Minas del Rif, dedicadas a la explotación agrícola y minera, fueron especialmente relevantes. Con la irrupción de los colonos y la conversión de los rifeños en asalariados, resultaron también importantes los cambios en la propiedad de las tierras, en las formas de explotación y producción y en la estructura social rifeña.

Los sectores que más presionaban para desarrollar la empresa colonial en Marruecos eran los económicos: la banca privada y pública, el capitalismo vasco y catalán, los empresarios agrícolas valencianos y los círculos financieros madrileños. Todos ellos ambicionaban los puertos, el comercio y las minas del Rif. Sin embargo, el sector más beneficiado fue el comercial, que abastecía a las tropas españolas e indígenas y al conjunto de colonos desplazados.

El segundo interés –el militar– tuvo mucho que ver con recuperar el orgullo patrio perdido en el desastre cubano. Para analizarlo, debemos retomar el tema de la guerra colonial.

¹⁶ Mimoun Aziza (2003): *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Guerras coloniales y descolonizaciones

Las guerras coloniales en el Rif y la Guerra Civil son dos momentos históricos que siguen hoy grabados en la memoria de la población española. Ambos, como veremos a continuación, tienen mucha vinculación entre sí.

Durante la colonización española de Marruecos, se produce una renovación de los estereotipos más racistas sobre los *moros*: su fanatismo, su indolencia y su desbordada sexualidad hacia las mujeres.¹⁷ En la «Guerra de África» (1860) se dio rienda suelta a la propaganda, con el fin de extender el odio y *demostrar*, por un lado, la superioridad española y, por otra, la brutalidad y el carácter sanguinario de los marroquíes, tan presente en el imaginario desde siglos pasados. El Estado español se identificó con los ideales modernos de libertad y civilización y calificó a los colonizados de atrasados y bárbaros. El desprecio fue creciendo hasta llegar a la guerra de Melilla, en 1893, y al *desastre* –desde la óptica española– de Barranco del Lobo, en 1909.

«[...] predominaba, por encima de todo, la idea de que se trataba de unos salvajes, en lo político, en lo familiar, en la vida cotidiana, en las relaciones sexuales, etc., una rusticidad que se iría limando poco a poco a medida que se fueran acostumbrando a la modernidad aportada por los españoles, tanto civiles como militares».¹⁸

Las guerras de colonización de Marruecos y las derrotas infligidas a los españoles gracias a la fuerte resistencia de los indígenas –también en Annual y Monte Arruit, en 1921– recrudescieron el imaginario de los *moros* como salvajes y traidores.

Estas guerras implicaron un uso atroz de la violencia contra la población civil. Métodos de exterminio –armamento químico y aviación– que no sólo provocaron la muerte de muchos seres humanos,

sino que también acabaron con toda forma de vida, dejando a su paso un desierto de tierras infértiles.

Durante la Guerra Civil española, las tropas indígenas fueron claves para llevar a cabo la guerra psicológica contra la República. Ésta, haciendo alarde de su tradición ilustrada y de su *racismo laicista*, recuperó en la propaganda bélica las ideas de crueldad y sexualidad salvaje, ya que creía que el apoyo de los rifeños a los fascistas tenía que ver con una naturaleza reaccionaria indígena. Incluso se fueron a buscar paralelismos con la (Re)conquista, presentando la Guerra Civil como una guerra contra el *moro* invasor. Y llegaron a hacer propaganda sobre lo *blancos* que eran los *rojos* y lo *negros* que eran los *nacionales*.

Entre los militares que detentarían el poder después de la Guerra Civil era muy importante su *experiencia* africana y sus méritos en el Protectorado. No en vano, en Marruecos se formaron los principales generales, y en el Rif siguen muy presentes sus huellas. Al fin y al cabo, se había usado el espacio colonial como laboratorio para ensayar la violencia más cruel.

Más tarde, durante el franquismo, el imaginario se tornará paternalista, infantilizador: Marruecos necesita de España para modernizarse.

Con la independencia, vuelve a escena el *moro* ingrato y traidor.

El imaginario social dominante acerca del *moro*, su construcción como enemigo violento y salvaje, se hace de arriba a abajo. A medida que se logra imponer esta mirada colonial, la legislación deja de ser explícitamente racista. Volveremos más adelante sobre la institucionalidad del racismo y su relación con los consensos sociales y los imaginarios colectivos. Quedémonos por ahora con que la propaganda institucional racista sobre el hombre *moro* fija una visión del mismo que tiene que ver con su naturaleza esencialmente peligrosa y posibilita, por lo tanto, el uso de la violencia. El *moro* es un peligro para la población española, especialmente para la mujer blanca española, y la respuesta debe ser contundente. En ese proceso, el Estado se erige como garante de la seguridad de los españoles frente a ese peligro. Y esto es clave para entender el tema que nos ocupa, ya que ese consenso social sobre la peligrosidad del *moro*, que da carta blanca al Estado para actuar contra él, tiene su continuación en la agenda

¹⁷ Eloy Martín Corrales, *op. cit.*

¹⁸ *Ibíd.*, p. 122.

mediática y política actual acerca de la seguridad nacional y sus enemigos. En los Estados-nación modernos, los sujetos racializados provenientes de las ex-colonias europeas y los racializados –caso de los gitanos– del interior de Europa son los primeros sujetos construidos como enemigos de esa seguridad. Actualmente, los medios de comunicación y los discursos políticos sobre el terrorismo generan miedo, lo que dificulta una reflexión crítica de la población ante la *lucha* antiterrorista y de *prevención de la radicalización*. Aunque el *Estado racial* español se sofisticó con el paso de los siglos, en realidad se invocan los mismos miedos y las mismas ideas sobre los *moros*.

Maldita sea, han vuelto

La relación entre las políticas migratorias de los Estados-nación occidentales y el colonialismo ha sido analizada, a partir de los trabajos del pensamiento negro radical, por teóricos y militantes decoloniales. En la Europa Occidental, con los trabajadores migrantes provenientes de las ex-colonias, se reprodujeron, durante la posguerra que comienza en 1945, las viejas jerarquías raciales, pero esta vez dentro de la metrópoli misma. Los magrebíes fueron concebidos como los *otros* inasimilables, indeseables, ruidosos, sucios y culturalmente subdesarrollados. Nada nuevo.

Tal y como señala Quijano, los Estados-nación europeos se establecieron sobre la base de un sistema de clasificación racial:

«Desde el siglo XIX, este sistema se ha desarrollado aún más a través de la regulación y el control de la migración. Desde su introducción, las políticas migratorias fueron codificadas a través de una nomenclatura racista en las antiguas colonias europeas y como dispositivos que operan dentro de la lógica de la Colonialidad».¹⁹

¹⁹ Encarnación Gutiérrez Rodríguez (2018): «La colonialidad de la migración y la "crisis de los refugiados": sobre el nexo migratorio de asilo, migración-colonialismo europeo blanco transatlántico y capitalismo racial». Extraído de <http://desde-elmargen.net>

En el caso del Estado español, no es casual el hecho de que las primeras legislaciones sobre migración en el Estado español se establezcan en relación a los súbditos de las ex-colonias españolas. Esto se ve con claridad en el recorrido que hace Mikel Mazkiaran por las leyes de extranjería previas a la de 1985:

«En primer lugar estaría el Real decreto de Extranjería de 1852, el decreto de 4 de octubre de 1935, el decreto 522/1974 de 14 de febrero, la Ley 118/69 de 30 de diciembre de igualdad de derechos sociales de los trabajadores de la Comunidad Iberoamericana y Filipinas y la Ley 58/1980 de 15 de noviembre de régimen Laboral y de Seguridad Social de trabajadores residentes guineanos en España.»

Abya Yala, Filipinas, Guinea Ecuatorial. Hay un momento clave en el que podemos comprobar cómo la fijación de un imaginario colonial que justifica y ampara un Estado racial ha sido concluida con éxito. Corre el año 1985 en Ceuta y Melilla, dos ciudades coloniales que España ocupa actualmente en África. Dos lugares clave para entender las cuestiones que estamos tratando de abordar.

En ese mismo año se aprueba la Ley de Extranjería, uno de los episodios más significativos de la historia reciente del Estado español. A través de él vemos cómo se reconfigura la legalidad del Estado racial y su vínculo con el colonialismo. Para entender mejor el carácter colonial de dicha Ley, nos centraremos en su implementación en la Frontera Sur europea, en ese espacio colonial constituido por las dos ciudades mencionadas. El caso de Melilla es especialmente relevante, ya que los ciudadanos musulmanes de Guelaya no cruzaron nunca la frontera, sino que, en realidad, podría decirse que *fueron cruzados* por ella. Convertidos en migrantes en su propia tierra. En las movilizaciones en contra y a favor de la Ley de Extranjería que tuvieron lugar en esta ciudad en el año 1984 se condensa el núcleo argumentativo del racismo *anti-moro* ligado a la migración que podemos encontrar actualmente en el campo político *blanco*, y que vertebra uno de los mitos fundacionales de la identidad española: España como blanca y cristiana.

«La ley perpetúa la explotación de los musulmanes en Melilla», decía uno de los líderes de las protestas en un debate sobre la cuestión televisado por *Melilla Hoy TV*. En dicho debate se hablaba sobre discriminación en la sanidad, la educación y el acceso al trabajo en una ciudad en la que vivían al menos veinte mil musulmanes, sólo un cuarto de ellos con nacionalidad española. El Estado colonial español concebía a los indígenas de Guelaya –y lo sigue haciendo a día de hoy– como elementos externos, como el *otro* bárbaro e incivilizado que no tiene derecho a una ciudadanía que es privilegio de los civilizados, los humanos.

El 23 de noviembre de aquel año tuvo lugar la manifestación más numerosa de la historia de Melilla. El 6 de diciembre se produjo una contramanifestación, respaldada por el gobierno del PSOE y todos los partidos y sindicatos mayoritarios. Estas dos movilizaciones se presentaron como la «manifestación musulmana» *versus* la «manifestación cristiana». El 23 de noviembre la pancarta decía: «Por la Constitución y los Derechos Humanos. NO a la Ley de Extranjería». El 6 de diciembre, quienes salieron a las calles portaban pancartas con lemas como «Melilla es España» o «Por la Constitución y los Derechos Humanos. SÍ a la Ley de Extranjería».

Los *blancos* entendieron la manifestación como una forma de recuperar las calles, ya que nunca antes se había visto a tantos *moros* organizados tomándolas para decir «NO» a la Ley de Extranjería. No deja de sorprendernos que la manifestación del 23 de noviembre también defendía que Melilla era España; sin embargo, el *moro* en las calles como sujeto político hacía pensar a los *blancos* que la ciudad estaba dejando de serlo.

Los melillenses *moros* protestaban porque antes de 1982 se otorgaba la nacionalidad española a todo aquel que naciera en Melilla; después de ese año, sólo a aquellos que tuvieran un progenitor español. El debate y aprobación de esta legislación migratoria, que apuntala la jerarquía *racial*, expresa el carácter colonial de Melilla. Pero también nos informa del lugar concreto que ocupan los *moros* en la construcción del Estado español y en sus leyes. Lo que los melillenses *blancos* que se manifestaban a favor de la Ley de Extranjería estaban haciendo realmente era defender y proteger sus privilegios ra-

ciales: su derecho a ser más que los *moros*, a explotarlos, a relegarlos a los trabajos peor remunerados y menos valorados socialmente, a borrar su historia...

La Europa islamófoba. El moro terrorista

—¿Cómo se siente acerca de la idea de que usted comparta la misma fe con los sospechosos arrestados por el FBI?

—Y usted, ¿cómo se siente acerca de la idea de que Hitler compartió la suya?

Entrevista a Muhammad Ali después de los atentados del 11-S

A través de esta breve inmersión en la historia, de esta genealogía hecha a trompicones, hemos rescatado de los relatos historiográficos aquellos hechos e ideas que revelan la existencia de un Estado racial. Consideramos que este ejercicio genealógico es revelador, puesto que a medida que nos acercamos al presente, la legislación racista se sofisticada, lo que hace más difícil rastrearla. El racismo, una vez se constituyen los Estados modernos y sus relatos nacionales, se diluye en sus dispositivos. Ya sólo se puede encontrar en las huellas que deja en los cuerpos de los racializados, en los territorios de los pueblos despojados, en los relatos de quienes no escriben *la* Historia.

Actualmente, el aparato ideológico y mediático utilizado para seguir domesticando a los musulmanes es la *islamofobia*. Y, pese a que tiene diversas formas de manifestarse, en todas ellas encontramos deshumanización y/o alterización. Es importante tener en cuenta el lugar que ocupa el islam en cada contexto, porque va a determinar la forma en que se materializa la islamofobia. Ésta se construye y articula de forma diferente en función de la relación histórica que cada país ha establecido con el islam y los musulmanes. No se concreta de la misma manera en un país de mayoría musulmana que en uno en el que la existencia del islam se introduce a través de una minoría que ha migrado en la época contemporánea. Que la relación histórica previa con el islam haya sido valorada como «negativa» o «positiva» también es un condicionante.

El término *islamofobia* provoca muchos debates –no vamos a entrar en ellos en este texto–, pero nos parece interesante señalar que

estos existen, puesto que a menudo se trabaja la cuestión del racismo –y en especial el racismo hacia los *moros*– sin tener en cuenta los imaginarios occidentales sobre la espiritualidad, así como sobre las prácticas religiosas en general y las musulmanas en particular. De este modo, hablar de *islam* se vuelve extremadamente delicado y, por ello, debemos ser muy cuidadosas. Sin embargo, queremos señalar que nuestro esfuerzo por explicar la cuestión del *terrorismo* y la *radicalización* en clave racial no obedece a que pretendamos desvincular racismo de islamofobia, sino a que la aparición del término *islam* implica a menudo la emergencia de todo un imaginario que no ha sido revisado y que obstaculiza el entendimiento. Sucede lo mismo cuando hablamos de *moro*, pues no estamos nombrando una identidad ni una forma de ser, sino una forma de deshumanización y de no ser. Por tanto, debe tenerse en cuenta que, cuando se habla del islam y de los musulmanes bajo las coordenadas del antiterrorismo y la seguridad, no se está haciendo referencia a una espiritualidad ni a una identidad religiosa, sino a un constructo occidental en el que se encierra y desfigura una forma de entender la existencia que comparten millones de personas, culturas y *razas* a lo largo del mundo.

Para el tema que nos ocupa, seguimos la definición de *islamofobia* que ofrece la pensadora musulmana Sirin Adlbi Sibai. *Islamofobia* sería «un discurso colonial respecto al islam o a los musulmanes que será transformado después de la Segunda Guerra Mundial para dar pie a nuevas formas discursivas en las que subyace una estructura de poder profunda, la cual se resiste a ser categorizada de forma simplista y unívoca». Consciente del efecto –a veces inquietante, cargante e incluso ridículo– que inevitablemente provoca el uso de ristas de categorías especialmente abstractas, la autora se refiere a aquello que nombra como *sistema-mundo moderno-colonial-capitalista-patriarcal*.²⁰ Es importante advertir que, nombrando de esta manera ese entramado de jerarquías de poder en el que inscribimos el racis-

²⁰ Véase Sirin Adlbi (2016): *op. cit.* y Ramón Grosfoguel (2006): «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global». *Tabula Rasa*, n.º. 4. Bogotá, enero-junio de 2006, pp. 17-48.

mo islamóforo, pretendemos complejizar lo que ha sido simplificado y vulgarizado para desgracia de los propios musulmanes. De esta manera, pretendemos sortear el *monólogo* occidental sobre el islam.

Si siempre insistimos en el carácter *institucional* del racismo es porque éste se encarna y se expresa en todas las disposiciones administrativas, económicas y sociales del poder.²¹ Por tanto, se trata de un régimen de prácticas institucionalizadas que perpetúan la subordinación de unos grupos sin que éstas necesariamente estén vehiculadas por agentes claramente definidos. Barnor Hesse²² sugiere, en esta línea, que se comprende mejor el racismo, no como una ideología o una cuestión epistemológica, sino como algo que tiene que ver con la *gubernamentalidad*, con la política. En lo que se refiere a la islamofobia, es necesario recordar los aportes de Salman Sayyid.²³ Para él se trata sobre todo de una cuestión de *gubernamentalidad* racializada (*racialized governmentality*): la islamofobia sería uno de los dispositivos actuales para gobernar a los musulmanes. Su máximo exponente lo constituyen las leyes antiterroristas.

Las coordenadas en las que se mueve la actual violencia racial no son nuevas. Se explican en gran medida a través de la forma en que se ha construido la institucionalidad europea y su relación con el *otro*; en este caso, el *otro moro*. Por eso nos hemos centrado en las prácticas de un Estado que definimos como *racial*, ya que, entre otros motivos, nace a partir de y para legitimar un orden racial. La decisión de añadirle el adjetivo *racial* también responde a la necesidad de señalar que los dispositivos legales y discursivos que el Estado-nación construye para borrar a los *moros* de su idea de *nosotros* tienen continuidad hasta nuestros días, ya que la estructura racista es parte de su razón de ser. Nos vienen a la mente las palabras de Said

²¹ Stokely Carmichael & Charles V. Hamilton (1969): *Black Power. The Politics of Liberation in America*. London: Penguin.

²² Barnor Hesse (2004): «Discourse on Institutional Racism: the genealogy of a concept». En Law, I.; Phillips, D.; Turney, L. (Eds). *Institutional Racism in Higher Education*. Stoke on Trent: Trentham Books, pp. 131-147.

²³ Véase Sayyid, S. (2008): *op. cit.*

Bouamama y Pierre Tevanian para el contexto francés, que creemos casan muy bien con lo que estamos señalando para el caso español:

«Más allá de las palabras, las prácticas políticas y policiales vuelven a interpretar (afortunadamente de manera menos extrema) una partitura escrita en gran parte en un contexto colonial: ya se trate del toque de queda, de la guerra preventiva que constituyen los constantes controles policiales o las dispersiones intempestivas en los vestíbulos de los edificios, de la penalización de los padres por las faltas de los hijos o incluso de los métodos de gestión de la contestación política (difamación, criminalización, llamamiento a las autoridades religiosas locales para pacificar unos disturbios o desviar a la población de una acción política de protesta), las autoridades instauran en los *banlieues* [los barrios populares] unos modos de gestión que violan varios principios fundamentales (como la *presunción de inocencia*, el principio de *responsabilidad individual*, el principio de *laicidad*) y que, en consecuencia, aparecen como anomalías respecto a determinada tradición del Derecho francés, pero que no caen del cielo. Si se hace referencia a la *otra tradición francesa*, a las sombras que constituyen el Derecho de excepción y las técnicas de poder inventadas y experimentadas en las colonias, entonces la actual deriva de seguridad pierde mucho de su novedad y de su exotismo.»²⁴

Efectivamente, hemos comprobado que también la otra historia del Derecho español —la que hace referencia a su uso en la colonización del indio, la esclavización del negro, el intento de exterminio del gitano y la deshumanización y posterior colonización del moro— evidencia la existencia de una ley colonial destinada a construir y preservar el orden racial moderno. Sólo bajo este prisma podemos entender y responder a un dispositivo como el de la *prevención del terrorismo*.

²⁴ Saïd Bouamama y Pierre Tevanian (2008): «Un racismo postcolonial». Disponible en <http://www.rebellion.org>

En esta línea, hay que apuntar que las medidas y prácticas *antiterroristas* tienen también una motivación *salvacionista*: en la medida en que reconfiguran lo que es ser musulmán, deciden —desde la óptica del Estado— quién es *uno bueno* y quién *uno malo*, cambiando la autopercepción de los propios musulmanes. La vigilancia y el castigo tienen actualmente en el Estado español una dimensión correctiva e integracionista que busca borrar la especificidad musulmana del espacio público y la vida política del país. Desde una perspectiva interna, desde las comunidades y las familias musulmanas, estamos asistiendo a una humillación constante que, si bien no es nueva, ya que forma parte de las consecuencias del racismo de toda la vida, sí tiene unos matices nuevos que muchas veces imposibilitan responder a dichas humillaciones. Las familias que son colocadas en el punto de mira de la maquinaria antiterrorista viven una mezcla de negación, desprecio y estigma que impone una herida perdurable en la comunidad misma y dificulta la movilización política. De hecho, imposibilita la reconstrucción y sanación de lo que uno es. La etiqueta *terrorista* es imborrable y tiene unas implicaciones legales, económicas y sociales que marcan la vida de la persona, aunque sólo haya sido investigada.

SEGUNDA
PARTE

EL TE-
RROR DE
SU GUE-
RRA

AINHOA NADIA DOUHAIBI

La criminalización racial

Las prácticas político-penales en el ámbito del *terrorismo yihadista* que Estados Unidos llamó la «guerra contra el terror» arrancaron en el 2001 con la ofensiva contra Afganistán en respuesta al 11-S. Su fase posterior se ha configurado principalmente en torno a las primeras irrupciones violentas reivindicadas por Al Qaeda en Europa; entre ellas, los atentados de Madrid del 11 de marzo del 2004.

Se pueden sacar varias conclusiones de la forma en que el gobierno del Partido Popular manipuló la información respecto a la autoría de los atentados.³ Lo más llamativo fue su obsesión por obviar la res-

³ El Gobierno del Partido Popular responsabilizó del atentado a ETA y mantuvo esta versión durante varios días. El ocultamiento claramente intencionado de información sobre la autoría de Al Qaeda respondía a todas luces a un intento desesperado de no perder las elecciones el 14 de marzo –tres días después del atentado–, así como a una forma de capitalizar el suceso para legitimar su po-

ponsabilidad de Al Qaeda, ya que admitirlo implicaba reconocer que la participación en la guerra de Irak en el año 2003 era el motivo por el que España se había convertido en su objetivo.

En cualquier caso, antes del atentado en Madrid, la «Operación Lago» —iniciada por el juez Ruiz Polanco y conocida como «el caso Dixan»—,⁴ anunciaba la línea que seguiría la política penal española respecto al «terrorismo de motivación religiosa». En la madrugada del 23 de enero de 2003, ciento cincuenta miembros de la Policía Nacional, los GEO⁵ y los TEDAX⁶ irrumpían en distintos domicilios de las localidades catalanas de Banyoles, Olot, Salt, Badalona, Santa Coloma y Sant Jaume de Llierca. Veinticuatro personas fueron detenidas; de ellas, dieciséis pasaron a disposición judicial acusadas de preparar atentados con explosivos y material químico. El gobierno español utilizó la «Operación Lago» como pretexto para justificar la intervención militar en Irak. También Colin Powell, en su día secretario de Estado de EE. UU., llegó a referirse a esta operación frente al Consejo de Seguridad de la ONU como prueba de cargo para respaldar la intervención en Irak.⁷

lítica antiterrorista, basada en la oposición al diálogo en el conflicto vasco. Es importante recordar que este «golpe de Estado mediático» provocó tales tensiones sociales y políticas que, el día de reflexión previo a las elecciones, se produjo el asesinato del panadero Ángel Berrueta, padre de un preso político vasco, por parte de un policía nacional —que estaba fuera de servicio— y de su hijo, tras una discusión con la mujer del policía en la que ella había intentado forzarle a poner un cartel en su panadería que adjudicaba a ETA la autoría del atentado de Madrid.

⁴ Véase Abdennur Prado, Albert Martínez, Alberto López Bargados, Benet Salleras Vilar, David Fernández, Iñaki Rivera Beiras (2009): *Rastros de Dixan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post 11-S*. Barcelona: Virus editorial.

⁵ Grupo Especial de Operaciones de la Policía Nacional especializado en operaciones denominadas de alto riesgo.

⁶ Se denomina así al Técnico Especialista en Desactivación de Artefactos Explosivos.

⁷ Jose María Irujo (22 de julio, 2003): «La Audiencia Nacional archivará el caso de los detenidos de Al Qaeda». *El País*. Extraído de <https://elpais.com>

Sin embargo, todos los detenidos fueron absueltos una vez que los laboratorios del Ministerio de Defensa determinaron que una de las sustancias en polvo que se creía podría ser explosiva era, en realidad, detergente de lavadora. De ahí viene el apodo de la operación. Eso sí, para entonces, España ya formaba parte del trío de las Azores.

El Estado español, lejos de asumir el fracaso del despropósito jurídico, ético y político que supuso este caso, lo reabrió en septiembre del mismo año, basándose en un informe de la Unidad Central de Información Exterior de la Policía Nacional que, apoyándose a su vez en otro del FBI, conjeturaba con que las sustancias incautadas durante la «Operación Lago» podrían ser usadas para la fabricación de un tipo de explosivo llamado «napalm casero». Cuatro de los ex-detenidos fueron nuevamente imputados pero, tras prestar declaración, quedaron nuevamente en libertad.

Sin embargo, su pesadilla no acabó ahí. Apenas medio año más tarde, Al Qaeda reivindicó el atentado que mató a ciento noventa personas en los trenes de cercanías de Madrid. Aprovechando el clima generado, el juez Baltasar Garzón, que había tomado el relevo del magistrado Ruiz Polanco —suspendido por razones que no vienen al caso—, ordenó detener y encarcelar de nuevo a los cuatro imputados.

Dos años después, en un juicio plagado de supuestas evidencias, inconexas e infundadas, la Audiencia Nacional los condenaba a trece años de prisión. La sentencia —«sin sentido», según expertos en la materia— los absolvía de tenencia de explosivos y de conspirar para cometer atentados, pero a pesar de ello los consideraba culpables de pertenencia a organización armada.

Lo que había comenzado como una actuación jurídica y penal nefasta —pero que sirvió para justificar la participación en una de las más criticadas invasiones bélicas de las últimas décadas— no podía acabar en un fracaso público. Sobre todo en un contexto en el que ya empezaba a esclarecerse que la invasión de Irak se llevó a cabo mintiendo sobre el único fundamento que la justificó: la supuesta tenencia de armas de destrucción masiva. Así, en un escenario en el que el Estado español se esforzaba por consolidar sus relaciones con dos de las potencias más influyentes del norte global, se consumó una operación —punto de partida de la «guerra contra el terror» en el Estado

español— que serviría para establecer el perfil de las actuaciones político-penales posteriores.

A nivel internacional, lo que permitió activar el despliegue global de unas políticas de carácter *preventivo* en materia antiterrorista fueron los ataques en varias ciudades europeas (las bombas en Madrid en marzo de 2004; el asesinato del cineasta Theo van Gogh en Ámsterdam en noviembre del mismo año; y los ataques del 7/7 en Londres, en julio de 2005). Estos atentados supusieron el fracaso —a nivel militar, pero sobretodo a nivel político— del paradigma antiterrorista clásico de corte bélico. Sin embargo, el discurso de la amenaza del musulmán como enemigo contemporáneo de la humanidad que acompañó a la mentira sobre las armas de destrucción masiva había durado lo suficiente como para extender la alfombra roja a la injerencia del Trío de las Azores en Irak y afianzar, de ese modo, su entrada al territorio estratégico llamado *Oriente Medio*. El burdo montaje acerca de las mencionadas armas se desmantelaría poco tiempo después, pero la narrativa orientalista sobre los peligros del islam y los musulmanes seguiría siendo utilizada para la justificación de nuevas operaciones.

En este escenario, en el que se instrumentalizaba la retórica del miedo para legitimar la extralimitación de los Estados en materia de seguridad, se desplegaron medidas extraordinarias que traían como consecuencia la vigilancia y criminalización de todo un sector poblacional adscrito a la tradición musulmana. El desarrollo de la «guerra contra el terror» ha colocado a esta población en el punto de mira de las políticas preventivas y de seguridad.

La conversión de una *identidad racial*, cultural y religiosa en un asunto securitario no sólo ha servido para justificar el despliegue de este tipo de medidas en la política de seguridad exterior, sino también en el interior de los Estados. Esta política preventiva de carácter transnacional ha permitido apuntalar un nicho de mercado bélico mediante el crecimiento de la venta armamentística y de equipamientos tecnológicos para la (ciber)vigilancia internacional. Incluso las intervenciones militares geoestratégicas —que utilizan el argumento de la «guerra contra el terror» para mantener y expandir su ansia imperial por los territorios pseudocontrolados por facciones del Daesh y grupos homólogos— se han apoyado en esta tesis preventiva.

En el último decenio estamos asistiendo a la expansión de esta construcción del *moro*-musulmán como amenaza transnacional. Su figura es temida de norte a sur y de este a oeste; es temida incluso por aquellos que no la han conocido, que sólo se han relacionado con ella a través de la televisión y mediante el relato de la «guerra contra el terror». El discurso del *moro* como amenaza contiene toda la violencia asociada a la construcción social de la raza. Le temen al cruzar la calle y cuando propone construir un oratorio en el barrio; le temen en el supermercado, cuando solicita disponer de un menú halal en la escuela y cuando es el futuro suegro; le temen porque lleva consigo la mancha histórica de la impureza del bárbaro, porque lleva consigo *la mancha de la raza*.

El 25 de abril de 2016, Ángel Luis Viana, guardia civil de profesión, acabó con la vida de Youness Slimani, de origen marroquí y padre de dos hijos. Según Viana, Slimani le desafió con la mirada mientras ambos conducían por la carretera de Toledo. El agente, fuera de servicio, cruzó su coche y golpeó al de Slimani, obligándole a parar. Una vez que se bajaron de los vehículos, Viana lo acorraló contra la mediana, sacó su pistola y realizó dos disparos intimidatorios. Slimani intentó escapar, pero Viana lo persiguió con su arma reglamentaria en mano. Vacío casi todo el cargador mientras le perseguía. En total, le disparó catorce veces. Con Youness ya herido y en el suelo, se ensañó con él a golpes. Y lo ejecutó con un último balazo en la sien.⁸

No era la primera vez que Viana protagonizaba un episodio violento contra personas de origen magrebí. Un mes antes, había amenazado con su arma a otros dos ciudadanos marroquíes. Fue detenido y puesto a disposición judicial por estos hechos, pero no le retiraron el arma.

⁸ Declaraciones de la abogada de la acusación particular, Beatriz de Vicente, para La Sexta Noticias.

En el juicio por el homicidio de Youness, el abogado de la defensa alegó que Viana, al observar que se trataba de una persona de rasgos magrebíes, sospechó que podía ser un terrorista, por lo que decidió pararlo a toda costa. Por eso sacó su pistola y realizó los dos primeros disparos intimidatorios.

El guardia civil fue condenado a dieciséis años de cárcel. La fiscalía solicitaba veintiuno, pero los jueces, en línea con la opinión del jurado popular, le aplicaron el atenuante de trastorno psiquiátrico grave porque, según ellos, «en el momento de los hechos, el condenado sufrió una psicosis reactiva con “ideación delirante”, por lo que –siempre según el auto– Viana creyó que era inminente un atentado terrorista y que tenía que evitarlo por todos los medios».⁹

A pesar de las alusiones del letrado a la «obsesión por personas con rasgos árabes» del acusado, de la mención de este hecho en la sentencia y de que la relación de pruebas evidenciaba que se trataba de un crimen con motivación racial (y racista) no se incluyó el agravante por delito de odio¹⁰ en la petición de condena. La fiscalía sostuvo que «el asesinato se podría haber cometido contra cualquiera que se hubiera cruzado en su camino porque, en realidad, era una cuestión de salud mental del acusado».

Que la defensa de Viana se apoyara en la creencia extendida de que una determinada identidad etno-racial es más proclive al crimen que otras revela la existencia de un imaginario criminal asociado a un grupo racializado. En este caso, se trata de los rasgos que representan al *moro* y su asociación al terrorismo. Esta identificación, que vincula una identidad etno-racial a un tipo delictivo, es lo que se denomina *criminalización racial*.

⁹ F. Javier Barroso (15 de febrero, 2018), «16 años de prisión para el guardia civil que mató a un conductor por una discusión de tráfico». *El País*. Extraído de <https://elpais.com>

¹⁰ Por si resultara necesario, aclaramos que esta línea de argumentación no respalda posturas punitivistas, ni pretende alentar la profusión del uso del delito de odio, ni la ampliación de las penas. Con esta observación, únicamente queremos arrojar luz sobre los usos y las racionalidades del racismo –tipificado como delito de odio en su forma jurídica– ante la ley.

La forma en que un gobierno da sentido a la violencia política dirigida contra él nos suele decir tanto o más sobre la naturaleza de ese gobierno que sobre la naturaleza de sus oponentes violentos.

ARUN KUNDNANI
Muslims are coming

Disputas semánticas

Es bien sabido que las categorías conllevan cargas ideológicas. Quien construye significados produce significantes y tiene el poder de crear *realidades*, o mejor dicho, percepciones de realidades, que a continuación activarán respuestas sociales e institucionales. Todo esto supone un problema político, social y ético de primer orden.

El lenguaje (post)moderno del racismo en el Estado español no habla de *raza*. Habla de seguridad, de democracia, de leyes; habla de convivencia, de diversidad y de interculturalidad. Si fuera una cuestión discursiva, el racismo no existiría, excepto cuando la derecha desacomplejada lo pone a circular para su beneficio político. En este sentido, el dominio sobre el significado de las palabras conforma gran parte de los conflictos sociales de las personas atravesadas por la opresión del racismo. Como dice Sadri Khiari, estos no se presentan oficialmente como conflictos raciales, ni atravesados por relaciones

de poder.³ En el caso del discurso sobre el terrorismo internacional y la maquinaria ideológica que lo sustenta, no es diferente: su existencia se explica al margen de la racialización y el poder.

En la disputa semántica sobre qué se entiende por *racismo*, lo encontramos relegado al ámbito intersubjetivo, a las actitudes y prácticas de las personas individuales. Así, el campo discursivo que delimita sobre qué se habla cuando se habla de *racismo* se convierte en nuestro primer obstáculo cuando queremos hacer comprender por qué nombres como Mohamed, Abdullah o Achraf se han convertido en *proxys*⁴ de peligrosidad;⁵ por qué tienen más problemas para encontrar trabajo cuando entregan sus currículums; y, sobre todo, por qué encuentran el doble de dificultades para demostrar su inocencia cuando son sospechosos de cualquier delito; para el caso que nos concierne en este libro, cuando son acusados de terrorismo, que no es una acusación cualquiera.

Cuando las palabras disponibles para hablar del terrorismo global se encierran en el marco discursivo de la prevención, la seguridad y el *fundamentalismo religioso*, no es posible hablar de racismo, a pesar de que la representación imaginaria de los cuerpos que llevan impresas esas amenazas tenga rasgos como los de Youness Slimani. En el marco de esta ingeniería sociolingüística, queda establecido quién, cómo y sobre qué se puede hablar. Las coordenadas del debate nos alejan de las cuestiones históricas y políticas de fondo. Salir de esta trampa se vuelve obligatorio para cuestionar la política contra-terrorista. Es necesario demostrar que el debate está amañado: sólo tenemos acceso a palabras reduccionistas y maniqueas, funcionales a la reproducción de un racismo de Estado que nunca dejó de tener

intereses relacionados con la acumulación del poder económico y del capital político y social.

El aparato discursivo es uno de los dispositivos ideológicos de Estado que con mayor fuerza construye una determinada proyección de la *realidad racial*. Una *realidad* que da a entender que el islam está en la raíz del terrorismo global y por ello constituye no sólo una amenaza, sino *la* amenaza en cuestiones de seguridad nacional e internacional. Así, los peligros contruidos políticamente, y por ende securitizados, ya sea en el ámbito local o internacional, justifican respuestas policiales y, en función de la gravedad, también reacciones militares.

Radicalización, esa maldita palabra

Durante los primeros años después del 11-S, toda discusión sobre la incidencia que la política exterior tanto estadounidense como europea, la economía financiera global y la disputa interimperialista por territorios ricos en minerales e hidrocarburos tenían en la aparición de este *nuevo terrorismo* quedó relegada a un segundo o tercer plano.

Pero, dado que las respuestas puramente militares a los atentados estaban fracasando, las críticas a la guerra en Irak aumentaban y las ciudades europeas empezaban también a sufrir ataques, la discusión sobre las causas subyacentes a la aparición de un *terrorismo* de carácter global no era un asunto del cual los gobiernos se pudieran escapar indefinidamente. Por ello, los *think tanks* y *lobbys* de seguridad centraron sus esfuerzos en pensar nuevas formas para tratar el *terrorismo*. En este contexto emergió la idea de la *radicalización*, concepto a través del cual los mandatarios podrían redirigir el discurso y llevar su política antiterrorista hacia coordenadas más amplias que la clásica respuesta militar de la «guerra contra el terror».

En este marco se resignificó también el término *extremismo violento*, que se introdujo en el discurso público en un momento de crisis de las políticas antiterroristas de los Estados Unidos. La apropiación por parte de los estrategas de las políticas antiterroristas –sobre todo estadounidenses– de un término que hasta el 2005 había sido utilizado para referirse a violencias en relación, por un lado, con la extre-

³ Sadri Khiari (2015): «Social Races and Decolonial Struggles in France» en Eurocentrism, *Racism and Knowledge: Debates on History and Power in Europe and in the Americas*. London: Palgrave Macmillan, p. 66.

⁴ En estadística, un *proxy* es una variable que en sí misma no es determinante, pero que sirve para *aproximarse* a una variable no observable o inconmensurable.

⁵ Shahram Khosravi (2012): «White Masks/Muslim names: immigrants and name-changing in Sweden». *Race & Class*. Vol.53 (3), pp. 65-80.

ma derecha y otros grupos armados de ideología nacionalista y, por otro, a expresiones armadas de carácter ecologista, se utilizó entonces para introducir la idea de que pensamiento y acción eran dos caras de la misma moneda y, por tanto, problemas que debían ser abordados, desde el código penal, casi de la misma forma.

Este cambio –sustentado por el paradigma securitario preventivo– dio lugar a la globalización de una tendencia penal que consiste en que la ideología que se denomina como *radical* se equipara a nivel de punibilidad judicial con el delito de terrorismo.

En el Estado español, esta tendencia no era demasiado novedosa. Las cuestiones relativas al terrorismo ya ocupaban un lugar central en la agenda política del Gobierno desde los años setenta. El paradigma del *derecho penal del enemigo*,⁶ en términos de política preventiva, tenía un recorrido singular a través de las políticas penales y penitenciarias aplicadas tanto a ETA y el movimiento *abertzale*, como a Resistencia Galega o al GRAPO y, posteriormente, al movimiento anarquista o –como se ha visto recientemente– al independentismo catalán, mediante detenciones a miembros de los Comités de Defensa Republicana (CDR) creados en el marco del *Proceso*. Este libro no tiene como objetivo hacer un ejercicio comparativo entre unos procesos y otros; pero es importante señalar este bagaje propio del Estado respecto a cómo se relaciona con aquello que denomina *terrorismo*. Esta trayectoria previa determina en cierta medida la forma y las capacidades estatales para abordar la acción contraterrorista en el

presente. No se puede obviar que el Estado español ya tenía una macroestructura de vigilancia y control para tales fines. Sin embargo, entre la criminalización de las disidencias políticas que acabamos de nombrar y la que ha sido denominada como fundamentalista religiosa hay una diferencia clave: la racialización del sujeto criminal y, si se quiere, del delito en sí mismo.

Las consideraciones culturalistas prevalecieron en los debates sobre cómo entender el terrorismo internacional con ensamblaje religioso. Así, se estableció una diferencia entre las teorías del terrorismo clásicas –que explican la legitimación de los actos de violencia en base a ideologías políticas tales como el nacionalismo, el comunismo o el fascismo– y este «nuevo tipo» de terrorismo. Este último –se afirma– está basado en el fundamentalismo religioso vinculado a determinadas interpretaciones teológicas del islam; por ello, se lo denomina *fanatismo*.⁷

Este argumentario se basa en aquello que Samuel P. Huntington proponía en su obra *El choque de las civilizaciones*. Para Huntington, la fuente principal de conflicto en este mundo nuevo no iba a ser primariamente ideológica ni económica: «las grandes divisiones del género humano y la fuente predominante de conflicto van a estar fundamentadas en la diversidad de culturas».⁸ Lo que Huntington hizo en realidad fue reformular viejas ideas, propias de la construcción del mundo racial biologicista del siglo XVIII, mediante un aparatage discursivo postmoderno. Sus aportaciones constituyen lo que algunos autores –sobre todo franceses– han descrito como *neorracis-*

⁶ El *derecho penal del enemigo* es un término del jurista alemán Günter Jakobs que hace referencia a la adecuación de la política penal del Estado al objetivo de combatir a los considerados *enemigos*. No se sancionan hechos ilícitos cometidos, sino que se castiga a quienes son considerados peligrosos, instaurando así una especie de política penal preventiva que conforma un Estado de excepción en el que no existen los mecanismos de control propios de la norma penal clásica. Tras el 11-S, Jakobs no describe su propuesta de forma tan peyorativa. Por el contrario, argumenta que «todo aquel que presta fidelidad al ordenamiento jurídico con cierta fiabilidad tiene derecho a ser tratado como persona y quien no lleve a cabo esta prestación puede ser heteroadministrado», lo que significa que no será tratado como persona (Jakobs, G., & Meliá, M. C. (2006): *Derecho penal del enemigo*. Thomson Civitas: Madrid, p. 206).

⁷ Véase Walter Laqueur (1998): «Terror's new face». En *The Washington Quarterly*, 21, pp. 171-173 (disponible en <https://www.tandfonline.com>) y Walter Laqueur (2004): *Voices of terror: manifestos, writings, and manuals of Al Qaeda, Hamas, and other terrorists from around the world and throughout the ages*. Sourcebooks, p. 213.

⁸ Samuel P. Huntington (2001): «The clash of civilizations?». *Teorema*, Vol xx/1, p. 125.

mo⁹ o *racismo diferencialista*,¹⁰ y que posteriormente se ha venido nombrando –sin que por ello se hayan agotado las discusiones episódicas– como *racismo cultural*.

La emergencia de los planteamientos de Huntington se produce en el contexto de la globalización de las migraciones sur-norte. Las antiguas formas de discriminación, propias del racismo biologicista del siglo anterior, adoptaron nuevos envoltorios discursivos basados en la idea de la diferencia cultural, facilitando la perpetuación de las mismas prácticas discriminatorias. Estas narrativas comenzaron a utilizarse para promover viejas ideas sobre la raza en contextos donde el racismo biológico ya empezaba a considerarse socialmente inaceptable. Se comenzó entonces a reciclar de forma singular ese dispositivo discursivo que Edward Said, en 1978, conceptualizó como *orientalismo*,¹¹ en el que el islam funcionaría como «un modo específico de producción de signos de poder». Occidente haría así de *Oriente* su *otro* dicotómico e inasimilable.

Tal como ya hemos explicado, con la creación de la categoría de *morisco*, se justificó su persecución, su expulsión y, finalmente, su aniquilación. Todo ello formó parte de la campaña de construcción del incipiente Estado español. En la actualidad comparece adaptado a los nuevos tiempos del laicismo para configurar el islam como religión política y militar en la que no es posible la pretendida distinción, propia de la era moderna, entre Estado y religión. Es casi imposible a día de hoy tratar cualquier tema en relación a *lo árabe* y *lo islámico* sin encontrarnos con la injerencia del dispositivo orientalista.

En este escenario, bajo la idea de *radicalización* predominante subyace el imaginario de que *dentro* de todo musulmán, hasta que se

demuestre lo contrario, hay un potencial terrorista. Como dice Arun Kundnani, aplicar a este *nuevo terrorismo* el carácter religioso como elemento central ha situado a todas las personas y comunidades de tradición musulmana en el punto de mira: «la radicalización se ha convertido en la lente a través de la cual las sociedades occidentales observan a la población musulmana». ¹³

La noción de *radicalización* surge inicialmente como un concepto que permite obviar los debates sobre el poder y, en su lugar, desarrollar un paradigma conductista sobre el proceso de conversión de una persona en *terrorista*, aunque lo cierto es que a día de hoy todavía no se ha alcanzado un consenso sobre el asunto. Prueba de ello es el abordaje de su polisemia en una publicación reciente titulada *Identidades a la intemperie*, que reúne hasta treinta definiciones. ¹⁴ En cualquier caso, las más extendidas y utilizadas por los administradores de la política pública y penal refuerzan la tendencia conductual y señalan la existencia de una predisposición psico-cultural entre los seguidores de determinadas interpretaciones islámicas, predisposición que les puede llevar a cometer actos violentos.

La difusión de estas teorías se produjo tras el asesinato, en Amsterdam, en noviembre de 2004, del director de cine Theo Van Gogh. En el marco de los análisis posteriores al suceso, se abrió un debate sobre el *fundamentalismo islámico* y la *integración* de los inmigrantes en los Países Bajos. Hasta entonces, salvo en algunos casos excepcionales, como el del asesinato de Pim Fortuyn, ¹⁵ este debate se había eludido o considerado inapropiado.

¹³ Arun Kundnani (2014): *The Muslims are coming. Islamophobia, extremism and the domestic war on terror*. New York: Verso, p. 9.

¹⁴ Jordi Moreras (2018): *Identidades a la intemperie. Una mirada antropológica a la radicalización en Europa*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

¹⁵ Pim Fortuyn, fundador del partido de derechas LPF, en su libro *Contra la islamización de nuestra cultura*, definía el *islamismo* como una ideología retrógrada y homófoba. Defensor de los postulados europeos más restrictivos en relación a las políticas migratorias, mantenía un discurso profundamente racista. Fue asesinado a tiros en un parking por Volkert van der Graaf, un activista

⁹ Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein (2018): *Raza, nación y clase*. Dirección Única: Barcelona.

¹⁰ Pierre André Taguieff (1998): «Le racisme». *Cahier du CEVIPOF*, 20, pp. 4-20. Recuperado de <https://www.sciencespo.fr>

¹¹ Véase Edward Said (2002): *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

¹² Citado por Rodrigo Karmy (2016): *Escritos bárbaros. Ensayos sobre la razón imperial y el mundo árabe contemporáneo*. Santiago de Chile: Lom ediciones, p. 16.

Por el *perfil* y la trayectoria vital del asesino de Van Gogh –musulmán neerlandés–, los análisis sobre el fracaso de las políticas de *integración* pasaron a ocupar un lugar central en las agendas contra-terroristas de los Estados europeos. En concreto, en relación a la *radicalización*, se llegó a la conclusión de que un modelo de indicadores que advirtiera de este proceso podría haber evitado el asesinato. Se propuso entonces construir un sistema de alerta temprana que, supuestamente, permitiría intervenir –para revertirlos– en los *procesos de radicalización* de personas musulmanas.

A partir de este y de otros atentados en suelo europeo –los perpetradores eran personas que (con)vivían en los lugares en los que los llevaron a cabo–, el *homegrown terrorist* (el terrorista de «cosecha propia») se convirtió en el enemigo interno por excelencia, lo que dio lugar a la articulación de la política preventiva de la *radicalización*. En Europa se desarrolló la primera estrategia para tales fines en 2005. Dos años después, un informe del Departamento de Policía de Nueva York¹⁶ afirmaba, basándose en una investigación sobre los procesos de radicalización de las personas detenidas por los atentados en Occidente hasta ese momento, que «la ideología yihadista o yihadista-salafista es el motor que impulsa a hombres y mujeres jóvenes nacidos o residentes en Occidente a llevar a cabo la “yihad autónoma” a través de actos de terrorismo contra los países en los que residen». Este informe es uno de los primeros documentos que sistematiza el denominado *proceso de radicalización*, dividiéndolo en cuatro fases: la pre-radicalización, la autoradicalización, el adoctrinamiento y la yihadización.¹⁷

Está claro que este modelo no explica de ninguna de las maneras, por ejemplo, el proceso psico-social por el que pasaron los jóvenes que llevaron a cabo el atentado en Las Ramblas de Barcelona, en agosto de 2017. Sin embargo, hasta hace bien poco, las conclusiones del

animalista que alegó haberlo matado precisamente por sus posicionamientos políticos.

¹⁶ Mitchell D. Silber y Arvin Bhatt: (2007). *Radicalization in the West: The homegrown threat*. New York: Police Department.

¹⁷ *Ibíd.*

mencionado informe, en el que participaron investigadores y fuerzas de seguridad de los países europeos que habían lidiado con atentados, han sido la base sobre la que se han elaborado los protocolos de prevención de procesos de *radicalización*.

Al calor de los atentados en suelo europeo, los *think tanks* y los departamentos de estudios en el ámbito de la seguridad y el terrorismo redirigieron sus líneas de investigación para atender las demandas de los gobiernos respecto a las líneas a seguir en el despliegue contraterrorista iniciado después del 11-S. Estas nuevas hipótesis sobre *radicalización*, basadas en la idea de la existencia de predisposiciones psico-culturales, fueron seguidas por toda una pléyade de académicos.

Desde entonces, diversas instituciones financian la producción de literatura científica que, en torno a estas categorías, nutre el *corpus* teórico que alimenta la acción de los gobiernos. Será sobre todo a partir de finales de la década del 2000 y a principios de este decenio cuando se instaurarán las políticas de prevención de la *radicalización* como elemento central de la política contraterrorista de los Estados europeos.

En general, la mayoría de las propuestas incorporan marcos teóricos ya existentes en el análisis psico-social –la teoría del reclutamiento, la teoría de los movimientos sociales o la de los marcos de referencia–,¹⁸ y los aplican al fenómeno de la *radicalización*. Tampoco faltan estudios¹⁹ que echen mano de instrumentos de la neurociencia a la búsqueda –exclusivamente entre las mentes de hombres marroquíes y musulmanes– de elementos de *vulnerabilidad al extremismo violento*, amenazando así con despertar las viejas pesadillas de

¹⁸ Para más información, véase Jordi Moreras (2018): *op. cit.* En el capítulo titulado «Los estudios sobre radicalización en Europa: una síntesis y una propuesta de definición» (pp. 53-87), Moreras explica en profundidad esta variedad de modelos causales.

¹⁹ Clara Pretus, Nafees Hamid, Hammad Sheikh, Jeremy Ginges, Adolf Tobeña, Richard Davis, Óscar Vilarroya and Scott Atran (2018): «Neural and Behavioral Correlates of Sacred Values and Vulnerability to Violent Extremism». *Frontiers in Psychology*. vol 9, art. 2462, pp 1-12. Extraído de <https://www.frontiersin.org>

la escuela de Lombroso.²⁰ En cualquier caso, las propuestas más utilizadas toman como objeto de estudio a la población de tradición musulmana y parten de la existencia de una predisposición violenta causada por unas variables culturales, sociales, psicológicas y religiosas concretas que, al entrecruzarse, pueden activar la inclinación hacia la realización de actos terroristas.

La primera de las variables es la identificación del sujeto con la comunidad musulmana y, dentro de ésta, con la corriente salafista que –siempre según estos análisis– representa una amenaza a *los valores de Occidente*, pues tiene como misión política la (re)islamización. El informe del Departamento de Policía de Nueva York dice textualmente: «un entorno segregado musulmán puede funcionar como un santuario ideológico para plantar la semilla del pensamiento radical». De este modo, se está definiendo el contexto en el que tendría lugar la llamada *fase de pre-radicalización*. Al establecer un perfil tan vago, dicho informe no acaba de cerrar a nadie la puerta de la *radicalización*. Así, todo aquel que se sienta parte de la comunidad musulmana puede ser un potencial sujeto *radicalizable* y, por tanto, un sospechoso a vigilar.

La mayoría de los estudios realizados mencionan la vulnerabilidad de los hijos e hijas de la diáspora migrante. En el Estado español, es la población norteafricana la que aparece bajo el foco de los análisis sobre *radicalización* y, en concreto, la infancia y adolescencia marroquí, argelina y tunecina es descrita como principal canteira poblacional para la activación de estos procesos.

Las otras variables que pueden activar la *radicalización* se derivan de la manera en que se interpreta este proceso. Arun Kundnani resume los modelos causales dominantes en las publicaciones de

²⁰ En el siglo XIX, el científico Cesare Lombroso desarrolló una teoría en la que planteaba que la causalidad del crimen se podía encontrar en el individuo atávico; éste era aquel retrotraído al salvajismo, es decir, el *hombre* a medio camino del animal. En este sentido, planteaba la existencia de la predisposición biológica, de la que se derivaba la vinculación entre *características raciales* e indicadores de criminalidad. Sus teorías se desarrollaron en pleno auge del higienismo y sirvieron de base teórica para propulsar el *racismo científico*.

Sageman,²¹ de Wiktorowicz²² y Gartenstein y Grossman²³ y distingue entre dos corrientes principales.²⁴ La primera entiende la *radicalización* como un proceso teológico, por lo que las motivaciones estarían intrínsecamente vinculadas al islam.²⁵ Además, defiende que, si se identifican un conjunto de creencias religiosas –una ideología– compartida por un grupo amplio y rechazada por otras personas musulmanas, a las que se adscribe a una corriente más moderada, entonces se puede establecer un modelo en el que ese conjunto de ideas serán consideradas como los indicadores de riesgo de un proceso de radicalización.²⁶ Validar esta propuesta implica respaldar la intrusión de la vigilancia del Estado en la práctica privada de la religión de una amplia parte de la población. Implica monitorizar con recursos policiales –o sociales– oratorios, espacios de transmisión religiosa o mezquitas. Implica además monitorizarlos *todos*, para poder realizar una criba que permita identificar a los que se adhieren a corrientes consideradas no moderadas del islam y que serán sometidos a una vigilancia constante y prolongada en el tiempo.

El segundo paradigma no descarta que la corriente salafista suponga un riesgo potencial, pero considera que las creencias religiosas por sí solas no son suficientes para conducir a una persona hacia la realización de actos violentos. Desde esta perspectiva, la radicaliza-

²¹ Véase Marc Sageman (2004): *Understanding Terror Networks*. Philadelphia: University of Pennsylvania y Marc Sageman (2008): *Leaderless Jihad*. Philadelphia: University of Pennsylvania.

²² Véase Quintan Wiktorowicz (ed.) (2004): *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana University Press y Quintan Wiktorowicz (2005): *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*. Oxford: Rowman and Littlefield.

²³ Daveed Gartenstein-Ross y Laura Grossman (2009): *Homegrown Terrorists in the US and UK—An Empirical Examination of the Radicalization Process*. Centre for Terrorism Research: Washington Foundation of Defense for Democracies. Extraído de <https://www.fdd.org/>

²⁴ Arun Kundnani, *op. cit.*, pp. 120-133.

²⁵ Véase Daveed Gartenstein-Ross y Laura Grossman, *op. cit.*

²⁶ Arun Kundnani, *op. cit.*, p. 122.

ción ideológica es, en realidad, el resultado de una *apertura cognitiva* o de un evento de crisis de identidad o unión grupal.²⁷ El proceso tiene fundamentos tanto teológicos como psicológicos, por lo que es importante comprender cómo el potencial terrorista interpreta las condiciones estructurales a las que se enfrenta, así como las estrategias que plantea para forjar una lucha común en respuesta a esas condiciones. Este análisis apunta a la vigilancia de las redes de amistad y parentesco a la hora de detectar procesos de radicalización, porque entiende que existen códigos de fidelidad amistosa que preceden al compromiso ideológico. Muchos de los defensores de estos postulados apuestan por un modelo multi-agencial de la prevención. Buscan la coordinación y colaboración entre los cuerpos de seguridad y estamentos, *a priori*, no policiales, como profesores, educadores y trabajadores sociales, representantes de la comunidad, miembros de la familia, etc., para explotar la información que todos ellos puedan recopilar en el curso de sus interacciones cotidianas. Esta estrategia de prevención se suele presentar como alternativa al *poder duro*, clásico, de la investigación policial y la fuerza militar. Sin embargo, reclutar a instancias no policiales para llevar a cabo vigilancia antiterrorista acaba transformando a éstas en agencias policiales.

La mayoría de los análisis elaboran sus conclusiones a partir de la revisión de fuentes primarias y secundarias –archivos policiales, notas de prensa o estudios de caso– referidas a población reclusa acusada de terrorismo, o se apoyan en las investigaciones acerca de personas muertas a manos de la policía en operaciones antiterroristas. Muchos de estos estudios se basan en la información adquirida por las agencias policiales en relación a los perpetradores de los primeros atentados en suelo europeo o a otros condenados por delitos de terrorismo que han sufrido procesos penales plagados de graves disfunciones, tal y como analizaremos más adelante. Posteriormente se irá ampliando la muestra a retornados de las zonas de conflicto y de guerra con el Daesh y a la población protagonista de supuestos procesos de radicalización en las cárceles. También se han realizado algu-

²⁷ *Ibíd.*, p. 127.

nas etnografías en comunidades de tradición musulmana, sobre todo si las mezquitas se adscriben a la corriente salafí.

Estas investigaciones presentan problemas metodológicos lo suficientemente graves como para poner en tela de juicio la validez de sus conclusiones. Algunos de esos problemas tienen que ver con la muestra poblacional, otros con unos presupuestos de partida que, en realidad, buscan indicadores ya establecidos por las *teorías de radicalización*. Las investigaciones con población reclusa, y por lo tanto exenta de la libertad de acción necesaria para llevar a cabo una entrevista que no se vea afectada por las condiciones de encierro, incorporan también conclusiones sesgadas. Sin embargo, a día de hoy, aún a falta de cualquier tipo de fundamento empírico, ésta es la base de las *teorías de radicalización* sobre la cual se ha sistematizado y asentado la política contraterrorista global.

Ante las críticas, sus autores han tratado de defender el rigor científico de estos estudios e investigaciones. Así, dicen poder demostrar, a través de métodos propios de las ciencias sociales, que las corrientes islámicas salafistas son los nichos que se han de vigilar. El aval concedido a estos paradigmas por parte de la academia científica –a menudo vinculada a agencias de investigación financiadas con dinero público o a fundaciones de índole privada con relaciones en las esferas de la política partidista o incluso del gobierno– ha posibilitado la existencia del *corpus* teórico necesario para apuntalar y justificar una política del *radicalismo* que pasa por señalar, estigmatizar y criminalizar a las personas de tradición musulmana por el simple hecho de serlo.

El problema subyacente a estos planteamientos es que en el desarrollo de las teorías se parte de postulados con un fuerte sesgo orientalista, ya sea sobre las formas de comprender el islam, sobre la interpretación de la socialización de personas y comunidades de tradición musulmana en sociedades de tradición mayoritaria judeo-cristiana; o sobre los procesos de crecimiento e itinerarios vitales de los hijos de la diáspora, bien árabo-musulmana, bien del sudeste asiático y musulmana, en los países occidentales. Toda esta parcialidad (in)consciente forma parte de la perversidad que implica construir un relato psicologista sobre las supuestas predisposiciones de las personas

musulmanas a la utilización de la violencia como forma de conseguir cambiar el orden social, económico y político.

El orientalismo que atraviesa la interpretación de *lo islámico* no puede ser dejado de lado a la hora de comprender cómo se ha edificado la epistemología que envuelve la producción académica y literaria que sostiene la política contraterrorista. A su vez, no se pueden obviar los intereses vigentes de este constructo para las facciones políticas, gubernamentales y económicas en el poder. De hecho, las políticas contraterroristas han estado circunscritas a las demandas que emergen de las urgencias partidistas y de cada coyuntura en vez de partir de un ejercicio honesto de reflexión sobre las causas del auge de este relativamente nuevo formato de violencia.

En el Estado español, el investigador Fernando Reinares se ha erigido como uno de los mayores *expertos* en terrorismo. Reinares forma parte del *think tank* Real Instituto Elcano, que, según su propia página web, tiene como objetivo «fomentar en la sociedad el conocimiento de la realidad internacional y las relaciones exteriores de España, así como servir de foco de pensamiento y generación de ideas que resulten útiles para la toma de decisiones de los responsables políticos, los dirigentes de empresas privadas e instituciones públicas, agentes sociales y académicos». ²⁸ El Real Instituto Elcano ha publicado los informes más recientes sobre *yihadismo* en el Estado español. Una simple palabra relacionada con el tema en una búsqueda en la Red lleva a su página web y a sus publicaciones.

Dentro de su organigrama como fundación, el Real Instituto Elcano tiene al Patronato como el más alto órgano de gobierno, el cual «vela por el cumplimiento de la misión y los objetivos de la institución». Su presidente de honor es el Rey de España. Dicho Patronato está integrado por los presidentes de empresas como Repsol, Iberdrola, BBVA, Caixabank, Banco Santander, Red Eléctrica de España, Renfe, Telefónica, Mutua Madrileña, Inditex o IBM. También por los presidentes del Gobierno Felipe González, José María Aznar, José Luis Rodríguez Zapatero y Mariano Rajoy, además de los ministros

de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Defensa, Educación, Cultura y Deporte, Economía y Competitividad. Un patrono es nombrado a propuesta del principal partido de la oposición. ²⁹ Participan también, como miembros electivos, representantes del ámbito académico, cultural y social y ex ministros de Asuntos Exteriores y de Defensa.

¿Cómo se define lo que el terrorismo es?

Si partimos de un análisis crítico de las estructuras de poder, resulta evidente que los intereses del Estado y los de las personas que viven en su territorio no son siempre compartidos. Sin embargo, en lo relativo a la seguridad y el alcance de la punibilidad, cuando los dilemas se presentan como problemas de seguridad nacional, la *ciudadanía* ³⁰ y el aparato del Estado encuentran demasiado a menudo cierta complicidad. En estos casos, el Estado se presenta como ente protector ante una amenaza de la que la *ciudadanía* no se podría defender si no fuera por la existencia del aparato securitario. Entonces, resulta *obvio, de sentido común*, que el Estado tome las precauciones necesarias para prevenir lo que pueda acontecer.

Cuando se pronuncian las palabras *terrorismo yihadista*, toda capacidad de reflexión analítica se desvanece. En parte porque su imaginario lo constituyen las portadas de los periódicos de los atentados de la Sala Bataclán, las Ramblas de Barcelona de aquel 17 de agosto o las numerosas operaciones policiales publicitadas como *antiyihadistas* bajo titulares del tipo «Desactivada una célula que pretendía atacar...». La percepción de que una guerra que se concebía lejana haya aterrizado en el suelo que pisamos tiene un efecto de shock que consigue paralizar hasta a las mentes más inquietas. Si a la vivencia de un atentado le añadimos la maquinaria mediática, la noción de

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ Insertamos *ciudadanía* en cursiva para distinguir la construcción administrativa y jurídica de *ciudadano* respecto de la de persona que vive un territorio demarcado por fronteras estatales. Ciudadanía es una categoría liberal; en los países de Occidente, está fuertemente unida a nociones dominantes de género, raza, clase y religión.

²⁸ Extraído de <http://www.realinstitutoelcano.org>

inseguridad aumenta y, así, se consigue generar el clima necesario para sentir alivio ante un evento tan atroz como el espectáculo televisivo en el que se mostró cómo la policía mataba extrajudicialmente, en plena calle, a unos chavales.

La producción de la percepción de inseguridad es una estrategia ampliamente conocida por quien se sirve de ella para fines interesados. No son pocos los gobiernos que, mano a mano con la prensa ali(ne)ada o simplemente acrítica, han tenido como objetivo generar un clima de miedo lo suficientemente creíble como para legitimar medidas excepcionales de control, vigilancia o castigo que, de otra manera, pudieran encontrar una fuerte resistencia social. Pocos son los medios que no se apuntan a este juego para aumentar su audiencia.

La forma en que se da cobertura a los denominados *problemas sociales* en la prensa *mainstream* es una manifestación del poder de los medios a la hora de decidir qué informaciones se ofrecen al público en detrimento de otras. Los medios tienen la capacidad de fijar prioridades en la definición de la agenda política.³¹ Ello no se puede disociar del propio interés del poder político sobre la representación mediática de los susodichos *problemas*, ya sea el de la crisis económica, el de la corrupción de la clase política, el de la inmigración o el del terrorismo global. Los medios de comunicación no son simples facilitadores de información objetiva, sino que construyen *la realidad* mediante la producción de *noticias* y, a pesar de la existencia de formas de comunicación disidente, «los medios siguen funcionando como polos de poder no estatal que intervienen en las decisiones de las políticas públicas como actores secundarios».³²

Pongamos unos pocos ejemplos de cómo se nombran y visibilizan unos problemas y otros. En tan sólo dos años, según datos oficiales, la violencia patriarcal se ha llevado por delante la vida de casi doscientas

mujeres en el Estado español, un feminicidio cada cuatro días.³³ Si pusiéramos atención sobre el eje racial, constataríamos la sobre-representación de las mujeres extranjeras en estas estadísticas, lo que demuestra que son las víctimas más vulnerables del sistema patriarcal. Entre las causas encontramos las dificultades que tienen para acceder al sistema de protección a las víctimas de violencia de género, debido a que este circuito está construido sin contemplar la vulnerabilidad creada por la Ley de Extranjería; los problemas de acceso a un mercado laboral que las desea explotadas en el sector del hogar y los cuidados o en la hostelería; o la construcción racializada de su identidad por parte de los servicios sociales, que las presupone sumisas. Al aportar ellas relatos expresados de diferente manera a lo esperado o al no optar por la denuncia como vía útil para subsanar su situación, el personal de estos servicios da por hecho que *volverán* con sus parejas maltratadoras. Éstas son sólo algunas muestras de las violencias del itinerario de *protección* que se ofrece a mujeres migrantes y racializadas en el Estado español. Sin embargo, esta situación no forma parte ni de la agenda feminista en auge, ni ha ocupado portadas como para convertirse en una preocupación de primer orden en la agenda política española.

Según la Plataforma de afectados por la hipoteca (PAH), los desahucios y las políticas bancarias son responsables de más de diez mil suicidios en los últimos quince años.³⁴ España es el segundo país de la eurozona más afectado por la tasa de desempleo, de nuevo con una importante sobre-representación de la población migrante.³⁵ Mientras, la precariedad habitacional se acentúa por la especulación rampante. La población de los barrios populares es víctima de una política de vivienda que la PAH ha denominado como *terrorismo financiero*. La definición de esta práctica económica como *terrorismo* tampoco ha sido nombrada como tal en ningún medio de gran alcance.

³¹ Stanley Cohen, S. (2002): *Folk devils and moral panics*. Routledge: London.

³² Cristina Fernández Bessa (2016): *El dispositiu de deportació. Anàlisi criminològica de la detenció, internament i expulsió d'immigrants en el context espanyol*. Tesis Doctoral. Facultat de Dret. Universitat de Barcelona, p. 92.

³³ Extraído de <https://feminicidio.net>

³⁴ Eduardo Lizárraga (19 de diciembre, 2018): «Las cifras ocultas de los suicidios por desahucio». Extraído de <https://www.aquimicasa.net>

³⁵ Cristina Fernández Bessa (2016): *op. cit.*, p. 80.

Los datos de muertes a causa de la política migratoria fronteriza son aún más aterradores. En los últimos veinte años, en la zona del Estrecho, se han registrado seis mil quinientas muertes —oficialmente reconocidas— de personas migrantes que intentaban llegar a las costas españolas. Sin embargo, según la Organización Internacional para las Migraciones (OIM), por cada persona contabilizada como fallecida, hay otras dos de las que no se ha sabido nunca nada.³⁶ Si a esto le añadimos las muertes en el tránsito por el desierto —no se lleva la cuenta de ellas— y las que se producen en contextos represivos como los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE), las deportaciones forzadas, las persecuciones policiales, etc., estaríamos ante una estimación de cerca de treinta mil muertes. Si además tenemos en cuenta la media anual de diez mil personas deportadas a la fuerza en los últimos veinte años, los números de la violencia desplegada —en este caso desde el aparato del Estado— se disparan.

Nombrar un determinado tipo de violencia como *terrorismo* es un acto político; de la misma manera que también es un acto político no nombrar a otras de ese modo. La preocupación social y política sobre un determinado tipo de violencia —que amenaza unas vidas y no otras— demuestra que los gobiernos y el periodismo de masas confluyen en la idea de que la seguridad de la población europea, blanca, masculina y de clase media es sacrosanta, en detrimento de la protección a las poblaciones históricamente construidas a través de la categoría social de la *raza*. El sistema patriarcal, el capitalismo financiero o el racismo institucional, respaldados por la legislación del Estado, contienen una violencia estructural que amenaza muchísimas más vidas que el terrorismo global. No calificarlos como *terrorismo* es una decisión política, por lo que necesitamos preguntarnos qué hay detrás de esta decisión. Preguntarnos quién decide qué es *terrorismo*

³⁶ Véase *El Periódico*/Agencias (1 de noviembre, 2018): «30 años de la primera muerte en el Estrecho de Gibraltar». *El Periódico*. Extraído de <https://www.el-periodico.com> y el informe de Por Causa y Asturias Acoge titulado «30 años de recorrido migratoria. 30 años de muertes en el Estrecho». Extraído de <https://acoge.org/>

risimo y quién el *terrorista*. Quien establece prioridades, distribuye los recursos y señala cuáles son los objetivos a perseguir.

El miedo —fabricado— a un nuevo atentado atraviesa a la totalidad de la población. A pocos parece preocuparles cuál es el grado real de la amenaza. Las facciones políticas de derechas la utilizan para alimentar su propuesta electoral. Entre los círculos socialdemócratas o de *izquierda* —ya sea radical o moderada— se aspira a una política que sea capaz de abordar el complejo equilibrio entre seguridad e islamofobia. Pero ante la proliferación de los discursos securitarios y del miedo social, a la hora de la verdad, la percepción de la peligrosidad por parte de la izquierda es también racializada y de clase. Al menos eso es lo que revela su incapacidad de plantear con valentía otras coordenadas para abordar estas cuestiones. Proclaman diferenciarse de la derecha, pero no lo acaban de conseguir una vez en las instituciones.

Mientras, en la calle, se entremezclan todos estos discursos, abunda el populismo en cualquiera de sus formas y, más allá de los medios de comunicación, escasea la información para poder generar pensamiento crítico en relación al tema. En toda esta trama, las personas y comunidades de tradición musulmana son percibidas única y exclusivamente como posibles perpetradores de actos violentos, jamás como víctimas. Así, se las somete a un juicio social constante donde han de demostrar que ellas no son *terroristas*.

Minority Report: *una distopía real*

Es todo un reto poner en cuestión una acción que se plantea como *preventiva*. Más aún cuando se refiere al ámbito del terrorismo. *A priori*, las acciones preventivas aspiran a ser «una obra a realizar por el bien de todos»³⁷ para evitar males futuros.

Un rápido repaso a la genealogía de la acción preventiva nos conduce a encontrar sus raíces en las prácticas del higienismo de los siglos XVIII y XIX. El concepto de *higienismo*, originario del campo de

³⁷ Violeta Nuñez (coord) (2010). *Encrucijadas de la Educación social. Orientaciones, modelos y prácticas*. Editorial UOC: Barcelona, p. 75.

la ciencia médica, relacionaba prevención con insalubridad y peligrosidad. Fue utilizado posteriormente por higienistas sociales para fundamentar el despliegue de la *higiene moral* blanco-burguesa ilustrada de la época. El higienismo defiende que la prevención de los comportamientos *desviados* de las personas consideradas moralmente malas o socialmente indeseables es necesario para evitar el deterioro de las sociedades. La raíz del término es *eugenesia*, que proviene del griego *eu* y del latín *genea*. Significa de *buena raza* o *bien nacido*. Así que la etimología de higienismo remite en esencia a la limpieza para que proliferen *la buena raza*.

A pesar de que las primeras teorías del higienismo datan del siglo XVIII, entre los siglos XV y XVII ya se encuentran prácticas que perfectamente se podrían calificar como eugenésicas. El Decreto Real del 31 marzo de 1492, por el que se deportó a casi doscientos cincuenta mil judíos que se negaban a ser bautizados,³⁸ es sin duda una de ellas. Otra sería, tal y como se ha mencionado en la primera parte de este libro, la vinculada a los explícitos Estatutos de limpieza de sangre. Los Estatutos fueron unas normas de connotación racial basados en la idea de la pureza de sangre que permitieron la discriminación legal de los conversos judíos y moriscos³⁹ en el naciente Estado español. Este conjunto de normas prohibían el mestizaje en pro de la pureza racial, cultural y teológica, y expresaban ya con crudeza la esencia de los postulados que posteriormente vendrían a desarrollar los higienistas. Fueron precursoras de la expulsión de los moriscos, y así hacía referencia a ellas el célebre escritor Juan Goytisolo:

«Lo acaecido de 1609 a 1614 es desde luego poco glorioso y constituye el primer precedente europeo de las limpiezas étnicas más o menos sangrientas del pasado siglo. Las medidas “profilácticas” recetadas por el duque de Lerma con el

³⁸ Rodrigo de Zayas (2006): *op. cit.*

³⁹ Término legal acuñado para describir a los árabes conversos mediante las pragmáticas de conversión forzosa. Significó la conformación de un nuevo sujeto jurídico y social con estatus inferior, lo que conllevó la sustracción de derechos civiles y políticos.

apoyo decisivo de la jerarquía eclesiástica encabezada por el patriarca Ribera, fueron objeto de un largo, incierto y controvertido debate político-religioso cuyas etapas, aunque sea a vuela pluma, conviene recordar: 1499, conversión forzosa de los granadinos por el cardenal Cisneros; 1501-02, pragmática del mismo dando a elegir a los musulmanes del reino de Castilla entre el exilio y la conversión: los mudéjares del Medioevo pasaron a ser así, pura, y simplemente, moriscos; 1516, se les fuerza a abandonar su vestimenta y costumbres, aunque la medida queda en suspenso por espacio de diez años; 1525-26, conversión por edicto de los de Aragón y Valencia; 1562, una junta compuesta de eclesiásticos, juristas y miembros del Santo Oficio prohíbe a los granadinos el uso de la lengua árabe [...].⁴⁰

Podríamos considerar estas prácticas —que acarrearán la imposibilidad jurídica de ascenso social para moriscos y judíos conversos— como uno de los primeros pilares de la construcción del proyecto homogeneizador del Estado español. Sirvieron de laboratorio de técnicas de gobierno para definir y acotar la segregación del poder económico y social a partir de la construcción de una pertenencia basada en la sangre, la *raza* y la religión. A lo largo de los siglos XVI y XVII, estas categorías se exportarán a las colonias, naturalizándose hasta dar lugar al racismo de carácter biologicista que se desarrollará en el siglo XVIII.

Esta idea de la prevención social, puesta en práctica a través de las lógicas higienistas reforzadas por el positivismo científico, continuará ocupando un lugar vertebral en las formas de construcción y ordenamiento social a partir de la creación de los Estados nación en el siglo XIX y, de manera más o menos continuada, hasta el día de hoy.

Tal como se cuenta *la* historia, el siglo XIX vio nacer la institucionalización del encierro o del destierro de aquellos sujetos fuera de

⁴⁰ Juan Goytisolo (15 de marzo, 2009): «La historia incómoda en el cuarto centenario de la expulsión de los moriscos». *El País*. Extraído de <https://elpais.com>

la norma. Lo explicaría Foucault en su célebre obra *Vigilar y castigar*. Sin embargo, un análisis que incluya el tratamiento de la *raza* o la religión como fundamento que produce alteridad situaría el momento de la institucionalización de las medidas excepcionales de señalamiento, clasificación e intervención entre los siglos XV y XVII, en consonancia con el desarrollo de la modernidad y el surgimiento del capitalismo como sistema económico mundial.

Es importante que analicemos en profundidad cómo se establece el nexo de unión entre la idea de la prevención de la *radicalización*, el sistema capitalista y el sistema penal, brazo ejecutor de un orden social y económico imprescindible para el mantenimiento de los intereses del capital occidental. El paradigma preventivo no puede ser desligado de los intereses económicos de los Estados para erigirse y/o mantenerse como potencias económicas.

Un análisis honesto sobre el poder económico mundial no puede dejar de lado el hecho de que éste se encuentra atravesado por la *blanquitud*. Quienes hasta ahora han establecido las normas de la economía financiera son los países ricos de Occidente. Y, sin embargo, los analistas más reconocidos logran mantener los debates sobre economía al margen del género y la *raza*. El dinero no tiene color, se dice. Pero Inglaterra no habría sido el motor de la industrialización ni tampoco habría podido embarcarse en la empresa colonial sin la *acumulación originaria* y la trata de personas negras esclavizadas. Europa no habría logrado imponer su moneda en las neocolonias africanas si no hubiera podido trazar líneas rectas a su gusto en África en aquella conferencia de Berlín. Ni el dinero del petróleo —a pesar de que el crudo es saudí o venezolano— se llamaría *petrodólar*. La economía capitalista tiene una matriz racial. Irak no fue invadido para liberar a sus habitantes de la tiranía de Saddam, sino para recuperar el control sobre el crudo iraquí y garantizar que las transacciones petroleras se volvieran a realizar a través del dólar. Esto sólo es posible cuando el orden internacional es racial. Si el petróleo estuviera en territorio yanqui, israelí, inglés o francés, todo el mundo sabe que otro gallo cantaría.

En el último documento de la Estrategia de Seguridad Nacional española (ESN 2017) se deja claro que «Estados Unidos es un aliado

histórico prioritario de presencia global, con el que España mantiene una amplia relación estratégica con dimensiones políticas, económicas, culturales y de defensa»; y sigue: «Los acuerdos bilaterales en defensa existentes entre Estados Unidos y España proporcionan una base para hacer frente a amenazas como la lucha contra el terrorismo yihadista, así como acciones hostiles de terceros Estados, y por tanto es preciso preservarlos y profundizar en ellos».⁴¹

El Departamento de Defensa de EE.UU. es el mayor consumidor de energía del país y, de hecho, el mayor consumidor institucional de petróleo del mundo.⁴² En España, mantener vivo a nivel interno el delirio de la «guerra contra el terror» legitima y justifica tanto la adjudicación de cuantiosas partidas presupuestarias por parte del Ministerio de Defensa y de Interior como la relación de apoyo mutuo con una de las mayores empresas del terror internacional en nuestros días: los EE.UU.

Esto lo sabe el Estado español cuando afirma de forma desacomplejada, en el mismo documento, que «en un contexto de presiones sobre el orden liberal internacional, es importante reafirmar unas relaciones transatlánticas con Estados Unidos y Canadá basadas en la consagración de valores, intereses y principios compartidos, así como en la vitalidad de las instituciones comunes que permiten preservarlos».⁴³ Por eso la *integración* de los inmigrantes en la sociedad y cultura españolas contribuye a la prosperidad de España y su diversidad, pero siempre y cuando se «respeten los valores, la libertad y el modo de vida de los ciudadanos».⁴⁴ Es así como la preservación de estos intereses también requiere de políticas de gestión poblacional a través de la prevención de la *radicalización*.

⁴¹ Gobierno de España (2017): *Estrategia de Seguridad Nacional*, p. 49. Extraído de <https://www.lamoncloa.gob.es>

⁴² Neta C. Crawford (2019): «Pentagon Fuel Use, Climate Change, and the Costs of War». Watson Institute International & Public Affairs. Brown University. Extraído de <https://watson.brown.edu/>

⁴³ Gobierno de España (2017), *op. cit.*, p. 49.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 72.

En este sentido, resulta obvio que para prevenir hay que vigilar; es decir, saber dónde mirar para poder anticipar la emergencia de esos acontecimientos indeseables. En las prácticas preventivas, esto se hace a través de datos generales *impersonales*, habitualmente denominados *factores de riesgo*. A partir de estos datos, se apunta hacia donde haya *peligro*, acotando así la probabilidad de que acontezcan conductas indeseables entre determinadas poblaciones estadísticamente señaladas como portadoras de riesgos, es decir, *peligrosas*.

La proliferación de la idea de la *gestión de riesgos* facilitó que hace aproximadamente treinta años se modificaran los objetivos del sistema penal: en vez de tener como única función la de castigar la infracción, la práctica penal asumió también el objetivo de anticiparse a la comisión de los delitos, evitándolos antes de que sucedieran. Este delicado abordaje trastocó los postulados más básicos del derecho penal histórico, que exigían juzgar hechos y no supuestas intenciones.

Este enfoque abrió la veda para la especulación sobre los hechos delictivos; es decir, ya no sólo se juzga si determinada persona ha cometido un delito o no, sino que se especula sobre qué delito podría cometer. Científicos sociales, policías, jueces, fiscales y políticos juegan a adivinar si en un futuro próximo ciertas personas actuarán de forma contraria a la ley. Tal como se plantea en la película de ciencia ficción *Minority Report*, la prevención en el ámbito penal permite condenar al asesino sin que exista un cadáver. El hilo argumental de esta producción distópica dirigida por Steven Spielberg y protagonizada por Tom Cruise plantea un sistema penal basado en la predicción criminal a través de los *precogs*, una especie de seres mutantes al servicio de la policía con capacidad para visionar el futuro. Los *precogs* se encargan de facilitar a los cuerpos de seguridad la información sobre quién cometerá un asesinato, y dónde y cómo lo hará, de modo que éstos puedan impedirlo a tiempo.

A falta de una estética futurista y unos seres visionarios, la realidad de algunos ámbitos del derecho penal no dista tanto de la obra de Spielberg. Los *precogs* son sustituidos en la vida real por la ciencia actuarial, que es la disciplina que utiliza patrones estadísticos y matemáticos para la evaluación de riesgos, principalmente en el campo de las industrias aseguradoras y financieras. El traslado de las lógi-

cas *actuariales* al campo penal y a la esfera de la lucha contraterrorista ha puesto a disposición de los poderes públicos un instrumento predictivo que se encarga de evaluar el nivel de peligrosidad –y por lo tanto de intervención preventiva– de una persona o grupo de personas a partir de sus *características*. A través del cruce de factores de riesgo e indicadores sociales, políticos, económicos y culturales se pretenden deducir los niveles de riesgo que justificarán las consiguientes actuaciones policiales y/o judiciales.

Existe un considerable volumen de literatura académica en el ámbito penal –así como diversos análisis acerca de la utilización de esta ciencia y de los instrumentos de predicción generados a partir de ella– que plantea serias dudas a tener en cuenta. Entre otras, que sus principios de funcionamiento, sus parámetros de legitimación y sus criterios de validación se enmarcan en un lenguaje eficientista esencialmente económico que resulta ajeno a la lógica jurídica, así como que las insuficiencias epistémicas del *actuarialismo* –estos métodos tienen una capacidad predictiva sólo ligeramente superior a la mera selección azarosa– tampoco son capaces de evitar los problemas en materia de certeza e incertidumbre que conlleva todo análisis de riesgo.⁴⁵

No obstante, en el escenario actual, echar mano de un instrumento que se presenta como racional y científico, tan sólido como la matemática, supone contar con un recurso político y electoral muy beneficioso, incluso aunque se tenga consciencia de la inutilidad del método y de los efectos discriminatorios y de estigmatización que puede causar.

En cualquier caso, también es cierto que el hecho de que se produzcan discriminaciones en clave racial nunca ha formado parte de las preocupaciones contempladas en la agenda política española, a pesar de que ese cribado poblacional «tiende a perpetuarse». Tal y como señalan las teorías críticas sobre el paradigma de la gestión de riesgos, se crea «un círculo vicioso, una suerte de profecía que se autocumple [...] contribuyendo a reforzar su estigmatización, me-

⁴⁵ Véase para estas cuestiones: José Ángel Brandariz García (2014): «La difusión de lógicas actuariales y gerenciales en las políticas punitivas». *InDret*, (2), p. 4.

noscabando de forma muy notable las condiciones de vida de determinados grupos poblacionales y restringiendo las posibilidades de reinserción de los individuos pertenecientes a ellos». ⁴⁶ Hay quienes incluso afirman que puede incrementar el volumen de la criminalidad. ⁴⁷ En otras palabras, la acción preventiva se puede tornar como un *peligro* en sí misma.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 18.

⁴⁷ Bernard E. Harcourt (2013): *Política criminal y gestión de riesgos: genealogía y crítica*. Buenos Aires: Ediciones Ad-Hoc. Citado en José Ángel Brandariz García (2014): *op. cit.*

Estamos ante una estrategia global contra el mundo occidental porque atenta contra nuestra forma de vivir. Sería un error vincular la religión de nuestros vecinos y vecinas al yihadismo, no obstante, estos colectivos han de ser especialmente controlados.

JORDI JANÉ
*Exconsejero de Interior
de la Generalitat de Catalunya*

Los protocolos de prevención de la radicalización: la institucionalización del racismo

La resolución europea del 2005 en el marco de la «Estrategia de la UE en la lucha contra el Terrorismo» y la segunda Estrategia de Seguridad Nacional (ESN), actualizada en el año 2017 son las que determinan en el Estado español la política interna de prevención del terrorismo internacional. ³

El todavía vigente «Acuerdo para afianzar la unidad en defensa de las libertades y en la lucha contra el terrorismo» –también conoci-

³ En el año 2014, en línea con la primera ESN –que databa de 2013–, el Ministerio del Interior, con el Partido Popular en el Gobierno, modificó su estructura orgánica con la creación del Centro de Inteligencia contra el Terrorismo y el Crimen Organizado (CITCO) como nueva subdirección general, dependiente de la Secretaría de Estado de Seguridad, y le encargó la labor de desarrollar la Estrategia Integral contra el Terrorismo Internacional y la Radicalización (EICTIR). Ésta a su vez ha sido sustituida, después de lo sucedido en Las Ramblas de Barcelona, por la Estrategia Nacional contra el Terrorismo (ENCT 2019), adaptada al marco de la segunda ESN.

do como «pacto contra el yihadismo» o «pacto antiyihadista»— fue un acuerdo impulsado por Mariano Rajoy, entonces presidente del Gobierno y del Partido Popular, y Pedro Sánchez, secretario general del Partido Socialista Obrero Español, tras los atentados terroristas de enero de 2015 en Francia.⁴

Todos y cada uno de estos textos establecen que «el terrorismo global constituye una de las principales amenazas para la Seguridad Nacional y el ordenamiento democrático, ya que afecta a los valores y principios esenciales que rigen nuestra convivencia», pues «España es un Estado social y democrático de Derecho, dotado de un marco constitucional de derechos y libertades que tiene al ciudadano como eje central, y de unas instituciones que propugnan y protegen como valores superiores la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político».⁵

Una no puede dejar de sorprenderse de la imagen que se proyecta sobre España en los documentos oficiales cuando se la define como «una sociedad abierta, plural y democrática».⁶ Mientras, cerca de un diez por ciento de la población no puede votar en las elecciones, y la segregación laboral revela la abrumadora racialización de los nichos laborales más desregulados y precarios, como la hostelería, el hogar y los cuidados o el campo. Lo que sí es cierto es que «la seguridad es un pilar fundamental, sobre el que se asienta nuestra convivencia en paz y armonía».⁷ Si algo ha quedado claro a lo largo de la historia, es que ese *nuestra* es un *nosotros* construido en base a marcadores raciales y de origen. Facciones de la derecha son capaces de describir-

los mucho más eficazmente que el resto cuando dicen: «los de casa, primero».

La materialidad de la política contraterrorista se describe en detalle a través de los instrumentos de *prevención de la radicalización*. Hasta nuevo aviso, y a la espera de su actualización, sigue vigente el Plan Estratégico Nacional de Lucha contra la Radicalización Violenta (2015).⁸ Este Plan pretende «constituir un instrumento eficaz de detección temprana y neutralización de los brotes y focos de radicalismo violento, actuando sobre aquellas comunidades, colectivos o individuos en situación de riesgo o vulnerabilidad». Protocolos con ese mismo fin fueron desarrollados en países europeos como Holanda, Dinamarca o Reino Unido en la primera mitad de los años 2000, y comenzaron a llegar oficialmente al Estado español a principios del 2014. En todo caso, no va a ser hasta los años más recientes que los protocolos y la *prevención de la radicalización* lleguen a los oídos de la población y a su institucionalización definitiva.

En el Estado español existen planes y protocolos de diferente rango territorial, desde el nacional al local. Por ejemplo, en 2017, se presentó el primer «Plan Transversal por la Convivencia y la Prevención de la Radicalización Violenta en la Ciudad de Málaga 2017-2020»,⁹ de carácter municipal. En la misma línea, a finales de 2018, la Comu-

⁸ Identificado por sus siglas PEN-LCRV, fue redactado por un grupo de trabajo específico coordinado por el CITCO. En dicho grupo de trabajo participaron doce ministerios, el Centro Nacional de Inteligencia (CNI) y otros organismos adscritos a la Administración. Se hicieron consultas, además, a otros departamentos del Ministerio del Interior, entidades de asistencia social u observatorios para la garantía del respeto de los derechos fundamentales de los ciudadanos. También se recabó el asesoramiento de instituciones privadas y áreas especializadas de distintos centros universitarios. Véase Ministerio del Interior (2015): *Plan Estratégico Nacional de lucha contra la radicalización violenta* (PEN-LCRV). *Un marco para el respeto y el entendimiento común*. Extraído de <http://www.interior.gob.es>

⁹ Véase Julio Andrade Ruiz y Ruth Sarabia García (coord.) (2017): *I Plan Transversal por la Convivencia y la Prevención de la Radicalización Violenta en la Ciudad de Málaga 2017-2020*. Ayuntamiento de Málaga y Universidad de Málaga. Extraído de <http://www.interior.gob.es>

⁴ Al pacto se adhirieron los siguientes partidos políticos: Ciudadanos, Coalición Canaria, Foro de Ciudadanos, el Partido Aragonés, la Unión Democrática de Catalunya, la Unión del Pueblo Navarro y Unión Progreso y Democracia. Lo rechazaron Convergencia Democrática de Catalunya, Esquerra Republicana de Catalunya, Izquierda Unida, el Partido Nacionalista Vasco y Podemos, en su mayoría más motivados por intereses partidistas que por desacuerdos con el paradigma subyacente a dicho pacto.

⁵ Gobierno de España (2017), *op. cit.*

⁶ Gobierno de España (2019): *Estrategia Nacional contra el terrorismo*.

⁷ *Ibíd.*

nidad de Madrid, a través de la Agencia para la Reeducción y Reinserción del Menor Infractor (ARRMI), dependiente del Departamento de Justicia, puso en marcha un protocolo «para detectar y actuar ante procesos de radicalización en menores que cumplen medidas judiciales y frenar, así, un posible reclutamiento yihadista».

Nuestra preocupación por los los protocolos no se basa exclusivamente en el propio despliegue de instrumentos de racismo institucional –que analizaremos en los dos próximos capítulos–; como estos implican un llamamiento a colaborar en la seguridad nacional a funcionarios públicos, desde carceleros hasta profesionales de los servicios sociales, la educación social y la escuela, sus efectos se pueden extender hacia muchos ámbitos de la sociedad. En este sentido, estos protocolos son uno de los instrumentos que abren la puerta de par en par al despliegue de la vigilancia del Estado y la securitización, y que ponen el foco en la identidad musulmana y en la pertenencia a comunidades de esa tradición.

La primera institucionalización de protocolos de acción preventiva contraterrorista en el Estado español se dio en Catalunya, debido principalmente a su ubicación fronteriza con Francia. También se empezaron a aplicar estos dispositivos en sus cárceles –aunque es prácticamente imposible obtener información sobre ellos si no se pertenece al cuerpo funcional del Estado– porque se considera que en ellas se encuentra *el foco principal de radicalización*.

Desde el año 2016, los Mossos d'Esquadra tienen activado el *Pla Operatiu Especial Antiterrorista* (POEA). El POEA «analiza y valora el grado de amenaza bajo el cual se encuentra Catalunya». Su estrategia de detección de la *radicalización* se basa principalmente en el paradigma preventivo. Para dicha labor, se han desarrollado tres Protocolos de Detección, Prevención e Intervención en procesos de Radicalización y Extremismo Violento (PRODERAEV), aplicados a los siguientes ámbitos distintos de acción prioritaria:

1. Comisarías y diversas unidades de policía de proximidad.
2. Escuelas. Siempre según el Protocolo, se trata de prevenir procesos de radicalización en las aulas y residencias de protección de la infancia migrante. La ejecución del Protocolo

se lleva a cabo a través de la colaboración de los equipos docentes y educativos.

3. Prisiones y centros de justicia juvenil. El objetivo es analizar y prevenir la radicalización en instituciones de encierro a través de la colaboración del funcionariado público que trabaja en ellas.

En el próximo capítulo analizaremos el protocolo desarrollado en las escuelas catalanas. En el siguiente, nos centraremos en los programas de *prevención de la radicalización* que se aplican en las cárceles de todo el Estado español.

¿Y qué pasa si no avisamos y luego comete un acto
terrorista?

DOCENTE DE LA ESO

La escuela como panóptico racial

En marzo de 2016, el diario *El Mundo* abría con este párrafo un artículo titulado «Maestros contra la Yihad»:³

«Para prevenir que el Estado Islámico (ISIS) o Al Qaeda engor-
den sus filas, los cuerpos policiales rondan mezquitas radica-
les en busca de captadores, además de controlar aeropuertos
y fronteras para localizar a quienes viajan a Siria o Irak para
sumarse a las trincheras islamistas. Desde hace meses, en Ca-
talunya la detección de quienes se sienten tentados por la gue-
rra santa se ha trasladado también a colegios e institutos. Así
lo intenta la Generalitat, que ultima un protocolo elaborado
con los Mossos d'Esquadra para detectar entre los alumnos de
centros escolares públicos a quienes sean seducidos por la cau-

³ Javier Oms (29 de marzo, 2016): «Maestros contra la Yihad». *El Mundo*. Ex-
traído de <https://www.elmundo.es>

sa yihadista. Los principales implicados en la identificación de los aspirantes a sumarse al califato del ISIS serán sus propios profesores [...]».

Este tipo de informaciones se convirtieron en los primeros indicios de cómo, bajo el estandarte de la prevención, se procedía a justificar un despliegue de medidas extraordinarias de vigilancia, control e intervención sobre la juventud clasificada como *musulmana* –lo fuera o no– que, posteriormente, el Protocolo y su implementación se han encargado de poner en práctica.

El mecanismo de activación del Protocolo en las escuelas queda detallado en el documento público que está accesible en la página del Departamento de Enseñanza de la Generalitat. En caso de sospecha de un *proceso de radicalización*, la dirección del centro, asesorada por la Inspección de educación, valorará la convocatoria de la Junta Territorial de Evaluación y Seguimiento. Si se decide poner en marcha, el caso es transferido a los Mossos d'Esquadra, y serán ellos quienes evalúen el nivel de gravedad a través de una investigación que puede implicar –eso suponemos– la activación de dispositivos de seguimiento.

El Protocolo se basa en sesiones formativas que pretenden ofrecer herramientas de «detección de la radicalización» a profesionales del ámbito de la educación formal e institucional. Estas sesiones son impartidas en todas las escuelas de Catalunya por delegados de los Mossos d'Esquadra, del Departamento de Interior y del Departamento de Educación de la Generalitat. Según datos oficiales, han participado un total de 5.579 profesionales de la educación en los cursos comprendidos entre 2016 y 2018.

A pesar de haber intentado acceder en repetidas ocasiones al contenido de las formaciones, el acceso nos ha sido negado por fuentes oficiales alegando motivos de seguridad. Sin embargo, gracias a las grabaciones de algunas personas asistentes, hemos podido escuchar dos sesiones completas, cuyo contenido es claramente islamófobo. Una formación que permite a la policía expandir un discurso de criminalización de la juventud de tradición musulmana entre los equipos directivos y docentes y el personal técnico de la administración ha de desaparecer. Con ese objetivo sacamos a la luz su contenido.

Cada sesión se divide en dos partes. La primera se inicia con una contextualización en la que se señalan los marcos europeos de acción preventiva en relación a la *radicalización*, así como sus diferentes modelos. En Catalunya –se dice– se ha optado por el paradigma de la *interculturalidad* como marco teórico desde el cual se aplicará el Protocolo. A esto le sigue una sección en la que los Mossos *explican* qué es el islam, cuándo surge y cuáles son sus cinco pilares, así como sus diferentes corrientes. También se presenta al salafismo como *corriente extremista* y como *foco de radicalización*. Durante la intervención, se señalan algunas de las asociaciones, entidades islámicas y mezquitas adscritas a esta corriente –sobre todo aquéllas que se encuentran en territorio catalán–, y se pretende detallar la manera en que la población de tradición musulmana comprende y vive su espiritualidad. En la segunda parte se explican pormenorizadamente los *factores de riesgo* y los *indicadores* que pueden ser de ayuda para «detectar posibles casos de radicalización» y cómo se ha de proceder en tales casos.

A lo largo de este capítulo analizaremos las citas textuales extraídas de la formación. Lo que sigue es un ejercicio de análisis antirracista para desvelar cómo estas sesiones reproducen racionalidades modernas del racismo, ocultas –bajo argumentos securitarios– en retóricas culturalistas e islamóforas.

Un agente de los Mossos d'Esquadra comienza *explicando* lo que es el islam, siempre remarcando la diferencia entre *ellos*, en referencia a los musulmanes, y *nosotros*, en referencia a personas de cultura cristiana.

«El islam es la religión que profesan los musulmanes. Hay mil quinientos millones de musulmanes en todo el mundo, y el islamismo pretende que el islam impere en todos los aspectos de las vidas de las personas, en el aspecto económico, cultural, ético, legal, jurídico... Es aquí cuando entra en confrontación con nuestra sociedad. Nosotros tenemos unas leyes, tenemos una cultura, tenemos unos modelos de vivir... que es lo que choca con los modelos que tienen ellos, porque quieren que el Islam impere en todos los aspectos.

¿Alguien podría decirme la diferencia entre Islam e islamismo? Estáis muy callados.

Islam es la religión que profesan los musulmanes y el islamismo es querer llevar esta religión a todos los aspectos de la vida mediante un movimiento político y religioso. Hay partidos en Egipto, Arabia Saudí e Irán que son partidos islamistas. Es decir, que la ley que impera en estos países es la *sharia*, que es la ley islámica. Y ésta es la ley por la que los islamistas se quieren regir. Entonces, cuando están en un país, respetan el código penal, pero dicen ellos que la única ley que tienen es la *sharia*, que es la ley islámica, que evidentemente pues son otros preceptos legales que no son los adecuados al tiempo en el que vivimos en nuestra sociedad.

El yihadismo sería cómo el islamismo puede ser un movimiento violento.

El islamismo radical siempre viene de los sunitas, porque es una concepción literal de lo que dijo Mahoma.

El salafismo hace una interpretación del islam muy muy muy *rigorista*, y muy literal. Entonces, lo que dice el Corán se llevará a cabo con todo detalle, sin tener en cuenta que estamos en una sociedad más avanzada.

Ellos quieren vivir en una sociedad paralela a la nuestra, islamizada, es decir que el islamismo rija todos los aspectos. Ellos quieren conformar un modo de vida en el que no nos necesiten a nosotros. De esta manera conseguirán que el islamismo impere en todos los aspectos de su vida.

Hay muchos movimientos islamistas. El salafismo doctrinal que os comentaba ahora no es un yihadismo. El yihadismo es salafismo, pero no todo el salafismo es yihadismo. El yihadismo es el momento en el que el salafismo quiere imponer sus ideas a través de la violencia. Es el salafismo combativo, violento o yihadista.

La foto de aquí abajo es de hombres salafistas en la puerta de un oratorio.

Los salafistas llevan –por emular, para intentar imitar al profeta– la barba larga, el bigote rasurado y el cabello corto. Como *salaf* significa “volver al origen”, imitan a Mahoma en todos los aspectos de la vida. Esto no quiere decir que sean terroristas.

La población musulmana en Catalunya es de alrededor de cuatrocientos ochenta mil musulmanes.

Aquí en Catalunya tenemos 286 oratorios, dos de ellos son mezquitas. Ambos son espacios de oración, la diferencia es que las mezquitas tienen minarete. Lo que cambia es la arquitectura. Y aquí en Catalunya, de los 286 oratorios que tenemos, 117 están bajo la influencia de actores islamistas, que no quiere decir que sean todos radicales. Pero sí que están bajo la influencia de personas que quieren que el islam esté en todos los aspectos de su vida. De 117 que están bajo la influencia de actores islamistas, 75 oratorios son salafistas. Vale, ¿que quiere decir *salaf*? Literalmente significa “retornar a la época de Mahoma”. Volver a los orígenes. Entonces, si pensamos que lo que quieren es volver a los orígenes, y volver al siglo VII, evidentemente hay una contraposición directa con la sociedad actual, que es lo que está pasando.»

La falta de conocimiento y la invención de significados y significantes es el primer problema grave ante el que nos encontramos. En un contexto donde las posibilidades de discriminación y criminalización son extremadamente elevadas, el uso reduccionista y erróneo de conceptos tan complejos como *islam*, *islamismo*, *salaf*, *yihad*, *sharia*, ¿se deberá a una cuestión de desconocimiento y falta de responsabilidad de estos agentes de bajo rango?; ¿o responderá a una estrategia concebida en instancias de poder más elevadas? Quizás se trate de una mezcla de ambas cosas, pero lo cierto es que se adecua perfectamente a la agenda (no tan) oculta de protección de unos intereses económicos, políticos y sociales. Y ello a través de una política pública que –a pesar de la mediocridad desplegada por los peones que la ejecutan– se presenta como preventiva y bienintencionada.

Edward Said ya advirtió que «todo estudio sobre el Islam en el Occidente contemporáneo está saturado de carga política, a pesar de que apenas ningún escritor, experto o no, admita que lo esté».⁴ Todo discurso sobre el islam oculta algún interés y puede sernos útil para

⁴ Edward Said (1997) [1981]: *Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the world*. Vintage Books: London, p. Ivii.

revelar precisamente qué tipo de réditos están en juego. Entre ellos se encuentra el de producir signos de poder para la perpetuación de relaciones y lógicas imperiales y coloniales.⁵ Por ejemplo, como sucede en esta *formación* con el término *yihadista*, que deja fuera las otras formas de la *yihad* diaria —entendida como esfuerzo espiritual cotidiano— para reducir su polisemia a la *yihad* menor o *yihad* bélica, lo que, tal como vienen advirtiendo muchas comunidades de tradición musulmana, tiene graves implicaciones.

Según Luz Gómez, «el islamismo contemporáneo es un potente proyecto ideológico que interpreta la realidad en su totalidad (política, social, económica, cultural, pero también ética y espiritualmente) y se propone transformarla desde parámetros islámicos».⁶ Así, el islamismo vendría a proponer un debate político sobre las formas de organización de la vida en la tierra. Luz Gómez explica que el islamismo nace al mismo tiempo que el colonialismo. Es decir, que en las conversaciones sobre islam, islamismo y todo lo relacionado con ello, es importante tener en cuenta las conexiones entre el *relato* de Occidente sobre el islam —y las prácticas concomitantes a este relato— y lo que diferentes sociedades musulmanas han hecho de forma reactiva. Lo que se entiende por *islamismo*, por lo tanto, está encerrado en unas coordenadas —las de la modernidad— que dificultan cualquier comprensión otra. «El pensamiento ilustrado le ha escamoteado al islamismo su condición intelectual a través de una mirada condescendiente y orientalista que ha relegado a las sociedades musulmanas a una posición subalterna respecto a los ideales universales del progreso y la emancipación»,⁷ en palabras de Gómez. Así, los significados y significantes de numerosos conceptos del campo discursivo islámico han sido modificados e instrumentalizados por todas las facciones en juego en función de sus propios intereses.

⁵ *Ibíd.*, p. Iviii.

⁶ Luz Gómez (2018): *Entre la sharía y la yihad. Una historia intelectual del islamismo*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

⁷ *Ibíd.*, p. 10.

Quizás una de las consecuencias de estos dispositivos discursivos ha sido la simplificación del islam, lo que en realidad ha servido para infinidad de propósitos: la desestabilización del (des)orden político-económico mundial y la movilización de facciones militares para la ocupación o defensa de territorios de interés económico y ricos en recursos energéticos; la instigación de una antipatía racial oculta en parámetros culturalistas y securitarios que humillan a la población musulmana a través del despliegue de leyes, normativas y protocolos como el que estamos analizando; o la permanente difusión de la idea de que el islam es el catalizador de *procesos de radicalización*, delirio necesario para ubicar cualquier debate sobre la vida y la organización de la población mundial de tradición musulmana bajo el ojo securitario de los Estados-nación, lo que, por cierto, es funcional al primer propósito que hemos enunciado.

Según el *Departament d'Ensenyament de la Generalitat* y los *Mossos d'Esquadra*, existen diferentes modelos europeos para afrontar la prevención de la radicalización. Países como Reino Unido y Holanda «optan por el modelo multiculturalista de “gestión de la diversidad”, en el que se ha dado mucha importancia a proteger las particularidades culturales, pero no a la cohesión entre las personas de las diferentes culturas». Por otro lado, el modelo asimilacionista francés pretende que se asuman los valores de la sociedad receptora, obviando el bagaje previo de cada persona. Este segundo modelo —explican— pretende relegar al ámbito de lo privado aquellos valores que no sean dominantes y propios de la sociedad francesa. Finalmente, se plantea que Catalunya ha optado por la vía «intermedia», la de la *interculturalidad*: los valores de la sociedad receptora son tan importantes como los propios de cada persona. Por ello, se apuesta por tener en cuenta el derecho a la diferencia y el derecho de cualquiera a expresarse como considere.

«Aquí, en Catalunya y España, el tema de los guetos, como se conciben en otros países, no nos lo hemos encontrado. Sí que es verdad que hay poblaciones que tienen mucha más presencia y barrios de musulmanes... Porque es lo que os comento, ¿no? Intentan vivir como en un país musulmán aquí. Si tú vas a Marruecos, hay determinados barrios

aquí en Barcelona o en Santa Coloma o Badalona, Vilanova, Vilafranca, Viladecans que son barrios que son de ellos. O sea que ellos se sienten cómodos así. La gente autóctona ya no quiere entrar allí, por los motivos que sea, y ellos crean sus propios guetos. Guetos como se conciben a nivel europeo aquí aún no se está hablando, pero sí que es verdad que hay barrios donde el noventa y nueve de la población es musulmana, ¿vale? Entonces este es un entorno radicalizador en tanto en cuanto el discurso que se esté haciendo en ese barrio, en ese oratorio, en este entorno, si es radical, pues encontrará a la gente que *vive allí*.»

En el paradigma intercultural que maneja la administración tiene cabida la retórica de superioridad moral y cultural propia del discurso orientalista clásico: tradición islámica *versus* modernidad cristiana-laica. Además, parece que la interculturalidad también puede sostener un discurso de polarización —*nosotros* frente a *ellos*— que les atribuye a *ellos* la responsabilidad exclusiva de la existencia de espacios y relaciones sociales y económicas segregadas. Más aún, este discurso obvia las consecuencias materiales de una Ley de Extranjería que produce *de facto* ciudadanía de primera y segunda, con niveles diferenciados de acceso a los derechos fundamentales. Es necesario analizar tanto las políticas públicas como las intervenciones de cualquier tipo que, desde el paradigma de la interculturalidad, sólo atienden a las relaciones intersubjetivas entre personas con diferentes bagajes culturales. A pesar de no prestar ninguna atención a los mecanismos que mantienen intactas las asimetrías y desigualdades sociales plenamente funcionales al modelo neoliberal que las reproduce, esta idea de la interculturalidad cuenta demasiado a menudo con una amplia legitimación social y política. Un análisis mínimamente profundo sobre las causas de la configuración poblacional de los barrios caracterizados como *guetos* destacaría las políticas económicas y laborales —así como urbanísticas y de vivienda— por encima del supuesto deseo de las personas —en este caso la población marroquí— de vivir en la misma casa o en el mismo barrio.

No se puede dejar de lado lo que Salman Sayyid llama la «campana teológica»⁸ que forma parte de las políticas contrterroristas y de *prevención de la radicalización*. Puesto que a los procesos de *radicalización* les subyacen presupuestos religiosos, todo lo relativo a la religiosidad y la espiritualidad islámica se ha securitizado también. La estrategia de los países europeos ha consistido en entrometerse en el nombramiento de imanes y líderes religiosos, así como monitorizar y vigilar los oratorios y mezquitas; también han desarrollado campañas ideológicas sobre las espiritualidades y formas religiosas (in)válidas.

La selección de entidades y asociaciones islámicas presentadas como *moderadas* para la colaboración con la administración en la redacción de documentos oficiales y el despliegue de acciones y campañas de sensibilización ha contribuido a la emergencia de una amalgama de problemáticas que intentaremos analizar en las próximas líneas.

Un *debate* plenamente enmarcado en la lógica securitaria es el del islam moderado *versus* el islam radical. A día de hoy, cualquier persona musulmana tachada de *radical* —sea lo que sea esto— activa el imaginario del terror, mientras que el islam llamado *moderado* representa una propuesta religiosa complaciente con el relato del laicismo. A éste se lo presenta a su vez como predecesor de los procesos de democratización de los Estados modernos. Es decir, se da por hecho que el progreso de las sociedades consideradas democráticas y de derecho se ha conseguido gracias a los procesos de secularización.

En el caso específico del Estado español, la relación entre Estado y religión se lee desde la perspectiva de lo experimentado e historizado sobre el régimen franquista, un Estado confesional católico. Por ello, existen fuertes resistencias a que la práctica religiosa, o las conversaciones acerca de ella, puedan formar parte de la esfera pública. De ahí se derivan las dificultades para acceder a un menú halal en muchas escuelas; la pretensión de controlar el contenido de proyectos educativos que proponen incorporar el aprendizaje del árabe en

⁸Salman Sayyid (2014): *Recalling the caliphate: Decolonisation and world order*. Oxford University Press.

las aulas y de grupos juveniles de enseñanza y aprendizaje coránico, que llevan a cabo sus encuentros en locales de míseras condiciones; la negativa a celebrar actos acordes a un calendario religioso que no sea cristiano en espacios de la administración pública, etc. Estas posturas se enmarcan siempre en el campo discursivo del laicismo, pero dejan fuera de la conversación que el orden de la vida social, laboral, económica y política del Estado español sigue siendo de base judeocristiana, con un calendario que rige como festivos los domingos, el carnaval, la Semana Santa, el Día de todos los santos, las Navidades, etc. La trama relacional que mantiene la Conferencia Episcopal con facciones partidistas y administrativas en el poder determina cómo se puede hablar de religión y de su papel en la historia. Comparándolos con las numerosísimas iglesias y centros de culto de base judeocristiana que encontramos en el Estado español, podríamos decir que existen tan sólo un *puñado* de centros de culto islámico. Algunos de ellos –aún recientemente– han sufrido, como consecuencia de determinados conflictos sociales, agresiones y pogromos islamófobos.

Mientras el laicismo se presenta como el movimiento que llama a la separación entre religión y política, la *campaña teológica* actual se caracteriza por sobredimensionar el peligro de las peticiones de reconocimiento y participación social y política de grupos, organizaciones y comunidades islámicas, pero no se dedica un esfuerzo proporcional a dismantelar el orden confesional católico del Estado español. El campo discursivo del laicismo es, frecuentemente, una cortina de humo para mantener y justificar posturas islamófobas que definen el islam como una ontología espiritual inadaptable a la contemporaneidad.

«Para ellos todo lo que representa Occidente, o que representa a una sociedad más..., no más avanzada, pero más moderna, choca con su concepción del islam, que es una sociedad un poco más tradicional, un poco más retrógrada.

Entonces, no tienen en cuenta que querer instaurar el islam, que es una religión que nace en el siglo VII, en todos los aspectos de la vida es, a estas alturas, en nuestra sociedad, una confrontación bastante elevada, ¿vale?

Nosotros seguiremos nuestra religión, pero de una manera contextualizada, adaptada al tiempo y la cultura en la que vivimos.

El islamismo radical siempre viene de los sunitas, porque es una concepción literal de lo que dijo Mahoma. Si tú piensas que se tiene que hacer una adaptación literal de lo que dijo Mahoma en el siglo XXI, pues hay una confrontación obvia.

Os quería comentar la identidad colectiva que tienen los musulmanes, esto nos ayuda a explicar mucho el fenómeno del proceso de radicalización: los musulmanes tienen un concepto que es la *ummah*, que es la comunidad musulmana, es como su segunda familia. Ellos se sienten musulmanes. Yo puedo ser cristiano, pero no me siento un cristiano. Los musulmanes, su profesión de fe dicen que viene desde dentro. Todo lo que sea alabar a Alá se hace en comunidad. Entonces hay gente que deja de ser persona para entrar a formar parte de la *ummah*, que me está dando una identidad de verdad. La identidad individual no sirve para nada. Tengo que hacer algo para compensar este sentimiento que yo tengo de pertenecer a un grupo».

Las narrativas que mencionan cuestiones relativas a la identidad ocupan un lugar relevante en un Protocolo que enfatiza que las características psico-sociales y culturales de las personas son elementos centrales de los procesos de *radicalización*. Estas narrativas refuerzan la idea de que los conflictos de lealtad familia-sociedad –propios de la fase de crecimiento adolescente– son las grietas que utilizarán facciones violentas para reclutar adeptos entre la infancia y la adolescencia musulmana. Validar esto implica, por un lado, abrir la veda a ese modelo de *interculturalidad* racista, y, por otro, aún más grave, situar en el punto de mira a toda la infancia y adolescencia hija de la diáspora marroquí, tunecina o argelina.

«Yo os daré unos indicadores de la parte visible de la radicalización. Pensad que son adolescentes que no se sienten ni de aquí ni de allá. Son segundas generaciones, entonces van a su país. Van a Marruecos o van a Túnez o van a Argelia. Ellos no se sienten identificados con aquello porque no hablan árabe, ni se sienten identificados aquí

porque en casa tienen una cultura, y cuando salen a la calle tienen otra. Entonces es un poco lo que aprovecha Daesh.

La radicalización puede venir desde diferentes lugares, desde el imán, el oratorio, el entorno de amigos, que los padres sean salafistas. Entonces el nivel de rapidez depende de muchos factores.»

En entornos de crianza y crecimiento que, ciertamente, son complejos, se pretende que el Protocolo aporte herramientas para acompañar «procesos de construcción de identidades múltiples» entre los hijos y las hijas de la diáspora musulmana. Sin embargo, se excluyen de las sesiones formativas cuestiones como los graves problemas de la propia escuela catalana para acabar con la segregación escolar o la sobrerrepresentación de la adolescencia racializada en las tasas de expulsión y abandono prematuro de la escuela.⁹ Tampoco se tiene en cuenta que los equipos docentes en Catalunya están compuestos mayoritariamente de población blanca y de clase media, con escasas herramientas para trabajar sobre la realidad migratoria y el racismo latente en el entorno que le rodea. O la manera en que la infancia y adolescencia musulmanas perciben cómo se habla y se juzga la forma de vida en sus hogares y en los países de los que provienen ellos o sus allegados.

A pesar de la enorme complejidad que supone analizar los nexos entre el pensamiento y la acción humanas, estos abordajes simplificadores optan por eliminar un sinnúmero de variables de ese continuo proceso de construcción del sujeto: *quién soy yo y, en consecuencia, cómo actúo*. Variables que, como mínimo, ampliarían el foco y arrojarían luz —a la hora de explicar el proceso de formación de la autoconcepción de uno mismo— sobre la importancia de los estímulos que

se reciben tanto a través de la educación escolar —currículum oculto incluido— como de los medios de comunicación. También a través de cada una de las experiencias cotidianas en el centro de salud, el supermercado, el parque o la calle... En este análisis, no exento de riesgo discriminatorio, no se afirmaría jamás una idea tan peligrosa, estigmatizadora y prejuiciosa como la que se formula en la formación que estamos analizando: la de que si una persona decide, en un momento dado, optar y legitimar el uso de la violencia, es porque vive en un entorno musulmán.

«Si se pudieran resumir los factores más importantes en cualquier tipo de radicalización, serían el sentimiento de pertenencia y el arraigo territorial. Esto es un factor clave, que si falla puede provocar que los alumnos se radicalicen. También la constitución identitaria. Este proceso afecta a jóvenes, que pueden haber vivido un proceso migratorio propio, no querido evidentemente, ya que ellos no deciden. Este proceso migratorio les ha producido una rotura de lo que es su vida. O, a veces, no han vivido este proceso migratorio porque ya han nacido aquí y han sido sus padres los que lo han vivido, pero en casa aún se vive en este duelo migratorio.

Los factores de riesgo en el desarrollo personal se centrarían mucho en la etapa de la adolescencia. Es importantísimo trabajar la educación psico-emocional. La dificultad de construir una identidad múltiple, a veces se encuentran en el discurso de “¿tú de dónde eres?”. “No soy de ninguna parte. No soy catalán, ni soy de Marruecos. Soy una mezcla”. “Eres diferente, ¿no?”. ¿Quién se puede definir sólo con una identidad? Por eso se deben trabajar las identidades múltiples.

No hay una manera única de ser musulmán, pero tampoco de ser catalán. Presentar modelos de éxito de otras culturas ayuda a trabajar preventivamente.»

Junto con esta permanente obsesión por la *identidad*, se habla también del «sentimiento de pertenencia» y del «arraigo territorial» como factores clave en los supuestos procesos de radicalización. Pero, ¿pertenencia a qué y a dónde? Acerca de estas cuestiones, lo dicho en las

⁹ En su último estudio estadístico, el *Centre d'Estudis Demogràfics* apuntaba que «la selección negativa de algunos de los orígenes de los descendientes de los inmigrantes apunta a una intolerable racialización del fracaso escolar [...]». Véase Jordi Bayona y Andreu Domingo: «El fracàs escolar dels descendents de la immigració a Catalunya: més que una assignatura pendent». En *Perspectives Demogràfiques*, 11. Centre d'Estudis Demogràfics. Extraído de <https://ced.uab.cat/>

sesiones lo podemos complementar con lo que se señala en el documento del propio Protocolo, en el que se describen los *factores de riesgo*: «No sentirse parte del centro [educativo] ni del entorno que les rodea, las dificultades de arraigo, pueden llevar a los jóvenes a sentirse excluidos de un entorno que perciben como hostil. Esta situación, en un momento del desarrollo personal en que la necesidad de pertenecer al grupo, de ser reconocido y valorado es un objetivo fundamental, puede llevar a los adolescentes a buscar alternativas y espacios donde se les reconozca, donde “sentirse alguien”». *A priori*, no encontramos objeciones a esta preocupación; sin embargo, el problema surge al comprobar que el *sentimiento de pertenencia* se define a partir de la noción de *ciudadanía*, obviando la existencia de la Ley Orgánica de Extranjería y las restricciones asociadas a ella. Más aún, la categoría *ciudadanía* no sólo tiene implicaciones legales, sino que conlleva también significantes vinculados a determinadas formas de relación social, de participación, de usos del espacio público, y también define lo que *es privado*, lugar en el que se coloca a la religión. Así, lazos comunitarios que muy habitualmente sostienen vidas, tanto a nivel económico, como social y emocional, no son válidos para definir coordenadas de pertenencia, e incluso se presentan como entornos de riesgo y potencial radicalización. Consecuentemente, entendemos que con *pertenencia* aquí a lo que se está refiriendo el Protocolo es a *integración*; es decir, a mezclarse con la población *nacional* y moverse en la forma en que ésta se mueve, hacer lo que ésta hace, sentir como ésta siente, pensar como ésta piensa y aspirar a lo que ésta aspira. Así, el futbolista Mounir el Haddadi o la escritora Najat El Hachmi, figuras públicas que encarnan un modelo de vida liberal, practicantes de una versión moderada del islam –o incluso públicamente críticas con el mismo–, complacientes con las fantasías europeas sobre el papel idóneo que ha de tener la religión en la vida, se presentan como modelos de éxito a seguir. Ellos son los *moros modernos*.

En la segunda parte de la sesión formativa se explican los *indicadores de radicalización*. Los mensajes implícitos que se lanzan en ella –como veremos en los próximos extractos– contribuyen a construir una atmósfera alarmista, necesaria para que los profesionales

de la educación sientan que su colaboración es imprescindible para evitar hipotéticos atentados futuros. Destacan sobre todo en esta parte los constantes ejercicios de racialización en clave criminal.

«¿Qué hemos de detectar? ¿Qué indicios pueden hacer saltar la señal de alarma? ¿El centro, cómo ha de actuar? Ahora iremos paso a paso.

Ningún indicador puede revelar por sí solo las líneas de un proceso de radicalización, ¿vale? Por ejemplo, un niño que siempre ha comido de todo y ahora come halal. ¿Es un indicador de radicalización? Por sí solo, no. Puede ser un indicador de que la familia ahora quiere introducir la islamización en un ámbito de su vida. Por sí solo no es un indicador de radicalización. Quiero decir que los indicadores deben verse en su conjunto, analizando su entorno. Y analizar lo que hablábamos antes; si en el entorno del niño se está produciendo algo que esté llevando a su radicalización. Igual está sufriendo un proceso interno social de algún tipo, emocional de algún tipo, porque ha perdido a su madre o ha perdido a su padre.

Tenemos indicadores de dos tipos: nivel uno y nivel dos. Los indicadores de nivel 1 puede que nos estén diciendo que la familia o el niño están entrando en una visión del islam un poco más fundamentalista o politizada, o digamos islamizada. Es decir, esto no representa una amenaza contra la seguridad pública, como podría ser el segundo nivel, que es el yihadismo, pero sí que representa una amenaza para la cohesión en el centro y las libertades individuales y colectivas. Si esta familia quiere llevar a cabo esta islamización, chocará con nuestra sociedad. Entonces nosotros, nuestras libertades individuales y colectivas del resto de compañeros se verán mermadas. Entonces, estamos hablando de un islamismo algo más fundamentalista. Esto es el nivel 1. Son indicadores que revelan que esta familia está sufriendo un proceso de islamización. Antes no comía halal, en la escuela, por ejemplo, ahora quiero que mi niño coma halal.

Y el segundo nivel sería para detectar un proactivo o pasivo al yihadismo. Éste es el que ya debería preocuparnos. Nos deben preocupar los dos, pero éste es el que ya haría que, o bien el niño, o bien su en-

torno, entran en un proceso activo. Está sufriendo un proceso de radicalización, pero con una finalidad terrorista, yihadista, de atentar, o de hacer daño, o de hacer alguna acción violenta para con sus compañeros o la sociedad. Tenemos una amenaza para la cohesión de las libertades públicas.

No se quieren maquillar. Quieren llevar un aspecto físico algo más retrógrado, más tradicional. No tanto moderno. Moderno significa occidental. Por ejemplo, una chica que deja de pintarse las uñas y sólo se pinta con henna; chica que deja de depilarse las cejas; se quita los piercings, los tatuajes, etc.

Con el tema de los chicos, que se deja la barba larga, lo que hablábamos antes, el bigote corto, el cabello afeitado.»

Meras expresiones de la práctica religiosa, así como todo un abigarrado cajón de sastre de cuestiones —entre ellas, el hecho de no escuchar música occidental, no ir a discotecas o jugar a videojuegos de acción bélica—, son interpretadas en el caso de la infancia y adolescencia musulmanas como indicios de *radicalización* que ubican a la juventud bajo la sospecha policial. Aunque las grabaciones a las que hemos tenido acceso nos proporcionan más ejemplos de lo que se considera un *indicador de radicalización*, hemos decidido no reproducirlos para no contribuir, ni siquiera mínimamente, a la construcción de imaginarios criminalizadores. Estos elementos por sí solos no tienen gran relevancia y, si se dieran en cualquier otro tipo de población, no activarían dispositivos de seguimiento social y policial; pero, al interpretarse como contrarios a la vida y a los valores occidentales —sólo cuando son atribuidos a niños y niñas de tradición musulmana—, se conciben como señales de alerta de una fase *pre-criminal*. Cualquier crítica al modelo de vida occidental se leerá a través de la lente de la radicalización, lo que impide el desarrollo de pensamiento crítico sin al mismo tiempo levantar sospechas entre los equipos docentes. Se pone en marcha así la vigilancia por parte del profesorado y, más adelante, en función de la *gravedad*, por parte de los cuerpos policiales.

¿Qué posibilidades de desarrollo como sujeto político permiten este tipo de asunciones? ¿Qué espacio para una *identidad múltiple*

pretende invocar un discurso que directamente criminaliza la práctica religiosa individual, familiar y comunitaria? La sospecha de radicalización, según establece el protocolo, supone la ampliación de la vigilancia policial más allá del niño o niña. Su familia, sus amistades, su mezquita o su comunidad musulmana también estarán vigiladas, al menos hasta que la policía decida si existe o no un *proceso de radicalización* y si el nivel de intervención *preventiva* ha de echar mano de instrumentos penales.

Según datos facilitados por el Departamento de Interior de la Generalitat, en los dos últimos años la Junta Territorial de Evaluación y Seguimiento ha recibido algo más de trescientos avisos de posibles casos de *radicalización*. Intuimos, a pesar de que no existan datos oficiales sobre el curso que han seguido, que la mayoría han quedado en nada. En cualquier caso, suponemos que a partir de ellos se han podido activar decenas de dispositivos de seguimiento policial.

El *delirio* puede ser definido como una creencia que se vive con una profunda convicción de que es real a pesar de que la evidencia demuestre lo contrario. En principio, es la creencia delirante la que *se sale* de la norma establecida por el grupo social dominante. Sin embargo, en este caso nos encontramos ante un delirio ampliamente aceptado, firmemente sostenido y que, además, cumple con su propia definición: es incorregible mediante la experiencia. Si bien en el Estado español se han producido dos atentados en los últimos quince años, el miedo a una amenaza terrorista que puede suceder en cualquier momento sigue activo, justificando el mantenimiento de los niveles de alerta antiterrorista y la tendencia a la militarización de los cuerpos policiales. Parece imposible desmontar el imaginario que se pone en marcha al pronunciar *radicalización*, la palabra mágica. Estas narrativas han implicado un aumento de la sensación de inseguridad, incluso en espacios y comunidades de tradición musulmana, pues el delirio no se queda a las puertas de las mezquitas. Personas musulmanas se han visto juzgando a sus vecinos, a la vez que modificando su expresión religiosa, ya sea estética o verbal, y sus usos del espacio público. También han ido reformulando sus opiniones políticas respecto al lugar que le otorgan al islam en su vida, por miedo a que sean instrumentalizadas como expresiones consideradas *radicales*.

Lo cierto es que estamos permitiendo que un protocolo que criminaliza a la infancia y la juventud musulmana campe a sus anchas por el sistema educativo catalán. Lejos de prevenir los hipotéticos procesos de radicalización, esta iniciativa más bien refuerza la institucionalización del racismo y la islamofobia en el ámbito escolar. La convocatoria a direcciones y equipos docentes para recibir formación como agentes en seguridad nacional nos obliga a reflexionar sobre el papel que juega la institución escolar. ¿Cuál es la función de la escuela en nuestros días? Si acoge protocolos que institucionalizan la islamofobia, ¿es todavía posible encontrar en ella espacios para el pensamiento crítico? Mientras siga existiendo en los centros un protocolo como el PRODERAEV, desde luego que no. Sin embargo, dado que la población está obligada a acudir a la institución escolar so pena de castigo, la escuela será un campo de batalla estratégico en el que tendremos que destruir –incluso cuando estén ocultas bajo la falacia de la educación intercultural– las nuevas lógicas raciales desplegadas a través de ella.

Islam es el sustantivo que da nombre a los musulmanes.

Para ellos, es quizás el nombre más adecuado; un nombre que pierde toda su singularidad cuando se transcribe fuera de un contexto islámico. Porque, al fin y al cabo, ¿qué es islam en un mundo dominado por la empresa Occidental, sino un escándalo?

SALMAN SAYYID

*Recalling the Caliphate.
Decolonization and World Order*

Vigilar y condenar

En 2004, Mercedes Gallizo, directora general de Instituciones Penitenciarias en aquel entonces, ordenó a los directores de prisiones «un seguimiento exhaustivo» de todos los incidentes que se produjeran, especialmente en las cárceles donde «hay mayor número de extranjeros». Previamente, se había abierto la causa de la llamada «Operación Nova». En ella se afirmaba que personas pertenecientes a un grupo de carácter político y religioso autodenominado «Mártires por Marruecos», creado dentro de la cárcel de Topas (Salamanca) entre los años 2001 y 2002 y supuestamente liderado por Mohamed Achraf, habían formado una célula terrorista que pretendía atentar contra la Audiencia Nacional, entre otros objetivos emblemáticos de la ciudad de Madrid.

«El centro penitenciario también se puso a rastrear estas actividades radicales, gracias a lo cual se pudo observar, a finales de 2001, “cómo un grupo de varios internos musulmanes co-

menzaban a reunirse y mantener comunicaciones dentro del mismo centro penitenciario, organizándose para rezar y mantener estrictamente los ritos de su religión”. Los funcionarios indicaron que “la reclusión de todos los reclusos de origen magrebí únicamente dentro de dos módulos favoreció la cohesión y el proselitismo entre ellos”.»³

Según los acusados, el nombre de la supuesta célula fue inventado por la policía y –en todo caso– se trataba de un grupo de presos musulmanes que se juntaban para rezar y para hablar, entre otras cosas, de islam. Desde Instituciones Penitenciarias esto se interpretaba como una práctica de proselitismo y adoctrinamiento. Existen numerosos informes que aluden a la «Operación Nova» como prueba de que las cárceles son destacados espacios de *radicalización*. Causas como ésta, junto con algunas sentencias condenatorias por la participación en atentados en suelo europeo a personas que habían sido previamente encarceladas por delitos comunes, han servido de justificación a los gobiernos europeos para establecer en los centros penitenciarios dispositivos de vigilancia, control e intervención de carácter extraordinario sobre la población extranjera y musulmana, con una particular fijación por la población marroquí y argelina.

Estos dispositivos forman parte de la profusa política penal y preventiva contraterrorista de la mayoría de los Estados de la UE. También se llevan a cabo diferentes programas de prevención –e incluso de *desradicalización*– en los centros penitenciarios bajo las directrices de un manual europeo⁴ que promueve que las instituciones penitenciarias intervengan mediante un modelo multiagencial de *prevención de la radicalización*.

³ Jorge A. Rodríguez (25 de octubre, 2004): «Una rebelión islamista en la cárcel de Topas en 2002 fue el germen de la célula de Achraf». *El País*. Extraído de <https://elpais.com>

⁴ Council of Europe (1 de diciembre, 2016): *Handbook for prison and probation services regarding radicalisation and violent extremism*. Strasburg. Extraído de <https://rm.coe.int/>

La «Operación Nova» comenzó el 18 de octubre de 2004 bajo la supervisión del juez Baltasar Garzón. Se saldó con un total de cuarenta y tres detenidos, de los cuales quince ya estaban presos por otras causas en distintas cárceles.⁵ El primer juicio de la mencionada «Operación» –contra ocho de los detenidos– concluyó en marzo de 2007 con la absolución, por falta de pruebas, de seis de los acusados de integrar una célula durmiente. Un año después, en el segundo juicio, de los veinte acusados, catorce fueron absueltos. En definitiva, de un total de veintiocho personas encausadas, finalmente fueron condenadas –con pruebas muy endebles– sólo ocho de ellas. Así se cerró el que se considera el más importante proceso contra el terrorismo en España desde el 11-M.

El programa de *prevención de la radicalización* en el ámbito penitenciario en el Estado español se llama «Programa Marco de intervención en radicalización violenta con internos islamistas». Fue elaborado por la Secretaría General de Instituciones Penitenciarias (SGIP), dependiente del Ministerio de Interior. Creado en el año 2014, fue renovado en el 2016. En febrero del 2018 se le incorporó un «instrumento de evaluación del riesgo de radicalismo violento», herramienta que los funcionarios utilizan para sistematizar la información sobre los presos sujetos a este programa.

En el caso de Catalunya, ya hemos señalado que, dado que las competencias penitenciarias están transferidas a la Generalitat, el gobierno autonómico ha elaborado un protocolo propio en el marco de su plan de prevención, el PRODERAEV de las cárceles. Los Mossos d'Esquadra, en las formaciones en las escuelas, lo explican así:

«En los centros penitenciarios, lo que comentábamos, son un entorno muy radicalizador también. También tenemos un PRODERAEV que se enfoca en los centros penitenciarios, que hacen

⁵ Europa Press (7 de octubre, 2008): «El Supremo absuelve a 14 de los 20 condenados por terrorismo en la operación “Nova”». Extraído de <http://www.rtve.es>

los funcionarios de prisiones. Es un entorno en el que se intenta detectar cuándo una persona está radicalizada y hacerle un seguimiento. Igual que vosotros nos pasáis información, los funcionarios de los centros penitenciarios también hacen sus informes. Entonces, sale un proceso de radicalización de nivel uno, dos o tres. Entonces hay que controlar. Pero lo que os comentaba, como son una *ummah*, allí donde van intentan hacer comunidad, ya sea en prisión, ya sea en el oratorio, ya sea en el barrio. Sea donde sea.»

Mientras los documentos sobre el Programa Marco de Intervención del Estado español son de libre acceso —están publicados en la Red—, los órganos administrativos catalanes mantienen todos sus documentos y acciones bajo secreto, alegando razones de seguridad pública. Por esa razón, a la hora de obtener información, hemos tenido que recurrir a las instrucciones de Instituciones Penitenciarias y a los programas de ámbito estatal. La literatura publicada sobre dichos programas, diversas conferencias a las que hemos asistido, charlas informales con funcionarios de prisiones, así como conversaciones con personas presas a las que se han aplicado los protocolos o han sido condenadas por delitos de terrorismo también nos han sido de gran ayuda.

Es importante recordar que el régimen penitenciario del Estado español tiene una larga trayectoria de *tratamiento* penitenciario a personas acusadas de terrorismo o delitos asociados. Toda esa *experiencia* se reformula ahora —mediante el aparato discursivo de la *radicalización* asociada al islam—, de modo que se crea un nuevo perfil de preso tachado de *islamista radical*. No sólo caben en esta etiqueta las personas que pasan por prisión por delitos de terrorismo —ya sea condenadas o en situación preventiva—, sino también las que son incorporadas al programa de prevención por *riesgo de radicalización*. Por lo que hemos hablado con algunos presos, en realidad son considerados así casi todos los magrebíes que muestren algún tipo de práctica asociada a la tradición o cultura islámica.

La particularidad de esta racialización del crimen y el *criminal* —ya lo hemos dicho— tiene que ver con que el perfil de especial peligrosidad viene dado por los mediocres y, sobre todo, islamófobos

indicadores de radicalización, entremezclados, para explicar la conducta violenta, con paradigmas psicologicistas; estos indicadores, en la cárcel —un entorno de por sí delicado, al tratarse de un espacio de encierro y castigo—, producirán nuevas y más graves situaciones de discriminación.

El Instrumento de Evaluación de Riesgo de radicalismo violento⁶ divide los factores en tres categorías: «Factores A de riesgo de violencia radical» (el funcionariado deberá determinar el grado bajo, medio o alto de cada factor) y factores B-C (también de triple graduación), relativos al «riesgo de proselitismo-captación y radicalización personal que incluyen variables propias de los internos con afán reclutador, proselitista o captador, así como factores e indicios vinculados a procesos de radicalización violenta».

FACTORES A: RIESGO DE VIOLENCIA RADICAL

A1	Tendencia a la conducta violenta.
A2	Antecedentes de violencia relacionada específicamente con el extremismo.
A3	Medio social externo vinculado al radicalismo violento.
A4	Intención de cometer actos en defensa de su ideología.
A5	Identificación de un objetivo al que atacar.
A6	Impulsividad conductual.
A7	Rasgos psicopáticos.
A8	Trastorno mental grave.
A9	Justificación y afinidad con colectivos violentos.
A10	Reciente entrenamiento físico.
A11	Resistencia al cumplimiento de la normativa del centro.
A12	Presencia o intervención de material extremista.

⁶ Secretaría General de Instituciones Penitenciarias, febrero de 2018.

**FACTORES B-C: RIESGO DE PROSELITISMO-CAPTACIÓN
Y RADICALIZACIÓN VIOLENTA**

BC1	Necesidad de orientar a otros internos sobre la práctica religiosa.
BC2	Necesidad de un mayor estatus personal.
BC3	Tendencia a la organización colectiva de actos religiosos.
BC4	No se tolera la existencia de árabes no creyentes.
BC5	Presta apoyo a otros internos.
BC6	Sentimientos de vulnerabilidad y/o debilidad personal.
BC7	Sentimientos de agravio personal y/o trato injusto.
BC8	Sentimientos de ataque al grupo que siente propio.
BC9	Relaciones preferentes con musulmanes.
BC10	Percepción de categorías sociales diferenciadas («vosotros» y «nosotros»).
BC11	Sentimientos de rechazo a los funcionarios y la Institución.
BC12	Rechazo a las funcionarias y al personal femenino.
BC13	Rechazo del tratamiento y no percepción de necesidad de cambio personal.
BC14	Tendencia al aislamiento.
BC15	Repetición de hábitos y conductas diarias.
BC16	No participación en actividades.
BC17	Ausencia de planes de futuro.
BC18	Constancia de conversión religiosa (en prisión o en cualquier otro lugar).
BC19	Sentimientos de indiferencia hacia las víctimas de actos violentos de tipo extremista.
BC20	Existencia de una pobre autoestima.
BC21	El interno se muestra influenciado.
BC22	Existencia de cambios recientes en su rutina diaria.

BC23	Persistencia conductual pese al etiquetamiento normativo.
BC24	Movimientos de separación interior modular y/o celular.
BC25	La religión es el pilar de su identidad y la interpretación dominante.
BC26	Dificultad para admitir otras interpretaciones de la realidad.
BC27	Necesidades personales básicas no cubiertas.

El protocolo del «Programa Marco» de Instituciones Penitenciarias establece que el Instrumento de Evaluación de Riesgo se puede aplicar a los presos una vez son incluidos en los Ficheros Internos de Especial Seguimiento (FIES)³. Es decir, que la mera sospecha de un funcionario respecto a la radicalización de un recluso activa el uso de dicho instrumento. Para poder aplicarlo, esto conlleva la inclusión del preso dentro del FIES, con todas las implicaciones que supone para su vida en prisión.

Los FIES son una base de datos –un fichero– en la que se incluye información relacionada con la persona encarcelada. Mediante los FIES se camufla la imposición a los internos –sin ningún tipo de autorización judicial– de un régimen de vida más duro. Su creación fue muy polémica, hasta el punto de que el Tribunal Supremo tuvo que pronunciarse al respecto. A la sentencia de este tribunal el Estado respondió, para poder continuar con las mismas prácticas, con

³ Sara Carou-García (2015): *El régimen penitenciario cerrado: análisis de la regulación del régimen penitenciario cerrado en el ordenamiento jurídico español a la luz de los principios básicos que deben informar el Derecho Penitenciario*, recogidos en la Constitución y en la Ley Orgánica General Penitenciaria. Universidad da Coruña. Tesis Doctoral.

un Real Decreto⁴ por el que se modificaba el penúltimo Reglamento Penitenciario. Xosé Tarrío González, preso gallego conocido por sus andaduras (anti)carcelarias, explicaba en detalle en su libro *Huye, hombre, huye. Diario de un preso F.I.E.S* las violencias del sistema penitenciario español y las particularidades de este régimen, al que definía como «una cárcel dentro de la propia cárcel».

En el artículo 6.4 del nuevo Régimen Penitenciario se establece que «garantizar la seguridad y el buen orden del establecimiento, así como la integridad de los internos» es uno de los objetivos del Fichero. Pero, tal y como señala Sara Carou,⁵ un fichero por sí mismo no puede garantizar la seguridad y el orden penitenciarios. Se da por hecho, por tanto, que los datos que contiene servirán para apoyar el diseño de determinados protocolos de seguridad que regularán la vida en prisión.

Los datos que se recogen en los FIES son fotografías, filiaciones, datos penales y procesales, datos penitenciarios, incidencias protagonizadas, actividades delictivas, comunicaciones con el exterior y datos procedentes de *otras fuentes*.⁶ No se especifica cuáles exactamente, aunque entre ellas se mencionan expedientes, protocolos y otros informes de centros penitenciarios, otras unidades de la secretaría general, otras instituciones y otras fuentes accesibles al público. En resumen, no se tiene muy claro cuál es el límite de la vigilancia, ni tampoco el nivel de colaboración de funcionarios y cuerpos del centro penitenciario con *otros* entes de control.

En la clasificación de los FIES se distinguen cinco grupos. Los que afectan a las personas relacionadas con delitos de *terrorismo* y *radicalización* son los FIES 3 y FIES 5. En el primero de ellos, FIES 3 Banda Armada, se incluye a quienes han tenido vinculación con bandas armadas o elementos terroristas, así como a colaboradores. Los presos condenados por terrorismo son ubicados en este grupo. En cambio, en el FIES 5 Características Especiales se agrupan diversos perfiles, en-

tre ellos los de los «internos que, sin estar procesados o condenados por terrorismo islamista, destaquen por su fanatismo radical, por su afinidad al ideario terrorista y por liderar o integrar grupos de presión o captación en el centro penitenciario».

El «Programa Marco» para la *prevención de la radicalización* establece a su vez otra subclasificación dentro de los FIES, dirigida a los presos señalados con los perfiles específicos de dicho programa. Extraemos la información textual de la instrucción que los desarrolla:

«Internos FIES del grupo A: condenados por pertenencia o colaboración con grupos terroristas [...]. En este grupo existe un riesgo elevado y una presencia de ideología radicalizada constatada que motiva el especial seguimiento al que están sometidos. Se trata de internos condenados por pertenencia o vinculación al terrorismo yihadista con un fuerte arraigo de valores e ideología extremista, amparados, a su vez, por organizaciones terroristas activas.»

«Internos FIES del grupo B: enmarcados en una actitud de liderazgo captador y proselitista que facilita el desarrollo de actitudes extremistas y radicales entre la población reclusa. Se trata de internos que llevan a cabo una misión de adoctrinamiento y difusión de ideas radicalizadas sobre el resto de internos, llevando a cabo actividades de presión y coacción.»

«Internos FIES del grupo C: radicalizados o en proceso de radicalización extremista que incluya todos aquellos internos con mayor o menor nivel de riesgo y vulnerabilidad hacia el proceso de captación, asumiendo un papel más pasivo pero que pueden protagonizar incidentes regimentales [sic] ligados a las interpretaciones radicales de la religión islámica. Se trata de internos que han manifestado actitudes de desprecio hacia otros internos no musulmanes o musulmanes que no siguen sus preceptos, y de los cuales puede inferirse, de forma razonable, un proceso incipiente o consolidación de radicalización.»

⁴Real Decreto 419/2011 del 25 de marzo.

⁵Sara Carou-García (2015): *op. cit.*, p. 256.

⁶Véase la instrucción que los regula (Circular I-11/2011).

Estos tres subgrupos son clasificados de la siguiente manera: el Grupo A queda adscrito a FIES 3, mientras los Grupos B y C van a parar a la categoría FIES 5. Un ejemplo más de cómo, al ofrecer una descripción vaga y basada en teorías culturalistas con respecto al llamado Grupo C –en consonancia con lo relatado en la literatura científica que respalda la teoría de los *procesos de radicalización*–, se deja la puerta abierta a que cualquier persona que practique o reivindique el derecho a su legítima práctica islámica pueda ser considerada «susceptible de radicalizarse». Así, tal como hemos visto en el Protocolo sobre escuelas o en *factores de riesgo* en las cárceles del tipo «la religión es el pilar de su identidad y la interpretación dominante», se repite la pauta de tratar de convertir la mera práctica o expresión religiosa –incluso dentro de la cárcel– en una cuestión de seguridad.

La realidad es que lo que sucede dentro de los muros carcelarios con estos programas –que más que prevenir, (re)producen *potenciales terroristas*– está estrictamente relacionado con lo que sucede fuera de ellos. Nos referimos, por un lado, a entender cómo se construye el *criminal terrorista*, pero también al hecho de que personas que entran en prisión condenadas por delitos llamados *comunes* pueden acabar siendo vigilados en la propia cárcel bajo sospecha de terrorismo.

A lo largo de todo este texto intentamos explicar los factores históricos y sociopolíticos que han contribuido a la construcción del *moro* musulmán como figura peligrosa; como sujeto que amenaza no sólo los *valores democráticos* de esta sociedad, sino también la integridad vital y la paz social de las personas que viven en ella. Esta última amenaza es constantemente propagada hoy en día a través del dispositivo discursivo-mediático y jurídico de la criminalización racial del *moro* como potencial terrorista, pero también como delincuente común.

Existe mucha literatura en el campo de la criminología crítica sobre la manera en que los órganos de control desarrollados por los Estados han producido la noción de *desviación* como estrategia para la preservación de la *norma*. Para abordar esta cuestión, es importante recuperar las teorías críticas con las formas de castigo social y penal, aunque adolezcan de unas carencias muy extendidas: la primera, la invisibilización y la negación del orden racial del capital; la segunda, la incapacidad para abordar la matriz racial de las expresiones

del (des)orden social; por último, la ausencia de un abordaje del sistema penal como brazo ejecutor que posibilita el mantenimiento de este (des)orden.⁷

Los datos muestran que, en casi todos los países, la mayoría de la población carcelaria es de clase trabajadora, o está ubicada en los *márgenes* de la sociedad, caracterizados por la pobreza. En el Estado español, el ochenta por ciento de los delitos perseguidos son delitos contra la propiedad. Desde la teoría de la criminología crítica, esta realidad se vincula a la desigual distribución de la riqueza y de las posibilidades de promoción social. Sin embargo, dado que la población carcelaria racializada o migrante está sobrerrepresentada en estas estadísticas –según datos oficiales, la tasa de población extranjera reclusa estatal triplica a la de residentes extranjeros en el Estado–, la criminología crítica, salvo contadas excepciones, obvia la variable de la *criminalización racial* a la hora de comprender el papel de la política penal en el mantenimiento de las relaciones de desigualdad. En todo caso, estos datos sí se tienen en cuenta cuando se realizan declaraciones de índole populista y racista para reforzar las teorías culturalistas de la criminalidad.

Casi un cuarto de la población reclusa extranjera (un veinticuatro por ciento) es de nacionalidad marroquí, lo que supone un siete por ciento del total de la población encarcelada. Según datos del Instituto Nacional de Estadística, el 1,6 por ciento de los habitantes del Estado español son de nacionalidad marroquí. La tasa de su población reclusa cuadriplica, por tanto, la de su población residencial.

Paul Gilroy señala que «en el mejor de los casos, los discursos críticos han ofrecido un análisis que relacionaba causalmente el crimen y el paro con el deterioro social. En el peor de ellos, la discusión se ha visto afectada por los debates sobre el Estado de derecho y el cumplimiento de la ley y, por lo tanto, la (defensa de la) nación misma».⁸ En pleno siglo XIX, de la mano del racismo biológico y el higienis-

⁷ Paul Gilroy (1982): «The myth of black criminality». *The Social Register*. Volume 19, pp 47-56.

⁸ Véase *Ibid.*

mo en boga, se hablaba abiertamente de la degeneración racial y su tendencia criminal. A partir de entonces, aunque haya desaparecido el discurso sobre las *razas*, la criminalidad sigue siendo explicada –incluso por sectores de la izquierda– a través de las mismas ideas sobre la *raza*, pero envueltas en una retórica culturalista. En este sentido, Gilroy apunta: «las imágenes de violencia personificadas a través del inmigrante *ilegal* se han convertido en rédito político importante para políticos y policías, cuya autoridad se ve socavada por las fluctuaciones políticas de la crisis». Así, «la diferencia entre, por un lado, la clase trabajadora y, por otro, los inmigrantes indeseados o las personas racializadas mediante dispositivos de racismo cultural, se expresa claramente en el campo discursivo de “la cultura de la criminalidad”: existe una incapacidad innata de estas últimas para comportarse dentro del marco del Estado de derecho», ese elevado logro de la civilización moderna.

No es casual que los conflictos de mayor complejidad y fractura social cristalicen en imaginarios de delincuencia y criminalidad, pues es aquí donde radica el corazón de la bestia de la moderna idea de *raza*. En el caso de la población magrebí y/o musulmana y las cuestiones relativas al terrorismo y la *radicalización*, el aparataje discursivo de la criminalización racial se exhibe sin ningún tapujo.

Mohamed Achraf, antes de irse a Suiza, había cumplido una condena de seis meses entre la cárcel de Topas y la de Palma por un delito de falsificación. En Suiza, recibió una llamada de Abdelkader Farsaoui en la que éste le explicaba que era amigo de una persona que había coincidido con él en prisión. Así comenzó la *relación* de Mohamed con el que sería más conocido como «Cartagena», un confidente que llevaba colaborando con la Unidad Central de Inteligencia Exterior (UCIE)⁹ desde antes del 11-M.

⁹ La Unidad Central de Información Exterior (UCIE) es una unidad especial del Cuerpo de la Policía Nacional que trata información exterior para la defensa de los intereses de España, realiza acciones de intercambio de información con

Según Achraf, coincidiendo con un período vacacional en España, él y Farsaoui se vieron en persona en una ocasión. Posteriormente, Achraf fue confinado en el país helvético en una cárcel administrativa para inmigrantes. Cuando el Estado español inicia la «Operación Nova», a pesar de no existir pruebas fehacientes, Suiza acepta su extradición a España. De este modo, Mohamed Achraf ingresará, en régimen preventivo y a la espera de juicio, en la prisión de Soto del Real.

A Achraf se le acusa de ser el «líder del frente yihadista de cárceles», de ejercer de «captador y adoctrinador» y, además, de planear atentados contra lugares emblemáticos, entre ellos la Audiencia Nacional. La acusación se construyó sobre dos elementos clave: por un lado, una veintena de cartas encontradas entre las pertenencias del desaparecido Abellah Hawari –éste había estado en Topas con Achraf y, más tarde, cuando se encontraba preso en la cárcel de Pereiro (Ourense), logró fugarse durante un traslado al hospital–. El segundo sustento de la acusación fueron las declaraciones de un testigo protegido: Abdelkader Farsaoui, alias Cartagena.

Al parecer, las cartas fueron encontradas en la cárcel de Pereiro veinte meses después de que Hawari huyera. A partir del contenido de estas cartas, la policía concluía que la célula que Achraf y otros presos habrían creado en la cárcel de Topas a principios del año 2000 tenía contacto con personas condenadas por su participación en el atentado contra el World Trade Center, en 1993. Entre ellos, Mohamed Amin Salameh, encarcelado en Florence (Colorado, EE. UU.), quien supuestamente habría escrito a Achraf una carta de agradecimiento porque éste le había enviado a una tercera persona dos artí-

servicios extranjeros, prevención, control y actuación contra grupos terroristas o grupos violentos en España o fuera del país e investiga la financiación del terrorismo. En su estructura se encuentra el servicio de Asuntos Árabes, con secciones en Oriente Próximo y países cercanos; en Palestina y en países asiáticos; y en el Magreb y el África negra. Esta información, dado que no se ha podido encontrar en la página web de la Policía Nacional, ha sido extraída de un Trabajo de Fin de Grado. Véase José María Schiaffino La Rubia (2018): «Unidades especializadas del Cuerpo Nacional de Policía». TFG en Criminología. Universidad de Valladolid. Extraído de: <https://uvadoc.uva.es/>

culos suyos publicados en *Al-Quds Al-Arabi*.¹⁰ En otra carta de Abdella Hawari –al que, además de delitos comunes, se le atribuía su pertenencia al Grupo Islámico Armado (GIA) y ser el número dos de Achraf–, dirigida a Abdelkrim Bensamail –también acusado de ser miembro del GIA y condenado por ello junto a Allekema Lamari en el 97–¹¹, Hawari explicaba que Achraf había sido «su emir» en la cárcel de Topas, refiriéndose con ello a que era el líder espiritual del grupo de musulmanes.

En definitiva, mediante una abigarrada constelación de relaciones epistolares entre «delincuentes de todo pelaje» –así los describía el diario *El País* en una noticia del 22 de octubre de 2004–, en la que meras expresiones cotidianas de la profesión de la religión islámica eran interpretadas a través de la lente de la *radicalización*, se construyó la existencia de una «célula con fines terroristas». Muchos de los imputados negaron hasta la saciedad la autoría de la mayoría de estas cartas, sobre todo las que expresaban explícitamente la incitación o intención de realizar acciones violentas. Todas ellas fueron invalidadas como prueba en la propia sentencia, precisamente por no poderse demostrar su autoría, así como por el evidente incumplimiento de la cadena de custodia.

En el transcurso del juicio de Achraf, el testigo protegido cambió radicalmente su testimonio. Farssaoui retiró sus primeras declaraciones y expuso en una denuncia de dieciséis folios que «la UCIE le obligó a falsear notas informativas sobre determinados islamistas que frecuentaban su mezquita» de Villaverde, en Madrid, donde él ejercía como imán. Señaló también que se vio obligado a «completar “al dictado” de los agentes» muchos informes. El exconfidente de la policía explicó que se trataba de presentar a una serie de personas como *radicales* para que se las pudiera imputar en diferentes procedimientos judiciales que estaban abiertos en la Audiencia Nacional. En esa denuncia, también sostenía que fueron los agentes de la UCIE

¹⁰ Diario panárabe independiente publicado en Londres por miembros de la diáspora palestina.

¹¹ Allekema Lamari, nombrado por la prensa «el séptimo suicida» de Leganés y uno de los supuestos cerebros del 11-M.

quienes le pidieron que mandase un correo a Achraf que sirviera de cebo. Detallaba además que sus *controladores* intentaron «provocar el delito del dirigente islamista» y le aseguraron que uno de ellos se podría presentar como traficante de armas y explosivos para conseguir pruebas. En el transcurso del juicio no quedó en absoluto acreditado cómo iban a conseguir los miembros de la supuesta célula de Achraf los explosivos para atentar contra la Audiencia Nacional.

A pesar de todo ello, a Achraf se le condenó a una pena de catorce años de prisión por «pertenencia a grupo terrorista en concepto de promotor y director». Es probable que su condena tuviera sobre todo que ver con sus prácticas de resistencia a los mecanismos de disciplinamiento carcelario y su carácter *agitador* en algunos de los momentos más intensos del juicio. Fue absuelto del resto de delitos de los que estaba acusado por el Ministerio Fiscal, entre ellos los de conspiración para cometer un delito de atentado terrorista, falsificación de documento público con finalidad terrorista y tenencia de útiles para la falsificación de tarjetas de crédito con finalidad terrorista.

La figura pública de Mohamed Achraf se ha instrumentalizado hasta la saciedad. Se le trata como si fuera uno de los terroristas más peligrosos del Estado español, comparable a Jamal Zougam, condenado por el 11-M (por otro lado, Jamal también sostiene que lleva más de quince años encarcelado de forma injusta). Mohamed ha cumplido catorce años en régimen cerrado, como un preso de alta peligrosidad, en primer grado y sin posibilidad de cambio de régimen ni acceso al segundo o tercer grado penitenciario –su clasificación penitenciaria está ligada a su categorización como FIES 3–. Vive en un régimen de aislamiento permanente, camuflado en un primer grado restrictivo bajo medidas especiales. Está solo en una celda y actualmente tiene cuatro horas de patio. Tampoco se le permite participar en ningún tipo de actividad con los demás presos.

Frente a esta situación, ha puesto en marcha diversas formas de resistencia y de denuncia, como huelgas de hambre y de patio, reclamaciones por el derecho a la práctica religiosa y por un trato digno, etc. Ha sufrido por ello violencia verbal y física en infinidad de ocasiones. También ha sido privado de comunicaciones por redactar de-

nuncias y publicar cartas en plataformas virtuales¹². Mohamed defiende su inocencia desde el primer día, y ha conseguido resistir las violencias carcelarias una y otra vez y sobreponerse a los mecanismos de subordinación de una institución que interpreta todo lo que hace y dice como indicador de *radicalización*. De hecho, su condena terminó en octubre de 2018, pero una nueva operación policial contra una supuesta red de radicalización con fines de captación le mantiene encerrado en régimen preventivo. La «Operación Escribano» —así se ha nombrado esta serie de nuevas detenciones e imputaciones— parece estar nutrida por una red de topes del Centro Nacional de Inteligencia. Según la Guardia Civil, un grupo de presos acusados de delitos de terrorismo estaría utilizando como correos a otros presos, en su mayoría condenados por delitos comunes, principalmente por tráfico de drogas o pequeños robos.

Mohamed Achraf —así como el resto de presos catalogados como FIES 3 Grupo A— tiene todas las comunicaciones intervenidas, incluso las que realiza con su abogado. Por tanto, si hubiera desarrollado algún tipo de relación con otras personas —ya fueran otros presos o personas externas, en cualquier tipo de coordenadas—, esta relación sólo se habría podido producir con la connivencia de la dirección y el personal penitenciario. Su abogado sostiene este último argumento para reclamar la excarcelación de Mohamed. Por otra parte, resulta sorprendente —si verdaderamente creen que existe tal red y tal sospecha sobre su capacidad reclutadora— que le hayan trasladado de cárcel en más de una decena de ocasiones. Achraf ha pasado por Soto del Real, Valdemoro, Navalcarnero, Extremadura, Palencia, Puerto III, Sevilla II, Zaragoza, Murcia, Córdoba y A Lama, lugar donde ahora se encuentra. Un año después de que las autoridades judiciales decidieran mantenerlo en prisión por habersele imputado nuevos delitos, ningún informe policial respecto a estas acusaciones ha sido presentado todavía.

Si bien no es nuevo que el Estado español prive de libertad a personas por sus ideas, la maquinaria se ha engrasado con la aprobación

¹² Cartas de Mohamed Achraf en la web de Tokata y Fuga. Extraídas de <http://tokata.info>

de la Ley Orgánica 2/2015, que crea nuevos tipos penales para poder perseguir el terrorismo tipificado como *yihadista*. Para ello, se ha llevado a cabo una amplia revisión del capítulo de dicha Ley titulado «De las organizaciones y grupos terroristas y de los delitos de terrorismo», incluyendo tipos penales como el adiestramiento o el autoadiestramiento por internet y el viaje a zonas sensibles, siempre que se pruebe que se realizan con fines violentos. Estas tipificaciones delictivas mantienen una lógica racial dirigida hacia la población árabe o musulmana, dado que ningún otro tipo de consultas virtuales —por ejemplo, contenidos de enaltecimiento del odio de extrema derecha— son perseguidas ni castigadas. Estas *innovaciones* jurídicas contienen toda una serie de problemas relacionados con la consistencia de las pruebas y la acreditación de la intencionalidad (violenta) de los hechos que se juzgan. Por ello, Dolores Delgado, actual ministra de Justicia, sostenía, cuando era fiscal de la Audiencia Nacional, que «la reforma más eficaz pasaría por mejorar las herramientas de investigación y regular, por ejemplo, la actuación policial encubierta en la red».¹³

La infiltración y el uso de confidentes no es una novedad en la práctica policial. Sin embargo, ante la construcción delirante del *terrorismo*, envuelta en retórica religiosa, los cuerpos policiales siempre podrán justificar sus extralimitaciones escudándose en la cantinela de *la gran amenaza que supone el terrorismo yihadista para los valores democráticos, la seguridad y nuestra convivencia*. Y mediante esta extralimitación sospechamos que el Estado es incluso capaz de producir a través de la práctica policial aquello que llama *radicales*, amparándose de forma maniquea e instrumental en la ley, las administraciones y el mismo poder estatal. Todo ello como forma de mantener vivo un relato de la «guerra contra el terror» que justifica las injerencias occidentales en zonas ricas en recursos energéticos para garantizar los beneficios geoeconómicos que sustentan, ahora sí, un *modo de vida occidental* devorador de petróleo, a costa de la vida y libertad de los de siempre.

¹³ José Manuel Romero (8 de febrero, 2015): «La reforma contra el yihadismo se basa en una ley que el PP no apoyó». *El País*. Extraído de <https://elpais.com>

La información desvelada en seis entregas de investigación por el diario *Público*¹⁴ sobre la colaboración entre Abdelbaki Es Satty –imán que el propio Estado español colocó en la mezquita de Ripoll y confidente policial de largo recorrido– y el Centro Nacional de Inteligencia, suscitan más preguntas que respuestas. Pero, sobretudo, aumentan nuestra sospecha respecto a si la intervención estatal no fue en sí misma, con su *acción preventiva*, la que acabó provocando la creación de un grupo de personas que optó por realizar un acto violento e indiscriminado en el que murieron catorce personas inocentes. A menos, claro, que se abra la veda para teorías estrictamente conspiranoides. La negación explícita de la Audiencia Nacional de investigar el papel del CNI por su vinculación a Es Satty tampoco ayuda a disipar interrogantes en esta línea.

Otra de las cuestiones que recoge la exclusiva periodística sobre Abdelbaky es si se le había aplicado el «Programa Marco» cuando estaba en la cárcel. El CNI lo niega –a todas luces para cubrirse las espaldas– mientras Instituciones Penitenciarias confirma que efectivamente se le había aplicado, y que existen informes que lo corroboran. Este dato es especialmente relevante: si le habían aplicado el protocolo de vigilancia, se supone que era porque pensaban que se trataba de un sujeto radical/radicalizable y, por tanto, bajo los preceptos de la acción contraterrorista, no apto para una labor de infiltración de este calibre. Todo ello sustenta nuestra posición contraria a la existencia de tales protocolos y nos confirma que estos no se han creado, ni sirven para el fin que se predica.

Según lo relatado tanto por funcionarios de prisiones como por presos musulmanes, rezar en la celda, solicitar que la comida sea halal o pedir un cambio del orden diario en época de Ramadán son indicadores de activación de una vigilancia intensiva. Estos ejemplos son una muestra de que el programa es, *de facto*, un instrumento de criminalización racial que establece un régimen de vigilancia excepcional en base a la identidad musulmana y se despliega en la prác-

¹⁴ Carlos Enrique Bayo (17 de julio, 2019): «El CNI fichó a Es Satty en 2014 a cambio de no ser deportado y le ayudó a ser imán en Ripoll». *Público*. Extraído de <https://www.publico.es>

tica a través de determinados instrumentos de evaluación. Este programa concede el poder de la discrecionalidad a los funcionarios de prisiones, el poder de influir en el régimen de vida de las personas a las que se les aplicará, lo que representa la definición misma del *maltrato institucional*: «Se entiende por maltrato institucional cualquier legislación, procedimiento, actuación u omisión procedente de los poderes públicos o bien derivada de la actuación individual de los profesionales que comporte abuso, negligencia, detrimento de la salud, la seguridad, el estado emocional, el bienestar físico, la correcta maduración o que viole los derechos básicos».¹⁵

La aplicación de un programa que restringe la posibilidad de acceso al segundo y tercer grado, a la libertad condicional y a otros muchos de los mal llamados beneficios *penitenciarios* (que al menos reducen la violencia de vivir en un régimen de privación de libertad) y que se justifica en la *identidad* de esos reclusos, alimenta de hecho la impresión por parte de los presos de que se les castiga por *ser musulmanes*. El juez de la Mata –conocido por su papel en el caso Gürtel– llegó incluso a insinuar en unas jornadas en Granada en relación a los procesos jurídicos sobre *terrorismo yihadista* que, ante la dificultad de la garantía de la prueba, se están equiparando en validez indicios y pruebas. Y que esto se daba de alguna manera por las tipificaciones penales que no requieren de delitos consumados, sino de supuestas intenciones de comisión de delitos. En tanto que los indicios de *radicalización* se han construido en base a indicadores culturalistas, no es de extrañar esa percepción de muchas personas musulmanas de ser acusadas y condenadas por *ser quienes son*.

No podemos acabar este apartado sin mencionar la faceta más oculta de la lucha contraterrorista del Estado español. Ante las dificultades de probar el delito, el Estado hace uso de la expulsión extraordinaria contemplada en el artículo 54 de la Ley de Extranjería, que cataloga de «infracciones muy graves», penadas con la deportación, «la participación en actividades contrarias a la seguridad nacio-

¹⁵ Antonio Martínez Roig y J. J. Sánchez Marín (1989): «Malos tratos institucionales». *I Congreso estatal sobre infancia maltratada*. Barcelona. Extraído de <https://www.congresofapmi.es>

nal o que pueden perjudicar las relaciones de España con otros países». Este argumento vago ha servido a la Secretaría de Estado de Seguridad, con la colaboración de instancias judiciales, para aprobar la deportación de casi medio millar de personas desde el año 2010.¹⁶

La Ley de Extranjería se ha convertido en instrumento para llegar a lo que el sistema penal no alcanza. Y si bien esto no es exclusivo de la política antiterrorista, el uso intensivo de la expulsión sumaria a golpe de tribunal alegando razones securitarias se puede relacionar con ciertas prácticas, como las retiradas de ciudadanía, que ya se llevan a cabo en algunos Estados de la UE. Aunque no se han aplicado aún en el Estado español, la policía las ha llegado a insinuar.

La prácticas de higienismo racial son parte intrínseca del racismo institucionalizado y de la política contraterrorista de *prevención de la radicalización*. Los actos de muerte social, ya sea a través del encierro en cárceles o centros de internamiento de extranjeros o el mismísimo destierro —el ochenta por ciento de las personas deportadas anualmente por el régimen sancionador de la Ley de Extranjería son del Magreb— expresan, todavía a día de hoy, la relación material entre el racismo de Estado y los *moros*.

¹⁶ Melchor Sáiz-Pardo (18 de agosto, 2019): «La ley de extranjería se convierte en la punta de lanza de la lucha antiyihadista». *El Comercio*. Extraído de <https://www.elcomercio.es>

**HACIEN-
DO FREN-
TE A LA
ISLAMO-
FOBIA DE
ESTADO**

SALMA AMAZIAN
AINHOA NADIA DOUHAIBI

We have what is left to us from yesterday.¹

MAHMUD DARWISH

The «Red Indian's» Penultimate Speech to the White Man.

You write in order to change the world, knowing perfectly well that you probably can't [...]. The world changes according to the way people see it, and if you alter, even but a millimeter the way people look at reality, then you can change it.²

JAMES BALDWIN

A lo largo de las páginas de este libro hemos querido dar cuenta de cómo el racismo hacia las personas y las comunidades de tradición musulmana hunde sus raíces en la islamofobia histórica y estructural, perpetuada a través de los aparatos del Estado, sus tecnologías de gobierno, sus dispositivos burocráticos, su relato histórico, sus tradiciones, sus imaginarios culturales, su sistema educativo, sus calles y su policía. Esta islamofobia es congénita a la forma en que se configuró el Estado racial español durante la modernidad. Actual-

¹ El verso de Darwish se podría traducir como: «Para nosotros hay lo que nos queda de ayer».

² La traducción del texto de Baldwin es la siguiente: «Escribes para cambiar el mundo, sabiendo perfectamente que probablemente no podrás (...) El mundo cambia en función de cómo lo observan las personas, y si alteras, aunque sea por un milímetro, la forma en que la gente observa la realidad, entonces, puedes cambiarlo».

mente, se mantiene y reproduce a través de la relación entre el paradigma teórico y las prácticas concretas que constituyen las *políticas del terror* de su guerra y de la *prevención de la radicalización*.³

El aparato antiterrorista no sólo criminaliza al musulmán por el simple hecho de serlo, sino que criminaliza también cualquier forma de resistencia: desde el momento en que criticar a Occidente o denunciar que los musulmanes en Europa están siendo perseguidos y sufren racismo social e institucional puede ser considerado como un indicador de *radicalización*, cualquier articulación política crítica llevada a cabo desde una subjetividad musulmana se convierte en sospechosa. La politización del *moro* y de la crítica al racismo antimusulmán es, bajo la óptica del Estado, peligrosa y conduce siempre al terrorismo.

Llegadas a este punto de la investigación, ¿qué podemos hacer con toda esta información? Nosotras apenas acertamos a plantearnos las preguntas adecuadas y suscitar los debates que consideramos necesarios. Para lograrlo, debemos abandonar la deriva *culturalista* de los asuntos securitarios y de *convivencia* y tratar de desvelar el propósito que verdaderamente tiene –y a quién sirve– la actual política contraterrorista.

Mientras se sospecha de las personas musulmanas y se las persigue, se mantienen relaciones de interés geoeconómico con un país como Arabia Saudí –nido del *wahabismo*, ideología radical por excelencia según toda la parafernalia antiterrorista–, país con el que se negocia la compraventa de armas en el despacho del presidente del Gobierno. Lo cierto es que esta maquinaria de racismo islamófobo –necesaria para que los Estados de corte imperial-colonial puedan poner en marcha en el *interior* de sus territorios medidas al servicio de sus intereses geopolíticos– utiliza a personas y comunidades de tradición musulmana como chivo expiatorio, al tiempo que se exagera la pugna por el reparto del *pastel* en aquellos lugares ricos en recursos energéticos.

³ Véase Arund Kundnani (2014): *op. cit.*

La «amenaza del terrorismo yihadista» ha facilitado el endurecimiento del código penal español, recortando derechos civiles y políticos a la población musulmana. Pero el discurso sobre el *terrorismo internacional* y la creación del *homegrown terrorist* como el enemigo interno por excelencia se erigen en una técnica de gobierno que no sólo afecta a las personas musulmanas, sino a la totalidad de la población. No debemos olvidar que en el contexto global de derechización política y de auge de los fascismos, se ha señalado al islam –al más puro estilo de las cruzadas– como la principal amenaza a la «identidad y los valores nacionales». Sin embargo, en esta coyuntura, cualquier tipo de disidencia política puede ser judicializada sin demasiadas trabas de acuerdo a estas nuevas tendencias penales. Prueba de ello es la imputación bajo la ley antiterrorista inglesa de varias personas que trataron de parar una deportación en un aeropuerto británico.⁴

En esta línea, los discursos que mezclan el terrorismo internacional y la política fronteriza, criminalizando a las personas migrantes con el pretexto de evitar «que se cueLEN terroristas»,⁵ vienen siendo denunciados desde hace tiempo por diferentes colectivos, así como por abogadas y otras expertas en lucha contra el sistema de control migratorio. El exministro de Interior Ignacio Zoido utilizó este tipo de argumentos en varias ocasiones con la intención de justificar la externalización de la política fronteriza a través de la *cooperación* con Turquía y con algunos países del Magreb, así como de promocionar la aplicación de la Ley de Extranjería para fines más propios de la política penal antiterrorista.

⁴ Caroline Lucas (15 de marzo de 2018): «Activists are being charged under terrorism laws for the first time in Britain. This sets a dangerous precedent». *The Independent*. Extraído de <https://www.independent.co.uk>

⁵ Ministerio del Interior (27 de marzo, 2017): «Juan Ignacio Zoido considera fundamental reforzar la cooperación con terceros países para luchar contra los combatientes yihadistas y las redes de inmigración irregular». Extraído de <http://www.interior.gob.es>; Ángeles Lucas (3 de julio, 2017): «Interior se acerca al Sahel para reforzar políticas migratorias y antiterroristas». *El País*. Extraído de <https://elpais.com>

De hecho, la parte más oculta de la estrecha relación entre la política migratoria y la persecución penal preventiva de la *radicalización* es precisamente el uso de la Ley de Extranjería para fines propios de la política antiterrorista. Un buen número de musulmanes –en su mayoría hombres– acusados de terrorismo, independientemente del resultado de las sentencias, son deportados con una orden de expulsión derivada de la Ley de Extranjería. Incluso personas que, por falta de pruebas, no pueden ser inculpadas, son expulsadas bajo la justificación de ser consideradas «sospechosas de estar vinculadas con los movimientos salafistas» y suponer, por tanto, «una amenaza real y actual para la seguridad nacional». Ese fue el caso del imán de Salt,⁶ cuyo intento de deportación fue denunciado por grupos antirracistas locales. El despliegue de una retórica vacía de contenido tangible, pero llena de palabrería, activa las más graves acusaciones de terrorismo y permite cada año el *destierro* del territorio español y europeo de cientos de personas musulmanas.

Se hace urgente politizar todas estas cuestiones, como primer paso para dignificar las posiciones de un *debate* generalmente dedicado a estereotipar, exotizar y criminalizar a la población musulmana, en vez de a denunciar la islamofobia de Estado. Ya lo decíamos en las primeras páginas de este libro. O modificamos las coordenadas de la conversación o *sus* debates seguirán siendo *nuestra* atrofia. Sólo así se puede mantener la dignidad mientras se dialoga.

Es necesario garantizar que no se activen dispositivos de seguimiento y vigilancia cuando las personas musulmanas expresen sus opiniones críticas con ésta y con cualquier sociedad, así como cuando se organicen políticamente. El señalamiento, la sospecha por parte del Estado, abre abismos también dentro de las propias comunidades musulmanas, generando de este modo mecanismos de regulación y observación intracomunitaria sobre lo que se puede decir o con quién se puede o no andar. Así, para no levantar sospechas infundadas, ni activar dispositivos de control añadidos –o simplemente por

⁶ P. Santos (9 de septiembre, 2018): «Interior propone expulsar de España a un líder religioso de Salt». *El Periódico de Catalunya*. Extraído de <https://www.el-periodico.com>

haber interiorizado la lógica de la criminalización– se han llegado a resquebrajar lazos dentro de los propios barrios. La política *preventiva* también se ha vuelto dañina por contribuir a la quiebra de relaciones sociales que implicaban –en una sociedad que sigue reproduciendo espacios segregados racialmente– sustento emocional, social y económico.

Esta aproximación nos ha permitido trazar una genealogía del racismo y, a la vez, mostrar la raíz de las violencias que se dan en el terreno del antiterrorismo y la seguridad nacional e internacional. El objetivo principal es que sirva de herramienta a quienes se enfrentan a él; así como a las que luchan por la autonomía y emancipación de sus propias comunidades –de las que también formamos parte– y son atravesadas por estas violencias.

El hecho de que en los movimientos de izquierda aún no haya toma de conciencia sobre la agenda civilizatoria occidental de la que participan es uno de los mayores impedimentos para articular una respuesta política, más o menos amplia, alrededor de este tema. Habría por tanto que revisar cómo participan los movimientos políticos *críticos* de esta agenda, así como detectar, reconocer y visibilizar el carácter islamófobo que habitualmente subyace a sus planteamientos políticos; entre ellos despuntan propuestas que, bajo el discurso del laicismo, siguen escondiendo posturas de racismo islamófobo. Mientras el relato de las denominadas *izquierdas* siga anclado en nociones como la de *progreso* y relacione éste con el proceso de secularización –a todas luces imaginario– iniciado tras el fin del Estado confesional del régimen franquista, será muy difícil poder encontrar espacios de lucha común(itaria). Resulta necesario, entonces, revelar los relatos coloniales que se ocultan detrás de algunas de las actuales propuestas *emancipatorias*.

«En lo que respecta al antirracismo, si pretende ir más allá de un proyecto moral y desembocar en una cuestión política, no podemos sino advertir que el problema reside precisamente en el mismo discurso civilizatorio; que los derechos humanos demuestran una y otra vez su ineficacia porque están creados por y para aquellos que no están dispuestos a descolonizar su

civilización; que el racismo moderno como sistema institucional es una consecuencia de la civilización: de la civilización occidental». ⁷

En definitiva, de lo que se trata es de reconocer la herencia colonial que arrastra la izquierda de este país. Si los movimientos y organizaciones sociales funcionan de forma sectorial, segmentada, como pequeñas burbujas con dificultades para relacionarse entre sí, cuando el afectado es «un musulmán con barba», la islamofobia estructural –las construcciones racistas sobre el *moro* que hemos analizado– desmoviliza aún más a todos aquéllos que cabría esperar en la protesta.

A pesar de estos obstáculos, confiamos en que las observaciones y los argumentos que ofrecemos en este trabajo puedan servir como herramienta para plantar cara a los protocolos de *prevención*. En los últimos dos años, en las escuelas catalanas, se ha activado el PRODERAEV, de media, cada dos días. El personal educativo ha llamado trescientas veces a la policía para trasladar sus sospechas acerca de la *radicalización* de un niño o una niña. Sin lugar a dudas, la escuela es un lugar inseguro para la infancia y adolescencia musulmana. ¿Qué tipo de confianza espera construir la institución educativa con las familias a las que ha puesto bajo la sospecha del Estado?

A falta de datos sobre el número de personas a las que se aplica el Protocolo en las cárceles, esta investigación nos permite concluir que no son pocas. Esperamos que nuestro análisis pueda ser de utilidad para politizar la defensa de aquellas personas que, a través del racismo de Estado, son sometidas a la criminalización y condenadas al ostracismo social. Cientos de *invisibles* que, injustamente acusados, no llegan a las portadas de los periódicos, así como otras personas inocentes que sí ocupan un lugar en los medios, y son de ese modo utilizadas por el Estado para seguir desarrollando su trama securitaria. Gente como Mohamed Achraf, los de la «Operación Nova», los del «caso Dixan» o Jamal Zougam, todos ellos mencionados en este libro; u otros casos sonados, como *los 11 del Raval* –deportados para cum-

⁷ Helios F. Garcés (17 de marzo, 2017): «La izquierda y el racismo: cegueras y reacciones». *El Salto Diario*. Extraído de <https://saltamos.net>

plir su condena en Paquistán⁸ o Ali Aarras, del *Affair Ali Aarras*, extraditado a Marruecos –a pesar de que el juez Garzón archivase su causa dos años antes– por su supuesta filiación a una red terrorista. Aarras se encuentra encarcelado en Salé desde hace nueve años, cumpliendo una condena de doce, y ha denunciado torturas en varias ocasiones. La campaña para su liberación sigue activa.⁹

En definitiva, si estas reflexiones sirven para comenzar un diálogo que no se está teniendo, habremos conseguido al menos romper con el silencio que envuelve todas estas cuestiones. Quizás, a poco que logremos poner en duda los términos habituales en los que se habla de los musulmanes y el terrorismo en los medios de comunicación y en los discursos y prácticas institucionales, habremos hecho algo para comenzar a desvelar la islamofobia que subyace tras la política antiterrorista.

⁸ Jordi Molina (8 de julio, 2015): «Los 11 del Raval, vidas truncadas para justificar una amenaza terrorista». *eldiario.es*. Extraído de <https://www.eldiario.es>

⁹ Para más información sobre la campaña Free Ali, véase <http://www.freeali.eu/qui-est-ali-aarras/>

MIGRACIONES

La mancha de la raza.

Carta a un niño rumano
Marco Aime, 2014. 72 pág.
ISBN: 978-84-939633-6-1

Paremos los vuelos. Las deportaciones de inmigrantes y el boicot a Air Europa

Campaña Estatal por el Cierre de los CIE, 2014. 112 pág.
ISBN: 978-84-939633-5-4.

Quién invade a quién. Del colonialismo al II Plan África

Eduardo Romero, 2011. 132 pág.
ISBN: 978-84-939633-0-9.

Un deseo apasionado de trabajo más barato y servicial. Migraciones, fronteras y capitalismo

Eduardo Romero, 2010. 144 pág.
ISBN: 978-84-614-0884-9.

A la vuelta de la esquina. Relatos de racismo y represión

Eduardo Romero, 2008. 123 pág.
ISBN: 978-84-612-7617-2.

Rodaré maldiciendo.

Poemas y arte callejero
Silvia Cuevas-Morales, 2008. 37 pág.
ISBN: 978-84-612-4533-8.

¿Quién invade a quién? El plan África y la inmigración

Eduardo Romero, 2007 (2ª ed.). 68 pág.
ISBN: 978-84-611-4544-7.

Los árboles de la muerte.

Crónica de un inmigrante sin papeles
Marco Valle, 2004 (2ª ed.). 95 pág.
ISBN: 978-84-607-9379-3.

NARRATIVA

65% agua

Isabel Alba, 2014. 168 pág.
ISBN: 978-84-939633-8-5.

Lloro por King Kong

Pablo Sorozábal Serrano, 2015. 254 pág.
ISBN: 978-84-939633-9-2.

En mar abierto

Eduardo Romero, 2016. 223 pág.
ISBN: 978-84-944572-2-7

Nuestra hermana aguafiestas. O reflexiones desde una neurosis antioccidental

Ama Ata Aidoo, 2018. 224 pág.
ISBN: 978-84-944572-6-5

FEMINISMO

Naiyiria

Eduardo Romero y Amelia Celaya, 2016. 48 pág.
ISBN: 978-84-944572-3-4.

La Madeja (nº 0).

Aborto.
VV. AA., 2010. 64 pág.
ISSN: 2171-9160.

La Madeja (nº 1).

Migraciones.
VV. AA., 2010. 64 pág.
ISSN: 2171-9160.

La Madeja (nº 2).

Cuerpos.
VV. AA., 2011. 56 pág.
ISSN: 2171-9160.

La Madeja (nº 3).

Paisajes.
VV. AA., 2012. 56 pág.
ISSN: 2171-9160.

La Madeja (nº 4).

Amores.
VV. AA., 2013. 64 pág.
ISSN: 2171-9160.

La Madeja (nº 5).

Transgresiones.
VV. AA., 2014. 64 pág.
ISSN: 2171-9160.

La Madeja (nº 6).

Cuidados
VV. AA., 2015. 64 pág.
ISSN: 2171-9160.

La Madeja (nº 7).

Miedos
VV. AA., 2016. 72 pág.
ISSN: 2171-9160.

La Madeja (nº 8).

Sexualidades
VV. AA., 2017. 72 pág.
ISSN: 2171-9160.

La Madeja (nº 9).

Fronteras
VV. AA., 2018. 72 pág.
ISSN: 2171-9160.

MEMORIA

Mi guerra de España

Mika Etchebéhère, 2019. (2ª ed.) 512 pág.
ISBN: 978-84-939633-4-7

Mi infancia en el franquismo. Tiraña, Asturias, 1938.

Enesida García Suárez, 2018. (2ª ed.) 96 pág.
ISBN: 978-84-944572-5-8

Diario de un insumiso preso

Carlos Fueyo Tirado, 2015. 172 pág.
ISBN: 978-84-944572-1-0.

Nos matan y no es noticia. Parapolítica de estado en Colombia

Ricardo Ferrer Espinosa y Nelson Restrepo, 2010. 192 pág.
ISBN: 978-84-614-0084-3.

Incendiaros de ídolos.

Un viaje por la revolución de Asturias
Mathieu Corman, 2009. 170 pág.
ISBN: 978-84-613-0725-8.

FORMACIÓN

Crisis y deuda externa.

Las políticas del Fondo Monetario Internacional
Miguel Moro, 2005. 242 pág.
ISBN: 978-84-609-5602-0.

Contra la Unión Europea.

Una crítica de la Constitución [agotado].
VV. AA., 2005. 48 pág.
ISBN: 978-84-609-4170-5.

ECOLOGÍA

Vidas a la intemperie.

Nostalgias y prejuicios sobre el mundo campesino
Marc Badal, 2017 (coedición con Pepitas de Calabaza). 224 pág.
ISBN: 978-84-15862-98-7

Ecología sobre la mesa. Recetas para las cuatro estaciones

María Arce, Íñigo González, Eva Martínez y Marina Tarancón, 2015 (3ª ed.). 184 pág.
ISBN: 978-84-944572-0-3.

El oro de Salave.

Minería, especulación y resistencias (CD documental El Oro de Salave, Jose Alberto Álvarez)
VV. AA., 2013. 208 pág.
ISBN: 978-84-939633-7-7.

Catalina y los bosques de hormigón

Ana Laura Barros y David Acera, 2007. (2ª ed.). 53 pág.
ISBN: 978-84-611-8953-3.

Oviedo detrás de la fachada

(fotografía / texto-plano de Oviedo). María Arce, 2007. ISBN: 978-84-611-6895-8.
Miguel Moro, 2007. 182 pág.
ISBN: 978-84-611-6896-5.

Más agua, ¿para qué? El Plan Hidrológico Nacional, el embalse de Caliao y la nueva cultura del agua

Beatriz González y Eduardo Menéndez, 2006. 119 pág.
ISBN: 84-611-0896-5.

Nos comen. Contra el desmantelamiento del mundo rural en Asturias
VV. AA., 2005. 195 pág.
ISBN: 84-609-7722-6.

CUENTOS

Catalina y los bosques de hormigón

Ana Laura Barros, David Acera, y Amelia Celaya (ilustr.), 2017. 48 pág.
ISBN: 978-84-944572-4-1

Cosas que sucedieron (o no)

Miguel Ángel García Argüez, José María Gómez Valero, David Eloy Rodríguez y Amelia Celaya, 2013. 48 pág.
ISBN: 978-84-939633-3-0.

Este loco mundo. 17 cuentos

Miguel Ángel García Argüez, José María Gómez Valero, David Eloy Rodríguez y Amelia Celaya, 2016 (2ª ed.). 72 pág.
ISBN: 978-84-614-0083-6.

FUERA DE COLECCIÓN

De la poesía

T. S. Norio, 2012 (coedición con Libros de la Herida). 496 pág.
ISBN: 978-84-939633-2-3.

¿Sólo dos?

La medicina ante la ficción política del binarismo sexo-género
Daniel G. Abiétar, 2019. 128 pág.
ISBN: 978-84-944572-8-9.

