

AULA DE CIÈNCIA
I CULTURA, 24

Polítiques de l'islam i models d'Europa

VI Cicle Aranguren



Marta Poblet i Pompeu Casanovas (eds.)

Leila Ben Salem

Mohammed Chaïb

Josep Cañabate

Sílvia Carrasco

Pompeu Casanovas

Baudouin Dupret

Jean-Noël Ferrié

Juan Goytisolo

Bichara Khader

Josep Lluís Mateo

Jordi Moreras

Marta Poblet

Adela Ros

(AULA DE CIÈNCIA
I CULTURA, 24

Polítiques de l'islam i models d'Europa

Marta Poblet i Pompeu Casanovas (eds.)

Leila Ben Salem

Mohammed Chaïb

Josep Cañabate

Silvia Carrasco

Pompeu Casanovas

Baudouin Dupret

Jean-Noël Ferrié

Juan Goytisolo

Bichara Khader

Josep Lluís Mateo

Jordi Moreras

Marta Poblet

Adela Ros

Catalogació en publicació de la
FUNDACIÓ CAIXA SABADELL

Polítiques de l'islam i models d'Europa : VI Cicle Aranguren / Marta Poblet i Pompeu Casanovas (eds.) ; [autors]: Leila Ben Salem ... [et al.]. --Sabadell : Fundació Caixa Sabadell, 2006 -- (Aula de ciència i cultura ; 24)

Conté: La dona, l'estat i l'islam / Leila Ben Salem ... [i altres conferències]

I. Fundació Caixa Sabadell

II. Cicle Aranguren

III. Poblet, Marta, ed.

IV. Casanovas, Pompeu

V. Ben Salem, Leila

1. Islamisme i política – Europa – Assaigs, conferències, etc.

297:32(04)

La contribució de Baudouin Dupret i Jean-Noël Ferrié a aquest volum s'ha produït en el marc del projecte «La fixation contextuelle de la norme dans les institutions délibératives, judiciaires et politiques: Approche praxéologique de la délibération, de la négociation et du compromis dans différents contextes institutionnels méditerranéens (France, Italie, Espagne, Egipte, Syrie)» finançat pel Ministère de la Recherche et des Nouvelles Technologies de França.

Edita: Fundació Caixa Sabadell, 2006

Carrer d'en Font, 25, 08201 - Sabadell

Tel.: 93 725 95 22 A/e: fundacio@caixasabadell.org

© Marta Poblet, Juan Goytisolo, Bichara Khader, Jean-Noël Ferrié, Baudouin Dupret, Leila Ben Salem, Silvia Carrasco, Jordi Moreras, Josep Lluís Mateo, Mohammed Chaïb, Pompeu Casanovas, Adela Ros, Josep Cañabate

Fotocomposició i producció: *Addenda*, s.c.c.l., Pau Claris, 92, Barcelona

www.addenda@addenda.es

Impressió: Winihard Gràfics

Imprès sobre paper ecològic

ISBN: 84-95166-57-7

Dipòsit legal: B.27.585-2006

Índex

L'ISLAM EUROPEU	7
<i>Marta Poblet</i>	
EXPERIENCIAS DEL ISLAM Y DE EUROPA	29
<i>Juan Goytisolo</i>	
ISLAM Y OCCIDENTE: ADVERSARIOS ÍNTIMOS	47
<i>Bichara Khader</i>	
EL INICIO DEL CÍRCULO VIRTUOSO: LA FUERZA DE LOS DISPOSITIVOS DEMOCRÁTICOS EN EGIPTO Y EN MARRUECOS	69
<i>Jean-Noël Ferrié</i>	
EL PAPER D'UN DRET CONSTRET PER LA MORAL: MORAL, ISLAM, DRET I JUTGE A L'EGIPTE D'AVUI	89
<i>Baudouin Dupret</i>	
LA DONA, L'ESTAT, L'ISLAM: REPTES DE FUTUR	113
<i>Leila Ben Salem</i>	
ISLAM I EDUCACIÓ	137
<i>Sílvia Carrasco</i>	
¡QUE VUELVAN LOS REYES CATÓLICOS! LOS CONFLICTOS EN TORNO A LA PRESENCIA MUSULMANA EN CATALUÑA	159
<i>Jordi Moreras</i>	
L'EXÈRCIT ESPANYOL I EL MARROC: HISTÒRIA D'UNA AMNÈSIA COLONIAL	187
<i>Josep Lluís Mateo</i>	
MODELOS CULTURALES JURÍDICOS: LAS PARADOJAS DEL SENTIDO COMÚN	211
<i>Pompeu Casanovas</i>	
EL ISLAM EN CATALUNYA	223
<i>Mohammed Chaïb</i>	

CIUTADANIA: L'ÚNICA RESPOSTA A LA GESTIÓ DE LA CATALUNYA COMPLEXA	233
<i>Adela Ros</i>	
BIBLIOGRAFIA I RECURSOS	239
<i>Josep Cañabate</i>	
INDEX DE NOMS	263

L'islam europeu

Marta Poblet

Universitat Autònoma de Barcelona

1. INTRODUCCIÓ

Segons les darreres estimacions, a Europa viuen actualment al voltant d'uns quinze milions de musulmans; és a dir, un 3,5 per cent del total de la població europea. Les comunitats musulmanes dels Balcans i d'altres països del sud-est europeu s'hi van establir ja fa segles, però el gruix de població musulmana va arribar a Europa a partir de la dècada de 1950 quan, acabada la guerra, els països europeus –França, Alemanya, Regne Unit, Bèlgica, Holanda, etc.– començaven a sortir del marasme i iniciaven un període d'expansió econòmica.

Els primers contingents de mà d'obra provenien principalment de la mateixa Europa (Portugal, Espanya, Itàlia i Grècia) però, de forma gradual, també del Marroc, Algèria, Tunísia o Turquia. Malgrat l'heterogeneïtat dels grups i dels fenòmens migratoris –estacionals, temporals, permanents, amb retorns puntuals o definitius, etc.– Europa experimenta per primera vegada els fluxos transmigratoris a gran escala. Les estadístiques són encara poc precises, però es calcula que l'any 1960 hi havia a Europa catorze milions d'immigrants i que l'any 2000 la xifra era de 33 milions, és a dir, va passar a representar del 3,3 al 6,4 per cent de la població total (NU, 2004).

Si l'emigració europea prebèl·lica a d'altres continents acostumava a no tenir bitllet de tornada, els nous immigrants, musulmans o no, no solen tallar els llaços amb els països d'origen. Ben al contrari, estableixen i mantenen activitats i contactes entre el lloc d'origen i el nou país de residència, ja siguin estables o de caire més esporàdic: és el que els investigadors en aquest àmbit coneixen com a *transmigració* (Kofman, 2004, Faist, 2000; Glick Schiller *et al.*, 1995; Guarnizo and Smith, 1998; Mahler and Pessar, 2001). Sens dubte, aquests canvis en els patrons migratoris han induït noves flexibilitats espaciotemporals, noves forces de globalització i noves divisions internacionals del treball, a més a més de visions diferents de consum i d'autorealització (King, 2002). Alhora, també permeten la creació de models de ciutadania híbrida, flexible i activa que es configuren a partir d'individus amb pertinences, referents i adscripcions plurals.

Pel que fa a Europa i l'islam, dues de les qüestions centrals que plantejava el VI Cicle Aranguren eren, precisament, quines formes polítiques i socials adquiriria l'islam a l'Europa del segle XXI i quina capacitat d'integració tenien els models de ciutadania europea plantejats fins ara. D'una manera o d'una altra –des de la política i el dret, l'e-

ducació, la religió o els estudis de gènere—, les conferències del Cicle han mirat d'apuntar-ne algunes respostes. Aquesta introducció té com a objectiu emmarcar totes les contribucions al Cicle oferint, en primer lloc, un panorama general del context socioeconòmic i, en segon lloc, dels estudis més rellevants en l'àmbit de les relacions entre Europa, els països àrabs i les polítiques de l'islam. Polítiques de l'islam, en concret, per subratllar l'ús de l'islam amb finalitats polítiques o, per dir-ho amb Ismail (2004), com a conjunt «d'activitats d'organitzacions i moviments que actuen a l'esfera pública desplegant signes i símbols de les tradicions islàmiques» i «caracteritzades per una diversitat d'actors, modes d'acció i, fins a cert punt, objectius diferents». Islam, doncs, en un doble sentit: el dels països que ens són més propers, és a dir, els de la riba sud de la Mediterrània, i del que s'ha denominat islam europeu.

Finalment, cal assenyalar que la celebració d'aquest cicle s'enmarcava en el conjunt d'activitats de l'Any de la Mediterrània (2003) organitzat per la Universitat Autònoma de Barcelona.

Vegeu una síntesi de les activitats, així com algunes de les conferències (per exemple, la de Juan Goytisolo el 3 de desembre de 2003 a la UAB) a <http://www.uab.es/anydelamediterrania>.

2. ELS FLUXOS MIGRATORIS: FASES I TENDÈNCIES

Tot i la importància del fenomen, cal destacar en primer lloc que Europa no és el principal destinació dels fluxos migratoris internacionals: el continent preferit segueix essent Amèrica del Nord, amb un 23 per cent del total. Tanmateix, un 15 per cent dels immigrants a tot el món es concentren avui a set països d'Europa: Alemanya, França, Polònia, Suïssa, Itàlia, Holanda i Turquia. Cal destacar també que els territoris de la Federació Russa han esdevingut un territori d'immigració, amb un 7,6 per cent del total mundial (NU, 2004).

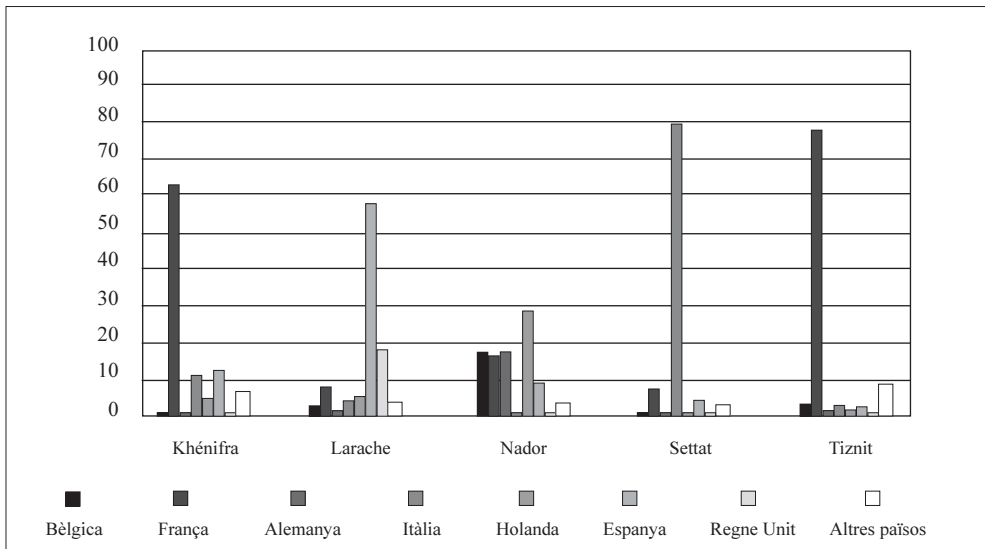
A Europa, i al llarg de les tres darreres dècades, països com Itàlia, Grècia, Espanya i Portugal han invertit els seus patrons migratoris i han passat d'enviar emigrants més enllà de les seves fronteres a convertir-se en països receptors d'immigració no comunitària. D'altres països, com Turquia o Polònia, han esdevingut alhora emissors i receptors de migrants. La taula següent mostra els països d'origen i de destinació d'alguns dels principals fluxos migratoris no comunitaris a Europa (a tall de comparació, la darrera fila correspon als emigrants espanyols a d'altres països comunitaris):

Taula 1. Origen i destinació dels principals fluxos migratoris a Europa

País d'origen	País de destinació	Proporció d'immigrants d'origen en destinació
Algèria	França	98%
Marroc	França	55,5%
	Espanya	16,8%
	Itàlia	13,4%
Turquia	França	73,4%
	Alemanya	8,1%
Espanya	França	34,8%
	Alemanya	29,2%
	Suïssa	18,6

Font: UN Word Economic and Social Survey 2004.

Els destins dels fluxos migratoris no acostumen a ser atzarosos, sinó que s'articulen a partir de xarxes socials prèviament teixides (familiars, d'amics, d'habitants del mateix poble, etc.). La taula següent mostra, en el cas dels migrants marroquins, els principals països de destinació en funció de les regions d'origen.

Figura 1. País de destinació dels migrants marroquins per regions d'origen

Font: Organització Internacional de Migracions (IOM, 2002).

El fenomen de la migració a Europa, d'altra banda, ha travessat diverses tendències des dels anys cinquanta. La migració masculina individual predomina fins ben bé la crisi del petroli de 1973. A partir d'aquest moment, els països europeus receptors redueixen la importació de mà d'obra, i aleshores emergeixen nous tipus d'immigració (Khachani, 1998; Sorensen, 1999; NU, 2004):

- a) la denominada «reunió familiar» que permet als immigrants portar legalment la seva família a Europa (el concepte de família de les polítiques migratòries, en general, es correspon al de família nuclear);
- b) la migració estacional, en funció de les puntes de treball de diferents sectors, especialment les collites de l'agricultura;
- c) la immigració clandestina, a partir dels acords de Schengen i del tancament de fronteres europees. En aquest sentit, es calcula que uns 500.000 estrangers van entrar clandestinament a la Unió Europea l'any 2000 (King, 2002: 96, citant Ratnesar).
- d) la immigració de menors. Aquest és un subtipus d'immigració clandestina que es comença a fer notar a mitjan dècada del 1990 en diversos països europeus (França, Holanda, Bèlgica, Itàlia o Espanya). La major part dels menors han arribat a Europa des de ports com Tànger o Casablanca, normalment als baixos dels camions i autobusos que embarquen als ferris. D'altres han creuat l'estret de Gibraltar amb pasteres, com els seus adults. A Catalunya, els anomenats MEINA (Menors Immigrants No Acompanyats) han estat xifrats en 1.800 durant el període 1998-2003.

Els dos primers tipus de migració es diferencien dels dos darrers en un aspecte fonamental: l'orientació pública o privada del fenomen. Així, i malgrat l'absència de polítiques oficials explícites per part dels estats europeus, la reunió familiar i la migració estacional tenen lloc en el marc de la legalitat vigent i de la permeabilitat de les fronteres. Hi ha estats europeus que fins i tot van més enllà del concepte genèric de família nuclear: els països escandinaus, Holanda i el Regne Unit permeten l'entrada de les parelles de fet o del mateix sexe si formen unions de tipus familiar a les societats receptores;¹ des de l'any 2002 (Llei Bossi-Fini), Itàlia permet l'entrada de pares i germans de l'immigrant; els pares són acceptats si són dependents (Espanya, Dinamarca, Regne Unit), per raons humanitàries (Alemanya) o be si addueixen dificultats serioses (Holanda) (Kofman, 2004).

1. França va permetre la reunió familiar basada en la poligàmia entre 1980-1993. Posteriorment, les lleis Pasqua (1993-1994) introduïren força restriccions legislatives a la reunió familiar. L'any 2002 una nova llei imposava l'exigència de demostrar una «integració satisfactòria a la societat francesa» a tots els sol·licitants de reunió familiar (Kofman, 2004; Zappi 2003).

En canvi, la migració clandestina es caracteritza pel predomini dels actors privats. Per bé que estats emissors i receptors puguin tolerar-la implícitament dins d'uns marges acotats, són els agents privats i les màfies qui controlen els fluxos transfronterers. D'aquesta manera, «els immigrants arriben a Europa sense una destinació particular en ment: van on els agents i els traficants els duguin o els abandonin» (King, 2002). El tancament de fronteres i l'enduriment generalitzat de les polítiques migratòries coincideix amb l'increment dels contingents clandestins.² Pel que fa al cas específic dels menors no acompanyats, encaixa en el que ha estat definit com a «immigració postfordista», és a dir, aquella per la qual els motius per emigrar no són necessàriament ni purament econòmics, sinó el resultat d'una «socialització anticipada en la cultura occidental europea a través del consum de mitjans de comunicació globals i estils de vida occidentals». (King, 2002: 95).

3. ELS DESEQUILIBRIS POLÍTICS I ECONÒMICS

Les condicions polítiques, socials i econòmiques dels països àrabs són elements clau per entendre aquests fluxos migratoris. Els informes sobre desenvolupament humà als països àrabs publicats pel Programa de Nacions Unides per al Desenvolupament (PNUD) dels anys 2002 i 2003 mostren un panorama general força preocupant pel que fa a l'evolució d'aquelles condicions. Quant als sistemes polítics, el diagnòstic és prou eloqüent:

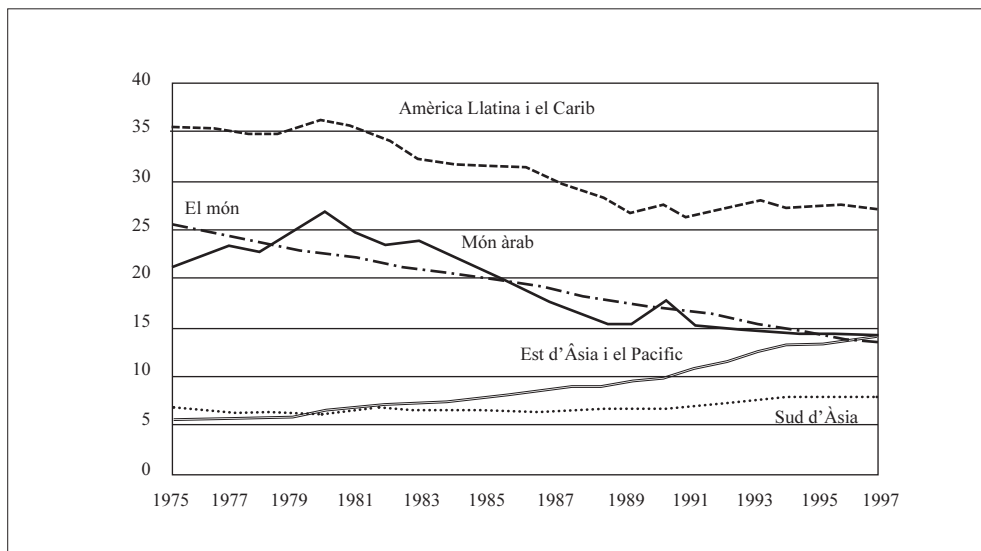
Després de la independència, la majoria dels països àrabs van adoptar règims polítics nacionals que no van representar un avenç gaire significatiu respecte de l'estil autocràtic precedent. Les llibertats socials i individuals estaven restringides en algunes àrees i eren totalment absents en altres, afectant així els valors pràctics i morals de la gent. Als països àrabs, la distribució de poder, que de vegades coincidia amb la distribució de la riquesa, ha tingut un efecte en la moral dels individus i de les societats. La persecució del guany personal, la preferència del bé privat sobre el bé comú, la corrupció social i moral, la absència d'honestedat i de responsabilitat, d'entre d'altres malalties, es relacionen, d'una manera o d'una altra, amb una distribució esbiaixada del poder i les disparitats socials resultants (PNUD, 2003).

2. Algunes mesures que limiten la reunió familiar han consistit en rebaixar l'edat dels fills dependents i pujar la dels cònjuges. En general, els fills dependents menors de divuit anys poden entrar al país, però a Alemanya aquesta edat es va rebaixar a 16 anys, afegint l'exigència d'un visat per visitar els pares. Des de juny de 2002, la legislació alemanya torna a rebaixar aquesta edat a dotze anys. A Dinamarca, i també des de 2002, el govern conservador va decidir no permetre l'entrada de cònjuges menors de vint-i-quatre anys, en un intent d'evitar matrimonis endògens (especialment entre les comunitats turques i nordafricanes) i contenir així el creixement de les comunitats islàmiques (Kofman, 2004).

Segons el mateix informe, el boom del petroli no va fer sinó contribuir a l'erosió dels valors i incentius socials que afavoreixen l'adquisició i la distribució del coneixement. En comptes d'això, «la consideració social dels científics, de la gent educada i dels intel·lectuals va disminuir. L'èxit social es va mesurar pels criteris del diner i la fortuna, amb independència de com s'haguessin assolit aquestes fortunes. La propietat i la possessió van reemplaçar el coneixement i la intel·lectualitat». Una dada significativa en aquest sentit és que gairebé el 25 per cent dels 300.000 llicenciats d'universitats àrabs durant el curs 1995-1996 van emigrar, i a això cal afegir que entre 1998 i 2000 més de 15.000 àrabs amb grau de doctor també van marxar a l'estranger (PNUD, 2003).

Els indicadors macroeconòmics també reflecteixen les incerteses d'aquest període. Pel que fa al PIB dels països del món àrab, tot i el creixement experimentat al llarg de la segona meitat de la dècada dels setanta, el període 1975-1998 presenta una clara tendència a la davallada (els vuitanta es consideren una dècada perduda, i els noranta, malgrat la revifada inicial, segueixen una tendència similar). El gràfic següent mostra aquestes tendències, comparades amb les d'altres àrees del món.

Figura 2. PIB per càpita de la regió àrab i altres regions del món



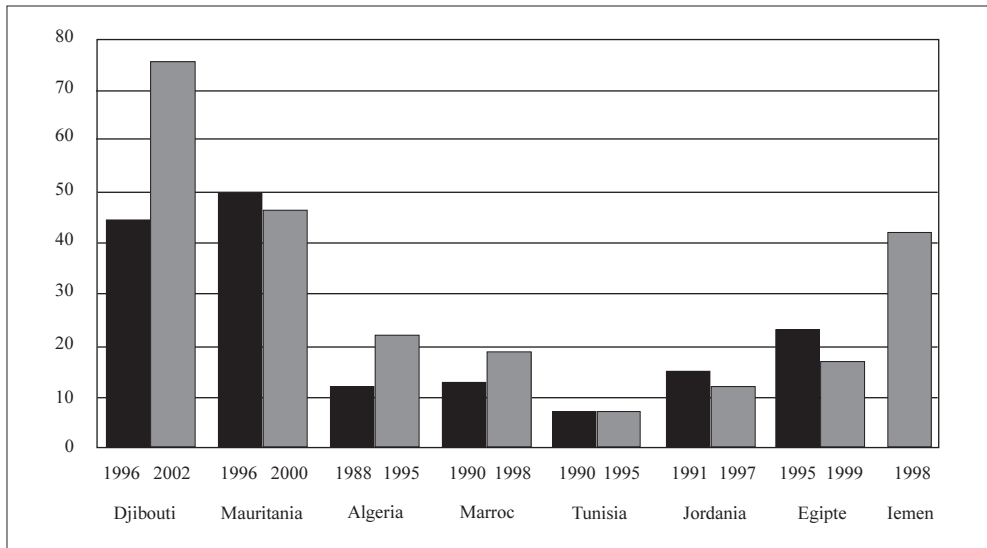
Font: Arab Human Development Report (PNUD, 2002).

Els índexs de productivitat laboral han seguit una evolució similar. Les estimacions del Banc Mundial assenyalen una disminució mitjana de la productivitat del -0,2 per cent anual entre el període 1960-1990, en contrast amb la ràpida acceleració dels països del

Sud-est asiàtic o de la Xina i l'Índia (PNUD, 2002). Una explicació plausible d'aquestes diferències rau en els nivells d'educació. Així, en el període 1960-1990 també s'ha doblat la diferència entre anys d'escolarització completa: si abans de 1960 els països del Sud-est asiàtic avantatjaven els àrabs en tres anys, actualment la diferència és de sis anys. Per tant, no ha d'estranyar la repercussió d'aquests factors sobre l'evolució dels nivells de pobresa a la regió. A països com el Marroc, Algèria o Tunísia, el percentatge de població sota la línia nacional de pobresa, com mostra el següent gràfic, no ha fet sinó augmentar al llarg de la dècada dels noranta.

Aquestes dades, conjugades amb les xifres de l'atur –la majoria de països àrabs sobrepassen folgadamment els dos dígits– permeten copsar els desequilibris regionals que emmarquen el fenomen migratori que Europa ha experimentat els darrers anys. El tancament de fronteres i la disminució de l'oferta laboral als països del Golf (via tradicional d'exportació de mà d'obra per a molts països àrabs) han contribuït a agreujar el problema de la desocupació i l'augment dels nivells de pobresa. Amb aquestes dades, doncs, no sembla agosarat pronosticar que la pressió sobre les fronteres europees augmentarà els propers anys.

Figura 3. Percentatge de població situada sota la línia nacional de pobresa



Font: Arab Human Development Report (PNUD, 2002).

4. UN ISLAM EUROPEU?

Com a resultat d'aquestes múltiples onades migratòries, l'islam ha emergit els darrers anys com la segona religió europea en termes absoluts. No és estrany, per tant, que a Europa s'hagi produït un ressorgiment de l'interès per l'islam com a objecte d'estudi polític, cultural i científic (Nuhoglu, 1997), ja sigui des dels departaments de les universitats o des de nous centres i instituts especialitzats (vegeu apartat de webgrafia). Els motors de cerca a Internet confirmen plenament l'efervescència dels estudis sobre l'islam arreu d'Europa, amb nombrosos espais d'informació, documentació (*newsletters*, revistes i altres publicacions electròniques) i fòrums de debat. Com assenyalen Buijs i Rath al seu informe:

Pràcticament a cada país europeu, investigadors procedents d'un ampli ventall de disciplines s'han interessat tant per l'islam com per l'emergència de comunitats islàmiques i han començat a descriure, analitzar i explicar el fenomen. Alguns s'han concentrat en els processos de modernització de la diàspora musulmana o la formació de comunitats transnacionals, mentre d'altres s'han interessat per temes de moralitat musulmana, pel sufisme o per l'emergència d'associacions musulmanes, i encara d'altres per la interacció entre els musulmans i l'estat, la relació entre radicalisme i ciutadania, o l'anti-islamisme. El cos de coneixements acadèmics, producte d'una multitud de perspectives de recerca diferents, és extremadament variat.

Entre els temes més sovintejats pels investigadors hi ha la possible emergència d'un islam europeu. Com succeeix amb d'altres temàtiques connexes, els enfocaments són igualment variats. Per bé que actualment gairebé ningú no discuteix la diversitat de l'islam (Cesari, 1998; Zubaida, 2002; Karam, 2004), hi ha matisos pel que fa a les raons d'aquesta diversitat. Per a uns, hi ha un únic islam, és a dir, un islam universal que adquireix formes distintes en funció dels contextos locals on es desenvolupa. Per tant, a Europa, el coneixement islàmic es produiria a partir de versions «universalitzades» del coneixement islàmic local als països d'origen, és a dir, un procés dinàmic d'abstracció i d'adaptació del discurs a les necessitats locals (Dasseto, 2000). Un dels exponents més rellevants en aquesta línia és el controvertit filòsof suït Tariq Ramadan, professor de filosofia i d'estudis islàmics a les universitats de Fribourg i Ginebra i president de l'Associació de Musulmans Suïssos:³

Hi ha un islam, i els principis fonamentals que el defineixen són aquells als quals tots els musulmans s'adhereixen, encara que hi hagi marge important per a

3. Tariq Ramadan és nét de Hassen El-Banna, fundador del moviment dels Germans Musulmans a Egipte. Vegeu el web personal de Tariq Ramadan a <http://www.tariqramadan.com/welcome.php3>

l'evolució, la transformació i l'adaptació a diversos entorns socials i culturals. Els musulmans occidentals que experimenten l'experiència d'establir-se en noves societats no tenen altra elecció que tornar a l'inici i estudiar els seus referents per tal d'identificar i distingir allò que, en la seva religió, és immutable (*thabit*) i allò que és mudable (*mutaghayyir*) i mesurar, des de dins, què han assolit i què han perdut esdevenint occidentals. (Ramadan, 2004: 9).

Ramadan, no obstant, subratlla la necessitat que els musulmans (i no només els musulmans europeus) vagin més enllà de preservar aquesta herència i contribueixin a posar el ciments de la moderna societat europea. Per a d'altres autors, precisament, és aquest trànsit el que constitueix una tensió permanent en el si de l'islam:

La tragèdia consisteix en els dubtes inacabables, les posposicions, les oscil·lacions i les alternances entre allò antic i allò nou, entre *asāla* i *mu'āsara* (autenticitat i contemporaneïtat), entre *tūrāth* i *tajdīd* (herència i renovació), entre *huwiyya* i *hadātha* (identitat i modernitat), entre religió i secularitat (Al-Azm, 2004: 122).

Altres autors parlen, en un sentit lleugerament diferent, d'un «islam transnacional» en un context de globalització econòmica. Un islam transnacional que ultrapassa els contextos nacionals i les seves formes tradicionals de concebre les identitats musulmanes (Nuhoglu, 1997; Hunter, 2002; Sahli, 2004). O, com afirma Bowen, un islam que «és transnacional sense ser ni «post-nacional», en el sentit de succeir en un espai previ limitat per fronteres estatals, o «europeu», en el sentit de restringir-se, ell mateix, a una entitat europea limitada de valor normatiu» (Bowen, 2004). En definitiva:

L'islam europeu pot pensar-se com el resultat d'un procés d'adaptació d'una religió universal a un context europeu, però també pot entendre's com un àmbit de contesta que desclou una tensió irresolta entre agendes nacionals i transnacionals, lleialtats i identitats. Una nova esfera pública europea emergeix i els joves musulmans busquen promoure-hi activament fronteres noves i canviants d'identitat i activitat política (Sahli, 2004).

El paper d'Internet en aquesta nova configuració i difusió d'un islam transnacional no ha estat ignorat: la Lliga Europea Àrab, fundada l'any 2001 per Abu Jahjah, immigrant libanès de nacionalitat belga, no té seu institucional pròpia i els seus membres acostumen a reunir-se en un cafè Internet d'Anvers (Goody, 2004).⁴ Khosrokhavar parla d'una comunitat o «neo-*umma* transnacional» que crea espais virtuals i, de vegades, tendeix a descontextualitzar idees i a radicalitzar els missatges (Khosrokhavar,

4. Vegeu també Kaltanbach i Tribalat (2002) un llistat de websites des d'on es propaga l'islam.

2002). En una línia similar, Roy es refereix a una «*umma* virtual d'Internet» que crea un nou «espai públic musulmà».

La referencia al entorno real es un aspecto marginal de sus actividades: el objeto de la red no es la inserción de un musulmán en una *community*, un barrio o una comunidad local. Se trata de ofrecer un espacio sustitutivo. Las «tiendas» (para solicitar objetos «islámicos»), las librerías (para comprar libros), las bibliotecas (para hacer consultas), los encuentros: todo eso se hace *online*. Las direcciones de los individuos son siempre direcciones de correo electrónico. Dicho en pocas palabras, la Red no sirve para reinsertar a un musulmán aislado en un tejido local, sino para conectarlo con la *umma* virtual. La red remite a sí misma (Roy, 2002).⁵

En una posició intermèdia, Cesari (2005) considera que hi ha diverses respostes del món musulmà als problemes polítics i globals. Així, hi ha una resposta fonamentalista que, tot refusant qualsevol innovació, afavoreix un retorn ahistòric a l'Alcorà i a les essències de la Sunna. Un dels exemples més coneguts és el de Muhammad Ibn Abd El-Wahab, pare fundador de la doctrina del wahabisme a l'Àrabia Saudita. Una segona resposta és de caire tradicionalista. Els tradicionalistes segueixen les regles de l'Alcorà i la Sunna i també les dels juristes-teòlegs medievals (que els fonamentalistes refusen). En canvi, no rebutgen la modernització de caire occidental, sempre i quan no comporti un procés de secularització: es tracta de donar solucions als problemes socials i polítics des de l'islam. La tercera resposta, finalment, és d'orientació modernista i va una mica en la línia de la teologia de l'alliberament cristiana. Hassen El-Banna, el ja citat fundador dels Germans Musulmans, o Alí Shariati, el pare intel·lectual del xiisme revolucionari, exemplifiquen aquests corrents renovadors.⁶ Segons Cesari, totes aquestes tendències són

5. En una anàlisi de webs que difonen doctrines islàmiques, Roy conclou: «Es cierto que hay sitios y debates con una orientación liberal, que se interesan por las aportaciones del pensamiento occidental, por la crítica del islamismo, por el debate sobre la democracia, y que abren permanentemente las puertas del *ichthihad* sobre los hadices, la shari'a y los tiempos del Profeta. Pero la tendencia dominante sigue siendo el neofundamentalismo, masivamente representado en la *inteligentsia* desterritorializada que se expresa en estos medios de comunicación. No es demasiado sorprendente: los intelectuales o simplemente los creyentes perfectamente integrados en una sociedad occidental no tienen motivos para buscar en la red una «sociedad virtual». Esta sociedad virtual representa más una búsqueda identitaria que una voluntad de construir o de actuar. Es, por otra parte, el lugar de la exhortación a la que no sigue ningún efecto. No hay retos políticos o sociales concretos. Es un pensamiento metafórico. La cuestión identitaria se plantea en términos de normas, de diferencia, pero también y sobre todo de imaginario...» (Roy, 2002).

6. Cesari, citant Husain (1995), menciona una quarta resposta: la pragmàtica. Aquesta seria la d'aquells que, sota la forta influència d'una educació secularitzada, només poden considerar-se musulmans de forma nominal. És el cas de moltes de les elits dirigents en països musulmans, que han mantingut una relació instrumental amb l'islam, ja sigui com a mitjà de legitimació o de propaganda. Tanmateix, Cesari no inclou aquesta quarta resposta perquè no ha inspirat moviments socials similars als casos anteriors (Cesari, 2004).

presentes a Europa (tot i que predominen la primera i la darrera) i cal distingir-les de nous moviments emergents que adopten un enfocament crític de les fonts revelades i de les ciències socials.

A banda d'aquestes distintes respostes, Cesari també considera que els processos de globalització han induït l'emergència de noves formes multidimensionals, ni sempre ni necessàriament coherents, de religiositat islàmica:

Nova és la coexistència de formes privatitzades i col·lectives dins la mateixa religió en una mateixa societat. Les qüestions reflexives i l'elecció individual poden ara portar tant a l'estricta observància, fins i tot al fonamentalisme, com a la religió privatitzada i al secularisme. Així, podem observar, dins d'una mateixa generació de joves musulmans, tant l'abandonament integral de les afeccions musulmanes com la atracció intensa per l'islam com a símbol global de resistència davant de l'imperialisme polític i cultural de l'Occident (sobre aquest ús complex i contradictori de l'islam, vegeu Cesari, 1998). Cal reconceptualitzar la religió com a fenomen multidimensional que pot accelerar o, com a mínim, acompanyar, el procés de globalització (Cesari, 2005).

Una visió alternativa a la d'un islam universal és la de diverses varietats de l'islam, com en el cas del cristianisme. Aquí és on millor encaixa la suposada emergència d'un o diversos islams europeus o «Euro-islams», és a dir, islams adaptats a les característiques de la civilització europea (Buijs i Rath, 2002). Ara com ara, i malgrat la proliferació de publicacions sobre el tema, la noció d'un Euro-islam només constitueix una hipòtesi de treball per a la majoria d'investigadors.

Hi ha moltes maneres de viure com a musulmà a les societats occidentals: algunes més quietistes, d'altres més seculars, d'altres més clamoroses i d'altres més negociadores. És aquí on entra en joc la idea d'un «islam europeu». Aquesta noció ha estat subjecte de moltes discussions recents, especialment centrades en tres aspectes: «musulmans europeus» com a identitat personal o col·lectiva; lligams transeuropeus de musulmans a Europa i, finalment, la construcció d'un «islam d'Europa» com a conjunt d'idees, pràctiques i institucions islàmiques específiques del context europeu (Grillo, 2004: 871).

Grillo també recorda que «els europeus conversos foren els primers a formular idees i conceptes islàmics en llenguatges europeus» i afegeix que «és probable que en el seu moment les segones i terceres generacions els substituïssin com a intermediaris [*brokers*] entre l'islam i les cultures europees» (Grillo, 2004). Des d'una perspectiva similar, Nielsen afirma que «una generació nativa està desenvolupant formes de ser europeu i musulmà» (Nielsen, 1999). Aquestes formes, però, disten de ser homogènies:

Qui són els musulmans europeus, doncs? Una forma social en gestació, intermèdia, una configuració social original on les modalitats plurals d'estructuració individual i col·lectiva s'estan desenvolupant gradualment a través, d'una banda, de la redefinició de la identitat col·lectiva i, d'altra, de la reformulació individual de l'adscripció i el sentit de pertinença (Saint-Blancat, 2002).

Sigui com sigui, la configuració d'un o diversos islams europeus tampoc no està exempta de tensions, ni des de les pròpies comunitats musulmanes ni des dels mateixos estats europeus. Pel que fa a les primeres i en el context francès, Bowe es refereix a «la tensió entre les demandes de mantenir l'orientació translocal de l'islam i la demanda de desenvolupar un islam adaptat a França» (Bowen, 2002). Una tensió que es concreta en la contraposició entre un «islam a França» o un «islam de França» que «ha esdevingut un mecanisme retòric estereotipat de mostrar la lleialtat tant a la República francesa com a l'islam». Ara bé, aquesta lleialtat, a la vegada, pot ser entesa en sentits distints:

Per a alguns musulmans i molts no musulmans, l'expressió «Islam de França» connota un islam de pietat, sense els paranys antiquats de la llei islàmica i amb un èmfasi molt menor en les pràctiques de la pregària i el sacrifici. Per a d'altres musulmans inspira un esforç de repensar l'islam en un context europeu, sense comprometre'n ni els principis essencials ni les normes o pràctiques. Per a molts francesos no musulmans significa «assimilació» cultural a la llengua i cultura franceses o «integració social» en una societat «mixta», demostrades a través de l'elecció de mocadors de disseny en comptes dels de tipus islàmic, de menjar el mateix que tothom o d'interactuar normalment amb no musulmans. No obstant, per a molta gent al govern, l'expressió significa un islam regulat per l'estat dins de les fronteres estatals, amb institucions franceses islàmiques i imams formats a França (Bowen, 2004).

Certament, els darrers anys alguns països europeus han impulsat aquest enquadrament de l'islam en el seu territori a través de mecanismes diversos. A Bèlgica –el primer país europeu a reconèixer oficialment la religió islàmica (1974)– es crea l'any 1998 un Consell Islàmic «per supervisar els afers de la religió islàmica a Bèlgica (Merry, 2005).⁷ Alemanya atorga l'any 2000 la ciutadania a molts immigrants turcs i, des d'aleshores, l'islam té dret a rebre finançament estatal en la mateixa línia que els catòlics i els protestants arrel del Tractat d'Augsburg de 1548 (Goody, 2004). Després de múltiples i llargues negociacions amb les distintes organitzacions islàmiques, França crea a finals de l'any 2002 un consell representatiu de totes aquestes organitzacions: el *Conseil*

7. El Consell Islàmic Belga està compost per setze membres: sis marroquins, quatre turcs, tres musulmans d'altres nacionalitats i tres conversos. Merry, però, assenyala que «la selecció dels candidats ja va ser molt controvertida i, a més a més, l'autoritat del consell sobre els musulmans belgues és àmpliament discutida» (Merry, 2005).

Français du Culte Musulman (CFCM).⁸ En paraules ja famoses de l'aleshores ministre de l'interior i de cultes, Nicolas Sarkozy, aquest consell d'interlocució entre l'estat i els musulmans havia de servir per «acabar amb l'islam de les coves i els garatges» i, així, «asseure l'islam a la taula de la República» (Rizzi i Fourmont, 2005). Amb el model francès com a referent immediat, Itàlia també té en projecte la creació de la denominada *Consulta islàmica*. Com assenyala Saint-Blancat, «el naixement difícil d'una representació oficial de l'islam a tots els estats europeus no es deu només a l'absència d'un clergat institucional», sinó que «s'explica millor pel pluralisme intern de tradicions religioses, per la varietat de formes de religiositat, en conjunció amb un entramat de grups ètnics i cultures d'origen i finalment, per les diverses modalitats d'interpretació de la norma» (Saint-Blancat, 2002).

Des d'una altra perspectiva, i en el context europeu, pot destacar-se la creació del *European Council for Fatwa and Research*. Aquest és un consell instituït l'any 1997 amb seu a Londres, format per 30 ulemes sota la presidència de Yusuf al-Qardawi. La tasca d'aquest consell és «donar una resposta col·lectiva de jurisprudència [*fiqh*] que satisfaci les necessitats dels musulmans a Europa i mirar de resoldre els seus problemes per assolir una integració efectiva a les societats europees». Per tal d'assolir aquests objectius el Consell Europeu publica compendis de *fatwa* d'índole variada: algunes permeten als musulmans europeus contractar préstecs hipotecaris per comprar els seus habitatges o autoritzen una dona musulmana a casar-se amb un no musulmà sense necessitat de demanar-li que es converteixi. Els llistats de *fatwas* es publiquen a webs especialitzades, com per exemple www.maison-islam.com, circulen igualment mitjançant el boca a boca i «ajuden els creients a construir-se un tipus d'identitat "neo-ètnica"» (Bertrand, 2003).

Aquesta manera d'entendre un islam europeu es coneix com a «*fiqh* minoritari» o fins i tot «shari'a minoritària». En aquest sentit, Tareq Oubrou, imam de Burdeus, defensa aquesta idea d'«excepcionalitat canònica» dels musulmans europeus i es refereix a una mena de «renda mínima espiritual», o «un conjunt simplificat de principis religiosos que no contradiguin els principis bàsics de l'estat republicà i siguin l'equivalent d'un *know-how* de la fe» (Bertrand, 2003). Una altra línia teòrica, en canvi, postula que el que cal reformular és tota la tradició jurisprudencial i reemplaçar-la per noves formes de raonament basades en els principis de la shari'a (Bowen, 2004).

8. Al CFCM hi són representades les tres grans associacions franceses: la majoritària *Union des Organisations islamiques de France* (UOIF), amb un fort lligam amb el Marroc i llaços amb el moviment dels Germans Musulmans, la *Fédération Nationale des Musulmans de France* (FNMF) controlada pel Marroc i, finalment, la Mesquita de París, controlada per Algèria (Bowen, 2004). Actualment, el CFCM representa a 5.219 delegats de 1.230 mesquites, però en dos anys d'existència «ha conegut diverses crisis i no ha sabut resoldre les qüestions de l'atenció religiosa a les presons, la formació d'imams o l'organització del mercat de la carn *halal*» (Rizzi i Fourmont, 2005).

El debat sobre aquests temes no es limita al terreny purament teòric, sinó que té una transcendència política immediata. Cada any, el govern francès refusa aproximadament un terç de les sol·licituds de naturalització per motiu «d'assimilació insuficient», ja sigui en el vestir, en el llenguatge, en el viatjar regularment fora del país, o bé en l'adopció de determinades posicions de l'islam (Bowen, 2004).⁹ En paraules de Salvatore:

Aquest test continu d'incorporar tradicions musulmanes a les esferes públiques europees ha creat una incertesa permanent pel que fa a solucions jurídiques sobre la legitimitat del vel en institucions públiques educatives, com es veu en la jurisprudència contradictòria en diversos estats europeus. La varietat i l'obertura dels processos de redefinició de les tradicions musulmanes a Europa estan destinades a romandre un àmbit de conflicte (Salvatore, 2004).

Anant més lluny, el govern italià no amaga el que denomina «l'estratègia de les dues mans», és a dir, una mà «estesa i dialogant amb els sectors moderats i l'altra, armada, contra les cèl·lules terroristes» (Rizzi i Fourmont, 2005).

La psicosi de l'amenaça islàmica radical ha emfasitzat en els darrers anys aquest tipus de dicotomies. Els signes exteriors i l'ostentació dels comportaments religiosos tendeixen a esdevenir índexs sospitosos d'una assimilació o d'una integració fallides. Tanmateix, les coses no semblen tant senzilles: estudis fets a Egipte o a Turquia mostren que les raons per adoptar el vel, per exemple, poden ser molt diverses (socials, polítiques, religioses o culturals): «el simbolisme del vel continua reforçant la idea de islamització de l'esfera pública per la seva associació amb el projecte islamista i pels termes de recepció» (Ismail, 2004). De manera premonitòria, Ballard prevenia d'associacions excessivament simplistes entre islam i violència:

Tot i que la tradició islàmica en conjunt és molt menys agressiva, molt més flexible i, per damunt de tot, molt més sofisticada intel·lectualment del que la majoria d'europeus han estat capaços de reconèixer, la suggestió segons la qual els musulmans poden guanyar-se un major respecte actuant d'una manera menys desafiant no només està tremendament mal informada històricament, sinó que erra completament el punt de mira. L'actual agressivitat musulmana (i només n'han començat les primeres mostres) no és de cap manera una característica innata de la tradició islàmica, sinó que s'entén millor com a vehicle estratègic que es desplega

9. L'Institut National d'Etudes Démographiques (INED) va definir *assimilació* com a «desaparició de característiques culturals específiques, la convergència de comportaments cap a un model general francès i la mescla de poblacions». L'assimilació també implica la «reducció de la religió a l'esfera privada i una menor intensitat de pràctiques religioses [...]. Una "laïcització del comportament"» (Bowen, 2002).

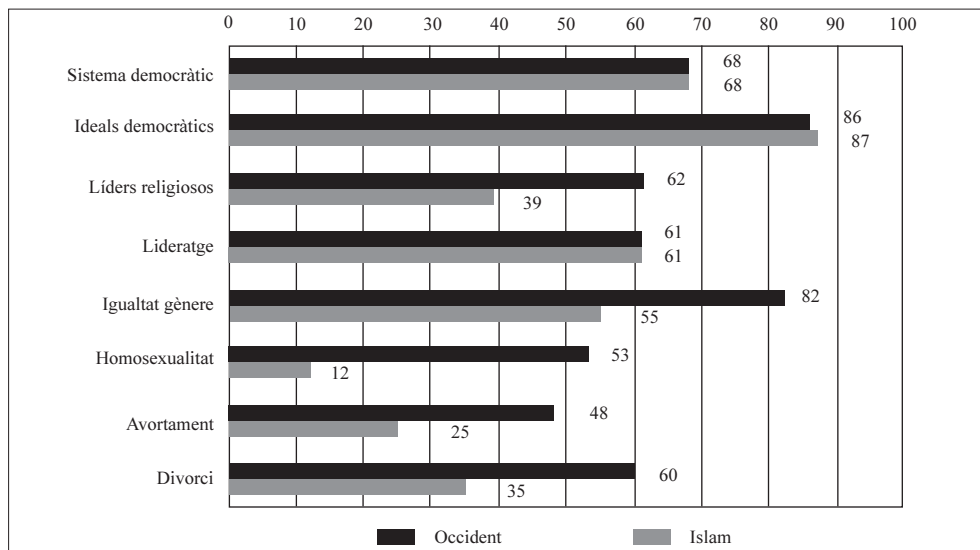
com a mitjà de desafiament de l'exclusió i la devaluació. I com que aquesta estratègia ha causat tanta alarma i confusió, la perspectiva que sigui abandonada és remota (Ballard, 1996).

Les pitjors prediccions de Ballard no han fet sinó confirmar-se al llarg de la darrena dècada. Els esdeveniments de l'onze de setembre de 2001 varen propiciar la reobertura d'un debat mai del tot apaivagat: Es conciliable l'islam amb els processos de modernització, desenvolupament econòmic, democràcia, etc.? Suposa l'islam una amenaça per a les democràcies liberals i la societat civil?

Des que autors com Gellner o Huntington van plantejar tesis d'incompatibilitat i de conflictes civilitzatoris entre l'islam i Occident (Gellner, 1996; Huntington, 1996) una infinitat de llibres i articles les han sotmès a crítica. Darrerament, científics polítics com Midlarsky (1998) o Norris i Inglehart (2002) han aplicat models de regressió múltiple per analitzar possibles correlacions negatives entre el món islàmic i democràcia. En ambdós casos, els estudis descarten la hipòtesi segons la qual islam i democràcia siguin mútuament excloents. Al contrari, les diferències se situen en un altre nivell:

Les dades indiquen que hi ha actituds sorprenentment similars en els àmbits islàmic i occidentals. La tesi original [de Huntington] assumia de manera errònia que la línia divisòria principal entre l'islam i Occident tenia a veure amb els sistemes de govern, sense tenir en compte una divisió molt més marcada pel que fa a qüestions d'igualtat de gènere i alliberament sexual (Norris i Inglehart, 2002).

La següent figura mostra els resultats de l'estudi de P. Norris i R. Inglehart. Així, pel que fa a valors polítics, la única diferència notable és l'actitud respecte dels líders religiosos (la variable «desaprobació» és molt més estesa a Occident que no pas als països de l'islam). En canvi, on hi ha notables diferències és en valors socials com l'acceptació de la igualtat de gèneres, l'homosexualitat, l'avortament o el divorci.

Figura 4. Aprovació de valors polítics i socials a l'Occident i a les societats islàmiques

Font: Norris, P; Inglehart, R. (2002).

Altres autors van més enllà d'excloure la incompatibilitat entre islam i democràcia i assenyalen la contribució d'alguns moviments islàmics a la causa democràtica «en la mesura que han contribuït a desafiar els estats autoritaris del món musulmà» (Turam, 2004). Aquest seria el cas del moviment Gülen (implantat principalment a Turquia i a l'Àsia Central, però també als Estats Units)¹⁰ o, més recentment, de Kifaya (també conegut com Moviment Egipci per al Canvi).¹¹ Polítiques de l'islam, en definitiva, oposades a la febre integrista dels grups i de les xarxes radicals que, des de la dècada de 1990, donen prioritat a la lluita armada, coneguda globalment com a *yihad*.

La presència musulmana a Europa és un fet indefugible a l'hora de debatre els models de ciutadania europea, com han posat de manifest les discussions sobre els esborranys del projecte de constitució. Ara bé, quines formes polítiques de l'islam continental marcaran l'esdevenidor d'Europa en el futur immediat? Trobarà Europa el desllori-

10. Vegeu el web <http://es.fgulen.com>

11. Kifaya –en àrab, «ja n'hi ha prou»– és un moviment fundat per George Ishak, un mestre d'origen copte, i Abu Elela Madi, un arquitecte exmembre dels Germans Musulmans. El moviment és una plataforma d'oposició al règim de Hosni Mubarak formada majoritàriament per membres de la societat civil egípcia (Sandiumenge, 2005).

gador per integrar l'islam com un element més de les seves societats plurals o bé viurà permanentment instal·lada en la psicosis de l'enemic interior i exterior? Ni les respostes ni els mecanismes concrets són senzills de trobar. Per a Roy, «l'islam humanista forma part de la solució i no del problema» (Roy, 2002). Posant com a exemple la UOIF francesa, afegeix que «l'islam conservador [...] està, per definició, obligat a la negociació i a la cerca d'aliances (amb d'altres religions, per exemple)» (ídem). La reflexió final de Ballard, en aquest sentit, no deixa de ser eloqüent:

Hi ha alguna solució? Penso que hi és, però per una via tan profundament incòmoda que és probable que la mateixa necessitat d'embarcar-s'hi sigui tenaçment refusada. [...] La prioritat més urgent no és que Europa entengui millor els seus *alter*, sinó que s'entengui millor a si mateixa i la seva història, ja que és a dintre de les seves persistents estructures d'autodefinició que el pluralisme en general, i la presència islàmica en particular, han esdevingut malsons. Si això és així, és Europa mateixa la que precisa teràpia urgent (Ballard, 1996).

Sobre els textos d'aquest volum

Explorar aquestes vies incòmodes és, precisament, el que proposen les contribucions a aquest VI Cicle Aranguren. Juan Goytisolo obre aquest volum parlant-nos des de la seva experiència com a emigrant espanyol al París de la dècada de 1950, ciutat on es va exiliar l'any 1956. Espanya, a penes sortida de les polítiques autàrquiques, era aleshores un país exportador de mà d'obra. Mig segle després, en canvi, esdevé un focus d'atracció per a la immigració magribina, subsahariana, asiàtica i llatinoamericana, però –a diferència de França, Alemanya, o el Benelux de l'època– sense el coixí d'una cultura democràtica. Una de les conseqüències d'això, diu Goytisolo, són lleis i polítiques d'estrangeria injustes i inaplicables.

Bichara Khader, ciutadà belga d'origen palestí, alerta de la incomprensió creixent entre Occident i els països de l'islam i proposa una anàlisi dels imaginaris per tal d'explicar les raons històriques de la desconfiança entre els uns i els altres. Aquest és un pas previ, diu Bichara Khader, per poder procedir a una de-construcció dels prejudicis, apai-vagar el to de les relacions internacionals i fomentar un diàleg entre Occident i el món de l'islam assentat sobre el coneixement mutu, el rebuig dels extremismes i el foment dels valors universals. A l'espai mediterrani, conclou Khader, això esdevé encara més peremptori, ja que s'hi acumulen desafiaments de tot ordre.

La contribució de Jean-Noël Ferrié és posterior a la celebració del Cicle i cal agrair-li que s'hagi volgut sumar al debat. El seu article il·lustra les contradiccions polítiques dels règims de tall autoritari en països àrabs com Egipte i el Marroc. Des de la perspectiva de l'anomenat mecanisme del «cercle virtuós», Ferrié posa de manifest com la posada en marxa de dispositius democràtics en aquests països, amb indepen-

dència dels objectius polítics reals dels seu promotors, té un efecte en la configuració d'una referència democràtica a la qual ni els mateixos governs autoritaris podran subtreure's.

L'article de Baudouin Dupret, com en el cas anterior, constitueix una contribució posterior al Cicle que complementa, des de la perspectiva de la sociologia i l'antropologia jurídiques, les reflexions encetades per Jean-Noël Ferrié sobre els límits de l'estat de dret a Egipte. Baudouin Dupret analitza en el seu article tres casos judicials polèmics extrets de diferents tribunals egipcis on es posa de manifest la tensió creixent entre el sistema jurídic positiu i la normativitat islàmica (*shari'a*), tensió que els mitjans de comunicació contribueixen a amplificar i que té efectes no només sobre la forma en què la moral constreny el dret, sinó en la mateixa configuració de l'estat de dret egipci.

Després de contextualitzar el paper de la dona a les societats islàmiques tradicionals, el text de Leila Ben Salem ens presenta les dificultats d'una cohabitació jurídica contemporània –la del dret musulmà i el dret positiu modern– que travessa la vida política i social de tots els països islàmics. Per a Leila Ben Salem, la persistència o el retorn a la *shari'a* en nombrosos països islàmics es tradueix en una situació de bloqueig o involució de l'estatut de la dona, amb efectes evidents en els nivells generals d'educació, sanitat, o benestar social. En aquest sentit, Leila Ben Salem reclama als organismes internacionals públics i privats (incloses les ONG) un major activisme per a garantir l'aplicació efectiva dels convenis internacionals.

L'article de Sílvia Carrasco analitza les relacions entre islam i educació des d'una perspectiva antropològica i tenint en compte tres vessants complementàries. En primer lloc, explora i valora la presència de l'islam a l'ensenyament obligatori actualment vigent, tant des del punt de vista dels continguts com de les formes organitzatives i normatives. En segon lloc, presenta algunes experiències de l'alumnat d'origen musulmà i les seves famílies i comunitats en les institucions educatives. Finalment, i arran d'alguns exemples polèmics (per exemple, l'anomenat Informe Stasi), Sílvia Carrasco posa de manifest alguns dels límits de les polítiques i les pràctiques aplicades fins ara.

També en el context de Catalunya, Jordi Moreras se centra en l'anàlisi de dos tipus de polèmiques que han suscitat molt debat: la ubicació espacial de mesquites i oratoris musulmans (obertament conflictiva) i l'ús del vel islàmic per part d'alumnes a les escoles i els instituts (aquesta qualificada com a «conflicte potencial»). Des de la seva experiència com a assessor de la Direcció General d'Assumptes Religiosos de la Generalitat de Catalunya, Jordi Moreras analitza les diferents interpretacions dels actors i institucions per tal d'entendre com assumeixen els uns l'assentament de noves poblacions i com els altres gestionen el seu procés d'inserció i desenvolupen dinàmiques d'estructuració comunitària.

Un altre cas d'amnèsia del nostre passat, ara el de l'experiència colonial espanyola al Marroc, és el que tracta Josep Lluís Mateo Dieste. El Dr. Mateo fa un repàs de la política militar espanyola a l'època del Protectorat (1912-1956) i subratlla l'element que la diferencia d'altres presències colonials europees: la referència continuada a un discurs

de «germanor» amb el Marroc, inspirat en el passat andalusí, però que situa els marroquins en una posició constant d'inferioritat. Els efectes d'aquest període –conclou Josep Lluís Mateo– són ben manifestos tant al Marroc postcolonial com en les relacions hispanomarroquines.

Aquest volum es clou amb tres aportacions breus de reflexió política, escrites en distintes èpoques, que permeten calibrar l'evolució del tema. La primera, de Pompeu Casanovas, és una reflexió arran dels efectes paradoxals de la primera llei d'estrangeria (2000), feta un any després de la seva aparició. En la segona, Mohammed Chaïb, president de l'Associació Sociocultural Ibn Batuta i primer diputat d'origen magribí del Parlament de Catalunya, subratlla la necessitat de fomentar el diàleg intercultural i les polítiques de sensibilització per tal de garantir una convivència pacífica en peu d'igualtat (2003).

Finalment, hem demanat a Adela Ros, investigadora reconeguda del tema migratori i actualment Directora General de la Secretaria d'Immigració de la Generalitat de Catalunya, que faci balanç i estat de la qüestió dels trets que presenta el model català d'immigració i de les polítiques públiques que se li poden aplicar (2006).

La reflexió d'Adela Ros, doncs, és tant una cloenda com una obertura a un futur més esperançador.

BIBLIOGRAFIA

- AL-AZM, S. J. (2004). «Islam, Terrorism, and the West Today», *Die Welt des Islams*, 44 (1): 114-128.
- ALLIEVI, S. (1998). *Les convertis à l'islam: les nouveaux musulmans d'Europe*. París: L'Harmattan.
- BAILEY, A. J. (2001). «Turning Transnational: Notes on the Theorisation of International Migration», *International Journal of Population Geography*, Vol. 7: 413-428.
- BERTRAND, R. (2003). «Islam and Politics in Europe and in Asia: Comparative Reflections», *Asia Europe Journal*, 1: 323-331.
- BOWEN, J. R. (2002). «Islam in/of France: Dilemmas of Translocality» [disponible a <http://www.ceri-sciences-po.org>].
- BOWEN, J. R. (2004). «Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30 (5): 879-894.
- BOWEN, J. R. (2004). «Pluralism and Normativity in French Islamic Reasoning», dins: Robert HEFNER (Ed.), *Islam, Pluralism, and Democratization*. Princeton: Princeton University Press [disponible a <http://www.artsci.wustl.edu/%Earthro/articles/Pluralism%20and%20Normativity.pdf>].
- BOWEN, J. R. (2004). «Does French Islam Have Borders? Dilemmas of Domestication in a Global Religious Field», *American Anthropologist*, Vol. 106 (1): 43-55.

- BUIJS, F. J.; RATH, J. (2002). «Muslims in Europe: The State of Research». Essay prepared for the Russell Sage Foundation, New York, USA [disponible a <http://users.fmg.uva.nl/jrath>].
- CESARI, J. (1998). *Musulmans et Republicains, Les jeunes, l'islam et la France*, Complexe: Brussels.
- CESARI, J. (2005). «Religion and politics: Interaction, Confrontation, and Tensions», *History and Anthropology*, Vol. 16 (1): 85-95.
- DASSETTO, F. (Ed.) (2000). *Paroles d'islam; Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*. Paris: Maisonneuve-Larose, 2000.
- DELANOË, N. (2002). *Poussières d'empires*. Casablanca: Tarik Éditions.
- GELLNER, E. (1996). *Conditions of Liberty*, Londres: Cambridge University Press.
- GOODY, J. (2004). *Islam in Europe*. Cambridge: Polity Press.
- GRILLO, R. (2004). «Islam and Transnationalism», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30 (5): 861-878.
- HUNTER, T. (Ed.) (2002). *Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape*. Westport, Conn.: Praeger Publishers.
- HUNTINGTON, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- HUSAIN, M. Z. (1995). *Global Islamic Politics*, New York: HarperCollins.
- JUNTUNEN, M. (2002) *Between Morocco and Spain. Men, Migrant Smuggling and a Dispersed Moroccan Community*. Academic Dissertation. Institute for Asian and African Studies. University of Helsinki.
- KALTANBACH, J. H; TRIBALAT, M. (2002). *La République et l'islam: entre crainte et aveuglement*. Paris: Gallimard.
- KHOSROKHAVAR, F. (2002). *Les nouveaux martyrs d'Allah*. Paris: Flammarion.
- KING, R. 2002. «Towards a New Map of European Migration», *International Journal of Population Geography*, Vol. 8: 89-106.
- KOFMAN, E. (2004). «Family Related Migration: A Critical Review of European Studies», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (2): 243-262.
- LAZARIDIS, G.; WILLIAMS, A. M. (2002). «Editorial Introduction: European Migration: Flows, Structure and Regulation», *International Journal of Population Geography*, Vol. 8: 83-87.
- MARECHAL, B.; ALLIEVI, S.; DASSETO, F. i NIELSEN, J. (Eds.) (2003). *Muslims in the Enlarged Europe*, Leiden-Boston: Brill.
- MERRY, M. S. (2005). «Social Exclusion of Muslim Youth in Flemish and French Speaking Belgian Schools», *Comparative Education Review*, Vol. 49 (1): 1-22.
- MIDLARSKY M. I. (1998). Democracy and Islam: Implications for Civilizational Conflict and the Democratic Peace, *International Studies Quarterly*, Vol. 42 (3): 485-511(27).
- NICOLAU, A. (Ed.) (2001). *Europa Diversa*. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona.

- NIELSEN, J. S. (1999). *Towards a European Islam*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan.
- NORRIS, P.; Inglehart, R. (2002). «Islamic Culture and Democracy: Testing the “Clash of Civilizations” Thesis», *Comparative Sociology*, Vol. 1 (3-4) [disponible a <http://www.brill.nl>].
- NUHOGLU, Y. (1997). «Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres», *Theory and Society*, Vol. 26: 509-527.
- PNUD. (2002). *Arab Human Development Report: Creating Opportunities for Future Generations* [disponible a <http://www.un.org/publications>].
- PNUD. (2003). *Arab Human Development Report: Building a Knowledge Society* [disponible a <http://www.un.org/publications>].
- RAMADAN, T. (2000). *To Be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context*. Leicester: The Islamic Foundation, 2000.
- RAMADAN, T. (2004). *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press.
- RIZZI, A.; FOURMONT, G. (2005). «El islam europeu, conflicto o integraci3n», *El Pa3s*, 31 de juliol de 2005, p. 7.
- ROY, O. (1998). «Naissance d'un islam europ3en», *Esprit* 239: 101-135.
- ROY, O. (2003). *El islam mundializado*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- SAINT-BLANCAT, C. (2002). «Islam in Diaspora: Between Reterritorialization and Extraterritoriality», *International Journal of Urban and Regional Research*, Vol. 26 (1): 138-51.
- SALIH, R. (2004). «The Backward and the New: National, Transnational and post-National islam in Europe», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30 (5): 995-1011.
- SALVATORE, A. (2004). «Making Public Space: Opportunities and Limits of Collective Action Muslims in Europe», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30 (5): 1013-1031.
- SALWA, I. (2004). «Being Muslim: Islam, Islamism, and Identity Politics», *Government and Opposition*, VI: 615-631.
- SANDIUMENGE, L. (2005). «Hi ha una primavera del Caire», *Diari Avui*, 1 d'agost del 2005, p. 8.
- TURAM, B. (2004). «The Politics of Engagement between Islam and the Secular State: Ambivalences of “Civil Society”», *The British Journal of Sociology*, Vol. 55 (2): 259-281.
- VERMEREN, P. (2004). *Maghreb: La d3mocratie impossible?*, Paris: Fayard.

EXPERIENCIAS DEL ISLAM Y DE EUROPA

Juan Goytisolo

Presentació

Pompeu Casanovas

Universitat Autònoma de Barcelona

Enguany dediquem el Cicle Aranguren al tema «Polítiques de l'islam i models d'Europa», un tema que fa molt de temps que volíem tractar i que la situació internacional creada arran dels atemptats de l'onze de setembre ha precipitat. Però voldria fer constar que fa temps que estava programat, com va succeir en el Vè Cicle Aranguren de novembre i desembre del 2001, on vostès recordaran que vam parlar de la ciutadania, la violència i la resolució internacional de conflictes.¹

L'islam –així, en general– és, malauradament, el gran desconegut i el gran oblidat de la cultura hispànica en general i catalana en particular. Diria fins i tot que durant bona part dels segles XIX i XX ha encarnat la construcció de l'*altre* per excel·lència –l'altre Mediterrani, l'altra banda de Gibraltar, l'*altre* religions per antonomàsia. Com si nosaltres fóssim tan diferents. Sens dubte, tots els mites necessiten el revers de l'altre. Així, Menéndez Pidal va consolidar una llengua inexistent –el mossàrab– i, fins i tot ara, com recordava Federico Corriente, l'Acadèmia Espanyola de la Llengua no té entre les seves files ni un sol arabista competent per esmenar els ètims erronis que va deixar al Diccionari l'escola de Miguel Asín Palacios.²

Mai no ha estat així. Si examinéssim els lligams econòmics, socials i culturals entre el nord d'Àfrica i Catalunya al llarg de l'època moderna –no diguem ja durant l'edat mitjana, on fins i tot la llengua dels jueus establerts a Catalunya era justament l'àrab–,³ potser tindriem una sorpresa.

Gairebé cap dels artistes i escriptors modernistes i noucentistes catalans importants va deixar de tenir en compte el Marroc, Tunis, Algèria, Egipte, Líbia, i sobretot, Palestina.⁴ Molts hi van viatjar. I d'altres –com ha anat passant al llarg dels segles– s'hi van quedar a viure.

1. Pompeu CASANOVAS, Marta POBLET, *Gestió i resolució de conflictes al segle XXI: ciutadania i violència*. Ajuntament de Sabadell, Caixa de Sabadell, Aula de Ciència i Cultura, 19, Fundació Caixa Sabadell, 2003.

2. Vegeu sobre aquests aspectes, Federico CORRIENTE, «Las etimologías árabes en la obra de Joan Corominas», i Carmen BARCELÓ, «El mozárabe en la obra de Joan Corominas», dins: Joan Solà (Ed.), *L'obra de Joan Corominas. Cicle d'estudi i homenatge*. Aula de Ciència i Cultura, 4, Fundació Caixa Sabadell, 1999, pp. 67-88; pp. 119-132.

3. Cfr. J.M. MILLÁS VILLACROSA, *La poesía sagrada hebraicoespañola*, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hebraicos, CSIC, Madrid, 1940.

4. Vegeu, per tots, Nicolau d'OLWER, *El pont de la mar blava*, Biblioteca Llibertat, Llibreria Catalònia, Barcelona, 1928.

No em resisteixo a citar-los un petit text d'Apel·les Mestres publicat el 1906 on relata què li va succeir en un vaixell que feia la travessia Marsella-Alger. Al vapor –escriu– «a dreta i esquerra jeien en monòtona confusió sobre coberta fardos informes que semblaven homes y homes dormint que semblaven fardos».⁵

De sobte, un dels «fardos» es va aixecar i li va parlar d'Espanya, de com la representació iconogràfica dels lleons del pati de l'Alhambra havia provocat les ires d'Al·lah i de com, a causa d'això, la seva família s'havia vist llençada a l'exili.

Y mira –afegí trayentse del pit una clau rovellada, lligada a un cordó que li penjava del coll. ¿La veus? [...] Aquesta és la clau de la nostra casa de Granada; tant com la guardarem, tindrem la seguretat de que Al·lah ens guarda la casa, per que tornem a habitarla el dia que soni l'hora del perdó.

Perquè Al·lah es gran, y es bo y es misericordiós; sols Ell sap quan haurem expiat nostra culpa; però un dia o l'altre l'expiarem y, no ho dubtis, aquell dia tornarem a Espanya y, si no jo, els meus descendents tornaran a la nostra casa de Granada.⁶

En el mateix volum, per cert, Apel·les Mestres recorda Fortuny i Tapiró –«el seu condeixeble i amic inseparable»– pintant al claustre de la catedral de Barcelona.⁷ Esmentaré només –seguint el famós llibre d'Isaac Laredo– que Josep Tapiró i Baró fou més tard durant trenta anys l'aquarel·lista més conegut de Tànger.⁸

Pel que fa a la història de la clau, aquesta és una història repetida –darrerament l'hem pogut veure filmada entre els palestins del territori ocupat a Israel al documental *Promeses* (Ueud), de Justine Shapiro, B.Z. Goldberg i Carlos Bolado (2001). Però el que vull dir és que resulta generalment atribuïda als jueus sefardites. Molt més rarament –com de costum– als àrabs. I el que vull destacar és que si volem comprendre l'islam que suposadament ara ve i viu entre nosaltres, hauríem de començar per entendre la part de nosaltres que devem a l'islam, és a dir, l'islam que sempre ha viscut dins de nosaltres, dins de la nostra llengua, de la nostra cultura i de la nostra forma de fer i de pensar.

En aquest Cicle no hem volgut reduir el tema als problemes socials de la immigració –com si aquest fet fos un problema polític i no un fenomen social–⁹ sinó que hem plantejat el tema de les relacions entre l'islam i Europa des de la perspectiva més àmplia de les diferències geopolítiques, culturals i religioses a l'interior de l'islam i també a l'interior del continent europeu.

5. Apel·les MESTRES, «La clau», a *Recorts y fantasies*, Fidel Giró impressor, Barcelona, 1906, p. 200.

6. Ibid. 204.

7. Ibid. «Pintura a la gasiosa», pp. 53-59.

8. Cfr. Isaac LAREDO, *Memorias de un viejo tangerino* (1935), Ed. Laporte, Reed., Tànger, 1994, pp. 216-221.

9. Cfr. Sami NAIR, «Justicia y verdad sobre la inmigración» (*El País*) (<http://www.webislam.com/números/2000/00-0011>). Visita: 15/4/03.

Així, en aquesta primera sessió, per plantejar el tema de manera ampla des de l'experiència viscuda, des de la reflexió i –per què no– des de la denúncia de la ignorància interessada, rebem avui en el Cicle l'escriptor Juan Goytisolo, a qui des d'ara donem la més cordial benvinguda.

El presentaré molt breument partint d'un punt essencial en la seva biografia: el seu coneixement directe de la cultura europea, nord-americana i musulmana, perquè per diferents raons ha viscut i residit molt de temps en diferents llengües i en tres continents.

La trajectòria de Juan Goytisolo és prou coneguda. Va nèixer a Barcelona el 1931; el 1956 es va autoexiliar a París, on va escriure *Señas de identidad* (1966, 1976), considerada com una de les novel·les cabdals de la literatura hispànica del segle XX. Posteriorment va traslladar-se al Marroc, on ha fixat la seva residència des de fa ja molts anys. Ha estat professor de diverses universitats nord-americanes (Califòrnia, Boston, Nova York). Però el més important és que ha utilitzat eficaçment la seva posició per defensar internacionalment la riquesa de la diversitat cultural de les cultures amenaçades per la globalització econòmica i política. Així, per exemple, va assolir que la Unesco protegís la plaça de Xemáa el Fna de Marràqueix com a patrimoni oral de la humanitat, perquè és l'únic lloc del món on cada dia es reuneixen bards, narradors de contes i joglars amb un públic bigarrat que segueix i participa en l'experiència literària de crear i recrear contes.¹⁰ Aquesta lluita no és solament política o discursiva, sinó sobretot personal.

Recordaré aquí només que a *Juan sin Tierra* (1975), un títol ben significatiu, anunciava ja un «lúcido y boluntario ejersisio danalfabetim-mo que te yebará ma talde a renunsial una traj otra a la parabla delidioma i a remplasal-la por tém-mino desa lugha al arabya».¹¹

Molt després, el que Goytisolo feia als setanta amb la seva cultura, el seu esperit i el seu cos –i no només amb la llengua– va ser denominat als vuitanta amb un neologisme abusiu i verbalista: *deconstrucció*.

A la dècada de 1990, aquest exercici el vam haver de fer tots per intentar comprendre el que estava passant al món: a Moscú, a Berlín o al Golf Pèrsic. En aquest sentit, em sembla que Juan Goytisolo ha estat com el franc tirador solitari que de sobte es gira i veu que, sense voler i per sorpresa, hi ha molta gent que el segueix, encara que només sigui per dignitat en la denúncia de les màfies de tràfic d'immigrants, les polítiques de connivència interessades dels governs o la situació real de ciutats com Melilla, per posar un exemple.

No voldria acabar sense tenir un mot per una persona que va ser-li molt propera i que ara perdura en el record: Mohammed Chukri, desaparegut el prop passat 15 de no-

10. Ell mateix ho explica a «Patrimonio oral: la experiencia de Marrakech», *Tradición y disidencia*. Cuadernos de la cátedra Alfonso Reyes del Tecnológico de Monterrey, FCE, Madrid, 2002, pp. 69-80.

11. Juan GOYTISOLO, *Juan sin Tierra*, Seix Barral, Barcelona, 1975, p. 304.

vembre, l'escriptor marroquí autor de *Le pain nu*, el gran llibre que Goytisoló mateix va fer conèixer en castellà.

Llegiré finalment un text de Mario Benedetti que m'ha donat Trinidad Montiel, a qui agraeixo el suport generós des de la Biblioteca de Ciències Socials de la UAB. Diu així:

*Juan Goytisoló lo escribió una vez
Y me dejó un semestre hablando solo
Hay una paradoja en esta época
(y no es de las menores)
que nosotros artistas
peleemos por un mundo
que acaso nos resulte inhabitable
tiene razón
la paradoja existe¹²*

Juan Goytisoló, sigueu molt benvingut entre nosaltres.

12. Mario BENEDETTI *Próximo Prójimo* (1964-65), en *Inventario. Poesía completa* (1950-1985), Ed. Visor, Madrid, 1994, p. 465.

Experiencias del islam y de Europa¹

Juan Goytisolo

Escritor

Cuando en octubre de 1956 tomé el tren con destino a París en la barcelonesa estación de Francia, sabía que era el punto de partida de un viaje sin retorno. Había decidido abandonar un país en donde todo me era negado: la libertad de pensar, de escribir, de publicar, de rebelarme contra el régimen y su Iglesia. Quería ser lo que luego fui: un escritor no sometido a censuras ni trabas, resuelto a crear una obra personal cuyo contenido ignoraba. Si mi exilio era político y social –alentado por el ejemplo de un gran poeta, Josep Palau i Fabre, a quien conocí años antes en mi primera escapada a París–, el de quienes se hacinaban en los comportamientos de mi vagón reflejaba una realidad muy distinta. Corría el año de la helada que arruinó la cosecha de la naranja en la región valenciana, y centenares de braceros partían con las manos vacías a Francia en busca de pan y trabajo. El régimen franquista había abierto la mano para quienes querían emigrar a fin de rebajar las tensiones sociales producto del paro, y las economías de Francia, Alemania, Suiza y el Benelux acogían con los brazos abiertos aquella mano de obra sumisa y barata. Contrariamente a lo que ocurre hoy, mientras los gobiernos imponían severas restricciones a la circulación del dinero y de las mercancías, la de las personas era relativamente fluida. Por espacio de casi una década, dos millones de emigrantes españoles se establecieron en lo que el Secretario de Defensa norteamericano llama hoy «la vieja Europa» y contribuyeron con sus esfuerzos a la prosperidad de su economía. Allí aprendieron a vivir en sistemas políticos democráticos, con sindicatos y partidos, y esta experiencia contribuyó sin duda al cambio de mentalidad operado en la España de los sesenta, que permitió, más tarde, el rápido derrumbe del régimen a la muerte del dictador.

Pero vuelvo al otoño de 1956. Durante el viaje a París había dado mis señas a algunos de los emigrantes, y en las semanas que siguieron a su instalación en los barracones de las obras de construcción en las que trabajaban, comencé a recibir sus visitas los domingos y días festivos. Por esta misma época, mi compañera, la escritora Monique Lange, había traído a casa a una mujer de mediana edad, también valenciana, para que la

1. Esta conferencia también se impartió en la Universitat Autònoma de Barcelona el miércoles 3 de diciembre de 2003, en el marco del Año del Mediterráneo, organizado por esta universidad. El video de la conferencia puede seguirse desde el web <http://uab.es/anydelamediterrania>

ayudara en el hogar y en el cuidado de su hija. Era de Beniarj3, en la regi3n de Gand3a, y con esa solidaridad de los expatriados del mismo lugar y clan, solicit3 nuestra ayuda para encontrar empleo a sus familiares y conocidas. Gracias a las relaciones de Monique con el mundo editorial, coloc3 a muchas de ellas en el domicilio de escritores y universitarios a veces muy conocidos. Nuestra casa se convirti3 as3 en una especie de agencia gratuita de empleo para las que las damas francesas de entonces llamaban condescendentemente «las conchitas» y, agotado el fil3n de nuestras amistades, tuvimos que recurrir a las ofertas de empleo publicadas en *Le Figaro*. Las amas de casa quer3an saber el nivel educativo de las candidatas, su conocimiento del franc3s, sus costumbres y gustos culinarios. Tambi3n si ten3an marido, si eran ruidosas, si abusaban del aceite de oliva y un sinf3n de cosas m3s. Unos a3os despu3s, se public3 un manual tanto para las sirvientas espa3olas reci3n llegadas a Francia como para sus amas no adiestradas en el manejo del l3xico dom3stico en nuestra lengua, manual destinado a facilitar el buen funcionamiento, dec3a, de su relaci3n laboral. Su t3tulo era, si mal no recuerdo, *Guide bilingue m3nagère*, con el dibujo de una «conchita» con delantal y cofia. Sobre este tema escrib3 reci3ntemente un art3culo, «Espa3olas en Par3s, moritas en Madrid», y a 3l me remito. El paralelo de situaciones entre el Par3s de la d3cada de 1950 y el Madrid de la d3cada de 1990 no pod3a ser m3s elocuente. La reiteraci3n de los estereotipos y el desprecio educado, pero desprecio, a las inmigrantes eran id3nticos.

Y vuelvo a3n al oto3o de 1956. Nuestro apartamento de la rue Poissonni3re fue durante unos meses el punto de cita de las empleadas del hogar –les *bonnes*, como las llamaban y llaman a3n en Francia– de la regi3n valenciana y de los exiliados econ3micos que conoc3 en el tren y el de sus amigos. El piso parec3a un autob3s, y Monique anot3 un d3a en su agenda: «¡Una paella para veintis3is personas!». Sin detenerme ahora en un anecdotario sabros3simo sobre las intimidades de conocidos miembros de la *intelligentzia* parisiense divulgadas por sus asistentas, el contacto con los emigrantes econ3micos me inspir3 la idea de trazar una serie de biograf3as sobre su vida en Espa3a y las razones de su exilio. Sin apartarme de mi trabajo literario y de consejero editorial de Gallimard, elabor3 una peque3a antolog3a que fue publicada en la revista del exilio *Tribuna socialista* con el t3tulo de «Testimonio de trabajadores emigrados», antolog3a reimpresa hace unos meses en *Espa3a y sus Ejidos*.

Mi preocupaci3n por el tema viene as3 de lejos. Por espacio de cuatro d3cadas –entrecortadas por mis viajes y estancias regulares en Nueva York y el Magreb–, viv3 en el barrio parisino del Sentier: un microcosmos que transform3 literariamente en una personal3sima cosmovisi3n e incluso en una cosmogon3a. Habitado mayoritariamente por jud3os y armenios, due3os de sus famosos talleres de confecci3n, recib3, al hilo de las vicisitudes pol3ticas y econ3micas, nuevos aluviones de inmigrantes que se superpon3an sin mezclarse, como estratos geol3gicos de un abigarrado paisaje humano y cultural: los espa3oles en la d3cada de 1950; los *pieds-noirs* fugitivos de la independencia de Argelia en 1962; los yugoslavos, unos pocos a3os m3s tarde. Los cambios eran r3pidos: los portugueses reemplazaron paulatinamente a nuestros compatriotas y, tras el golpe militar

de 1980, el Sentier, a caballo entre los distritos segundo y décimo de la capital francesa, se convirtió en un barrio turco: centenares de izquierdistas con una vastísima gama de referentes ideológicos y de kurdos oprimidos por el nuevo régimen se asentaron en los inmuebles insalubres y talleres de confección, cubrieron las paredes de las casas con consignas y carteles de propaganda hasta el punto de que un día, en uno de mis inveterados paseos de rompesuelas, me sentí por primera vez extraño en aquel microcosmos y tomé una decisión: aprender el turco. Gracias a mi amistad con un poeta exiliado, entré en contacto con una asociación de trabajadores de orientación marxista-leninista pro albanesa cercana a mi domicilio, a la que acudí regularmente a tomar clases de idioma por espacio de cuatro años. En lugar de ser yo el profesor, como ocurría en las universidades americanas, me convertí en el receptor de las lecciones preparadas por un grupo de veinteañeros: inútil decir que este cambio de estatus me encantó y rejuveneció. Dejando aparte el tema del régimen comunista albanés, cuya absoluta perfección política no se podía poner en duda –hablaban de él con la misma convicción con que un católico defiende el dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María–, su frecuentación fue muy provechosa: me permitió viajar a su país con un aceptable conocimiento del idioma y descifrar en París las consignas y carteles que ornaban las paredes del barrio. Recuerdo ahora una que me maravilló: «¡Viva la lucha revolucionaria de las masas peruanas!» ¿A quién diablos iría destinado aquel mensaje en turco en una calleja de París? Pero en el Sentier de hace veinte años era posible encontrar de todo, como en El Corte Inglés en nuestros días: la creación de su microcosmos no tenía límites.

Poco después de la llegada de los turcos, aparecieron los hindúes y paquistaníes. Venían a ofrecerse como mozos de cuerda para los talleres de confección, y aguardaban en los alrededores de la Place du Caire, como los braceros o peones agrícolas en los pueblos de Andalucía en la época de mis viajes al sur de España. Hasta entonces descifraba las pintadas en caracteres árabes. Una de ellas, trazada en la tapia contigua a la comisaría de policía del distrito, rezaba: «el churtiyin el aunsuriín el muesjín», esto es, «policías, sucios racistas» y a nadie se le ocurrió la idea de borrarla, ni a los magrebíes ni a mí. ¡Me sentía así el poseedor de un secreto que los demás habitantes del barrio ignoraban! Pero ese pequeño orgullo de estar en el ajo se desvaneció un buen día. Algunas pintadas en caracteres árabes no estaban escritas en esta lengua sino en urdú. ¿debía aprenderlo también? La idea me tentó, pero desistí de ella ante la llegada de nuevos inmigrantes de Sri Lanka y Bangladesh. ¡El Babel lingüístico del Sentier había podido conmigo!

Renunciando al dominio de nuevas lenguas, me concentré en la domesticación del espacio: en la prodigiosa facultad de viajar sin moverme del barrio. Ir a un restaurante chino o camboyano, cortarme el pelo en una peluquería paquistaní, tomar el té en un café turco, pasar de India a Anatolía, de Karachi a Bombay, zigzagueando en los pasajes cubiertos que inspiraron a la musa de Baudelaire y de Walter Benjamin, habitados ahora por inmigrantes venidos de África o el subcontinente asiático. Dichos paseos contribuían a apreciar la riqueza y diversidad del mundo: sus idiomas, costum-

bres, creencias, hábitos culinarios. Este París, descrito en *Paisajes después de la batalla*, no tenía nada que ver con el de los admiradores de sus monumentos y barrios burgueses, intelectuales y bohemios: era visto desde la perspectiva desestabilizadora del cambio, del mundo mezclado que se impondrá en nuestras urbes mucho más pronto de lo que imaginamos.

Quiero subrayar que, en aquel crisol de culturas y nacionalidades, la coexistencia fue siempre pacífica. Judíos y árabes, turcos y armenios, paquistaníes e hindúes, tamiles y cingaleses, aunque enfrentados históricamente, conviven sin tensiones bajo las leyes laicas de la República. Sólo ahora, cuando la especulación inmobiliaria tiende a expulsar a los *metecos* a los barrios de las afueras, los habitantes de las ciudades dormitorio se refugian en sus valores identitarios y miran la urbe en la que crecieron de forma distinta. El gueto es lo contrario del microcosmos y se convierte en una realidad conflictiva.

Confieso que a mi llegada a España tras la muerte de Franco, acostumbrado como estaba a la diversidad de mi querencia parisiense y a la experiencia urbana de Nueva York, en donde casi todo el mundo procede de otros lugares, a menudo remotos, el carácter homogéneo y compacto de las ciudades me resulta desaborido y extraño. España, país secular de emigración, no conocía aún la llegada masiva de inmigrantes de los últimos años: no obstante, su posición geográfica respecto a África y a Iberoamérica y sus grandes transformaciones sociales y económicas, hubieran debido alertar a la clase política surgida o improvisada en la transición, de la inminencia del cambio. Durante años traté de hacerlo en los artículos de prensa recogidos hoy en el libro *España y sus Ejidos*. España pasaba de ser un país de emigrantes a un foco atractivo para la inmigración sin el almohadillado de una cultura democrática ni de una asimilación gradual por parte de aquéllos de su nueva riqueza y estatus. El gobierno socialista no supo prevenir las nuevas realidades de la mundialización y, en vez de una Ley de Integración de la mano de obra requerida por la industria, la agricultura y un sector de servicios en constante expansión, parió una Ley de Extranjería a un tiempo injusta e inaplicable, y cuyos efectos colean aún.

Con el PP las cosas se han agravado. Los cambios sucesivos de la Ley en un sentido restrictivo han tenido el efecto contrario: multiplicar el número de inmigrantes indocumentados en lugar de fomentar una regulación, en función de las necesidades laborales, en los países de donde provienen: Marruecos, Ecuador, África subsahariana, Colombia, etc. La dimisión de Manuel Pimentel, el digno Ministro de Trabajo del PP, puso de relieve el completo fracaso del gobierno de Aznar tocante al tema, y respondía al vergonzoso silencio oficial respecto a los disturbios racistas de El Ejido. Ni el blindaje de las fronteras de Ceuta y Melilla –tan semejantes a otros como los de régimen comunista de la RDA en Berlín y el que erige actualmente Sharon en los Territorios Ocupados de Palestina–, ni la panoplia de medidas disuasorias actualmente en marcha, detendrán la inmigración de magrebies, subsaharianos y asiáticos en su sueño de alcanzar el supuesto Eldorado europeo. La naturaleza tiene horror al vacío, y los puestos de

trabajo no ocupados por los españoles lo serán por los que acuden a la Península empujados por el hambre y por su instinto de vida. Este es el gran reto al que nos enfrentamos, y de su resolución depende en gran medida el futuro de nuestras sociedades. Integración bien planificada y no extranjería: resulta indecente calificar de «ilegales» a los seres humanos, como veo escrito en nuestra prensa. Los inmigrantes venidos a Cataluña serán, tarde o temprano, tan catalanes como los antiguos *xarnegos*. En una de mis recientes estancias en Barcelona, dos niños filipinos jugaban junto a mi mesa de un café en la Plaza Real y oí decir a uno «ves-te'n a la merda» con una contundencia que me llenó de arrobo. El número de nuevos catalanes, de nuevos españoles, aumentará inexorablemente de año en año, y debemos hacer todo lo humanamente posible para facilitar su inserción en el mercado de trabajo y en el marco de nuestras leyes.

La iniciativa de la Generalitat de abrir dos oficinas de orientación y asesoría para los candidatos a la inmigración en función de las necesidades laborales de Cataluña, en lugar de ser acogida con recelo y hostilidad por el gobierno del señor Aznar, debería marcar la pauta a una política responsable del Estado español en la materia, pues la actual no sólo fomenta la inmigración ilegal, organizada ya por mafias internacionales –los dos centenares de chinos que aguardaban el pasado verano en Tánger la ocasión de dar el salto no había llegado allí a pie–, sino que favorece el trabajo clandestino de quienes se hallan en situación irregular. En el mundo actual, en el que, repito, circulan sin trabas los capitales y bienes pero no las personas, las grandes empresas desplazan sus talleres y fábricas a los países piadosamente llamados «en vías de desarrollo» para lucrarse de un trabajo barato y sin protección social alguna, pero las que no disponen de dicha posibilidad, por tratarse de empresas pequeñas o medianas o las constructoras, obligadas a operar *in situ*, recurren al empleo clandestino a fin de mantener su competitividad en el cruel dios Mercado. La mundialización acentúa las diferencias entre países pobres y ricos y excluye de sus beneficios a países enteros e incluso a continentes enteros, como es el caso de África.

Voy a abordar aquí un tema crucial y polémico: el del creciente número de inmigrantes de países musulmanes, especialmente del Magreb y Pakistán. El asunto para mí no es nuevo: repite con ligeras variantes las controversias desatadas en Francia hace veinte años por Le Pen y el llamado Frente Nacional. En sus soflamas patrióticas contra los magrebíes y subsaharianos, el líder de la ultraderecha francesa, admirador de Franco, Mussolini y Petain, contraponía estos grupos, tildados por él de «extraños e inasimilables», a los buenos inmigrantes de antaño, esto es, los italianos, españoles y portugueses, afines, decía, a las esencias nacionales y religiosas francesas. Mas para cualquier conocedor de la historia de la primera mitad del xx dicha apreciación contradice del todo la verdad: españoles e italianos eran, según los demagogos de entonces, gregarios y ruidosos, el olor de sus cocinas ofendía el fino olfato de los autóctonos. Más aún: ponía en peligro con sus hábitos y costumbres primitivos la identidad nacional. Algunos periódicos evocaban con nostalgia a los buenos inmigrantes de finales del XIX, en su mayoría suizos y belgas. ¡Esos sí que eran buenos! Recuerdo que un investi-

gador tuvo la feliz idea de consultar la prensa de hace cien años y descubrió con gran regocijo que también suizos y belgas eran vistos con anteojeras y adolecían de los mismos defectos que hoy se achacan a los marroquíes y nigerianos. «Plus ça change, plus c'est la même chose!»

Pero dejemos de lado la letra de esta canción patrioter y xenófoba y centrémonos en el islam. No cabe la menor duda de que en la casi totalidad de países musulmanes medran dictaduras y teocracias que no pueden servirnos en ningún caso de modelo político. Pero conviene no olvidar que una gran parte de la responsabilidad de tal situación incumbe a las potencias coloniales europeas, primero, y a Estados Unidos, después. Nosotros les invadimos, pactamos con los poderes opresivos locales y, después de su independencia, apoyamos a los dictadores y tiranos favorables a nuestros intereses. Ello no exime, claro está, a los musulmanes de su parte de responsabilidad en la opresiva y a menudo dramática situación en la que viven. Mas sería injusto deducir de ello la incompatibilidad entre el islam y la democracia. Unas élites intelectuales árabes, turcas e iraníes luchan desde hace más de un siglo por la libertad de expresión, los derechos humanos y una adaptación de sus pueblos a los principios que rigen en una constitución democrática. No obstante, ni las antiguas potencias coloniales ni Estados Unidos les han sostenido jamás. Pretender introducir la democracia a bombazos, como en la actual ocupación de Irak, es un puro dislate, como los hechos nos prueban a diario. Una mezcla de prepotencia, orgullo herido por el horror del 11-S e ignorancia de las causas subyacentes del conflicto del Oriente Próximo ha conducido a una guerra de conquista que, en vez de acabar con el terrorismo islamista, tiende a avivarlo y acentúa a diario sus efectos mortíferos.

En esta época de amalgamas y deliberado confusiónismo, debemos esforzarnos en esclarecer los términos que manejamos. Los españoles sabemos distinguir por triste experiencia las diferencias existentes entre ser vasco, nacionalista y etarra, pero muchos confunden los de musulmán, islamista y «mártir de Al Qaeda». La inmensa oficina de propaganda al servicio del Pentágono y la Casa Blanca, con su apoyo incondicional a la política de *apartheid* de Sharon, propicia la amalgama entre estos términos e identifica de forma perversa al resistente palestino que lucha en su tierra contra ocupantes armados, con ese nebuloso y polifacético «terrorismo internacional» del que hablan Bush y sus asesores. Lo mismo que hace Putin respecto a las víctimas del genocidio ruso en Chechenia, sin que nadie o casi nadie proteste.

No confundamos las cosas y aprovechemos la presencia de un millón de musulmanes en nuestros suelos para favorecer la emergencia de un islam europeo, abierto a la modernidad, como el que existe ya en Bosnia tras los horrores de la «limpieza étnica». El debate actualmente existente en Francia sobre el islam respetuoso del cuadro laico y republicano, muestra la urgencia y gravedad de un tema que nos afecta a todos. España no puede permitirse el lujo de permanecer al margen de él. Pero el actual gobierno del PP, con su hostilidad manifiesta a la inmigración marroquí, no contribuye precisamente a esta perspectiva integradora.

Las declaraciones de algunos portavoces del gobierno en el sentido de que conviene favorecer la inmigración «culturalmente afin» no aclara lo que se entiende por afinidad cultural: ¿la lengua, la religión, el pasado histórico, una mezcla de todo ello? La palabra religión –referida al islam y a los musulmanes– es omitida por razones de corrección política y sustituida por cultura, a secas. Ahora bien –como señalé recientemente en una intervención escrita en el coloquio organizado por la Fundación Tres Culturas–, si seguimos al pie de la letra dicho razonamiento, Lituania o Bulgaria ¿nos son culturalmente más afines que Marruecos? ¿hay una historia común letono-española? ¿convivieron en la Península, durante diez siglos, cristianos españoles y polacos? ¿fueron la mezquita de Córdoba, la Giralda y la Alhambra obras de alarifes rumanos? ¿hay en nuestra lengua miles de vocablos de origen eslovaco? ¿hubo en Toledo una Escuela de Traducciones del checo?... Esta islamofobia, primero larvada y luego manifiesta a partir de los atentados del 11-S, no es privativa, desde luego, del actual gobierno y de algunos sectores de la sociedad hispana («los musulmanes de Granada –me dijo uno de ellos conocido por sus convicciones democráticas– vivimos bajo sospecha. La gente nos mira de otra manera»). Las teorías de Huntington y Bernard Lewis –los ideólogos de los fundamentalistas del equipo presidencial norteamericano– y su versión *light*, expuesta por Giovanni Sartori, han calado en la opinión pública occidental y alimentan el debate en curso. ¿Debe incluirse la mención de las raíces cristianas de los países de la Unión Europea como sostienen el Papa, Berlusconi y Aznar, o ésta debe fundarse, como parece más razonable, en principios puramente laicos y democráticos? La cuestión no es fútil: la baza que se ventila en ella es la de si Europa debe constituirse como un club cristiano, y cerrado, por consiguiente, a Turquía, pese a su constitución laica. En el marco de la Unión Europea, la religión debería ser un asunto de cada individuo. Éste la puede practicar libremente en su casa y en sus centros confesionales, y respetará fuera de ellos las leyes vigentes en su país de acogida. ¡Ojalá nuestras ciudades del siglo XXI se conviertan en microcosmos como el del Sentier y no en guetos que dificultan la integración y fomentan las identidades a la vez excluyentes y excluidas!

Y detengo aquí estas reflexiones para dar paso al diálogo con todos ustedes. La adicción literaria que ha vertebrado mi vida desde la adolescencia se acompañó, por las circunstancias de mi normadismo, de una reflexión cívica y cultural respecto a nuestros vecinos de la orilla sur del Mediterráneo, de Turquía a Marruecos, hasta convertirlas en dos vasos comunicantes. La una no existiría sin la otra. Quisiera citar aquí, para concluir, unas palabras de Manuel Azaña, último presidente de la República española, muerto en el exilio cuando estaba a punto de ser detenido y entregado a Franco, como el Presidente de la Generalitat Lluís Companys:

«La sensibilidad política, como yo la pongo, es rara. Se conquista a fuerza de ilustración, de generosidad y de experiencia; pero el ánimo generoso y humanizado es el punto más alto de la cultura personal, equivalente en el orden cívico a la santidad... No se pretende que el jurista, el biólogo, el filósofo, el poeta, prostitu-

yan su trabajo profesional llevándolo a fines bastardos, extraños al puro objeto de su ciencia o suerte. Se pretende que, especialistas a su hora, sean hombres a todas».

Novelista, narrador y ensayista, he procurado también, a mi manera, «ser hombre a todas».

COLOQUIO

PREGUNTA: Usted nos habla del islam liberal, pero ¿por qué no nos habla del islam radical, de las lecturas coránicas agresivas respecto a Occidente? ¿por qué no nos habla de ese islam al que todos le empezamos a tener miedo?

JG: Obviamente, no podemos, al hablar del islam, resumir toda la variedad de situaciones existentes. Yo, que he viajado prácticamente desde Paquistán hasta Marruecos, les puedo decir que cada país muestra realidades distintas. En lo que podemos conocer como Cristiandad, sabemos de la gran diferencia que hay entre ser luterano, de la iglesia anglicana, cuáquero, mormón, de la teología de la liberación, del Opus Dei, católico, de la Iglesia romana, maronita... La misma diversidad hallamos en el mundo islámico. Es, pues, imposible referirse al islam como una unidad, y cuanto mejor se conoce, más se aprecian las diferencias.

Irak, por ejemplo, es un país musulmán, pero existen tantas diferencias entre kurdos, sunnies i shiís que, después de la desdichada ocupación, se está produciendo una libanización. Arabia Saudí es una teocracia opresiva e hipócrita en que las mujeres viven una situación imposible. En Irán hay un régimen de ayatollahs que repruebo del todo, pero en mis dos visitas he encontrado una sociedad riquísima, con una capacidad de resistencia enorme. Me ha sorprendido comprobar –hay una minoría turca con la que podía comunicarme en su lengua– que lee a Popper, Keynes y todo tipo de autores o filósofos traducidos a su lengua. Hay una resistencia intelectual que, además, está haciendo el mejor cine actual del mundo, un cine al margen de tópicos y convenciones, plenamente creativo. Es, pues, una sociedad resistente a su régimen. En nada puede equipararse a la situación de Arabia Saudí, donde hay libros prohibidos por herejes, por racionalistas, por eróticos, como *Las mil y una noches*. Es un país sin cultura donde se vive con la tecnología más avanzada de telefonía.

Tengo una confianza enorme en el futuro de Irán porque la juventud está en contra del sistema, tienen detrás la experiencia del Sha, la de Jomeini y la de su actual sucesor, y no quieren saber nada de todo esto. Llegará un día en que se impondrán y el régimen caerá como aquí cayó el franquismo.

Se trata de situaciones muy distintas: hay países horrorosos, y otros donde la exis-

tencia es más o menos tolerable. Hay que matizar. Esta diversidad yo la he tratado de expresar en una serie de documentales, en que se muestra la música, las costumbres, la arquitectura. Me apercibía, incluso durante el rodaje, de la existencia o no de censura.

PREGUNTA: Al empezar nos comentó que a principios de los cincuenta los inmigrantes adquirimos en los países de destino conciencia sindical, conciencia política que luego transmitimos, a la vuelta, a nuestro país. ¿La inmigración magrebí transmitirá los mismos valores a sus países? Porque los emigrantes españoles quizá ya portaban una conciencia política en muchos casos: salían de una guerra civil, habían vivido la República...

JG: Me permito hacerle una puntualización: entre los emigrantes de finales de los cincuenta eran raros los que tenían conciencia política. Un amigo mío exiliado, antiguo miembro de la FAI o de la CNT, que trabajaba como inspector de una compañía constructora, se admiraba de cómo los españoles, que habían estado tan politizados, llegaban ahora sin la menor idea de nada. Poco a poco adquirirían conciencia política al conocer sindicatos y partidos. Por otra parte, había que ver también la forma cómo se les trataba. Recuerdo que en el año 1955 hice un viaje a Ginebra y a los españoles que tenían aspecto de trabajadores los apartaban en una zona de la estación y los desinfectaban. Esto ocurría en el año 1955 en la estación principal de Ginebra. Así es como cambian las situaciones y cómo se repiten, etc.

Creo que en los medios urbanos de Marruecos o de Argelia o de Túnez hay personas con conciencia política, pero en el campo, no, y la mayor parte de la emigración que nos llega, un 70%, proviene de una zona rural que se caracterizaba por el gran latifundio y que en los últimos años se ha mecanizado, lo que ha comportado que centenares de braceros se hayan quedado sin trabajo. No hay duda de que hay personas con conciencia política y que se van a politizar e integrar, y eso es importante que ocurra. Lo importante es que se integren, y lo que está haciendo la oficina de la Generalitat en Casablanca me parece magnífico: por un lado, orientar a los trabajadores indicando qué tipo de cualificación se necesita en Catalunya (carpinteros, yeseros...), la que permite llegar con contrato y trabajar inmediatamente, y por otro, impartir clases de idioma para facilitar la inserción. Esta es la política correcta.

En el Consulado de Casablanca yo tengo la experiencia de intentar ayudar a marroquíes que son yeseros, carpinteros..., personas que encontrarían trabajo de inmediato: la administración marroquí les pone todas las trabas habidas y por haber. Siempre les falta algún papel, colas... Finalmente, renuncian. Esto me parece un disparate, porque se atrae a la inmigración ilegal, una inmigración que si no encuentra trabajo ha de buscar una manera de subsistir, y de ahí surge la minoría que pasa directamente a la delincuencia. Pero todas estas situaciones hay que ir las analizando y son complejísimas. No valen las respuestas simples.

El epítome de la situación actual es la siguiente: hace tres años, en el barrio *madri-*

leño de Lavapiés, unos muchachos *tangerinos* se dedicaban a turistas *japoneses* por cuenta de la mafia *china* –por cada pasaporte japonés que robaban la mafia china les daba 130.000 pesetas. Esto es la globalización perfecta. Hemos de ser conscientes de ello.

Por otra parte, lo que ocurre en El Ejido no tiene nombre, es una esclavitud. Estuve allí en enero de 1998 y hacía años que no visitaba la zona. Cuando entré en los invernaderos con unos amigos magrebíes y vi cómo vivían, en qué condiciones... Era peor que los esclavos en Cuba en el siglo XIX, una cosa inadmisibles: en jergones, en los propios invernaderos, fuera de los cuales la gente no quería verlos. En un documental muy bueno, *Vida de moro*, publicado por Canal Plus, un marroquí con una cámara oculta entraba a pedir una cerveza y le pedían 1000 pesetas por ella.

¿A qué se debe todo este trato? Los del lugar, con los invernaderos, han pasado en poquísimo tiempo de una pobreza extrema a una fortuna enorme. Familias que tienen tres y cuatro Mercedes no saben leer ni escribir. Me contaba una monja amiga de José Ángel Valente que hay muchos empresarios que siguen firmando con el dedo. Esta gente no ha asimilado la riqueza, no tienen cultura democrática, y tratan a la gente como animales. Por fortuna, eso sólo ocurre en zonas muy concretas, y en la mayor parte de España no es así.

Por describir en términos medidos lo que vi y hablar de lo que era El Ejido a fines de los años cincuenta les diré que a lo largo de toda la carretera que va desde Almería a El Ejido había dos o tres puestos de venta de cerámica y dos cortijos, nada más; el resto era un desierto. Hice una vez un viaje con Simone de Beauvoir y Nelson Algren y recuerdo que se sorprendían de aquel desierto. Al explotar después las capas freáticas de agua, con el asesoramiento de holandeses y belgas, el resultado es la situación de la población de El Ejido, sobre la que el Foro Cívico Europeo nos aporta unos datos que hablan por sí solos: cincuenta mil habitantes aproximadamente, 20.000 inmigrantes, 49 agencias bancarias, 124 prostíbulos y dos librerías. No hay que insistir más en dicha realidad, ni en las pintadas que había en el centro de la población: «Moros no, rusas sí». Es difícil reunir en una sola pintada el machismo más asqueroso con el recisimo más obsceno.

PREGUNTA: En un reciente encuentro de religiones, una señora islámica de no recuerdo qué país africano nos dijo que cuando la religión es sincera y vivida democráticamente, en el islam la mujer está mejor tratada que el hombre, y vive sin imposiciones de la pareja, con toda dignidad y con ventajas económicas.

JG: No se puede generalizar. Recientemente una de las pocas cosas positivas que han llegado de Marruecos ha sido el cambio del estatuto de la mujer, en el sentido de que la poligamia prácticamente es imposible a partir de ahora, y se ha suprimido la posibilidad de repudiar a la mujer, hay divorcio obligatorio. Ha habido pues una mejora, pero no se puede trazar una imagen idealizada, porque en general la situación de las musulmanas es bastante dura. Hay que ver las cosas como son. Y hay casos particulares: en el medio

burgués de Marruecos, por ejemplo, las mujeres viven como las europeas, pero a medida que descendemos en el nivel cultural y económico la situación cambia completamente. Se necesita tiempo para que una ley llegue al campo, porque son leyes muy innovadoras.

Quizá la señora de que usted habla había tenido una situación especial, pero no podemos generalizar.

Con respecto a la época en que surgió, la religión fue un gran progreso, porque se mataba a las niñas, como en China. Fue una mejora, pero si nos referimos al mundo actual, tienen que darse una adaptación a la evolución del pensamiento humano. Esta evolución es posible, y hay países como Líbano, Túnez y ahora Marruecos donde en el terreno legal prácticamente la situación es casi equiparable, pero que de ahí pase a las costumbres es harina de otro costal.

PREGUNTA: Si hay ejemplos de El Ejido, también los hay de Sabadell. Aquí también ha habido situaciones de discriminación en la metalurgia. El inmigrante ha podido ver cómo unos cabezas rapadas le pateaban su coche y cuando ha avisado a la policía le han recomendado que no lo aparcara allí. Ha habido personas a las que se les ha retirado el carnet de conducir de su país sin haber cometido ninguna imprudencia y se les ha requisado el vehículo. Este es el pan nuestro de cada día en nuestra ciudad. No digo que sea comparable con El Ejido ni mucho menos, pero estas cosas ocurren y no debemos olvidarlo.

JG: Esto ocurre y la policía suele ser muy dura con los inmigrantes. En Francia lo es, y me imagino que también en Alemania. Hay que ir civilizando a la gente. Hay que proseguir con la tarea civilizadora, y eso reclama tiempo. El Ejido es el ejemplo de que no puede haber un paso tan rápido de la pobreza a la riqueza porque si no, ocurre lo que ocurre. Ha de haber una evolución en nuestras costumbres y una comprensión y una integración. Por eso me parece importante que al mismo tiempo que los inmigrantes se preparan para desempeñar trabajos necesarios en Cataluña y en el resto de España, aprendan el castellano o catalán. Me parece una labor magnífica, para que lleguen aquí preparados y puedan tener un buen contacto con la gente y encontrar un puesto de trabajo. Esa ha de ser la orientación, un planteamiento que en la España actual no existe.

ISLAM Y OCCIDENTE: ADVERSARIOS ÍNTIMOS

Bichara Khader

Presentació

Marta Poblet

Universitat Autònoma de Barcelona

Molt bon vespre a tothom. Iniciem una nova sessió, la cinquena, d'aquest VI Cicle Aranguren. Per començar, voldria agrair al Dr. Bichara Khader la seva presència entre nosaltres. Avui el títol de la conferència és «Islam i Occident: adversaris íntims». Un títol que pot evocar polaritats inquietants, com les d'aquelles civilitzacions que xoquen d'en Samuel Huntington. Ara bé, hi ha dues nocions en aquest títol del Dr. Khader que indueixen a pensar que estem davant de quelcom més subtil. D'una banda, la noció d'adversari. Com recordava Byron Bland fa dos anys en aquest mateix cicle, els adversaris es diferencien dels enemics en la mesura que en les seves diferències hi ha un espai per al compromís i la tolerància. L'enemic és qui nega fins i tot l'existència de l'altre; l'adversari, en canvi, és qui ens permet de trobar un terreny comú. Les solucions es donen, doncs, entre adversaris.

I d'altra banda, la noció d'intimitat. El Magreb és el veí més proper dels europeus del Sud (des de Tànger es veuen circular els cotxes de Tarifa i des d'algunes illes italianes s'albiren les costes de Tunísia). Bichara Khader s'ha referit moltes vegades –fins i tot és el subtítol d'un dels seus llibres– a una «geopolítica de la proximitat». En aquest sentit, la regió euromediterrània esdevé un espai de confluència complex i difícil, perquè també és un espai de greus desequilibris econòmics, polítics i socials que haurem d'acabar en els propers anys.

Bichara Khader és d'origen palestí: va néixer a Zababdeh (una petita ciutat entre Nablús i Jenin) i viu a Bèlgica. És doctor en Ciències Polítiques, Econòmiques i Socials per la Universitat Catòlica de Lovaina, on és professor, i diplomata en relacions internacionals per la Universitat Johns Hopkins. Actualment també és director, a Lovaina mateix, del Centre d'Estudis i Recerques sobre el Món Àrab Contemporani (CERMAC). Forma part del grup de savis per al diàleg cultural de la Presidència de la Comissió Europea. Ha dedicat molts anys a l'estudi de les relacions euroàrabs i euromediterrànies i és autor de més d'una vintena de llibres sobre el món àrab i també sobre la qüestió palestina, alguns dels quals traduïts al castellà. Entre aquests: *Europa y el gran Magreb*, Barcelona: Fundación Paulino Torras Domènech, 1992. *El muro invisible*, Barcelona: Icària, 1995. *Europa y el mundo árabe: primos, vecinos*, Madrid: Marcial Pons, 1995; *Los hijos de Agenor: Europa y Palestina desde las cruzadas hasta el siglo XXI*, Bellaterra: Barcelona, 1998.

Voldria concloure aquesta presentació amb unes paraules del Dr. Khader que

il·luminen, penso que amb l'equidistància que caracteritza les seves anàlisis, un panorama sovint incert: «El Mediterráneo puede volver a ser una simbiosis de culturas y un lugar de mestizaje cultural que respete todas las particularidades, ya que si bien es demasiado estrecho para separar, también es demasiado ancho para confundir». Dr. Khader, moltes gràcies per ser aquí amb nosaltres; teniu la paraula.

Islam y Occidente: adversarios íntimos

Bichara Khader

Université de Louvaine

Antes de empezar, deseo agradecer la invitación a participar en este ciclo, una invitación que acepté sin dudarlo, porque Marta Poblet me ha comentado toda la labor que la Fundación Caixa Sabadell hace para difundir cultura, información y espíritu crítico desde esta ciudad de Sabadell, que, por lo que me han dicho, está especializada en el sector textil de la lana, y que es rival de Terrassa, especializada en el textil del algodón. Según mi información, se trata de una ciudad de 200.000 habitantes que vive del sector industrial y comercial. En definitiva, estoy muy contento de estar aquí con todos ustedes.

El español no es mi lengua de trabajo, y por ello quisiera empezar con el siguiente apunte personal. Cuando yo trabajaba como profesor en la escuela en Jerusalén, en 1964, por las tardes acudía al consulado español de Jerusalén para aprender español. Me apasionan las lenguas –imparto cursos en cinco lenguas– y quería aprender español. En 1965 me ofrecieron un curso de verano de cuarenta y cinco días en Burgos que ha sido una de mis mejores experiencias. Me encantó vivir con una familia española de dicha ciudad y aprender español con las canciones de la tuna. Aquella beca de cuarenta y cinco días me convirtió en un apasionado de España y de los españoles, de Cataluña y de los catalanes, porque desde ese momento he publicado siete libros en lengua española y he mejorado mi español dando conferencias y aceptando invitaciones como ésta en diversas ciudades de España.

Pero a partir de este apunte personal, lo que siento y explico a mis amigos belgas –porque soy de nacionalidad belga desde hace veinte años– es que un árabe se siente, en España, como si estuviera en su casa. No solamente la sociedad española, y la catalana, es acogedora sino que cada vez que leo un texto encuentro palabras de origen árabe. Por ejemplo, hoy mismo, leía en el diario *El País*, en el avión, un artículo sobre Sadam Hussein que decía: «[...] tenía un palacio en el que *almacenaba* los regalos de los visitantes extranjeros». *Almacenaba* proviene de una palabra árabe. Y también decía: «[...] estaban mirando a los iraquíes desde la *azotea* de una escuela». *Azotea* es otra palabra de origen árabe. Hablar del islam, de Europa, de Occidente, en España, es hablar de algo propio.

En cada árabe del Mediterráneo hay un europeo adormecido, porque Palestina, como país mediterráneo, se ha mantenido en contacto durante siglos con todas las riberas del Mediterráneo. Los españoles son una mezcla de razas, de lenguas, de reli-

giones, y cuando me encuentro en Málaga, Murcia o Granada, ¿creen ustedes que los andaluces se dirigen a mí en árabe o en chino? ¡No! Me hablan en español porque me confunden con un español. Por lo tanto, la frontera geopolítica entre Europa y nosotros no está en el Mediterráneo, y contra estos muros invisibles me rebelo constantemente, muros que los medios de comunicación están levantando en el espacio del Mediterráneo. No sólo somos del mismo espacio geográfico, sino cultural, religioso, lingüístico e histórico. Las fronteras geopolíticas de Europa están en las fronteras con la India. Cuando os encontráis un chino o un japonés estáis ante otra cultura, ante otra raza; pero con un árabe, un palestino, un egipcio o un griego compartís el mismo espacio.

El problema con los medios de comunicación desde hace veinte años es que, acaparando y concentrando la atención sobre las migraciones, el terrorismo y el islam, están creando, sobre todo después del derribo del muro de Berlín, un muro sustitutivo. Todo mi trabajo y mi investigación, todo mi trabajo como conferenciante constituye una rebelión contra estas tendencias a hacer del islam un mundo enemigo de Occidente y de Europa. Por eso elijo el término «adversarios íntimos».

OCCIDENTE E ISLAM

¿Por qué he propuesto a Marta Poblet este título? ¿Por qué los términos Occidente e islam? Por comodidad. Yo no creo que haya un islam, porque si bien existe como religión, también es verdad que hay diversas interpretaciones del islam, como las hay de la religión cristiana, de los textos religiosos cristianos y de la Biblia. Yo, de pequeño, en el seminario de Bechala'h, en Belén, aprendí las distintas exégesis de la Biblia. Esto significa que hay diversos modos de leer un texto religioso, según la formación del lector y según su lugar de nacimiento o su origen social. Por ello, en el mundo del islam como en el mundo judeocristiano, hay musulmanes modernos o modernizados, abiertos, laicos, secularizados; tenemos musulmanes fundamentalistas, salafistas, quienes siempre quieren volver a los fundamentos de la religión, más atraídos por una lectura antigua que por una visión de futuro; tenemos musulmanes –minoritarios– que son radicales, integristas, y terroristas, y también tenemos musulmanes que dicen no practicar, que dicen no tener religión.

Las encuestas sobre la inmigración en Francia establecen claramente que entre el 25 y el 30% de los musulmanes franceses manifiestan no tener religión, aunque son inmigrantes del Magreb. Es decir, no solamente son laicos –porque uno puede ser creyente y laico, porque la laicidad no es una alternativa a la religión y porque un creyente puede ser laico–, sino que son agnósticos: no creen. Por lo tanto, hay musulmanes que no creen y musulmanes que no practican, musulmanes fundamentalistas, y con variante integrista y radical... Los medios de comunicación, por falta de información y de prepa-

ración de los periodistas, no discriminan entre estas variantes. Como consecuencia de ello, muchos españoles y catalanes no distinguen entre islam e islamismo, entre Bin Laden y la religión musulmana. Esta confusión suscita en vuestra sociedad cierta inquietud, una zozobra ante una religión de más de un billón de habitantes que se extiende desde Marruecos hasta Indonesia. Pero la realidad es que hay muchas sociedades musulmanas y que un indonesio no tiene nada en común con un marroquí; comparten la misma religión, sí, pero la visión que tienen de ella, la práctica y su interpretación no son necesariamente parecidas.

Considero muy importante este apunte inicial. El islamismo es un movimiento político, como hay movimientos fundamentalistas judíos en Israel que son movimientos más políticos que religiosos. El islam es una religión, pero resulta abusivo que hagamos coincidir el conjunto del islam con el conjunto de las sociedades musulmanas. En ese caso, yo hubiera preferido hablar de musulmanes y europeos y nunca de islam y Occidente. Estos últimos son conceptos y construcciones sociales y no realidades sobre el terreno, porque hay musulmanes marroquíes que están más próximos a sus vecinos españoles –sus vecinos más íntimos– que a los israelíes musulmanes o a los abkaces o documentos musulmanes. La proximidad geográfica crea más afinidad que la proximidad religiosa, y este es un hecho que hay que destacar.

¿POR QUÉ ÍNTIMOS?

Porque en cada uno de vosotros hay un árabe adormecido, un moro. No queréis reconocerlo porque tenéis, muchas veces, una idea muy negativa del moro, al que asimiláis con el inmigrante. Durante muchos siglos la historia de España ha sido la historia de una mezcla, de un mestizaje, de una mutua fecundación entre árabes y españoles ibéricos. La civilización árabe musulmana ha incidido sobre vuestra cultura, sobre vuestro arte de vivir, sobre la organización arquitectónica, sobre la organización de vuestras ciudades. Basta con acercarse a algunos pueblos del sur de Andalucía para descubrirlos como la reproducción exacta de muchos pueblos de Túnez, de Marruecos o de Argelia. Somos íntimos en este sentido.

También los árabes tenemos europeos adormecidos en cada uno de nosotros. Me alegró leer un artículo de un filósofo español que se titulaba «Los otros nuestros». A esto me refiero cuando hablo de *intimidad*. Somos del mismo espacio, indisolublemente unidos por la historia, por la cultura y también por los flujos migratorios. Muchos españoles han inmigrado a la zona del Magreb durante décadas y hay muchos magrebíes de origen andaluz, como lo atestigua el carácter rubio en diversas partes de Orán, en Argelia, en Fez, Marrakesh u otras ciudades de Marruecos, como Tánger.

¿POR QUÉ ADVERSARIOS?

Porque uno define su identidad en relación con la persona que le es más cercana. El niño y el adolescente construyen su identidad por oposición no a una persona desconocida, sino a la persona o personas con las que más se comunica cotidianamente, que son su padre y su madre. Entiendo perfectamente que mi hijo, que tiene dieciséis años y es un adolescente rebelde, debata conmigo y a veces se enfrente a mí, porque eso significa que mi hijo está construyendo su identidad en oposición a su padre, que es su imagen, su modelo. En el mismo sentido, la construcción de la idea de Europa se hace en oposición al vecino más cercano, el vecino árabe. Somos vecinos *ad vitam aeternam*. No creo en los cataclismos y vamos a seguir siendo vecinos durante muchos años, y como vecinos, nosotros los árabes hemos construido parte de nuestra identidad en oposición al espacio más cercano: el espacio europeo. En este sentido, estamos unidos por el mestizaje, por la oposición y la construcción de nuestra identidad frente a la alteridad más cercana. Por ello, uno de mis libros tiene por título *Europa, mundo mediterráneo. Geopolítica de la proximidad*. He visto, por cierto, que Romano Prodi ha utilizado la misma palabra, *proximidad*, en el último informe para hablar de la nueva política de proximidad de la UE.

Ahora quizá se entiende mejor el título de la conferencia, un título con cierto tono periodístico, aunque yo hubiera preferido el de «Musulmanes y europeos» para hablar de una realidad visible y tangible. Por lo tanto, *adversarios* porque nuestra identidad se ha construido en oposición a nuestros vecinos, porque somos del mismo espacio cultural, e *íntimos* porque al menos durante los últimos quince siglos hemos mantenido una relación tan íntima de la que nos hemos beneficiado, mediante esta fecundación recíproca, cultural, histórica y lingüística.

Sobre esta cuestión habéis oído ya otras conferencias y yo solamente quiero destacar dos o tres elementos que explican mi empeño intelectual. Marta Poblet me ha presentado como palestino, y es verdad: nacido en Palestina, un territorio que sufre enormemente desde la ocupación israelí de 1967, incrementada por una política de asentamientos y de expropiaciones. El sufrimiento de los palestinos ha alcanzado cotas insostenibles. Por ello, en el dossier que hemos preparado para *La Vanguardia* que se llama «Los palestinos», mi primer texto se titula: «Los palestinos, un pueblo martirizado por la historia». Pero no voy a hablar de Palestina sino de mi persona, y yo soy un palestino árabe de lengua materna; cristiano de religión, mi padre era católico, mi madre protestante, mis tíos ortodoxos. En el pueblo teníamos cuatro iglesias y una mezquita. Mi relación como cristiano árabe con el islam ha sido de entendimiento, de diálogo y de tolerancia, porque en un pueblo palestino en aquella época musulmanes y cristianos se veían no de manera sectaria o rígida sino que se consideraban ciudadanos de un espacio. Participaban en nuestras fiestas, participábamos en sus fiestas y cada uno conocía qué límites tenía: que no podía acusar, recusar, discutir o debatir de temas religiosos; son

musulmanes y respetamos su religión; somos cristianos, respetan nuestra religión. El islam que yo he conocido en mi infancia es el islam de grandísima tolerancia y diálogo. En este sentido, puedo decir que soy un árabe que también es un musulmán en lo cultural.

He descubierto otro islam en Europa al empezar a leer en los periódicos y revistas comentarios sobre un islam fanático, anticristiano o antioccidental. He descubierto una percepción del islam que no tiene nada que ver con el islam real que yo conocía de tantos años.

¿DE DÓNDE NACE ESTA PERCEPCIÓN NEGATIVA DEL ISLAM?

Desde 1979, desde la revolución de Jomeini en Irán y la transformación del país en una república islamista integrista, creo que la opinión pública empezó a percibir el mundo del islam como un mundo violento, integrista, turbulento, y se asoció al islam con el concepto de amenaza. El otro prisma ha sido el de la emigración. En España es muy claro. Conozco España desde el año 1965, pero he empezado a venir asiduamente después de 1975 y he visto el cambio en la opinión pública española. En la década de 1970 no había en España una actitud xenófoba o racista o antimusulmana, porque la visión del mundo árabe de los españoles estaba asociada a su propia historia y no podían borrar ocho siglos de presencia continuada y de diálogo de religiones en el espacio español. Por otra parte, no había en España flujos de migraciones consistentes o susceptibles de suscitar algún tipo de inquietud: España era un país de emigración y no un país de inmigración. Tras la entrada de España en la UE en 1986, empezaron a darse hacia España inmigraciones de origen magrebí, que fueron pequeñas en la primera década y muy consistentes en los años noventa. Entonces los españoles descubrieron que España, que había sido un país de tránsito de emigración, se transformaba en país de instalación de nuevas migraciones. Esta situación nueva da pie a que los españoles se relacionen con personas en general pobres, que buscan una salvación, y se han de relacionar también con otras costumbres, con otra lengua. Es entonces cuando el contacto con estos extranjeros suscita una preocupación que se agudiza con el tiempo y que se transforma en reacciones que si no son racistas o xenófobas, sí son al menos hostiles al extranjero, que suele ser un extranjero musulmán. Así pues, el prisma de la inmigración transforma la opinión pública y suscita reacciones más hostiles o que muestran más inquietud ante las nuevas inmigraciones.

Hoy día hay aproximadamente trescientos mil magrebíes instalados en España, a lo que hay que añadir doscientos mil inmigrantes clandestinos, lo que representa medio millón de personas, ante los cuarenta millones de españoles. Por lo tanto, podemos decir que uno de cada ochenta habitantes de este país es magrebí. No es una cifra alarmante, pero cuando uno lee la prensa de manera cotidiana, desde Bélgica tenemos la sensación de que España está siendo literalmente invadida por flujos migratorios que ocupan un

espacio de las grandes ciudades y que dan lugar a guetos étnicos, lingüísticos y religiosos, y no es este el caso. En Bélgica tenemos diez millones de habitantes y un millón son extranjeros; de ellos medio millón son musulmanes (turcos y marroquíes), lo que significa que en Bélgica uno de cada veinte habitantes del país es extranjero y musulmán, ante la proporción de uno de cada ochenta que se da en España.

Pero la alarma social que parte de los medios de comunicación tiende a oscurecer el tema del islam y se confunde cuando se habla del extranjero, del magrebí, del inmigrante, del musulmán, como si fuera una mezcla indigerible que suscita la alarma social que puede llegar hasta a provocar reacciones de xenofobia. Los últimos sondeos en España revelan que el 28% de los españoles tienen miedo del extranjero y rechazan al musulmán. Esto que leí en un diario español del «retorno del moro» es muy significativo de los deslices del lenguaje en el contexto español. Por lo tanto, el primer prisma era la revolución integrista de Irán, y el segundo prisma, que ha llevado a los españoles a cambiar su visión del islam, es la inmigración.

El tercer prisma, quizá, es la violencia del integrismo radical. Creo que el 11 de septiembre también ha tenido un impacto muy negativo sobre las opiniones públicas. Árabes y musulmanes, muchos de origen saudí, se suicidan estrellándose y derrumbando las Torres Gemelas de Nueva York. Aparecen los discursos de Bin Laden en todas las pantallas de televisión, alzando un puño amenazador, antioccidental y anticristiano, y mucha gente en España y Europa piensa que todos los musulmanes tienen el mismo discurso. No, Bin Laden es una persona radical integrista, terrorista, que predica la intolerancia entre las religiones, el no diálogo entre los pueblos. Es la persona más desprestigiada dentro del mundo árabe, dentro del islam. No tiene demasiado impacto. Si habla de Palestina, sí tiene impacto, pero no su discurso vehemente y antioccidental y anticristiano. Es un discurso que no convence a mucha gente, al menos en el espacio del Mediterráneo. Pero muchos españoles acceden al conocimiento del islam a partir de estos discursos radicales de movimientos minoritarios que no son representativos del mundo árabe o musulmán.

El cuarto elemento lo constituyen los atentados suicidas. Muchos españoles y catalanes han vivido en su propia carne los atentados de grupos vascos u otros, y rechazan de entrada los atentados suicidas, y no suelen entender que un palestino o una palestina se suicide matando a israelíes en las calles de Tel Aviv o de Jerusalén. Tienden a atribuir este radicalismo nacionalista al islam como religión, y este es un problema muy importante. Si consigo hacerles llegar una idea al respecto en esta conferencia me daré por satisfecho. Lo que más me sorprende en el análisis de los asuntos del islam en Europa en los medios de comunicación –no me refiero a las universidades, porque las claves o los fundamentos son distintos– es que no hacen una buena labor de información para fomentar la comprensión y el reconocimiento mutuo. Esto es así porque hay una mala tendencia contra la que hay que luchar: explicar todo lo que ocurre en el espacio mediterráneo, árabe y musulmán a partir únicamente del factor religioso.

Si tomamos como ejemplo el tema de la violencia, vemos como un filósofo fran-

cés que escribe en un diario español dice que «la violencia es congénita a la religión musulmana». Es una afirmación increíble. Cuando hay violencia en Colombia, en Bolivia o en muchos otros países de América Latina, los investigadores arguyen razones históricas, étnicas, sociales o económicas de la violencia, y nunca plantean que sean violentos por el hecho de ser cristianos. En Bolivia dirán que hay setenta muertos porque hay oposición de la población a un gaseoducto que traería el gas de Bolivia a través de Chile (país con el que se mantiene un conflicto histórico) a fin de venderlo muy barato a empresas de los Estados Unidos. Por ello, la gente se opuso. El origen de la violencia, en este caso, se explica a partir de razones sociales, económicas, políticas e históricas. No se trata de razones religiosas. Pero en el mundo palestino, árabe o musulmán, cuando se da violencia como la de Argelia o la de Palestina, la gente tiende a atribuir dicha violencia al factor religioso, al islam: «son violentos porque son musulmanes». No tiene sentido decir eso, y si continuamos pensando así no saldremos de este callejón sin salida. Tenemos un pensamiento tautológico y circular. No salimos del atolladero ni tenemos las claves para entender.

La situación en el mundo árabe o musulmán no es una situación hermética más que para los ignorantes, para los que no leen, para los que buscan la información en los medios de comunicación. En el mundo árabe todo se puede explicar con la ayuda de las ciencias humanas: sociología, política, historia, economía.

Por ejemplo, tomemos el caso del atentado suicida en Palestina. La situación en Palestina es indescriptible: los israelíes han ocupado nuestro territorio, han creado un estado judío en nuestras tierras, en 1948, y con el apoyo de Occidente; un Occidente culpabilizado por la inmensidad trágica del holocausto. Los occidentales apoyarán la creación de un estado judío en tierra palestina: el estado de Israel, que ha significado para los palestinos la fragmentación de nuestra sociedad y la desterritorialización de nuestro pueblo. Los palestinos han sido expulsados de sus tierras y hoy día la mitad de ellos se encuentran refugiados en diversos campamentos de Líbano, Siria y otros países. Las Naciones Unidas dan a Israel el 56% de nuestro territorio sin consultar a nuestro pueblo e Israel derrota a los árabes en la primera guerra entre árabes e israelíes y amplía su territorio ocupando el 78% de nuestra tierra. Esto es antes de 1967, y después sigue expropiando y ocupando la parte restante de Palestina, infligiendo a los palestinos grandes sufrimientos.

Durante mucho tiempo hemos luchado para recuperar nuestros derechos; la ONU nos ha dado resoluciones que Israel siempre ha rechazado. Ningún país, ni España, ni Francia, ni los EE.UU. reconocen la legalidad de la ocupación de Israel de nuestro territorio. Cada vez que hemos intentado recuperar territorios por la negociación vía política el proceso de paz ha fracasado, y después de tantos años de negociación hemos conseguido poner ciudades bajo control palestino, ciudades que han sido nuevamente ocupadas por el ejército israelí, que entra en las ciudades, derriba nuestras casas, expropia nuestras tierras, y ahora está construyendo un muro que no sigue el trazado de las fronteras entre Israel y Palestina sino que entra en territorio palestino y expropia de manera unilateral una parte de nuestro territorio. Hemos tratado de dialogar sin éxito, hemos lan-

zado la intifada (levantamiento palestino pacífico) por primera vez en 1987, con más de tres mil muertos y cien mil heridos, que para un pequeño país como el nuestro es una tragedia. En la última intifada también hemos resistido a la ocupación y ya habéis visto el resultado: más destrucción y sufrimiento, más humillaciones cotidianas. Muchas mujeres tienen que dar a luz en los puntos de control del ejército israelí, donde han muerto decenas de niños porque no se les permite llegar a una maternidad. Esta es la situación concreta. Ante esta situación, unos palestinos radicales, sobre todo de Gaza, iniciaron los atentados suicidas, diciendo: «no podemos combatir a Israel con sus propios medios militares y la única cosa que tenemos es nuestra vida: nos sacrificamos por la libertad de nuestro pueblo».

Personalmente, siempre he rechazado el principio del atentado suicida. Al periodista que me preguntaba hace unos minutos le respondí que los atentados suicidas se podían comprender pero no justificar. Hubiera deseado, personalmente, que el levantamiento palestino deseara un levantamiento pacífico, una movilización o rebelión social ante la ocupación israelí, porque nuestra fuerza la tomamos del apoyo internacional. El atentado suicida no sirve a nuestra causa, pero muchos europeos no entienden que un joven sacrifique su vida matando a judíos. Dicen que es un nuevo antisemitismo. Si en vez de Israel fuesen los catalanes o los españoles los que actuaran utilizando los métodos de Israel, los palestinos resistirían de la misma manera, porque no se trata de antisemitismo, no se trata de violencia congénita del islam sino el producto de una situación intolerable en Palestina. Yo hubiera querido otro tipo de violencia, pero no tiene nada que ver con la religión musulmana. Y constato que en muchos medios de comunicación se utiliza el factor religioso para explicarlo todo, pero el factor religioso no lo explica todo; el factor étnico, el nacionalista, el factor lingüístico, el social y económico son factores con más valor explicativo de la situación en muchos casos.

El otro elemento es que hay que acabar con la cultura del resentimiento, del odio y del rechazo. Esto es algo que digo tanto a mis estudiantes árabes o musulmanes como a los europeos. ¿Por qué necesitamos un enemigo? Este cuestionamiento me hace recordar el comentario que, después del derrumbe del muro de Berlín, hizo un general soviético a un embajador americano: «Nosotros os hemos hecho un regalo envenenado. Hemos privado a Occidente de un enemigo».

Por ello, muchos musulmanes y árabes tienen la impresión de que esta hostilidad ante el mundo árabe y musulmán también coincide con el fin del sistema bipolar y con el enfrentamiento entre soviéticos y americanos, con el hecho de que muchas instituciones, como por ejemplo la OTAN, se han encontrado sin enemigo y tenían que inventárselo, y ese enemigo se inventa y fabrica. Este es el título de mi último libro: *La fabricación del enemigo*. Los árabes y musulmanes también están fabricando un enemigo, considerando a Occidente como un enemigo hostil que siempre se conjura contra la unidad árabe, y Occidente está fabricando el enemigo árabe y musulmán. Queridos amigos, si continuamos en esta dirección correrán ríos de sangre y de violencia. Hay que acabar con este discurso apocalíptico.

Occidente no es el enemigo del mundo árabe, y el mundo árabe y musulmán no es el enemigo de sustitución de la «amenaza roja» del comunismo. Samuel Huntington, ese pájaro de mal agüero, había publicado su artículo sobre el choque de las civilizaciones en 1993, después del fin de la guerra fría, y en él decía que había siete civilizaciones en el mundo: Occidente es una de ellas, Rusia no forma parte de la misma, sino que es otra civilización; los musulmanes constituyen otra; los chinos, otra; los africanos posiblemente y los latinoamericanos otra.¹ Dice que la amenaza provendrá del mundo musulmán, en alianza con los chinos. Este es un discurso muy problemático. Desde el punto de vista intelectual, hoy en día no hay civilizaciones con fronteras insuperables. Actualmente, la gente circula y las civilizaciones se mezclan desde el punto de vista histórico, cultural, lingüístico y también económico. No hay fronteras físicas. Este discurso rechaza el mestizaje cultural. Desde el punto de vista intelectual es un discurso muy perezoso, y desde el punto de vista político es muy peligroso, porque significa que para Occidente primero fueron los japoneses de inicios del siglo XX, en que se hablaba del «peligro amarillo». Después, con el comunismo, se hablaba del «enemigo rojo». Ahora, refiriéndose al islam, se habla del «enemigo verde». Pero ¿por qué Occidente necesita un enemigo? ¿Por qué la identidad de Europa necesita un enemigo al que oponerse?

Si continuamos considerando a árabes y musulmanes como enemigos, acabarán por comportarse como tales, con lo que el discurso radical de Bin Laden podría difundirse y hallar más adeptos, con más terrorismo y más radicalismo. En el mundo árabe musulmán también hay samueles huntingtons árabes y musulmanes; gente que piensa, como Huntington, que el islam no tienen nada que hacer con Occidente, que es ateo, antirreligioso, materialista, hedonista, que legaliza el matrimonio de los homosexuales... Se trata de un discurso apocalíptico que consiste en describir un Occidente como únicamente material, antivalores, permisivo... Es un discurso equivalente al de Huntington y que se sitúa en el ámbito de grupos extremistas radicales. Yo no comparto ni la teoría de Huntington, por su vacuidad intelectual y su peligro político, y tampoco quiero aportar ningún apoyo a los discursos islamistas radicales que ven en Occidente el eje del mal. En este sentido, el discurso de Bush tras el 11 de septiembre sobre el eje del mal y el eje del bien ha tenido consecuencias dramáticas en el mundo musulmán. Si Bush en su primer discurso hubiera criticado y denunciado con vehemencia el radicalismo de los islamistas minoritarios, los musulmanes hubieran estado de acuerdo con él. Pero hablando de una cruzada de bien en contra del mal los musulmanes han considerado que se les identificaba como el eje del mal, con lo que hemos visto cómo grupos minoritarios surgían para, utilizando el mismo discurso de Bush, hablar del Satanás occidental, del Satanás americano.

1. Vegeu HUNTINGTON, S. P. «The Clash of Civilizations», *Foreign Affairs*, Vol. 72 (3), 1993: 22-28 [disponible a <http://www.alamut.com/subj/economics/misc/clash.html>]. [Nota de l'editor].

Cuando hablamos en términos mágicos y míticos del eje del bien y el eje del mal nos encontramos con que vamos directos contra un muro, contra una violencia increíble, porque el bien no puede negociar con el mal sino que el bien debe superar y combatir el mal. Se trata de un discurso que no es político y que es muy peligroso. El verdadero discurso político permite la negociación. Hay elecciones y partidos que salen de los escrutinios; se habla de coaliciones, y el hecho de hablar de coaliciones no descarta la oposición, cuya opinión es legítima y ha de expresarse, pero no hablemos del eje del bien y del eje del mal, porque el eje del bien no permite la negociación, y este discurso también es muy peligroso.

Toda mi lucha como intelectual está dirigida a luchar contra este tipo de discurso monocolor. No quiero ser parte de ningún eje porque mi eje es la humanidad y no el eje del mal o del bien. En este sentido, Bush ha sido un presidente lamentable, con un discurso de fundamentalismo protestante increíble. Nada ha hecho por apaciguar las relaciones internacionales. Estaréis de acuerdo conmigo, queridos amigos, en que vemos el mundo con una cierta inquietud. Cada uno de nosotros, sea cual sea nuestro trabajo, ve que hay algo que no funciona bien; la guerra de Irak destroza un país, se derriban las casas y los edificios, y ahora se habla de reconstrucción, y se castiga a los que se habían opuesto a la guerra. Vemos que no es el derecho internacional el que estructura las relaciones internacionales sino la fuerza más cruda. Esto es muy peligroso, porque si uno, porque es fuerte, impone su derecho a la comunidad internacional, vamos hacia situaciones intolerables y de intolerancia. Israel es una pequeña América que utiliza los mismos métodos de los EE.UU. Porque los israelíes, que son fuertes porque tienen un ejército muy fuerte, piensan que están más allá de la legalidad internacional, que se pueden beneficiar de una impunidad automática. Cuando uno rechaza la política de Israel o tiene la osadía de criticarla, inmediatamente es tildado de antisemita. Esto es muy peligroso y significa que hay países que no pueden ser criticados. Se puede ser perfectamente dialogante con los judíos y crítico de la política de Israel. Este es el caso de Israel, pero también el de los EE.UU.

Los árabes tienen muchas cosas pendientes de hacer. Hay una cultura árabe que rechazo, la del miserabilismo, del victimismo y la cultura del resentimiento. Claro está que nuestra relación con Occidente no ha sido buena desde el siglo xv. Con la Reconquista, los árabes, los judíos y los moriscos fueron expulsados de este territorio. La expedición de Napoleón Bonaparte de 1798 fue la primera incursión francesa en el espacio árabe. Con la creación del estado de Israel, con la guerra de Suez, con la guerra de los seis días, con las diversas guerras, los árabes están cultivando un resentimiento muy peligroso, y no se puede concebir el futuro sobre una base de resentimiento, de odio o de hostilidad.

Nosotros, los árabes, hemos de tener más confianza en el futuro. Tenemos que ver el futuro con más espíritu crítico y de manera más positiva. Tenemos que ver qué no funciona en nosotros y no atribuir a los demás nuestros errores. Tenemos dictaduras en el mundo árabe que han sido incapaces de fomentar la integración regional, de liberar

Palestina, de crear un espacio más positivo para los jóvenes árabes. Esa es nuestra responsabilidad. Hay que acabar con la cultura del resentimiento porque nos lleva a un callejón sin salida, porque nos deja sin perspectiva positiva para el futuro.

Por otra parte, hay que fomentar una cultura abierta a la democracia, a las mujeres y abierta al otro y a la democracia. Nuestros regímenes se han apropiado del poder y han hecho un pastel en beneficio propio. Hemos tenido presidentes y monarcas que se apropian del poder hasta su muerte. Quisiera ver un mundo árabe con alternancia política. No es bueno para un país que un solo partido domine durante veintitrés años un territorio, un espacio. Es necesaria la alternancia, y la única que vemos es en Argelia, un país martirizado también por el radicalismo islamista. Hay más aperturas en el mundo árabe, pero son muy tímidas. El apoyo de Occidente a los laicos árabes no ha de ser ni arrogante ni paternalista. Hay que apoyar a las asociaciones que luchan por los derechos humanos y por la democratización del mundo árabe. Pero no podemos utilizar el procedimiento americano de democratizar Irak con los misiles *tomahawk*. No se democratiza un país con misiles. La democratización no es algo cosmético, no es un producto que se pueda exportar, no es una técnica electoral. La democracia es una cultura y, como tal, nace, se desarrolla y se consolida en un espacio. Vosotros, españoles y catalanes, también habéis tenido una larga historia de represión y dictaduras, y habéis vencido a la dictadura para crear un sistema democrático. Pues también es tarea de los árabes hacerlo, y no serán los americanos los que democraticen a los árabes, como en Irak. Eso es una estupidez lamentable, y por ello los americanos fracasan en la posguerra de Irak, porque no convencen. En este sentido, valen las magníficas palabras de Unamuno, que dirigiéndose a Millán Astray, le dijo: «Usted tiene la fuerza para vencer, pero no tiene la razón para convencer». Podría aplicarse eso a Bush. Por tanto, la democracia es un producto interno, una cultura.

En lo que se refiere a las mujeres, y apartándome del populismo que nos hace fácilmente simpáticos, siempre he pensado que las árabes tienen un derecho esencial para construir una sociedad abierta. Por lo tanto, la mujer tiene que participar no solamente en la construcción del tejido social sino también del político, participando con su labor, su lucidez y su sensibilidad en la construcción de un nuevo espacio árabe. En ese sentido, quiero decir que hay una cuestión interna, intrínseca a la cultura árabe y musulmana. En los tiempos pasados las mujeres han desempeñado un papel magnífico. Hay miles de mujeres árabes que con coraje y empeño luchan por la liberación de la mujer contra la violencia doméstica, entre ellas la señora iraní que obtuvo ayer el premio Nobel de la paz y que representa el tipo de mujer que con riesgo de su vida se dedica a la lucha y la liberación de las mujeres. Pero no son las mujeres las que harán la revolución en vez de nosotros, sino el trabajo de las mujeres árabes. Hay una mujer de Túnez en huelga de hambre desde hace cincuenta días, y se estaba muriendo cuando, ayer mismo, dejó la huelga. Mi propia sobrina, una abogada de destacada inteligencia, ha luchado sin parar contra la violencia doméstica que llamamos crímenes de honor en tierras árabes. Ha conseguido, después de veinte años, modificar el texto constitucional de

Jordania, como hemos visto, también, modificar el texto marroquí en favor de las mujeres. Hace unos días mi sobrina ha sido nombrada ministra del gobierno jordano. Son estas personas invisibles que no conocéis las que están luchando por mejorar la situación de la mujer árabe. Pero esta mejora depende también del crecimiento económico, social y cultural de este espacio. La liberación de la mujer española, como sabéis, también es un recorrido que no ha estado sembrado de pétalos de rosa, y en el se han sacrificado muchas cosas.

Finalmente, también hay que mejorar la imagen del otro. Hace un año el presidente Prodi tomó la iniciativa de crear un grupo de sabios para el diálogo de las culturas y de los pueblos. Me ha honrado nombrándome miembro de este grupo, y hemos trabajado durante un año en el que he sido un poco el «negro» de este grupo, escribiendo el último informe, que hemos presentado hace dos semanas a los ministros europeos y será discutido en el Consejo de mañana. ¿Cuál es la preocupación de Prodi? Su preocupación es que Europa se amplía con diez nuevos miembros, por lo que sus fronteras pasan a ser: Ucrania, Rusia, Turquía y los países árabes. Para Prodi, el futuro de Europa reside no en una política de hostilidad hacia este espacio, sino en una política de proximidad. Por ello, se ha referido al «anillo de amigos». Europa pretende crear en torno a su territorio un anillo de amigos y nos ha pedido que pensemos políticas que fomenten el diálogo entre las culturas. Entre las múltiples propuestas que hemos presentado está la creación de una fundación cultural del Mediterráneo. Hubiera querido que la sede estuviera en España, pero la candidatura está discutida. Hemos propuesto también crear en todas las universidades españolas del Mediterráneo centros de estudios como el mío sobre el mundo árabe contemporáneo y el mundo del islam, para permitir que los estudiantes accedan a una información más crítica, que vaya más allá de la información que nos presentan los medios de comunicación. No critico a los periodistas por su ignorancia. Los periodistas tienen una tarea difícil: están tan hostigados por la actualidad que no saben qué hacer, e informan de manera cruda, sin situar los datos en el contexto histórico y geográfico y presentan el hueso sin la carne, lo que no permite un verdadero diálogo. Por ello queremos crear en todas las universidades españolas centros de estudios sobre el mundo del islam y el mundo árabe para impartir cursos sobre sociología, economía e historia, y acabar con los estereotipos, prejuicios y lugares comunes. No se puede avanzar a base de tópicos.

También hemos propuesto festivales de música, de cine en el espacio mediterráneo y la creación de centros de estudios europeos en varias universidades árabes para fomentar este conocimiento recíproco sin el cual no se puede tener un diálogo fructífero en beneficio de ambas riberas del Mediterráneo.

Vamos a esperar que al menos algunas propuestas se materialicen en los próximos años para acabar con la fabricación del enemigo y para ver que hay muchas cosas comunes en las religiones monoteístas, y que el islam ha sabido a lo largo de la historia crear espacios de diálogo entre las religiones, y la convivencia interreligiosa en la península ibérica ha sido un modelo de convivencia que deseo para todo el Mediterráneo. Hay que

acabar con los muros étnicos invisibles que se erigen en el espacio del Mediterráneo. El Mediterráneo tiene que ser nuestra *mar-madre*, como dice Juan Goytisolo; el *mare-nos-trum*, como decían los romanos. Y es que hay más afinidades entre árabes y españoles que entre árabes e indonesios o árabes chinos y japoneses. Estas son las consideraciones que someto al juicio y debate de ustedes.

COLOQUIO

PREGUNTA: Actualmente, ¿el movimiento político panarabista, que se proponía la unidad de todos los países árabes es importante en los estados árabes actuales o es minoritario?

BK: Deseo que los árabes unan sus esfuerzos para llevar a cabo alguna forma de integración regional. Ahora bien, no creo demasiado en el concepto de unidad árabe. Es un lugar común para muchos españoles hablar de los árabes como de un conjunto. Sí, compartimos una lengua; somos mayoritariamente musulmanes, pero estos no son factores suficientes para fomentar una unidad política, porque tenemos regímenes diversos, disparidades económicas y hostilidades, también, entre países vecinos. El proyecto que más me convence es una forma de integración regional en los países del Magreb. Son cinco países, son un conjunto más homogéneo, tienen recursos suficientes y pueden constituir el núcleo de una integración regional. Algo así como el Mercosur, por ejemplo.

Los países del Medio y Próximo Oriente también puede constituir otra integración regional, con Jordania, Siria, Líbano, Palestina y esperemos que Irak. Los países del Golfo ya han constituido una integración regional, el Consejo de Cooperación del Golfo. Quedan Egipto, Sudán y los otros países africanos árabes que pueden constituir lo que yo llamo el núcleo nilítico o la integración nilítica.

Entre estos cuatro grupos se pueden crear vínculos o lazos de coordinación para fomentar una integración mayor, pero hablar de unidad política es más difícil.

Tenemos la experiencia de Europa, que se inicia en torno al carbón y el acero; al principio de la década de 1950, se firma el Tratado de Roma en 1957; firman el Acta Única en 1985, tenemos una moneda común, pero no tenemos hoy día una unidad política con una política exterior común. Es una cuestión difícil en Europa y también lo es en el mundo árabe, pese a que los árabes tengan un vehículo común, que es la lengua, pero con eso no basta, porque podemos tener una lengua y muchos lenguajes.

PREGUNTA: Dos preguntas sobre asuntos que suceden ahora mismo. Una de ellas ya la ha mencionado usted, y le ha hecho levantarse de la silla; espero que mi pregunta no haga que se vuelva levantar, movido, sin duda, por la pasión que el tema le suscita.

La primera hipótesis es que, aunque parezca mentira, el islam vive un momento de renacimiento, en el sentido de que tiene la identidad global que los occidentales vamos buscando como locos. Mientras EE.UU. y Europa la buscan, el islam ya la tiene. Hay un tema mínimo, pero que ya existe en el islam: la identidad global. Una segunda hipótesis es que, en sentido negativo, como economista, yo diría que su sistema está en crisis total, económica, social, de conciencia, política, etc.

La tercera es que Occidente ha fracasado en el mundo árabe islámico en el tema del estado-nación. Los experimentos de crear estado-nación han fracasado espectacularmente y donde se sostiene es de milagro: lo rechazan diversas generaciones.

En cuanto a Irak: qué le parece si, olvidando el principio de legalidad –que si usted lo menciona tienen toda la razón del mundo– y abusando de que el derecho internacional todavía está naciendo, se hace un intento de construir un estado-nación sobre dos tribus o cuatro tribus por parte de Occidente de modo que los valores democráticos, que cuestan de generar cien o doscientos años, se generen en un estado que ha sido una dictadura pero que es el más laico del mundo musulmán. ¿Cómo ve el tema desde este enfoque: que sea un experimento de laboratorio para ver si definitivamente apostamos por la mesa de negociaciones o por el río de sangre que usted ha mencionado antes?

La segunda pregunta es mucho más fácil: de todo el análisis muchos especialistas llegan a la conclusión de que el islamismo árabe está en crisis pero que hay un islamismo que triunfará y lo hará por encima de todos nosotros: el islamismo asiático.

BK: Bien, es otra conferencia. Sobre Irak yo no creo que vaya a ser un laboratorio de un modelo de estado-nación constituido utilizando dos tribus. Es un error fundamental que cada vez que se habla de Irak nos refiramos no a un estado –que siempre lo ha sido y central en el sistema regional árabe, también un estado secularizado y muy laico y durante décadas–, sino que nos refiramos a Irak en términos de kurdos, de chiitas y de sunnitas. Se reactualiza la aproximación errónea del mundo árabe en términos de clanes, tribus y de religiones. Existe una identidad iraquí muy acentuada desde hace muchas décadas, por lo que el modelo preceptivo para Irak es pluralista, en el que las religiones y las etnias han de ser representadas de manera proporcional a su peso en la población iraquí. Este es el sueño. El peligro es que los americanos y los occidentales no quieran una proporcionalidad exacta, porque entonces el gobierno iraquí será mayoritariamente chiita, y los americanos no quieren que los chiitas puedan dominar un espacio tan próximo a Irán, debido a sus vinculaciones, reales o percibidas, con el gobierno iraní. Será, por lo tanto, un pluralismo edulcorado, suave, donde los sunnitas, como siempre ha sido, siendo minoría, tendrán un peso más relevante en el gobierno de Irak que el que les correspondería por su peso demográfico. Irak no será un país fácilmente gestionable mientras continúe la ocupación americana del territorio. La situación es caótica y va a permanecer así durante años, y no excluyo la posibilidad de guerras civiles en el territorio, porque todo el odio sembrado va a dar frutos negativos en el futuro.

El problema con el concepto de renacimiento, tal como lo entienden algunos inte-

lectuales árabes, es que es un renacimiento que mira hacia un pasado glorioso, mitificado y magnificado y no mira lo suficiente hacia el futuro. Por ello, hemos concebido el renacimiento como el retorno a los fundamentos y no como un modo de mirar hacia la modernidad. Es cierto que hay turbulencias en el mundo del islam y no sé cuál será el resultado de las mismas. Pueden acabar con las dictaduras y crear nuevos horizontes de esperanza pero no se puede excluir –todo depende del tipo de relación que Occidente mantenga con el espacio árabe y musulmán– el desarrollo más radical de las opiniones de cara a las múltiples frustraciones económicas, sociales y políticas existentes dentro de dicho espacio. No quiero hacer profecías, porque en nuestro país de origen hemos tenido muchos profetas. Sé que es una respuesta insuficiente, pero ahora no me puedo extender más en este tema.

PREGUNTA: Igual que usted ha comentado que el término islam no sería el correcto, yo le pediría que nos dijera qué otro término se podría utilizar para que la palabra Occidente no incluyera a europeos y americanos en el mismo saco, porque yo me siento ofendida –a pesar de todos los errores de Europa, que los ha tenido, como estados coloniales en África y en Asia, etc. Y es que, pese a todo, el comportamiento de los europeos o de los estados de Europa –aparte del señor Blair y el señor Aznar, que son de otro bando–, creo que la sociedad tienen una sensibilidad distinta y basada en otros valores que los del señor Bush, con esa corte de ideólogos y cristianos extremistas.

BK: Por eso en el prólogo de esta conferencia distinguía entre el islam y tantas sociedades musulmanas muy diversas, desde Indonesia –el país con más población musulmana– a Marruecos. También para muchos árabes y musulmanes Occidente eran los EE.UU., Europa y los rusos. Bien, hemos descubierto que hay muchos occidentales y no uno sólo, porque también la expresión Occidente es una construcción social. Hoy día los árabes distinguen perfectamente entre los americanos y los europeos; distinguen perfectamente entre los americanos amantes de la paz, como Richard Gere, este actor americano que ayer en *El País* aparecía en Ramala como hombre de paz, y el gobierno de Bush, aconsejado por fundamentalistas neoconservadores, entre ellos Wolfowitz y los demás. Entre los europeos distinguimos perfectamente entre los países de la vieja Europa, que han tenido la osadía de rebelarse contra el unilateralismo americano suscitando reacciones horribles dentro de los medios de comunicación americanos.

Los árabes distinguen todo ello, y en los diarios españoles hay muchas críticas a su gobierno, al gobierno Aznar. Los árabes saben perfectamente que más del 80% de los españoles y de los catalanes se opusieron con manifestaciones gigantescas a la guerra de Irak. Los árabes han descubierto que no hay una opinión occidental sino que hay opiniones occidentales, espacios occidentales y posiciones frente a los asuntos palestinos e iraquíes diferenciadas según se trate de un español, europeo, americano o catalán.

PREGUNTA: Tampoco querría yo tocar el tema interno de España, pero no me queda más remedio. Usted ha hablado de la creación de espacio de información y de formación para el diálogo en las universidades. Bien, mi opinión –aunque no valga mucho– al respecto es que esta idea es muy válida, pero muchas veces se dirige a personas que ya están formadas. Mi pregunta es ¿por qué no se forman nuestros políticos de una vez por todas? ¿Por qué no se trabaja no en formar a quien ya está concienciado sino a nuestros políticos?

BK: Su opinión es muy valiosa. Usted está repitiendo exactamente lo que nos dijo Umberto Eco en nuestro grupo de sabios. Dijo que si queríamos cambiar las opiniones no podíamos actuar en las universidades, en los núcleos más formados o que son más accesibles para un nuevo conocimiento. Hay que actuar dentro de las escuelas, porque nosotros ya tenemos las opiniones formadas, pero hay que trabajar en las escuelas y desde muy pronto, para cambiar las opiniones de los jóvenes. Las encuestas sobre racismo en España (que conduce el CIS desde Madrid) se realizan en las escuelas secundarias. Hay que empezar en la escuela primaria, ofrecer una nueva versión de la historia de España en lo relativo a su relación con el mundo árabe. Hay que dar una opinión no embellecida sino más crítica y más abierta al otro. No debemos utilizar estereotipos para acceder al conocimiento del árabe, del moro; ni debemos emplear palabras negativas. En los cursos de historia y geografía se han de suscitar hermanamientos entre escuelas árabes y españolas o catalanas, hermanamientos entre municipios; esta sería una magnífica idea.

Les confieso que hoy soy muy feliz porque la semana pasada tenía en mi casa al alcalde de mi pueblo que había ido a Bélgica para firmar un acuerdo de hermanamiento con el municipio de Bruselas, donde vivía mi hermano, que fue asesinado en este municipio hace veinte años. Mi hermano era doctor en Ciencias Jurídicas y representante del embajador de la OLP en Bruselas. Veinte años después este municipio, gestionado por una coalición de partidos, ha decidido hermanarse con mi pueblo. Esto significa que en años venideros tendremos más circulación de estudiantes, más visitas y también más ayudas para mi pueblo. Esto va a suscitar una especie de formación de la opinión de este municipio. Por lo tanto, es verdad que hay que tocar también a los medios de comunicación y a los cuadros políticos en España y en Cataluña. He tenido sólo una ocasión de participar en una escuela de verano de CiU en Pals, hace diez años. Fue un momento muy interesante que no sé por qué no se ha repetido. En los años setenta, por ejemplo, el partido en el poder en España convocó a unos intelectuales árabes y creó el denominado Grupo de Gredos; y nos encontrábamos entre cinco y seis intelectuales árabes con jóvenes diplomáticos españoles que nos decían que no conocían ni el mundo árabe ni el Mediterráneo y que querían debatir con ellos para familiarizarse con este mundo.

Queridos amigos, entre estos diplomáticos hoy está Jorge Dezcallar, que después fue embajador español en Marruecos y que hoy día es el director de los servicios secretos españoles. Y también estaba Miguel Ángel Moratinos, que había sido enviado al Medio Oriente. También había otros amigos a los que contribuimos a formar, porque con

el gobierno actual, por ejemplo, no se han multiplicado estos encuentros entre diplomáticos y cuadros de partidos políticos para familiarizarse. Yo doy cursos intensivos en varias universidades españolas, como Zaragoza, en febrero, y Tarragona en enero, veinte horas en cinco días, que son suficientes para introducir a las personas en el conocimiento de la historia, la economía, la geopolítica del mundo árabe. ¿Por qué no se hace en el ámbito de los partidos políticos? Bien, yo he tenido la suerte de participar en un seminario hace dos meses con Maragall, con el alcalde de la ciudad de Porto Alegre, asesor de Lula. Y en conversación con este asesor yo le planteé por qué Lula no fomentaba una integración Sur-Sur entre América Latina y el mundo árabe. Para mi sorpresa, he leído en los diarios que Lula estaba hace diez días firmando acuerdos con muchos países árabes. Eso está muy bien. Hay que creer en la fuerza de las ideas, en la circulación de las ideas. Se pueden hacer muchas cosas, pero hay que encontrar circuitos disponibles para ello: escuelas, cuadros políticos, diplomacia, ministerios y, por qué no, el mismo ejército. Hay personal militar que va a Irak, ¿pero qué saben de ese país?

Yo soy profesor de la escuela militar belga, la escuela que forma a los oficiales, y también me invitan al colegio de la OTAN, porque dicen que quieren otra opinión desde el sur, otra explicación, y yo acudo con mucho gusto, como lo pueden hacer muchos amigos míos españoles bien informados en los círculos militares, para familiarizar al ejército con los asuntos árabes y crear un clima de diálogo y reconocimiento mutuo.

PREGUNTA: Hay una cosa que sigo sin entender: hubo una organización que se creó después de la II Guerra Mundial para evitar los conflictos en el mundo, la ONU, y a día de hoy tenemos más de cien conflictos abiertos en el mundo. Aparte de eso, después de la resolución de la ONU de 1947 en que se daba el 56% del territorio a los israelíes y la política de doble rasero en cuanto a ricos y pobres o ideologías, uno se pregunta si sirve de algo el dinero que nos gastamos en la ONU dada la discriminación que existe en torno a los problemas que se generan entre países. Quizá ese dinero podría utilizarse para cosas más provechosas. No veo la finalidad de la ONU. ¿Usted estaría de acuerdo en crear un organismo más competente?

BK: El tema de la ONU es muy importante. Ustedes saben que Israel nació tras una resolución de la ONU no vinculante de la Asamblea General de las Naciones Unidas. Después de 1948 hemos tenido más de trescientas resoluciones del Consejo de la Asamblea General y de las organizaciones vinculadas a la ONU criticando y condenando las políticas de Israel, y ninguna de estas resoluciones ha sido aplicada por este país. Por lo tanto, esta situación suscita mucha zozobra en muchos círculos, y por eso yo entiendo su inquietud ante una ONU incapaz de aplicar sus propias resoluciones, porque no es un gobierno mundial sino más bien una caja de resonancia de los conflictos del mundo, una especie de ONG de nivel internacional, pero incapaz de aplicar las resoluciones que promulga. Esta falta de aplicación remite al funcionamiento del Consejo de Seguridad, que es el verdadero gobierno de la ONU. Los americanos, sistemáticamente,

se ponen del lado de Israel, que se opone, con el derecho de veto americano, a todas las resoluciones que le piden, por ejemplo, detener la construcción del muro, retirarse de los territorios ocupados, evacuar Jerusalén. El veto americano protege a Israel, que se escuda tras él. En el Consejo de Seguridad hay cinco países de derecho y uno de hecho, el estado de Israel. Esta situación hace que nos pongamos en la piel de un árabe y de un palestino para entender sus reacciones. ¿Cómo un palestino puede entender que haya un sólo país en el mundo tan condenado y criticado y que rechaza sistemáticamente todas las resoluciones de la Asamblea General y del Consejo de Seguridad de la ONU?

Por ello la solución del conflicto árabe-israelí, de la manera más justa posible, podría ayudar mucho a apaciguar las relaciones entre árabes y americanos, y crear un clima más favorable al entendimiento y a la cooperación internacional. Pero cuando los árabes ven cómo fracasan las Naciones Unidas en Palestina, cuando al mismo tiempo justifica o avala, por ejemplo, la primera guerra del Golfo, tras la ocupación de Saddam Hussein de territorio kuwaití, la condena del doble rasero se entiende perfectamente. Para que Occidente pueda diseminar sus valores de derechos humanos y del derecho internacional hay que aplicar los derechos no con geometría variable sino con la misma regularidad en todos los casos y en todos los espacios, y esto ahora no ocurre, y por eso entiendo sus observaciones.

EL INICIO DEL «CÍRCULO VIRTUOSO»: LA FUERZA DE
LOS DISPOSITIVOS DEMOCRÁTICOS EN EGIPTO
Y MARRUECOS

Jean-Noël Ferrié

Presentació

Marta Poblet

Universitat Autònoma de Barcelona

Hem d'agrair al Dr. Jean-Noël Ferrié que hagi contribuït a enriquir amb aquest article les reflexions d'aquest volum sobre polítiques de l'islam a Europa i als països àrabs. Probablement, Jean-Noël Ferrié és un dels politòlegs europeus amb un coneixement més directe de la vida política dels països àrabs i, en concret, d'Egipte, país on viu i treballa des de fa més d'una dècada.

El Dr. Ferrié és, des de l'any 1994, investigador del *Centre d'Études et de Documentation Économique, Juridique et Sociale* (CEDEJ) amb seu al Caire, un organisme del Ministeri d'Afers Estrangers adscrit al *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS). A més de redactor en cap de la revista *Egypte-Monde Arabe*, és responsable de publicacions del CEDEJ i, de 1998 a 2001, també va ser redactor en cap de l'*Annuaire de l'Afrique du Nord* de l'*Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman* (IREMAM) del CNRS-Université d'Aix-Marseille i l'*Institut d'Études Politiques d'Aix-en-Provence*. Quant a tasques docents, el Dr. Ferrié és professor convidat de l'Institut de Ciències Polítiques de la Universitat Saint-Joseph de Beirut i també ensenya al Departament de Ciències Polítiques de la Universitat del Caire.

L'obra de Jean-Noël Ferrié és molt extensa i cobreix articles sobre els processos de liberalització i els dispositius de democratització al món àrab, sobre la negociació i l'activitat parlamentària, sobre la producció de normes i, paral·lelament, sobre epistemologia de les ciències socials. Entre les seves darreres publicacions podem destacar: *La religion de la vie quotidienne chez des Marocains musulmans. Rites, règles et routine*, París, Khartala (col·lecció *Les Afriques*), 2004. *Le régime de la civilité. Public et réislamisation en Egypte*, París: CNRS-Éditions (col·lecció Hermès), 2004. Coedició amb J. C. Santucci: *Dispositifs de démocratisation en Afrique du Nord*. París: CNRS-Éditions (col·lecció Hermès), 2004. Coedició amb G. Boëtsch i B. Dupret: *Droit et Sociétés dans le monde arabe*, Aix-en-Provence: Presses de l'Université d'Aix-Marseille III, 1997.

Un dels trets característics de la sociologia política de Jean-Noël Ferrié consisteix a saber llegir les tensions de la vida política i social egípcia en clau de paradoxa que, lluny d'obscurir l'anàlisi, permet d'esclarir alguns mecanismes. En aquest sentit, Ferrié suggereix a *La religion de la vie quotidienne chez des Marocains musulmans. Rites, règles et routine* (2004) que si bé l'islam constitueix una referència pública dominant té, tanmateix, una capacitat limitada per a dirigir un ordre quotidià de les coses que, sense

arribar a negar aquella referència, en desfà la seva omnipotència. En el terreny polític, la democràcia també constitueix una referència paradoxal. Així, Ferrié mostra en el seu article que la instauració d'institucions democràtiques per part dels governs autoritaris té sovint com a objectiu el manteniment d'un *statu quo* que, tanmateix, es veu irreversiblement alterat per la mateixa adopció de la referència democràtica.

El inicio del «círculo virtuoso»: la fuerza de los dispositivos democráticos en Egipto y Marruecos¹

Jean-Noël Ferrié

CNRS/CEDEJ

La puesta en marcha de las instituciones democráticas puede considerarse desde dos perspectivas distintas. La primera afirma que no es posible que aquélla se produzca sin una transformación previa de los comportamientos cívicos; la segunda, por el contrario, sostiene que el cambio institucional comporta, a su vez, una transformación de aquellos comportamientos cívicos. Desde este punto de vista, son las instituciones democráticas las que crean sus propias condiciones de posibilidad a largo plazo. La idea de que estas instituciones implican la preexistencia de un cierto número de condiciones características de las sociedades «occidentales» es bastante antigua en la ciencia política americana y, desgraciadamente, aún no ha sido desterrada por la totalidad de sus investigadores. La tesis contraria, según la cual es el cambio institucional el que modela los comportamientos favorables a la preservación de las instituciones democráticas, es más reciente y se formula a propósito de las transiciones democráticas en los países de la Europa del Este. Esto es lo que se da en llamar el «círculo virtuoso» (Elster *et al.*, 1998). La ventaja de este punto de vista es que permite pensar en la democratización como algo distinto a un proceso de larga duración que escapa a la acción directa de los individuos. De lo contrario, resultaría difícil entender la rapidez de las transiciones democráticas en los países del sur de Europa, de América Latina y de Europa del Este. Sin embargo, la fuerza de esta concepción reside en el carácter constringente de las arquitecturas constitucionales (*constitutional design*), consideradas en tanto que mecanismos. Y por esta expresión (*constitutional design*) debe entenderse esencialmente la interacción entre las instituciones estatales (jefe de estado, gobierno, parlamento...) y la manera de designar a sus titulares (sistema electoral, sistema de partidos). Preocuparse de esta interacción implica investigar si, y de que manera, la puesta en funcionamiento de la arquitectura constitucional refleja o falsea las preocupaciones de los ciudadanos (Morlino, 2000: 680-681). La idea subyacente es que las reglas que determinan el funcionamiento de las instituciones son constringentes, en el sentido de que influyen intensamente en las dinámicas en las que se comprometen los actores (Shugart y Carey, 1992).

1. Traducción del francés de Josep Cañabate.

En este artículo me propongo utilizar el enfoque que acabo de describir de forma sumaria en relación con dos sociedades árabes y, de este modo, trataré de esclarecer, bajo la óptica más favorable, las cuestiones que surgen entorno a su «democratización». Partiré así de la idea según la cual los gobernantes de los regímenes autoritarios ponen en marcha una arquitectura constitucional especialmente «manipulativa», es decir, una arquitectura que falsea profundamente la expresión de las preocupaciones de los ciudadanos. Surge de nuevo aquí el mecanismo del «círculo virtuoso» pero, en lugar de alentar la consolidación de la democracia, lo que hace es favorecer, en un primer momento, la perpetuación del autoritarismo. No obstante, espero mostrar que en un segundo momento también puede favorecer la «democratización». El mecanismo que se pone en juego con el «círculo virtuoso» es, en efecto, ambivalente, ya que puede resumirse, con independencia de todo juicio positivo o negativo, diciendo que las instituciones crean sus propias condiciones de funcionamiento, es decir, un conjunto mucho más complejo de expectativas, miedos y prácticas. En este sentido, este mecanismo presenta la innegable ventaja de explicar la persistencia del autoritarismo, no como consecuencia de la «mentalidad», sino como un juego de límites contextuales que se desprenden de la elección de una determinada arquitectura constitucional. Desde esta perspectiva, el paso del autoritarismo a la democracia no implica algo tan a largo plazo como el desarrollo de un «cambio de mentalidad», sino sólo un cambio de arquitectura constitucional. Dicho de otro modo, la explicación de cómo se pasa a la democracia no requiere un cambio de teoría para poder comprender lo que está sucediendo. De todos modos, y aunque quepa pensar así en la posibilidad de un cambio rápido, éste parece no menos incierto, en la medida en que el control de la arquitectura constitucional esté siempre en manos de los gobernantes. En efecto, en los países de la Europa del Este el inicio del «círculo virtuoso» fue posible, por una parte, gracias a la caída de los regímenes comunistas y, por otra, al rápido paso a la economía de mercado, que privó a las élites del antiguo régimen de toda posición de poder, del mismo modo que les llevó a redefinir sus posiciones en el seno del nuevo dispositivo institucional (Bunce, 2000). En los países árabes, por el contrario, son los gobiernos autoritarios quienes inician la «democratización» —sin olvidar, por cierto, que no dejan de ser un número reducido—, a lo que habría que añadir que carecen de oposición con capacidad para imponerla o incluso de mantenerla. En una palabra, la democratización se otorga (Schmitter, 2001), es decir, los gobernantes conservan el dominio casi absoluto de la arquitectura constitucional y tienen la posibilidad, además, de alternar fases de «liberación» con fases de «desliberalización» (Kienle, 2001).

Sin embargo, no puede sostenerse que estemos ante una situación de bloqueo. En contrapartida, la evolución de estos países deviene profundamente incierta. Esta incertidumbre proviene del hecho de que los gobiernos autoritarios de los países árabes tienen tendencia a instaurar arquitecturas constitucionales «democráticas», especialmente parlamentos (Baaklani, Denoex y Springborg, 1998). No es un rasgo sorprendente, ya que la idea misma de un régimen constitucional y «democrático» se confunde, desde hace dos siglos, con la existencia de un sistema representativo (Manin, 1995), es decir, con un

régimen en el que los gobiernos son el fruto de elecciones parlamentarias limpias, establecidas en fechas determinadas y que imponen una rotación aleatoria de poder (Manin, Przeworski y Stokes, 1999). Esta concepción se halla en el núcleo de todas las constituciones modernas, cualesquiera que sean las intenciones ocultas o las prácticas de sus promotores. De este modo, aunque la «democratización» conlleve riesgos, la «democracia» aparecerá sorprendentemente victoriosa como referencia. Una tal referencia impone límites a la arquitectura constitucional y acaba acarreado riesgos para los gobernantes autoritarios. Éstos deben, por ejemplo, organizar las elecciones y evitar perderlas, aunque sin trucarlas del todo, ya que en caso de derrota el beneficio mismo que retienen por haberlas organizado se desvanece. Ciertamente, hasta la fecha los gobernantes autoritarios siempre han logrado «desliberalizar» (Kienle, 2001) a tiempo para evitar cualquier «deriva democrático», pero nada indica que esto será posible en todo momento. Por razones sociológicas que no desarrollaré aquí, la estabilidad de los regímenes políticos autoritarios no depende tanto de su fuerza como de la dificultad de los ciudadanos para coordinarse en oposición, o la de una parte de los gobernantes para asumir que tendrán su oportunidad en el juego si dejan de solidarizarse con los demás. Y, sin embargo, si unos y otros se convencen de que el régimen autoritario está a expensas de sí mismo, lo improbable puede convertirse rápidamente en posible. La rápida caída de los regímenes comunistas en Europa del Este después de 1989 es muestra de ello (Dobry, 1995; Kuran, 1989). Todo lleva a pensar que, para vivir democráticamente, los demócratas árabes deben, lisa y llanamente, esperar una «deriva democrática». No es improbable. En efecto, en este artículo sostengo que las arquitecturas constitucionales que se inspiran más o menos libremente en el sistema representativo representan un riesgo permanente de «deriva» incluso si se utilizan para manipular y contener la expresión de las preferencias de los ciudadanos. En este sentido, la globalización de las normas democráticas no debe considerarse un *fasco* puesto que no puede garantizar la «conversión cívica» de sus importadores. La «conversión cívica» de éstos —así como la apropiación de aquellas normas por los actores «locales»— no constituye un requisito previo de «operabilidad». En otras palabras, y para retomar la distinción de Yves Schemel, la implicación de los actores en el uso de las normas no conlleva un compromiso (entendido en el sentido de una obediencia reflexiva) hacia aquéllas. Las normas democráticas producen así efectos por el mero hecho de su adopción, con independencia de lo que opinen sus importadores. Éstos pueden incluso verse llevados a ajustar sus prácticas a las instituciones que han puesto en marcha y reducir así la disonancia cognitiva (Festinger, 1957), separando lo que hacen de lo que afirman ser o pretenden hacer.

En esta sección intentaré clarificar el aspecto paradójicamente constringente de las arquitecturas constitucionales democráticas en contextos autoritarios, recurriendo al ejemplo paradigmático de la impostura de la vida política constitucional durante el reinado del rey Fuad de Egipto (1919-1936) (I). En la sección que sigue mostraré cómo la política de la monarquía marroquí deriva de este paradigma (II). Al hablar de «aspecto paradójicamente constringente» me refiero a que la referencia a la democracia lleva a los

gobiernos autoritarios, en ciertos casos, a adoptar modos complejos de falsificación de la vida política que son más eficaces para el mantenimiento del orden social global que el simple ejercicio de la constrictión, lo que, sin embargo, comporta, a medio plazo, muchísimos más riesgos para el mantenimiento de su liderazgo. Voy a dar dos ejemplos recientes de este riesgo, el uno en Marruecos y el otro en Egipto. En ambos casos, los gobiernos han puesto en marcha mecanismos sobre los que no tienen asegurado el control, a pesar de adoptar todas las precauciones para lograr tal objetivo (III). Concluiré subrayando que, si la entrada en el «círculo virtuoso» no se logra necesariamente por un propósito democrático, deviene, sin embargo, tributaria de una creencia cierta en la «democracia», es decir, la actividad de los demócratas convencidos. De todos modos, esta actividad no hace más que desarrollarse en un contexto propicio en el que las instituciones y las normas democráticas iniciadas por los dirigentes autoritarios tienen su propia eficacia, en el sentido de que éstas conllevan un conjunto de limitaciones que redefinen las situaciones «locales», independientemente del compromiso de sus actores. En otros términos, tanto las normas como las instituciones democráticas son «implicantes».

1. LA ARQUITECTURA CONSTITUCIONAL DE LA MONARQUÍA EGIPCIA

Egipto es, probablemente, el país árabe que más tempranamente ha intentado adoptar un régimen representativo. La primera Constitución egipcia data de 1923. La situación, en aquel momento, era la siguiente: los británicos habían acordado la independencia en 1922. Esta independencia implicaba la puesta en marcha de un gobierno representativo. El rey, Fuâd I, como el *Wafd*, y su líder, Saad Zaghlûl, pretendían asumir el poder, beneficiándose ambos de una verdadera popularidad. Para decidir la organización del estado y, más pragmáticamente, el reparto de poder, el *Wafd* reclamaba la elección de una asamblea constituyente, pero el rey –tan modernizador como apegado a sus prerrogativas– prefirió nombrar una comisión con el encargo de redactar la constitución. Este procedimiento garantizaba el predominio de la influencia palatina e implicaba que la constitución sería otorgada. Así lo fue por decreto real de 19 de abril de 1923. A pesar de su controvertida génesis, la constitución presentaba un innegable carácter «liberal» al establecer la responsabilidad del gobierno ante los representantes de la nación. El gobierno era, de esta manera, tributario de la confianza política de los parlamentarios para poder asegurar su continuidad. Además, una disposición de la constitución estipulaba que el rey gobernaría a través de la intermediación de sus ministros. Exento de responsabilidad política, el rey quedaba así excluido del ejercicio de responsabilidades gubernamentales pero conservaba, no obstante, el poder de nombrar y revocar ministros a voluntad.

Algunos autores han negado el aspecto verdaderamente liberal de la constitución de 1923 (Landau, 1955) y han insistido en los poderes del rey, aunque éstos se despren-

den del contexto y de la práctica más que del propio dispositivo constitucional. El gobierno del rey a través de sus ministros implicaba, en efecto, que el monarca no podía hacer más que lo que sus ministros quisieran. Esto iba aparejado a la obligación, impuesta al soberano, de escoger al gobierno dentro de la mayoría parlamentaria, disposición esta que podía muy fácilmente acabar en una dominación del *Wafd*. Un ejemplo de lo que hubiera podido suceder viene dado por la controversia que opuso al rey y a Zaghlûl, quien había sido nombrado primer ministro después de las primeras elecciones, ganadas con holgura en 1924 por el *Wafd*. Se trataba de la designación por el soberano de un tercio de los senadores (los otros dos tercios eran cargos electos). El soberano entendía poder elegir a quien quisiera. Zaghlûl, por el contrario, consideraba que el rey debía aceptar la propuesta de elección de su gobierno. El rey y el ministro decidieron consultar al barón Firmin van den Bosch, procurador general antes las jurisdicciones mixtas –y, sobre todo, jurista belga, país que inspiró la constitución que servía de modelo a la egipcia– sobre cómo debía proceder la monarquía en este caso. El barón declaró que el rey debía aceptar la elección de sus ministros.

De esta confrontación resultó que el soberano no podía aspirar a conservar su liderazgo si no era disponiendo de un ministro afecto a su persona, y no podía disponer de este ministro más que manipulando la vida parlamentaria. En adelante, nombró como primeros ministros a sus allegados de palacio, a quienes protegió de las mayorías parlamentarias retrasando la constitución de la cámara o bien disolviéndola. No obstante, parece que estos procedimientos no aportaron ningún cambio efectivo, puesto que, invariablemente, el *Wafd* acababa ganando las elecciones. De hecho, la manipulación *a posteriori* de la vida parlamentaria resultó insuficiente y fue necesario optar por una manipulación *a priori*. En 1930, pues, el rey promulgó una nueva constitución, preparada por Ismail Sidqi, nombrado primer ministro aquel mismo año. Esta constitución no modificaba los poderes del soberano, pero aumentaba la independencia del gobierno respecto del parlamento. Y, lo que era más importante, con ella se promulgaba una ley electoral que instauraba de nuevo el sufragio a dos niveles. Al tiempo que protegía al gobierno del parlamento, Ismail Sidqi emprendía una acción más radical consistente en impedir la formación de una mayoría del *Wafd* mediante la manipulación de las elecciones y la formación de un partido afín a su política.

Así, la adopción de una constitución que instaure un sistema representativo en el marco de una monarquía representada por un rey –que entiende reinar y gobernar al mismo tiempo– puede llevar a la exclusión de la monarquía o a la de sus competidores. La exclusión de la monarquía parece difícil, ya que, *de facto*, el monarca controla el aparato estatal desde el inicio del proceso y, por lo tanto, influye tanto en la organización como en el funcionamiento de las instituciones constitucionales. De todos modos, el soberano no puede esperar ganar necesariamente las elecciones. Aunque el rey no tenga partido, los electores, incluso legitimistas, pueden creer votar a favor del rey aunque no lleven al poder más que a los defensores de la «monarquía constitucional». La voluntad de mantener las instituciones constitucionales y, a la vez, continuar gobernando no

puede acabar en otra cosa que no sea la manipulación de las elecciones, la única manera de conseguir una mayoría dócil. El efecto a medio plazo, sin embargo, es perjudicial para el partido mayoritario. Sólo caben tres opciones: el golpe de estado, la exclusión del juego político o el retorno al poder a través de la negociación y no de las urnas, ya que no se espera controlar el resultado. Es así como, en Egipto, el *Wafd* sólo consiguió formar un gobierno cuando el rey lo quiso o cuando los británicos decidieron imponerlo al soberano. Estos tipos de compromiso implican que el partido rival de la monarquía se convierte necesariamente en cómplice de su evicción pues, para poder entrar en el gobierno, debe buscar el consentimiento de palacio no menos (o quizás más) que los votos de los ciudadanos (Salamé, 1989).

Podrían, sin duda, analizarse muchos otros aspectos, pero me parece que lo esencial reside en el hecho de que la manipulación de la vida política no se desprende de un rechazo de principio a las instituciones «democráticas» sino que, por el contrario, proviene de la voluntad de un actor predominante de preservar su superioridad en el momento de su instauración. Esta preservación es posible por el hecho de que las instituciones democráticas las instaure un actor que no tiene interés en verlas funcionar plenamente. Un tal mecanismo no implica la existencia de creencias antidemocráticas, sino únicamente la posibilidad para uno de los actores de hacer prevalecer sus intereses en detrimento del sistema representativo. Al mismo tiempo, se observa que la manipulación es interna, ya que opera en el interior del propio sistema representativo, respetando, de este modo, sus dispositivos y las referencias en relación con él.

Desde el punto de vista de los principios puede pensarse, ciertamente, que este respeto formal no implica a nadie ni a nada, pero desde el punto de vista práctico sí compromete algo. Lo que compromete es la capacidad del régimen de manipular de forma duradera la vida electoral para así poder perdurar. En efecto, esta impostura no depende únicamente de la «administración» que organiza y sostiene el fraude, sino también de los actores de la vida partidista, es decir, de los partidos y de sus miembros, de tal suerte que si el partido destinado a beneficiarse de la mayoría de los votos se hunde o sufre repentinamente una o varias escisiones, es el propio conjunto de dispositivos de dominación de los gobernantes autoritarios el que se encuentra debilitado o comprometido. Ahora bien, la vida de los partidos políticos depende, en primer lugar, de las interacciones de sus miembros, es decir, del curso de sus ambiciones y de sus carreras, en resumidas cuentas, de lo único que no puede falsearse puesto que pone en juego las razones mismas de actuar y de prestarse al falseamiento de los participantes en el juego político. La obligación de ajustar el sistema político a los intereses de sus actores reaparece, así, restableciendo, *de facto*, el vínculo «democrático» entre los gobernantes, los gobernados y sus representantes listos para ser gobernantes: los elegidos. Si bien este ajuste opera en el interior de la arquitectura constitucional «manipulada» diseñada por los gobernantes, es inevitablemente dirigido por objetivos extrínsecos a los intereses estrictos del régimen con quienes, sin embargo, debe negociar. En otros términos, el falseamiento de un sistema representativo jamás puede ser completo. Esto es así hasta tal punto que el par-

tido de Sidqi no conservó su aplastante mayoría a pesar de haber pactado la manipulación de las elecciones, y a consecuencia de ello la monarquía se vio obligada a tratar de nuevo con el *Wafd*.

2. PARADIGMA EGIPCIO Y ARQUITECTURA CONSTITUCIONAL MARROQUÍ

La monarquía marroquí, si bien muy diferente de la monarquía egipcia, ha logrado hacer prevalecer una arquitectura constitucional, salvando las distancias, parecida a la arquitectura constitucional egipcia. Así, la dinastía alauita ha asegurado la promoción de las instituciones democráticas falseando profundamente su funcionamiento, con el fin de permitir al rey reinar y gobernar. Tras la independencia, el rey de Marruecos y el partido del *Istiqlâl* podían, en efecto, aspirar a gobernar (Santucci, 1995). Uno y otro disponían de verdadera legitimidad popular, aunque la del rey era aún mayor que la del *Istiqlâl*. Para este partido, el rey debía ciertamente reinar, pero absteniéndose de gobernar. Sin embargo, para ambos actores quedaba claro que el gobierno del Marruecos independiente debía ser «constitucional» y «democrático» y que las ideas de independencia y de modernidad eran incompatibles con el mantenimiento de una monarquía absoluta (Zartman, 1964). Sin embargo, el acuerdo sobre la instauración de una monarquía constitucional no implicaba el acuerdo sobre los términos de su contenido. Este desacuerdo en el acuerdo se produce en primer lugar sobre la instancia habilitada para redactar la constitución: ¿debería tratarse de una asamblea constituyente o del rey? Si la lógica «democrática» parecía implicar una celebración rápida de elecciones, la designación de una asamblea (legislativa y constituyente) y la promulgación de una constitución, los intereses de la monarquía no parecían implicar tal precipitación. Finalmente, la primera constitución fue redactada por Hassan II, asistido por un pequeño comité de expertos y sometida a un referéndum en diciembre de 1962.

La constitución de 1962, a menudo considerada como otorgada o como mera etapa hacia un «verdadero régimen democrático» seguía las tesis del *Istiqlâl*. Así, creaba un ejecutivo fuerte, separando no obstante la función gubernamental de la función real, haciendo que el rey pudiera nombrar y revocar al primer ministro, a los ministros separadamente o colectivamente, disolver la cámara de representantes o suspender el curso normal de la vida constitucional recurriendo al estado de excepción, pero sin llegar a otorgarle ni iniciativa legislativa ni potestad reglamentaria. Estos poderes seguían siendo prerrogativa de gobierno. La cámara de los representantes, a su vez, podía censurar al gobierno. Este dispositivo constitucional, en definitiva, no permitía al rey gobernar solo. Ciertamente, podía deshacerse de un gobierno que no le hubiera convenido e intentar formar un nuevo gobierno afín, pero el nuevo gabinete debía, imperativamente, disponer de una mayoría estable en la cámara de representantes si quería lograr sus objetivos.

Como en el caso paradigmático de Egipto, esto implicaba que el rey intervenía en el juego electoral o aceptaba una marginación relativa de su papel como gobernante.

Hasta el 17 de mayo de 1963, fecha de las primeras elecciones legislativas, los soberanos marroquíes disfrutaron de una verdadera libertad en la formación de los gobiernos. Ciertamente, debían tener en cuenta las fuerzas presentes pero podían formar gobiernos sin necesidad de respetar mayorías parlamentarias desfavorables. Por ello, Mohamed V siempre rehusó formar un gobierno «homogéneo» bajo la dirección del *Istiqlâl* y quiso conservar el control del Ministerio del Interior y de Defensa Nacional confiándolo a personas cercanas a él (Ashford, 1963). Tal posibilidad no permanecería abierta tras la elección de una cámara elegida por sufragio universal que dispusiera de poderes precisos. Además, aunque los electores marroquíes hubieran apoyado el proyecto constitucional del nuevo rey con un 80% de votos favorables frente a un 2,43% de votos desfavorables, no era probable que unas elecciones legislativas gozaran de semejante unanimidad, ya que los electores debían pronunciarse por partidos y no por el rey. Ahora bien, los partidos nominalmente realistas podrían adoptar políticas poco inclinadas a preservar el liderazgo del soberano. En caso de que se constataste una mayoría del *Istiqlâl*, por ejemplo, sería difícil no constituir un gobierno *istiqlâli* (más o menos) homogéneo. Además, la coalición gubernamental formada en torno a Hassan II, tras la muerte de Mohamed V, no resistió el referéndum de diciembre de 1962 y, por lo tanto, el *Istiqlâl*, que había llamado a votar «sí», abandonó el gobierno y se aproximó a la UNFP (Unión Nacional de Fuerzas Populares). La fórmula de la «unión nacional», que perduraba desde la independencia, no podía prolongarse por más tiempo. En las elecciones legislativas del 17 de mayo de 1963 se enfrentaban dos bloques atravesados por divisiones internas de distinta intensidad, el FDIC (Frente Nacional para la Defensa de las Instituciones Constitucionales) que agrupaba en una confederación a los partidarios del liderazgo real y los que se oponían de forma creciente (léase visceralmente) a dicho liderazgo: el *Istiqlâl* y la UNFP. Aunque no hubo una manipulación rotunda del resultado, no hay duda de que el FDIC aprovechó la posición dominante de su líder, Reda Guidera, que acumulaba la dirección del gabinete real y la del Ministerio del Interior. La delimitación de las circunscripciones y el modo del escrutinio, uninominal mayoritario a una vuelta, fue ampliamente favorable al FDIC, a quien bastaban 16.000 votos para obtener un escaño, mientras que la oposición necesitaba 25.000 para obtenerlo. Aun así, el FDIC tan sólo consiguió 69 escaños de los 144 en liza, mientras que el *Istiqlâl* obtuvo 41 y la UNFP 28. La oposición obtuvo tantos escaños como la mayoría monárquica. El rey no estaba obligado a nombrar un gobierno salido de su seno pero no podía apoyarse en una mayoría confortable. Pasaron seis meses antes de que el rey nombrara un gobierno. Finalmente el monarca nombró un gobierno dirigido por Ahmed Bahnini y formado por miembros independientes o personalidades cercanas al FDIC. De 1963 a 1965 la acción de gobierno fue contestada sin cesar por una oposición (Kadiri, 1972; El Mossadeq, 1975) que avivó, a voluntad, los antagonismos de la mayoría. Más allá de las críticas puntuales, la oposición intentaba obligar al rey a someterse al parlamento. En 1965, tras

las jornadas de disturbios en Casablanca, Hassan II intentó, sin lograrlo, recomponer su gobierno de «unión nacional». El rey extrajo consecuencias de aquello y en menos de dos meses, el 7 de junio de 1965, suspendió la vida parlamentaria con la proclamación del estado de excepción.

La suspensión duró cinco años, hasta la promulgación de la constitución autoritaria de 1970. Durante este tiempo, el rey no trató de eliminar los partidos políticos de la oposición, sino de imponer –frecuentemente a través de una represión brutal, especialmente contra la USFP– el reconocimiento de su liderazgo. Sin embargo, la política represiva del soberano no se explica únicamente por sus tintes autoritarios o por su (evidente) sesgo psicológico: una parte de la izquierda deseaba innegablemente la erradicación de la monarquía. Las tentativas de golpe de estado de 1971 y 1972, urdidas por militares de su entorno, depositarios de su confianza –con mención especial del general Oufkir en la segunda tentativa– llevaron a Hassan II a atemperar su actitud frente a los partidos, consciente de que una política esencialmente coercitiva ponía en peligro la misma existencia de la monarquía. De este modo se ponía de manifiesto que el aparato represivo podía volverse contra el propio régimen si éste se aislaba demasiado. El soberano se vio llevado a dar un giro en su política buscando de nuevo el consenso, esto es, retomando las conversaciones con los partidos surgidos del Movimiento Nacional y, al mismo tiempo, sofisticando los medios de control sobre la vida política.

Sin duda, la descolonización del Sahara occidental y la «marcha verde» de 1974 proporcionaron al rey la oportunidad de obligar tanto al *Istiqlâl* como al USFP a entrar en el juego en nombre de la preservación del territorio nacional. Simultáneamente, el monarca desplegaba su nueva política de control de la vida política. Tras propiciar la adopción de una constitución liberal (1972), el rey se dedicó a falsear en profundidad el funcionamiento de las instituciones que él mismo había creado, auspiciando especialmente la creación de un partido de «independientes», el RNI, dirigido por su cuñado, Ahmed Osmá, y con mayoría en el parlamento. A partir de este momento, el parlamento marroquí contó siempre con una mayoría de derechas, compuesta por partidos no hegemónicos sin gran representatividad (a la que el *Istiqlâl* se sumó de 1977 a 1983), y con una minoría de izquierdas, en realidad bastante consistente, pero en cualquier caso sin poder albergar la menor esperanza de ganar los comicios. De este modo fue posible tanto gobernar como reinar sin tener que utilizar –al menos demasiado abiertamente– métodos represivos que sólo serían utilizados con la izquierda «radical».

En definitiva, la monarquía marroquí ha practicado un juego parecido al de la monarquía egipcia, consistente en instaurar instituciones características del sistema representativo y alterar su funcionamiento para lograr lo que estas instituciones suelen impedir a un rey: reinar y gobernar. Lo que podía constituir una particularidad marroquí o una particularidad egipcia resulta derivar de un tipo de arquitectura constitucional en la que un actor dominante, pero sin legitimidad democrática –un rey no es elegido–, instaura un sistema representativo puesto que no puede esperar gobernar sólo a título de rey. De todos modos, al rey no le quedó otro remedio que aceptar la referencia democrá-

tica en la que se había situado. Si suspendió la aplicación normal de la constitución de 1962 fue, en primer lugar, porque la coalición parlamentaria destinada a sostener su liderazgo se deshilvanó rápidamente debido a las querellas internas y, además, porque los intereses de los miembros de la mayoría resultaron ser distintos a los intereses del régimen (y a los intereses del rey). Reaparece aquí el riesgo intrínseco a la puesta en marcha de instituciones representativas pluralistas en un régimen que se resiste a abandonar su carácter autoritario. La evolución de tales regímenes es siempre incierta, ya que depende de una multitud de actores que pueden creer que la persecución de sus intereses personales no los sitúa necesariamente en situación de opositores, circunstancia ésta que complica la vida de los gobernantes autoritarios a quienes se supone que apoyan y dejan entrever la debilidad de su posición, que no es otra que la de depender de diputados que persiguen sus intereses particulares.

3. LOS RIESGOS DEL LIBERALISMO

El «liberalismo» democrático comporta así riesgos para los regímenes autoritarios. Esto resulta evidente en el caso de Marruecos. Aunque el rey Hassan II no dejó de ser el actor dominante de la vida política, tuvo que conceder a los «demócratas» numerosos cambios para lograr sus objetivos. Sin duda, la suspensión de la vida constitucional en 1965 fue un golpe tremendamente hostil al sistema representativo, pero tanto la constitución de 1972 como las reformas constitucionales de 1992 y 1996 constituyen un testimonio del fortalecimiento del carácter «democrático» del régimen. Por supuesto, las reformas no impidieron al rey seguir siendo el actor dominante de la vida política, pero está claro que, en cada etapa sucesiva, el monarca concedía a los «demócratas» beneficios que, de haber sido realmente el único dominador del juego, jamás hubiera otorgado. El nombramiento en 1998 de un antiguo opositor —que había sido condenado a muerte— como primer ministro atestigua esta ambivalencia: ciertamente, el rey consiguió que la oposición se sometiera a su liderazgo (después de que ésta aceptara acceder al gobierno sin haber ganado realmente las elecciones) pero, al mismo tiempo, admitió (implícitamente) la necesidad de incluirla con los valores que promovía, con el fin de mantener su posición. Tal necesidad empujó al rey a aumentar la oferta hecha a la oposición, y así acabó aceptando el nombramiento de un primer ministro de entre los miembros de aquélla, algo con lo que inicialmente no contaba. Tal elección no derivaba de sus preferencias, sino de las condiciones contextuales: su primera propuesta (que la oposición entrara en el gobierno sin disponer de la «primatura») fue finalmente rechazada, con lo que tuvo que ofrecer algunas propuestas para conseguir sus propósitos. Lo que acabó por aceptar, de hecho, era algo perfectamente conforme a la lógica del sistema representativo: el primer ministro era un hombre de la mayoría parlamentaria y no del Jefe de Estado (incluso si uno y otro pueden coincidir). Seguramente, podrá afirmarse, no sin

razón, que el gobierno de alternancia apenas promovió el cambio (Ferrié, 2002) y que, en lugar de ello, el soberano se hizo más fuerte que nunca, ya que a partir de aquel momento apenas tendría opositores. De todos modos, fue la jerarquía de los principios «democráticos» la que se impuso como marco de referencia de la negociación política entre el rey y los opositores. El «nuevo régimen» se alineaba con esta referencia, de manera que, si bien nada cambiaba sensiblemente en la posesión del liderazgo, las modalidades de su ejercicio se transformaron considerablemente.

Una transformación evidente, en suma, que reside en la mayor complejidad de la vida pública y de la actividad política desde la adopción de aquella referencia y de la puesta en marcha de una «alternancia» en el gobierno. Si bien la oposición consiguió convertirse en mayoría, la antigua mayoría, en cambio, no logró constituir una oposición real y, mucho menos, una oposición eficaz. En lugar de ello, la oposición al gobierno se desplazó al interior de los partidos de la mayoría, especialmente en el seno de la formación del primer ministro, el USFP, lo que obligó a la dirección de este partido a considerar la constitución de corrientes internas, es decir, a instaurar una forma de democracia interna. Al mismo tiempo, las dificultades de la nueva mayoría para emprender y llevar a buen fin reformas económicas y sociales de peso condujo a una parte de la izquierda «radical» a entrar en una dinámica de unificación, con el fin de dotar a la coalición gubernamental de una fuerza reformadora moderada pero firme en los principios (Herzenni, 2001). Esta dinámica supuso el abandono de la opción revolucionaria y la marginación de los grupos que no transigieron. De parte de los «liberales», el antiguo presidente de la confederación patronal marroquí –la CGEM– emprendió la labor de crear un partido a la vez «liberal» y «social», igualmente fiel a los principios democráticos. De este modo la «alternancia» gubernamental, resultado no tanto de las urnas como de la negociación política (El Mossadeq, 1998), aunque referida al funcionamiento normal de un régimen democrático, implicó una reorganización de la actividad política.

En cierto modo –y siguiendo el mecanismo del «círculo virtuoso»–, el cambio institucional, por más que moderado, ha supuesto un cambio en la actitud de los actores y ha suscitado nuevos compromisos. Por supuesto, esto no garantiza que la «liberalización» del régimen autoritario marroquí esté exenta de procesos de «desliberalización», en opinión de Eberhard Kienle (2001). De todos modos, al acentuarse la «democratización» de la vida pública, las referencias a disposición de los actores devienen casi inevitablemente referencias democráticas, empañando la identidad del componente autoritario del régimen y proporcionando mayor autonomía a los ajustes circunstanciales de los protagonistas. De modo que, para retomar la formulación de Thomas (1927), si los actores definen la situación actual de Marruecos como verdaderamente «democrática», entonces esta definición será (probablemente) real en sus consecuencias.

Desde este punto de vista, la situación egipcia puede parecer particularmente alejada de la situación marroquí: no es, por ejemplo, una cuestión de alternancia gubernamental porque el presidente de la República debe ser designado por al menos dos tercios de los miembros de la Cámara del pueblo (*maglis al-sha'b*), lo que implica que el parti-

do presidencial debe controlar directamente (al menos) los dos tercios del Parlamento. Por lo tanto, es imposible vislumbrar un gobierno de «alternancia» —o al menos un gobierno de alternancia basado en una mayoría alternativa— ya que el gobierno no puede apoyarse en ningún otro partido que no sea el del poder. La arquitectura constitucional egipcia está lejos de posibilitar o de auspiciar una «liberalización» comparable a la liberalización marroquí. Por el contrario, los gobiernos egipcios deben conservar imperativamente la mayoría parlamentaria necesaria para controlar la designación del Jefe de Estado. Esta mayoría, además, debe estar constituida por un solo partido, para evitar así las incertidumbres inherentes a las negociaciones políticas con otras organizaciones que persiguen otros intereses. De ahí la manipulación de las elecciones. La manipulación, paradójicamente, denota el poder (si no la fuerza) de la referencia democrática, puesto que aquellos que cínicamente la desnaturalizan a voluntad no pueden ignorarla —o creen no poder ignorarla— para asentar su poder. Además, la manipulación electoral comporta al menos dos riesgos. El primero es inherente a la complejidad misma de la organización y alteración de un escrutinio, y el segundo tiene que ver con la jurisdicción que controla las elecciones y que, por diversas razones, goza de una independencia real frente a los gobernantes.

Para resumir rápidamente el funcionamiento de las elecciones en Egipto, cabe decir que mientras la elección de los candidatos es relativamente libre (en el sentido de que no está centralizada, con la excepción de los escaños reservados a ciertas personalidades), la elección del partido casi nunca lo es (a excepción del número de escaños necesarios para mantener la apariencia de un régimen plural). En efecto, la alteración del voto tiene como objetivo principal la eliminación de opositores (especialmente «islamistas») o el apoyo a ciertas personalidades (notables del régimen o empresarios a quienes de esta forma se intentará cooptar). Por lo demás, el resto de candidaturas están abiertas a candidatos independientes (es decir, candidatos que no reciben apoyo de ningún partido político). Estos candidatos son personalidades realmente independientes, miembros del partido en el poder a quienes éste no presenta o miembros de otros partidos. Así, tras las elecciones legislativas del año 2000, los independientes representan aproximadamente la mitad de los miembros electos en la Cámara del pueblo, mientras que el partido del poder, el PND, no cuenta más que con un 35% de representantes, es decir, una minoría. La mayoría de los independientes, sin embargo, se ha adherido al PND, permitiendo a este partido controlar el 85% de los escaños en el Parlamento. Esta situación puede parecer sorprendente, pero obedece a una racionalidad cierta: una mayoría de los electores desea sancionar al partido del poder sin perder el beneficio que acompaña al hecho de tener como representante a un miembro de este partido; el mejor modo de conciliar estos dos objetivos, evidentemente contradictorios, consiste en votar por un candidato independiente que inflija una derrota al representante del PND y se sume a sus filas, de tal manera que permita a sus electores beneficiarse de un intermediario ante la administración (Ben Nefissa y Arafat, 2005). Desde este punto de vista, los electores mantienen (hasta cierto punto) la posibilidad de elegir a las personas, aunque no se les permita elegir programas políticos.

La contrapartida de esta (relativamente) sutil manipulación es que el control del partido sobre sus miembros y sobre sus cargos electos no es total, puesto que la elección política de una parte de éstos se ve inevitablemente condicionada por objetivos extrínsecos a los intereses estrictos del régimen. De todos modos, y por lo general, estas intermitencias en la obediencia no constituyen un peligro para la misma, al menos fuera de las situaciones de crisis. A la vez, tales intermitencias sugieren que, precisamente en caso de crisis, varias recomposiciones serían posibles (y aconsejables), por más que no fueran necesariamente favorables a los gobernantes autoritarios. Involucrarse en la cooptación (o en la obligación de ser cooptado) no supone el simple compromiso de los cooptados con el régimen autoritario. La incierta obediencia de los «independientes» cooptados podría tornar la posición de los gobernantes relativamente inconfortable si su integración en el partido no es posible. En efecto, los «independientes» siempre podrían llegar a agruparse. Ahora bien, para garantizar la existencia de tales independientes bastaría que el Alto Tribunal Constitucional que los auspició –el tribunal anuló dos veces las elecciones legislativas argumentando que la ley electoral violaba los derechos de los ciudadanos al no autorizar candidaturas fuera de las listas presentadas por los partidos políticos (Bernard-Maugiron, 2000)– prohibiera el transfuguismo postelectoral. La presencia de la referencia democrática en los regímenes eminentemente autoritarios, pues, no puede considerarse un mero efecto visual. Al contrario, esta referencia comporta riesgos verdaderos para los gobernantes.

CONCLUSIÓN

Lo que sugiero en estas páginas es que la adopción de instituciones democráticas comporta, para los gobiernos autoritarios, riesgos que se desprenden del hecho de que estas instituciones son dispositivos circunscritos a situaciones y no formas aplicadas a situaciones definidas previamente. Dicho de otro modo, si un régimen autoritario se dota de instituciones «democráticas» –e incluso si insiste en manipular su funcionamiento–, sus dispositivos se modificarán necesariamente. Esta modificación, a la vez, entraña una modificación de las percepciones de los actores. Hasta cierto punto, y si los gobiernos autoritarios no reaccionan drásticamente como lo hicieron en Argelia, cuanto más crean los actores –tanto demócratas como partidarios del autoritarismo– en la posibilidad de una «democratización», más se esforzarán para hacerla posible (ya sea por virtud o por necesidad) y más medios de consecución creará el propio proceso. Este mecanismo es similar a aquel del «círculo virtuoso», del que viene a ser el preludio. Podría resumirse así: la adopción de instituciones «democráticas» genera, más o menos a corto plazo, comportamientos favorables a la «democracia». Se trata, tanto en un caso como en otro, de un dispositivo que genera las actitudes conformes a sus condiciones de felicidad, de tal manera que, aunque todavía no se sepa con certeza a dónde pueden conducir las

«liberalizaciones», parece evidente que la sola manera de que lleven a algún lugar es actuar en función de aquel fin. Desde este punto de vista, la actividad de los demócratas sigue siendo necesaria para la consecución de la democracia, aunque debamos resignarnos a admitir que su advenimiento no se produce por la virtud de sus partidarios o la de los gobernantes: lo que acciona la democracia es, ante todo, la virtud de los dispositivos.

Los promotores de la liberalización de los regímenes autoritarios no la conciben como una fase previa a la democracia (ya que, obviamente, no quieren perder el poder). En cambio, la extensión de la liberalización puede conllevar «derivas democráticas», es decir, crear conductas democráticas allí donde sólo se pretendía ampliar, a cambio de beneficios más o menos sustanciales, la cuota de poder de los gobernantes. Estas derivas no son el resultado de una disfuncionalidad del autoritarismo, sino más bien de la robustez de las instituciones democráticas. Constrañen, en una palabra, desde el momento en que se adoptan. Las normas democráticas producen, así, efectos por el hecho mismo de adoptarlas, con independencia de lo que piensen sus importadores. En un primer momento, implican más de lo que comprometen, pero precisamente la fuerza de esta implicación es que no requiere mentes convencidas, sino solamente actores situados en un dispositivo. Por ello, sin duda que la globalización de las normas democráticas no puede considerarse una operación sin consecuencias. Los dispositivos traen consigo su modo de empleo porque no se presenta a los actores como medios sobre los que puedan pronunciarse libremente, es decir, como obligaciones objetivas que deban reconocer antes de actuar, sino porque determinan su propia mirada y porque los actores actúan desde su interior. En pocas palabras, las acciones políticas, como cualquier otra acción, son «acciones situadas», es decir, acciones para las que los contextos constituyen una referencia más que una puesta en escena (Fornel y Quéré, 1999). El decorado democrático de los regímenes autoritarios, pues, no es un decorado: es una situación.

BIBLIOGRAFÍA

- ASHFORD, D. (1963). *Political Change in Morocco*, Princeton University Press.
- BAAKLANI A., DENOEU, G. i SPRINGBORG, R. (1998). *Legislative Politics in the Arab World: The Resurgence of Democratic Institutions*, Boulder, Lynne Rienner Publishers.
- BEN NEFISSA, S. i ARAFAT, A. (2000) (en premsa) *Les élections législatives en Égypte*.
- BERNARD-MAUGIRON, N. (2000) «La Haute Cour constitutionnelle égyptienne gardienne des libertés publiques», *Égypte/Monde arabe*, núm. 2 (n.s.).
- BUNCE, V. (2000). «Comparative Democratization: Big and Bounded Generalizations» *Comparative Political Studies*. Vol. 33, núm. 6-7, pàg. 703-734.

- DOBRY, M. (1995). «Les causalités du probable et de l'improbable. Note à propos des manifestations de 1989 en Europe centrale et orientale», *Cultures et Conflits*, núm. 17.
- ELSTER, J. et alii (1998). *Institutional Design in Post-Communist Societies: Rebuilding the Ship at Sea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- FERRIÉ, J. N. (2002). «Alternance monarchique et désenchantement de l'alternance politique», *Annuaire de l'Afrique du Nord 1999*, Paris, CNRS-Éditions.
- FESTINGER, L. (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford, Stanford University Press.
- FORNEL, M. i QUERE, L. (Dir.) (1999). *La logique des situations*. Paris. Edition de l'EHESS (col. «Raison pratique»).
- KADIRI, A. (1972). *La première expérience parlementaire au Maroc (1963-1965)*, mémoire de DES en droit public, Université Mohammed V, Rabat.
- KURAN (1989). «Sparks and prairie fires: A theory of unanticipated political revolution», *Public Choice*, Vol. 61(1), pàg. 41-74.
- KIENLE, E. (2001). *A Great Delusion. Democracy and Economic Reform in Egypt*, Londres, Tauris.
- LANDAU, J. (1953). *Parliaments and Parties in Egypt*, Tel-Aviv, Israel Oriental Society.
- MANIN, B. (1995). *Théorie du système représentatif*, Paris, Calmann-Lévy.
- MANIN, B., PRZEWORSKI, A. i STOKES, S. (Dir.) (1995). «Elections and Representation», en *Democracy, Accountability and Representation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MORLINO, L. (2000). «Architecture constitutionnelle et politiques démocratiques en Europe de l'Est», *Revue Française de Science Politique*, Vol. 50, núm. 4-5.
- MOSSADEQ, R. EL (1975). *La première expérience parlementaire au Maroc (1963-1965)*, mémoire de DES en science politique, Université de Paris II.
- MOSSADEQ, R. EL (1998). *Les Labyrinthes de l'alternance. Rupture ou continuité?* Casablanca, Imprimerie Najah El Jadida.
- SANTUCCI, J. C. (1985). *Chroniques politiques marocaines*, Paris, CNRS.
- SALAMÉ, G. (Ed.) (1989). *Democracy Without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, New York: I.B. Tauris.
- SCHMITTER, P. C. (2001). *What is there to legitimize in the European Union and how might this be accomplished? Democratic or technocratic governance?* núm. 6/01.
- SHUGART, M.S. i CAREY, J. M. (1992). *Presidents and Assemblies: Constitutional Design and Electoral Dynamics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VAN DER BOSCH, F. (1932). *Vingt années d'Égypte*, Paris, Librairie académique Perrin.
- ZARTMAN, W. (1964). *Destiny of a Dynasty: The Search for Institutions in Morocco's Developing Society*, Columbia, University of South California Press.

EL PAPER D'UN DRET CONSTRET PER LA MORAL:
MORAL, ISLAM, DRET I JUTGE A L'EGIPTE D'AVUI

Baudouin Dupret

Presentació

Marta Poblet

Universitat Autònoma de Barcelona

També cal agrair al Dr. Baudouin Dupret que hagi volgut incorporar-se a les reflexions d'aquest volum amb un text que, des de l'altra banda de la Mediterrània, analitza les constriccions i els límits de l'actual estat de dret a Egipte. Amb Jean-Noël Ferrié, Baudouin Dupret comparteix experiència professional al món àrab, articles, projectes de recerca i, en general, l'interès per la vida política i parlamentària als països àrabs. En aquest cas, i a diferència de l'article precedent, Baudouin Dupret opta per il·lustrar aquestes limitacions dels sistemes polítics a la llum de l'anàlisi de les tensions entre el dret i la moral.

I és que, com succeeix en d'altres països del món musulmà, les controvèrsies que susciten algunes resolucions dels tribunals egipcis no fan sinó posar de manifest el que Baudouin Dupret qualifica de «tíbor creixent en la relació entre el dret i la moral». Aquesta tíbor ve donada pels canvis operats en els sistemes jurídic i judicial de les darreres dècades i, alhora, per una particular evolució de la normativitat islàmica, és a dir, de la shari'a. Però aquestes transformacions van més enllà de les esferes estrictament jurídiques i morals i tenen efectes polítics concrets, en la mesura que, segons Baudouin Dupret, determinen la manera com la moral constreny l'estat de dret en el context egipci actual. L'efecte invers és la juridificació de la moral per part dels advocats i dels jutges, el que també pot posar límits a un estat de dret si els juristes, com succeeix sovint, s'acaben atribuint funcions legislatives sense estar investits de legitimitat democràtica.

Baudouin Dupret és llicenciat en dret i en llengua àrab i islamologia per la Universitat Catòlica de Lovaina i doctor en Ciències Polítiques per l'Institut d'Études Politiques de París. Des de 2003 és investigador de l'Institut Français du Proche-Orient (IFPO) amb seu a Damasc, organisme adscrit al Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), i anteriorment també havia estat investigador al Centre d'Études et de Documentation Economique, Juridique et Sociale (CEDEJ) al Caire. Els seus àmbits de recerca són diversos: la sociologia i l'antropologia del dret i de les normes jurídiques, així com l'etnometodologia, la praxeologia i l'anàlisi de la conversa, també aplicades al terreny jurídic i polític. Recentment ha publicat *Le jugement en action. Ethnomethodologie du droit, de la morale et de la justice en Égypte*, Ginebra: Librairie Droz, 2005; també ha coordinat, aquest mateix any, *Le Cheikh et le procureur. Systèmes coutumiers, centralisme étatique et pratiques juridiques au Yémen et en Égypte*, El

Caire, CEDEJ, 2005. Del 2004 és l'edició *Standing Trial: Law and the Person in the Modern Middle-East*. Londres: Tauris. I és autor d'un altre llibre destacat: *Au nom de quel droit. Répertoires juridiques et référence religieuse dans la société égyptienne musulmane contemporaine*, París, Maison des Sciences de l'Homme, 2000. La col·laboració amb Jean-Noël Ferrié s'ha traduït recentment en la publicació de l'article «Préférences et Pertinences: Analyse Praxéologique des Figures du Compromis en Contexte Parlementaire. À Propos d'un Débat Égyptien», *Social Science Information*, 2004, 43 (2): 263-290.

Una altra publicació recent de Baudouin Dupret és «L'autorité de la référence: usages de la shari'a islamique dans le contexte judiciaire égyptien», *Archives de Sciences Sociales*, 2004, 189-210, on, a partir de l'anàlisi d'una seqüència judicial en un tribunal egipci, mostra, en la línia de la seva contribució, que les referències a la shari'a als tribunals egipcis tenen més a veure amb procediments correctes i de pertinència jurídica que no pas amb qüestions d'ontologia religiosa.

El paper d'un dret constret per la moral: islam, dret i jutge a l'Egipte d'avui¹

Baudouin Dupret

CNRS/CEDEJ

1. INTRODUCCIÓ²

L'objectiu d'aquesta contribució consisteix a abordar la qüestió de les limitacions que poden posar-se al sistema judicial de l'Egipte actual mitjançant la invocació de la norma moral.

En la tradició occidental de la filosofia del dret, l'afirmació de la natura social i no metafísica de les normes va permetre de veure-les com a fets positius. Una afirmació d'aquest tipus, d'entrada, exigeix una primera distinció entre normes morals i normes jurídiques. Això pot considerar-se com un dels principis fonamentals sobre els quals s'ha construït el dret modern. John Austin, per exemple, veu el dret com a diferent d'altres ordres normatius perquè s'estableix a través d'un manament expressat per una autoritat legítima *de facto* amb el poder de sancionar. Una teoria d'aquest tipus mira de substituir l'àmbit de la transcendència per un principi de predictibilitat i reactivació normativa. Per això, Herbert Hart, la figura més rellevant d'allò que s'ha anomenat «positivisme tou» [*soft positivism*], afirma que no hi ha una raó necessària per considerar que les regles jurídiques reflecteixin o obeeixin determinats requeriments morals, fins i tot encara que hagués pogut ser el cas.³ És la no existència de cap relació necessària entre el dret i la moral el que es posa en qüestió. D'altra banda, Ronald Dworkin ha criticat amb contundència la concepció de Hart,⁴ que ignora que el dret és més que un mer sistema de regles, ja que combina regles i principis. Segons Dworkin, hi ha una sèrie de màximes generals i fonamentals del dret que, encara que no gaudeixin de l'estatus de regla, guien el jutge en la seva decisió. De tota manera, els principis no són unívocs, sinó que estan oberts a un procés d'interpretació que, en cada situació concreta, en valora tant el pes com la pertinència.

1. Traducció de l'anglès de Marta Poblet.

2. Aquest article va ser publicat en anglès amb el títol «The Rule of a Morally Constrained Law: Morality, Islam, Law and the Judge in Present-day Egypt», Agraïm als editors del volum l'amabilitat que varen tenir en autoritzar la traducció i publicació de l'article en català dins d'aquest volum.

3. H. L. A. HART. *The Concept of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 224.

4. DWORKIN, R. *A Matter of Principle*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

L'enfocament de Dworkin permet reintroduir la moral com a component fonamental del fenomen del dret. Tanmateix, una perspectiva així no deixa de plantejar-nos un interrogant. Segons la teoria de Dworkin, el jutge actua com si hi hagués una solució correcta on els principis emmarquen les regles, però no diu res de com aquests principis es constitueixen, mobilitzen i caracteritzen. Per aquest motiu, ens cal una aproximació més pragmàtica a la qüestió.

La hipòtesi sociològica segons la qual les normes s'assimilen i s'expressen de manera automàtica i inconscient no ens explica de quina manera les persones perceben i interpreten el món, reconeixen allò que els és familiar i construeixen el que és acceptable.⁵ Ben al contrari, la teoria pragmàtica parteix de la idea que les normes, i les normes morals en particular, són un fenomen públic que no té sentit si no és en la seva construcció i explicació pública. El sentit és quelcom que es construeix *in situ* per la gent i s'atribueix de tal manera que dona al seu objecte la dimensió d'allò que és típic, uniforme i intercanviable.⁶ En conseqüència, l'ordre moral és allò que es té per cert i just en un context determinat. Significa que la pràctica crea normes, i no a l'inrevés. Les normes morals gaudeixen del que pot denominar-se un status d'inqüestionabilitat, ja que suposadament són anticipades i conegudes per la majoria d'actors en un context determinat, atès que expressen el que tothom presumptament coneix i contenen «al·lusions pies a una moral comuna preexistent, presumible i profunda, catapulten la versió normativa de la realitat cap un estadi d'acceptació pública».⁷ Això és possible per mitjà de l'acció d'escenaris institucionals i de llenguatges com el del dret.

El dret i la moral es relacionen d'una manera molt complicada. Sense barrejar-se, tampoc no poden considerar-se completament autònoms l'un de l'altra. D'aquesta manera, el dret s'ha de formular en els termes no codificats d'allò que és moralment acceptable. És aquí que hom pot observar l'emergència de nocions com ara les d'ordre públic, política, costum, bon caràcter moral, naturalesa interna de les coses, i també estàndards jurídics que intervenen en el quefer del jutge. Una de les principals assumpcions d'aquest article és que la normativitat islàmica (shari'a) constitueix un conjunt d'aquestes nocions i estàndards morals.

La principal característica d'invocar l'ordre moral és que, essent postulat i no deduït, atorga la part del lleó a l'adscripció a una norma que no pot ser refusada. Aquest article pretén descriure les formes mitjançant les quals es posen restriccions al dret en

5. A. COULON. «Harold Garfinkel, présentation», dins: K.M. VAN METER (ed.), *La Sociologie*, París: Larousse, 1994, p. 648.

6. R. WATSON. «Ethnomethodology, Consciousness and Self», *Journal of Consciousness Studies*, 1998, 5 (2): 202-223, 215.

7. S. F. MOORE, «Introduction: Moralizing States and the Ethnography of the Present», dins: S. F. MOORE (ed.), *Moralizing States and the Ethnography of the Present*. Arlington: American Anthropological Association, 1993, pp. 1-2.

nom de la moral en el context egipci. Descriuré, en primer lloc, com es va establir un nou sistema jurídic i judicial per mitjà d'un procés de codificació i transferència de tecnologia jurídica en el qual la shari'a es va fragmentar en normes jurídiques positives minvants i principis morals preponderants. En segon lloc, miraré de mostrar com s'invoquen els principis morals per tal de constrènyer restrictivament la implementació del dret i tancar la seva textura oberta. En general, es tracta de mostrar com la moral, inclosa la shari'a, esdevé una forma essencial de participació en el poder i de reformulació de l'esfera pública. A tall de conclusió, subratllaré el fet que, tot i la natura jurídica heterònoma d'aquesta moral –això és, el dret sempre troba els mitjans de solucionar els casos difícils fora del dret–, la interpretació del contingut d'aquests principis morals correspon als professionals del dret. En conseqüència, són aquests els qui tenen la darrera paraula en relació amb la definició i la interpretació dels principis morals.

Cal notar que aquest article no es refereix a la relació entre el dret i la moral en el món islàmic com a tal, i això per raons diverses. En primer lloc, perquè tinc seriosos dubtes que existeixi alguna cosa així com un món islàmic. Adopto una posició més aviat anticulturalista i, per això, el cas egipci no és cap exemple paradigmàtic o excepcional d'una suposada forma islàmica de gestionar l'estat de dret o de les relacions entre el dret i la moral. Per dir-ho així, hom no pot sinó fer notar la persistència d'un determinat enfocament que refereix el coneixement d'aquestes societats on l'islam és present com a religió cap a una àrea més que no pas cap a un cert nombre de disciplines. Aquesta postura només indica una prioritat en la manera de formular un tema: si hom vol evitar el parany d'una especialització «geogràfica» és imperatiu restablir la prioritat de la ciència rellevant sobre la rellevància local, ja que no hi ha ni hi pot haver una ciència d'allò local. Voldria afirmar la possibilitat de descriure certs aspectes de la dinàmica actual de les societats arabomusulmanes sense haver de recórrer a referències específiques. I, a la vegada, espero mostrar que la universalitat dels marcs cognitius a l'abast de l'investigador es correspon amb la universalitat dels marcs cognitius a l'abast dels protagonistes.⁸

Una segona raó d'aquesta posició anticulturalista, segons argumentaré en aquest article, és que allò que s'anomena shari'a és moral, i que la qüestió de l'aplicació del model de l'Estat de Dret a Egipte és difícil, no perquè se situï en un context àrab o islàmic, sinó perquè el context egipci és testimoni d'una tibantor creixent en la relació entre el dret i la moral. Aquesta tibantor tampoc no és *per se* específica d'Egipte. Atès que el dret egipci s'ha construït seguint les línies del «dret modern», en general, i del dret civil

8. B. DUPRET i J. N. FERRIÉ. «For intérieur et ordre public: ou comment la problématique de l'Aufklärung peut permettre de décrire un débat égyptien», dins: G. BOËTSCH, B. DUPRET i J. N. FERRIÉ (Eds.), *Droits et sociétés dans le monde arabe. Perspectives socio-anthropologiques*, Aix-en-Provence, Presses de l'Université d'Aix-Marseille (traduït com a «The Inner Self and Public Order: About a Recent Egyptian Affair», a *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power*, Armando SALVATORE (Ed.), *Yearbook of the Sociology of Islam*, 1997, vol. 3, 2000.

de família, en particular, reflecteix algunes tensions específiques, entre les quals la tensió existent (negada però real) entre el dret i la moral. És per això que aquest article aborda aquestes relacions, en general i a nivell teòric, hagin estat pensades per juristes i sociòlegs occidentals o no. En síntesi, si el cas egipci és exemple d'alguna cosa, ho és d'una relació estranya entre el dret i la moral que constreny l'aplicació de l'Estat de Dret. Per tant, val la pena considerar el cas egipci: no perquè reflecteixi una concepció islàmica d'Estat de Dret, sinó perquè (potser patològicament) reflecteix el fet que la noció de Estat de Dret ve lligament determinada per un conjunt complex de relacions entre les dimensions jurídiques i morals de la norma.

Abans de fer qualsevol intent de descriure la forma en què la moral està constrenyent el dret en el context egipci actual, descriuré breument alguns dels canvis que el sistema jurídic i judicial ha experimentat al llarg dels dos darrers segles, per tal de resituar la separació formal entre el dret i la moral i l'evolució de la shari'a (i.e. el dret islàmic) en el seu marc històric.

2. TRASPLANTAMENTS JURÍDICS I LA IMPLOSIÓ DE LA SHARI'A A EGIPTA

Si és cert, com Nathan Brown suggereix, que el dret egipci contemporani no pot considerar-se un mer instrument de dominació imperialista, i si és igualment cert que el paper de les elits egípcies no es pot ignorar quan es tracta de veure com s'ha creat el sistema jurídic, fins a permetre la construcció d'un estat i, posteriorment, en els seus intents d'alliberar-se de la dominació imperial,⁹ també és igualment cert que el sistema jurídic, tal com podem observar-lo avui, és principalment el producte d'un trasplantament, els efectes del qual cal avaluar. En primer lloc, doncs, cal descriure breument els principals canvis jurídics que han tingut lloc al llarg dels dos darrers segles. A continuació, cal plantejar tres qüestions: a) Com és que les elits egípcies es van fixar en el dret francès?; b) fins a quin punt la importació del dret francès va traslladar al dret egipci tots els estàndards i postulats que operaven per al primer?, i c) observem alguna transformació en el denominat dret islàmic durant aquest període?

La data exacta de l'entrada d'Egipte a la família jurídica francesa és doble: 1876 (creació de tribunals mixtes amb els seus codis) i 1883 (creació de tribunals nacionals amb els seus codis). Lord Cromer, el Resident Britànic a Egipte, va censurar aquests nous codis perquè no eren prou egipcis. Això era el resultat d'un llarg procés iniciat a

9. N. J. BROWN. «Law and Imperialism: Egypt in Comparative Perspective», *Law & Society Review*, 1995, 29 (1): 103-125.

finals del segle XVIII.¹⁰ La totalitat del segle XIX va presenciar la lluita dels governadors otomans, dels virreis i dels *khedives* per donar al sistema jurídic i judicial un color «modern», això és, una tonalitat occidental.¹¹ En menys d'un segle, la jurisdicció del cadí, complementada amb un sistema d'execució del dret a càrrec del govern, va evolucionar cap a «un sistema de justícia més complex i sofisticat, administrat per una judicatura feta i dreta»,¹² abans de ser substituït per un sistema judicial de tall francès. A l'inici del procés, justícia i administració es mesclaven. La fundació de les pedres angulars de l'administració estava en joc i va resultar en l'establiment d'òrgans conciliars. En una segona etapa va fer-se palesa la necessitat d'especialització i van establir-se cossos especialitzats d'execució del dret. Mentrestant, «el procediment davant dels nous consells va anar desenvolupant-se des d'una gestió purament burocràtica dels casos fins a un procediment semblant a un judici».¹³ Podem observar la creació de diverses jurisdiccions, com el Tribunal Superior (*majlis al-ahkam*) i, més endavant, ateses les necessitats del comerç internacional i de l'imperialisme occidental, els tribunals especials per als comerciants (*majalis al-tujjar*) que feien servir legislació i advocats francesos. A partir de la dècada de 1870, els tribunals mixtos (*mahakim mukhtalita*) i els nacionals (*mahakim ahliyya*) van començar a intervenir, juntament amb els tribunals religiosos (*mahakim shar 'iyya*) en matèries relacionades amb l'estatus personal. Tanmateix, aquests darrers van ser progressivament desmantellats i, finalment, l'any 1956 van ser absorbits per un sistema unificat de tribunals nacionals. Seguint la línia divisòria francesa entre dret civil i dret administratiu, l'any 1946 es creà el Consell d'Estat (*majlis al-dawla*). L'any 1969 es va establir el Tribunal Suprem (*al-mahkama al-'ulya*) com a jurisdicció competent per a matèries constitucionals. Va ser reemplaçat l'any 1979 pel Tribunal Suprem Constitucional (*al-mahkama al-dusturiyya al-'ulya*).

El segle XIX també va ser el període d'un ampli procés de codificació. A Egipte, des de 1829, les matèries penals es regulaven amb lleis i decrets. Aquestes normes formaven una col·lecció denominada *Qanun al-Muntakhabat*, i alguns dels seus articles traduïen de manera una mica tosca les disposicions del Codi Penal francès de 1810. L'any 1852 es va promulgar un nou Codi Penal (*al-Qanunnameh al-Sultani*), amb tres

10. J. GOLDBERG. «Réception du droit français sous les Britanniques en Egypte: un paradoxe?», *Egypte-Monde Arabe*, 1998, 34: 67-79.

11. E. HILL. «Al-Sanhuri and Islamic Law», *Cairo Papers in Social Science*, 1987, 10 (1); D. REID. *Lawyers and Politics in the Arab World*, Minneapolis-Chicago, Bibliotheca Islamica, 1981; F. ZIADEH. *Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt*, Stanford: Hoover Institution, 1968; B. BOUTEVILLE. «L'adaptation d'un modèle français d'enseignement du droit au Proche-Orient», dins: M. FLORY i J.-R. HENRY. *L'enseignement du droit musulman*. Marseille, Ed. du CNRS, 1989, pp. 229-252.

12. R. PETERS. «Administrators and Magistrates: The Development of a Secular Justice in Egypt, 1842-1871», *Die Welt des Islams*. 1999.

13. R. PETERS, *op. cit.*

primers capítols gairebé idèntics als del Codi Penal otomà de 1851.¹⁴ Aquest Codi Penal pot considerar-se una codificació del poder discrecional atorgat per la shari'a a l'estat per castigar comportaments pecaminosos i indesitjables que no s'adeqüen amb els estrictes preceptes i procediments islàmics (*ta'zir*). No obstant això, el dret penal francès va insuflar considerablement el dret penal otomà al nou Codi Penal de 1858, mentre a Egipte aquest mateix procés va tenir lloc per mitjà de la promulgació dels codis mixtos i nacionals de 1876 i 1883. Altres codificacions van seguir la pauta de la legislació penal. A l'Imperi Otomà es van adoptar cinc codis d'inequívoca arrel francesa: el Codi Mercantil de 1850 (reformat el 1861), el Codi de Comerç Marítim de 1863, el Codi de Procediment Mercantil de 1863 i els Codis de Procediment Civil i Penal de 1879.¹⁵ A Egipte, novament, els nous codis de 1876 i 1883, preparats per advocats francesos i italians, van seguir el patró francès. En l'àmbit civil, així com a l'Imperi Otomà es va promulgar entre 1869 i 1882 el Codi Civil conegut com el *Mecelle*, que mirava de conciliar el dret islàmic i el Codi de Napoleó, Egipte va importar directament codis francesos, malgrat l'intent de Qadri Pasha (al seu llibre *Murshid al-Hayran*) de codificar el dret islàmic a imatge del *Mecelle*. Caldria esperar al nou Codi Civil, preparat pel prominent advocat 'Abd al-Razzaq al-Sanhuri i promulgat l'any 1948, per contemplar un intent similar al del *Mecelle* per establir un dret civil en la forma sistemàtica d'un codi, sense deixar de reclamar els principis jurídics islàmics com a fonament.

Chibli Mallat afirma que la recepció d'aquest dret civil van facilitar-la dos corrents subjacents: «en primer lloc, la relativa facilitat per assolir estàndards dels segles XIX i XX a través de la dreuera dels codis omnicomprensius de tradició francesa, en oposició a la lenta construcció d'un *common law* a partir de casos judicials, va fer més digerible adoptar codis que no pas confiar en una judicatura problemàtica encarregada de la creació de dret a partir de casos. Com al Japó dels Meiji, hi havia una necessitat de codis clars, simples i comprensius que regulessin les transaccions jurídiques més freqüents, i aquest model només l'oferien els codis napoleònics. El segon factor va ser la codificació del dret islàmic en nombroses àrees de l'Orient Mitjà sota l'Imperi Otomà»¹⁶ i, caldria afegir, el mateix intent (tot i que la forma final resultà totalment diferent) de Sanhuri a la dècada de 1940. No obstant, aquesta explicació resulta insuficient. A banda de la utilitat del dret francès per a resistir el colonialisme i imposar un control centralitzat del territori, cal completar l'explicació mostrant com el procés havia estat facilitat per la relació entre Egipte i un poder colonial com França, la natura asimètrica de la qual dugué a la conclusió que adoptar el dret francès constituïa un obligació unilateral. Més encara, com

14. R. PETERS. «Sharia and the State: Criminal Law in Nineteenth-Century Egypt», dins: C. VAN DIJK i A.H. DE GROOT (Eds.), *State and Islam*. Leiden, CNWS, 1995.

15. J. LAFON. «L'Empire ottoman et les codes occidentaux», *Droits*, 1997, 26: 51-69.

16. C. MALLAT. «Islamic law, droit positif and codification: reflections on longue durée», *Plurality of Norms and State Power from 18th to 20th Century*, Vienna Workshop, 1997.

a la Cristiandat,¹⁷ la pròpia similitud del dret civil i el dret islàmic en estructura i en llengua van facilitar tot el procés.¹⁸ Finalment, cal afirmar que això només ha estat possible mitjançant una profunda transformació de la shari'a, allò que Armando Salvatore denomina la implosió de la shari'a,¹⁹ que en matèries jurídiques era progressivament confinada al paper d'un mer postulat d'identitat del dret indígena, és a dir, aquell postulat jurídic que permet a un grup preservar jurídicament el que considera com a identitat cultural pròpia.²⁰

Haurem d'abordar aquest darrer tema més endavant, però ara la qüestió és considerar si aquest tipus de transferència de tecnologia jurídica ha comportat també la importació dels nombrosos postulats i estàndards en què es fonamenta tot dret des del sistema francès a l'egipci. Sens dubte, el dret a Egipte és avui dret egipci. Vol dir això que el que abans era dret francès ha estat completament «indigenitzat», de tal manera que el que trobem ara és l'antic sistema jurídic local amb els hàbits d'un sistema jurídic de tall francès?²¹ Probablement hauríem de respondre que el que és avui dret egipci no pot defugir la seva estructura formal, és a dir, l'organització estructural del dret civil. Dit d'una altra manera, el dret egipci (tant la legislació com la casuística) deuen incorporar encara el conjunt complex de postulats i estàndards que operen activament en tot sistema jurídic de la mateixa família. Entre aquests principis fonamentals hom pot identificar els següents: la veneració del dret estatutari, la unitat del legislador (la voluntat del qual pot deduir-se dels textos i treballs preliminars), la forma piramidal del sistema, la racionalitat del legislador, que «mai no parla per dir no res» i és totalment coherent, la doctrina del sentit clar del llenguatge jurídic, l'aplicació sil·lògica del dret als fets, els valors de seguretat, estabilitat i ordre, i els estàndards d'ordre públic o policia, bon caràcter moral, bon pare de família, etc.²²

Tornant al concepte de Salvatore sobre la implosió de la shari'a, cal destacar-ne la radical transformació experimentada al llar dels dos darrers segles. La noció de shari'a es tradueix molt bé com a «normativitat islàmica».²³ Inclou normes morals i jurídiques.

17. P. LEGENDRE. *L'amour du censeur: Essai sur l'ordre dogmatique*. París, Seuil, 1974.

18. B. DUPRET. «“Vent d'est, vent d'ouest”: l'Occident du droit égyptien», *Egypte-Monde arabe*, 1997, 30-31: 93-112; B. DUPRET, *Au nom de quel droit. Répertoires juridiques et référence religieuse dans la société Égyptienne musulmane contemporaine*, París, Maison des Sciences de l'Homme, 2000.

19. A. SALVATORE. «La shari'a moderne en quête de droit: raison transcendante, métanorme publique et système juridique», *Droit et Société*, 1998, 39: 293-316.

20. M. CHIBA. «The Identity Postulate of Indigenous Law and its Function in Legal Transplantation», dins: P. SACK, E. MINCHIN (eds.), *Legal Pluralism. Proceedings of the Canberra Law Workshop VII*. Canberra: Law Department, Research School of Social Sciences, Australian National University, 1986.

21. B. BOTIVEAU. *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes. Mutations des systèmes juridiques du Moyen-Orient*, París, Karthala-IREMAM, 1993.

22. DUPRET, 1997, *op. cit.*

23. B. JOHANSEN. *Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1998, p. 39.

Segons Salvatore, aquesta naturalesa dual va ser posada en un camp de tensió entre la diferenciació d'un sistema jurídic autònom a Egipte i el discurs desdiferenciador i normatiu de la reforma islàmica.²⁴ A finals del segle XIX, Egipte va ser testimoni de l'emergència concomitant d'una esfera pública, de la intensificació de la codificació del dret i de l'aparició d'un moviment jurídic i constitucional. És en aquest context que la shari'a va començar la seva experiència paradoxal de ser diferenciada del dret i de les institucions judicials i, alhora, de ser mobilitzada per legitimar la normativa i, tot seguit, el sistema jurídic. Així, per implosió de la shari'a cal entendre la transformació de la seva comprensió des de la seva eficiència positiva, sistèmica i institucional prèvia a la construcció de l'estat modern fins al seu nucli suposadament autèntic, normatiu i civilitzador.²⁵ Segons Rudolph Peters, l'adopció del dret francès va precipitar la shari'a a la seva marginació primer i a l'oblit absolut posteriorment, mentre que «amb la millor organització de l'aparell estatal egipci, la justícia de la shari'a durant la segona meitat del segle XIX s'havia organitzat millor mitjançant una legislació més clara, la regulació de la funció del muftí i l'establiment de procediments per supervisar les decisions del cadí».²⁶ Ben al contrari, hom podria considerar que és la transformació o l'emergència de l'esfera pública, que incorpora amb ella la transformació o l'emergència de l'aparell de l'estat i de les formes de regulació jurídica de la seva relació amb els ciutadans, la que dugué no a l'oblit de la shari'a sinó a la seva implosió. Dit d'una altra manera, la shari'a va experimentar una cesura interna que marginava la dimensió jurídica positiva i inflava la dimensió moral metanormativa. Si considerem per una banda els nombrosos postulats i estàndards que operen dins el sistema jurídic i, d'altra, la implosió de la shari'a, cal dirigir-se a la pràctica jurídica i judicial egípcia si hem d'examinar la relació entre dret i moral, incloent la shari'a.

3. L'IMPERI D'UN DRET MORALMENT CONSTRET

La jurisprudència egípcia reconeix la diferència entre dret i moral. De fet, i pel que fa a la definició de dret, segueix de prop la teoria imperativa d'Austin. Per exemple, Hassan Gemei defineix el dret com el «conjunt de regles que governen el comportament dels individus en una societat i que la gent hauria de seguir, o altrament hauran de patir les sancions imposades per una autoritat competent».²⁷ Les regles jurídiques, diu Gemei, no són les úniques a voler regular i estabilitzar les relacions entre els membres d'una

24. SALVATORE, *op. cit.*

25. SALVATORE, *op. cit.*

26. PETERS, *op. cit.*

27. H. GEMEI. *Introduction to Law: Theory of Law, Theory of Right*. Cairo: Cairo University, 1997, p. 6.

societat; en aquest sentit, operen conjuntament amb d'altres regles, com les de la cortesia, els costums, les tradicions, la moral i la religió. Pel que fa a les regles morals, es tracta de «principis i ensenyaments considerats per la majoria de persones d'una societat com a regles vinculants de comportament que aspiren a assolir alts ideals».²⁸ Amb les regles jurídiques tenen en comú una sèrie de trets: canvien en funció del temps i de l'espai, aspiren a organitzar la societat, tenen naturalesa vinculant i s'associen amb sancions. Tanmateix, difereixen com a mínim en quatre aspectes diferents: *a*) el seu abast: «[m]entre la moral inclou maneres personals i socials, el dret aborda la relació entre una persona i els altres des de la perspectiva d'un aspecte ostensible del coneixement, sense prendre en consideració les intencions no associades amb una acció física»;²⁹ *b*) el tipus de sancions imposades en cada cas: «[m]entre la sanció per violar les regles morals és una mera sanció moral que pot anar des del remordiment, la denúncia o el menyspreu de la societat, la sanció per violar normes jurídiques pot consistir en empresonament, treballs durs, etc. i és imposada per l'autoritat pública»;³⁰ *c*) els seus propòsits: «[m]entre les regles morals aspiren a assolir la perfecció de l'home, les regles jurídiques pretenen assolir l'estabilitat i l'ordre a la societat»;³¹ *d*) la forma com es mostren: «les normes jurídiques es mostren sovint de forma clara i específica, mentre que les regles morals no són tan clares perquè es relacionen amb sentiments interns que poden diferir d'una persona a una altra».³²

Referint-se a les normes religioses, Gemei sosté que tenen força en comú amb les normes jurídiques, però l'esfera de les primeres és molt més amplia i la sanció resultant s'imposa a l'Altre Món.³³ Òbviament, la diferència que estableix entre les regles morals i les religioses és molt tènue. No obstant això, afegeix Gemei, la diferenciació entre regles jurídiques i religioses «no pot acceptar-se en relació amb la shari'a islàmica»,³⁴ ja que l'islam és una fe omnicomprensiva que inclou el dret. Això significa que l'abast de la shari'a és més ampli que l'abast del dret: «la shari'a islàmica és la font de legislació a partir de la qual s'haurien de derivar les regles jurídiques als estats islàmics»;³⁵ «la shari'a islàmica va ser disposada com a dret diví per a governar la conducta de la societat islàmica, formular el pensament dels musulmans i regular les relacions humanes. Revelada per Alà, la Shari'a guia la societat cap als més alts ideals i mira d'assolir la saviesa per la qual Déu ha creat l'home sobre la terra».³⁶ Altra vegada caldria notar que, malgrat el seu refús a distingir entre dret i shari'a, Gemei argumenta en la mateixa línia

28. GEMEI, *idem*, p. 15.

29. GEMEI, *idem*, p. 16.

30. GEMEI, *idem*, p. 17.

31. GEMEI, *idem*, p. 17.

32. GEMEI, *idem*, p. 17.

33. GEMEI, *idem*, p. 18.

34. GEMEI, *idem*, p. 18.

35. GEMEI, *idem*, p. 27.

36. GEMEI, *idem*, p. 28.

que havia adoptat prèviament en considerar regles morals i regles religioses. Així, el dret, tot i diferenciar-se de la religió a partir del seu abast, naturalesa de les sancions i propòsits, ha de (o bé hauria de) procedir a partir d'aquells principis ideals i elevats. Dit d'una altra manera, Gemei, com a excel·lent representant de la jurisprudència egípcia, sembla alimentar una doble preocupació quan reclama un estatus especial per a la shari'a: que les regles islàmiques són avui molt properes a les regles morals, i que el dret, amb les seves tècniques específiques, serveix objectius que generalment no s'oposen als principis de la moral o de la religió.

En un altre nivell, cal observar que durant les tres darreres dècades Egipte ha estat testimoni d'una tendència creixent a reclamar l'aplicació de la shari'a. No cal entrar ara en els detalls històrics d'una tal reclamació que s'estén des de l'àmbit polític fins al judicial, sinó només en la qüestió de saber com donar-li sentit en termes de relació entre el dret i la moral. Per dir-ho així, el que ens interessa és entendre les formes a partir de les quals els professionals conceben la relació entre dret estatal i shari'a en les respostes que els tribunals donen a casos on, d'alguna manera, es posen en joc principis de la shari'a per fonamentar decisions judicials, ja que aquestes representacions i decisions reflecteixen aquest efecte constrenyedor que la moral, inclosa la moral religiosa, exerceix sobre el pensament i la pràctica jurídics.

Els professionals del dret sostenen concepcions diferents de l'islam i del seu paper en el dret egipci. En general, afirmen la dualitat dels repertoris que el dret està configurant a Egipte, tot i que infravaloren la naturalesa embolcallant de la shari'a: «La Shari'a és la base sobre la qual descansa el dret estatutari».³⁷ Fins a cert punt, això significa que la shari'a transcendeix el dret: «Hi ha una gran diferència entre un document legislatiu i la shari'a. La shari'a no és un document legislatiu, sinó un programa de vida».³⁸ Pot voler significar fins i tot que el dret positiu i la shari'a no tenen res a veure l'un amb l'altre: «Els drets positius no van contra l'islam, no més que s'alineen amb ell. [...]. Per mi, l'islam no es tradueix ni es traduirà en lleis».³⁹ Així, en sentit general, és només el referent que crea el problema, i no el contingut de les disposicions de les quals els actors reconeixen una àmplia compatibilitat: «La interpretació dels textos i la seva aplicació s'haurien de referir a l'islam. Si avui trobéssim aquest marc referencial, el noranta per cent dels nostres problemes es resolldrien».⁴⁰ Aquesta noció de referent reflecteix la percepció d'una normalitat cultural, és a dir, l'autèntica tradició que, suposadament, la societat considera l'única legítima: «Si la gent sent que és el seu dret i la seva religió els obeiran».⁴¹ Òbviament, la referència a la tradició només pot analitzar-se dins del marc d'un procés

37. Entrevista amb MD, advocat, octubre de 1994.

38. Entrevista amb NH, advocat, gener de 1994.

39. Entrevista amb NH, advocat, gener de 1994.

40. Entrevista amb AW, advocat i exmagistrat, juny de 1994.

41. Entrevista amb AW, advocat i exmagistrat, juny de 1994.

de (re)construcció. En aquest procés, els actors incorporen anticipacions en relació amb el que creuen que és socialment acceptable i desitjable. La seva percepció, que en determina estretament el comportament i el contingut de les seves accions, deriva a la vegada de percepcions i de valoracions anticipades de l'àmbit social: representen la societat a la qual atribueixen un conjunt de normes idealitzades.

De tota manera, no és el terreny polític que esdevé essencial per analitzar l'actitud dels professionals del dret que vàrem entrevistar. La idea de solidaritat sense consens⁴² segurament pot fer-se servir en el cas que ens ocupa. El que cal veure, més enllà d'aquesta solidaritat a l'hora de fer referència al repertori jurídic islàmic, és el tipus de desacord en relació amb les implicacions d'aquesta referència i del seu contingut. L'única explicació que sembla satisfactòria és de naturalesa política, com ara l'interès en retenir el poder i l'ús de la shari'a en aquest context. Només cal comparar aquestes frases següents: «Estic personalment convençut que aquest tipus de conflicte legal (entre els principis de la shari'a i el dret positiu) suposa la fallida de l'estat, una fallida que el Tribunal Suprem Constitucional no pot permetre, no menys que cap individu amb sentit comú»;⁴³ «Si a Egipte la gent tingués l'oportunitat d'escollir els seus líders, probablement escollirien la shari'a»;⁴⁴ «Hi ha persones que opinen que tot és vinculant, fins i tot determinats costums. Jo no penso que aquest moviment, denominat "salafita", pugui servir com a base d'una societat moderna. Però una tendència que prengui la shari'a com a marc referencial del dret pot afavorir la renovació de les regles que regulen les transaccions diàries»;⁴⁵ «A Egipte, la shari'a pot aplicar-se d'un dia per l'altre». ⁴⁶ És possible que un dels elements essencials de la qüestió radiqui aquí. Demanar la implementació de la shari'a pot molt bé reflectir el desig de canviar allò que és socialment acceptat i desitjat (o com a mínim suposat com a tal) en un conjunt de regles prescriptives i proscriptives. És com si, d'alguna manera, es produís una inversió estructural: d'un «ordre cultural» transmès i manipulat per la norma a un «ordre jurídic» que influencia la cultura i n'estableix les normes legítimes. Probablement, aquesta transició té lloc mitjançant un procés que enforteix la norma. Tanmateix, això només és possible si es pot donar una naturalesa reguladora al repertori normatiu inicial. Però aquesta condició no és suficient per si mateixa. Cal combinar-la amb condicions de naturalesa més política que conduïxin alguns actors a voler incloure aquests trets reguladors dins el repertori normatiu.⁴⁷

42. D. KERTZER. *Rituals, Politics and Power*. New Haven: Yale University Press, 1988; J.N. FERRIÉ, «Les paradoxes de la réislamisation en Égypte», *Maghreb Machrek*, 1996 (151): 3-5.

43. Entrevista amb NH, advocat, gener de 1994.

44. Entrevista amb MN, advocat, gener de 1994.

45. Entrevista amb BI, magistrat, novembre de 1993.

46. Entrevista amb MZ, ulema, gener de 1994.

47. B. DUPRET, *op. cit.*; DUPRET, B. en premsa, dins: F. BURGAT (Ed.), *Islam and Re-islamization*, «A Return to the Shari'a? Egyptian Judges and Referring to Islam», 2000.

Val la pena considerar ara casos en els quals la moral, incloent-hi, per bé que no exclusivament, la moral religiosa, hi juga clarament un paper important. Hi ha molts casos a l'Egipte d'avui, i hi ha qui fins i tot els considerarien una patologia judicial. Centrant-nos en l'àmbit judicial, doncs, ens referirem a tres casos que permetin il·lustrar aquest impacte constrenyedor de la moral en la implementació del dret. Cadascun d'aquests casos exemplifiquen un aspecte d'aquesta relació contingent: a) les limitacions de procediment i les tipificacions de sentit comú que operen en la caracterització jurídica dels fets; b) l'articulació de la moral, la religió i la política; c) el poder de l'argument de la normalitat. En tots tres casos, a més, hom pot observar la pròpia dimensió política de la combinació.

El primer cas és conegut com el de la noia Maadi. El gener de 1985, cinc joves van raptar a punta de navalla una noia de disset anys i el seu xicot i els van dur en un lloc apartat on dos dels agressors van violar la noia abans de veure's obligats a canviar de lloc. Un sisè jove els va allotjar al garatge on vivia, i allà tots sis van violar la noia i els van robar totes les joies. Després van deixar anar les víctimes al mateix barri. Les víctimes varen interposar una denúncia i els agressors van ser arrestats ben aviat, encara en possessió del ganivet i del petit botí. El cas va rebre una àmplia cobertura per part dels mitjans de comunicació i hi va haver un judici expeditiu. Les penes imposades van ser pena de mort per abducció, violació i robatori als cinc primers agressors i set anys de presó per participació activa al sisè noi. El Muftí de la República va confirmar les penes de mort i la sentència es va executar.

Aquest cas és interessant en molts aspectes, però especialment en dos: en un nivell molt pragmàtic, de construcció de la moral en un entorn judicial i, en un nivell més general, dels efectes polítics dels casos no polítics. En el nivell pragmàtic, caldria fer esment en primer lloc de les definicions dels òrgans sexuals del cos (*mi'yar al-'awra*), elaborades pel Tribunal de Cassació egipci (*mahkamat al-naqd*), la violació de les quals condemna: «el agressor llença la víctima (dona) al terra i trenca el seu himen amb el dit»; «l'agressor pessiga el cul de la dona»; «l'agressor grapeja el pit de la víctima»; «l'agressor pessiga la cuixa de la (dona) víctima», etc. «D'acord amb aquest criteri, els tribunals no consideren el fer un petó a les galtes d'una noia o al coll d'un noi o el mossegar-li el coll una violació de la seva modèstia».⁴⁸ Caldria subratllar aquí el patró de procediment que prèviament estableix i segueix el magistrat. Aquest enfocament de procediment del cas, això és, la manera com els magistrats formulen les regles a les quals després es refereixen, és el que fa als professionals del dret diferents dels no professionals. Dit d'una altra manera, la seva narració dels fets es construeix de tal manera que esdevé rellevant per a tots els propòsits jurídics, des de la tipificació penal fins a la imposició de la pena. A més, la manera com el fiscal construeix la seva història també

48. N. HASAN. «Law of the protection of decency» (en àrab). *Majallat al-qânûn wa l-iqtisâd - huqûq al-insân*. (s.d.)

s'organitza com una forma d'«hiper-acusació», una acusació que «anticipa els usos que el tribunal en podrà fer». ⁴⁹ Finalment, hom pot observar les diverses estratègies per confirmar o escapar a la tendència natural de les acusacions a la inculpació: el fiscal general busca la naturalesa intencional dels crims comesos pels agressors, mentre que aquests busquen descripcions alternatives dels fets que els dissociïn de les implicacions potencialment perilloses del llenguatge del magistrat o minimitzin la seva participació activa, de tal manera que desaparegui la mateixa acció. En aquest cas, per exemple, els agressors van al·legar el caràcter col·lectiu del delictes, una acceptació a mitges de les víctimes o la incidència de circumstàncies atenuants. Els agressors no estaven desafiant la moral que estava en joc sinó, ben al contrari, afirmaven la seva adherència a aquesta moral i només volien donar una imatge alternativa de la seva participació en el delictes i de les implicacions morals que això tenia en la seva pròpia moral. ⁵⁰

En el segon nivell esmentat, hom pot infravalorar el fet que aquest cas, tot i que a primera vista no tingués contingut polític, esdevingués polític per efecte amplificador. Certament, el cas va rebre una gran cobertura pública que posava completament al descobert (més que no pas debatia) concepcions paradigmàtiques d'honestedat femenina, sexualitat, control sexual i la repressió de tot aquell que viola els seus límits. Això mostra clarament com les qüestions morals són (o es fan) públiques. Les relacions sexuals es buiden de qualsevol dimensió d'intimitat i de sentiment i esdevenen una qüestió jurídica pública que gira al voltant de la seva única definició lícita –matrimoni– i contradefinició: violació i relacions no maritals. Aquest caràcter públic dels casos morals de seguida esdevé polític. En aquest tipus de situació totes les autoritats públiques fan declaracions sobre el cas en qüestió. Per exemple, en un altre cas de violació, el de la «noia Ataba», el president Mubarak accedí a acceptar una proposta d'esmena de la disposició jurídica relativa a la violació, i a conseqüència d'això hi va haver una reforma jurídica i la pena per violació s'endurí. Comentant el mateix cas, una publicació islàmica anual relacionava explícitament la disminució de la seguretat ciutadana amb la creixent preocupació per la seguretat política. Seguint la línia dels Germans Musulmans, també aprofitava l'oportunitat d'afirmar que la nova llei contradeia la shari'a islàmica, ja que tenia «el defecte important de no abordar la qüestió de l'honor i de no infringir cap càstig per la realització de l'acte sexual amb consentiment». ⁵¹

49. M. KOMTER. *Dilemmas in the Courtroom. A Study of Trials of Violent Crime in the Netherlands*, Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1998, p. 168.

50. Per comentaris més detallats sobre el cas, cf. DUPRET, B. «La typification des atteintes aux bonnes moeurs: approche praxéologique d'une affaire égyptienne», *International Journal for the Semiotics of Law/Revue Internationale de Sémiotique Juridique*, 1998 (XI), 33: 303-322; Dupret, B. 1998. «Repères pour une praxéologie de l'activité juridique: le traitement judiciaire de la moralité à partir d'un exemple égyptien», *Egypte-Monde Arabe*, No. 34: 115-139.

51. Vegeu *The Nation in One Year. An Arab Political and Economic Report* (en àrab). Cairo: Markaz

El segon cas té a veure amb la circumcisió femenina. El juliol de 1996, el ministre egipci de salut va promulgar el Decret 261/1996 que prohibia l'operació de circumcisió femenina tant als hospitals públics com a les clíniques privades, sempre que no fossin casos de malaltia, i castigava els no metges que duguessin a terme l'operació. Un grup liderat per una figura islamista preeminent, Shaykh Yusif al-Badri, va recórrer el decret al Tribunal Administratiu del Caire. Aquest grup al·legava que el decret era nul, ja que violava principis del dret islàmic que, segons l'article 2 de la Constitució, són «la font principal de la legislació». Els recurrents afirmaven que la circumcisió femenina era una pràctica legítima i que el legislador no podia imposar restriccions al que la shari'a permet, recomana o obliga. El Tribunal Administratiu va donar la raó als recurrents, però el ministre de Salut va recórrer la decisió al Tribunal Suprem Administratiu, que va mantenir la decisió inicial. En primer lloc, el tribunal va declarar que, en el cas de recórrer un decret administratiu als tribunals administratius, tot aquell que sosté una posició jurídica particular té un interès personal en l'acció. En conseqüència, això volia dir que «tot aquell que creu en l'islam i sosté l'opinió que el judici correcte [...] en relació amb la circumcisió femenina se segueix de la seva creença [...] té un interès personal a promoure una acció». En segon lloc, el tribunal va argumentar, en consonància amb el Tribunal Suprem Constitucional, que en cas que no hi hagués una disposició definida de la shari'a regint una matèria particular, el Parlament tenia el dret a exercir un raonament independent consistent amb el context particular del cas. Atès que no hi ha consens entre els estudiosos islàmics en relació amb la circumcisió femenina, no es podia derivar cap disposició específica, i això significava que el legislador havia d'interpretar els principis generals islàmics a la llum de les condicions socials contemporànies. En tercer lloc, el Tribunal Suprem Administratiu va sostenir que tota intrusió en el dret a la intimitat corporal requeria una raó legítima, i aquesta no existia en el cas de la circumcisió femenina, excepte en aquells pocs casos en què quedava justificat per raons mèdiques.⁵²

Aquest cas també suscita qüestions importants, com ara la relació entre la moral i el dret i entre la moral i la política. La circumcisió femenina és un arquetip de tot el que en la shari'a islàmica pertany a l'àmbit de la moral, això és, a allò que no és obligatori però, segons algunes tradicions, és permès (*mubah*) o recomanat (*mandub*). Tanmateix, amb la diferenciació entre el dret i la moral, ja no es tracta de la qüestió del que la shari'a consideri bo, neutre o dolent, sinó d'allò de què l'Estat s'apropia per estendre el seu poder sobre el poble. En conseqüència, les autoritats jurídiques van començar a interfe-

AL-DIRĀSĀT AL-HADĀRIYYA, 1993; DUPRET B. 1994. «L'Annuaire de l'Umma et la question sécuritaire», *Egypte-Monde arabe*, No. 17: 157-184.

52. K. BĀLZ. «Human Rights, The Rule of Law and the Construction of Tradition: The Egyptian Supreme Administrative Court and Female Circumcision», *Egypte-Monde Arabe*, 1998, 34: 141-153; DUPRET, B. (en premsa), «Justice and sexual morality: Female Circumcision and Sex Change Operations Before Egyptian Courts», *Islamic Law and Society*.

rir en matèries que anteriorment quedaven fora del seu àmbit d'intervenció, com ara la sexualitat i el control sexual. Hom podria qualificar aquest fenomen de legislar sobre la intimitat. El legislador i el cos judicial egipcis van promulgar lleis i van emetre resolucions prohibint qualsevol tipus de violació de la integritat corporal, excepte en aquells casos en què els metges intervinguessin amb finalitats curatives. Així, diferenciar entre el dret i la moral suposava confinar la shari'a a l'esfera de la moral i a convertir-la en un moral entre d'altres (tot i que potser la més important). Podria considerar-se que, en desafiar la voluntat del govern egipci de prohibir la circumcisió femenina, els demandants volien reintroduir la religió com a principal conjunt de principis morals sobre els quals el dret s'havia de fonamentar. No era una qüestió d'al·legar un interès personal en el cas, sinó d'exigir un pronunciament sobre quins principis eren d'importància cabdal en la definició del dret. De fet, el Tribunal va reconèixer que el dret s'emmarcava en principis islàmics, però va donar una lectura diferent sobre aquells mateixos principis i el seu significat. Tanmateix, això no vol pas dir que el dret i el dret religiós es tornin a barrejar una altra vegada, sinó només que la religió ha adquirit un estatus de referència moral, és a dir, que als principis de la shari'a se'ls atorga l'estatus de principal font moral de legislació a través d'un procés jurídic i judicial.

Aquest cas també és interessant pel fet que és útil a l'hora d'aclarir la relació entre la moral, el dret i la política. Presentar un recurs contenciós-administratiu contra el decret del ministre que prohibeix la circumcisió femenina és una forma d'iniciar un cas basat en una qüestió específica que es projecta a l'esfera pública per tal d'obtenir suport en la defensa d'una concepció peculiar sobre l'organització general de la societat. La circumcisió femenina s'eleva a l'estatus d'una causa, com ara la mobilització de l'interès general en benefici del bé públic (o, si més no, d'una determinada concepció del bé públic), per damunt dels interessos de cap individu en particular.⁵³ El tema de la circumcisió femenina esdevé el cas de la circumcisió femenina pel fet de plantejar en l'escena pública les raons de l'oposició al decret del ministre. Aquest cas esdevé una «causa» quan s'utilitza per promoure un interès d'una naturalesa més general. El cas que ha estat convertit en assumpte jurídic públic serveix per donar suport a la causa de reivindicar la naturalesa islàmica de l'Estat egipci, de les seves institucions, i de la definició d'aquesta naturalesa islàmica. És a dir, el que Claverie denomina un model de «manifestació crítica»,⁵⁴ és a dir, aquell que posa de manifest el fet que és possible per a determinats actors donar un gir a la definició substancial de la referència donada i usada per les autoritats utilitzant, a la vegada, els recursos institucionals disponibles sense sortir formalment del marc de referència. En aquest cas de la circumcisió femenina no es tracta de poder o de gent poderosa, sinó que, jugant el joc de les institucions, el dret i el marc judi-

53. E. CLAVERIE. «Procès, Affaire, Cause. Voltaire et l'innovation critique», *Politix*, 1994, 26: 76-85, p. 82.

54. CLAVERIE, *idem*, p. 85.

cial s'utilitzen amb la finalitat d'adquirir una quota de poder i d'intentar definir els principis bàsics que han de fonamentar el dret.

El tercer cas es refereix a la privatització del sector públic egipci. Aquest és pròpiament un cas de naturalesa política, ja que incideix directament en la mateixa naturalesa del règim. En un context de reforma econòmica, el govern egipci va promulgar diverses lleis en l'àmbit econòmic i mercantil. Tanmateix, els principis constitucionals que afirmen la naturalesa socialista de l'estat egipci no es varen esmenar. El Tribunal Suprem Constitucional egipci, doncs, va haver de gestionar les tensions inherents a la transició a una economia de mercat sota una constitució «socialista». Així, en una sentència de l'1 de febrer de 1997, el Tribunal va sostenir que la llei 203/1991 sobre la privatització d'empreses públiques no contravenia la Constitució. Per al demandant, un antic treballador del sector públic, la privatització d'empreses públiques violava els principis econòmics consagrats per la Constitució. Però el Tribunal va argumentar que els citats principis no configuraven cap sistema econòmic específic i, per tant, eren disposicions constitucionals que calia interpretar a la llum de l'objectiu general d'assolir el desenvolupament i el creixement econòmic, que depenia de la inversió privada. L'únic paper de la inversió pública era el de preparar el terreny de la inversió privada, un objectiu que permetia la privatització de les empreses del sector públic. D'acord amb aquest argument, el Tribunal va desestimar el recurs.⁵⁵

Aquest tercer cas, clarament, també ha de tractar amb principis morals. Reflecteix la cerca de respostes a les qüestions següents: Constitueix la privatització d'empreses una manera bona i justa de dirigir les polítiques econòmiques? Fins a quin punt són desitjables els principis liberals? Quin és el «bé» al qual caldria aspirar? Això es construeix en termes jurídics. Podria considerar-se un cas test de «dret com a integritat», tal com Dworkin el descriu. Però el que ens interessa ara és veure la manera com el Tribunal Suprem Constitucional interpreta principis i disposicions per convertir en moral el que, altrament, s'hauria considerat totalment injust. Alhora, el cas mostra fins on pot arribar la interpretació quan es tracta de donar el gir a un marc textual i adaptar-lo als nous límits morals i polítics. Així, subratlla també el paper fonamental que els jutges (del Tribunal Suprem Constitucional en aquest cas) tenen en el procés de dotar d'existència jurídica principis morals mitjançant la interpretació oficial. I això es fa mitjançant l'ús d'estàndards jurídics. El Tribunal Suprem Constitucional va argumentar, en aquest cas, que els principis constitucionals havien d'interpretar-se a la llum de la seva finalitat últi-

55. K. BÄLZ. «Marktwirtschaft unter einer sozialistischen Verfassung? Verfassungsrechtliche Aspekte der Privatisierung von Staatsunternehmen in Ägypten (VerfGH, Urteil 7/16 vom 1.2.1997)», *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, 1998, 58 (3): 703-711; DUPRET, B. forthcoming b, «L'interprétation libérale d'une Constitution socialiste: La Haute Cour constitutionnelle égyptienne et la privatisation du secteur public», dins: D. EL-KHAWAGA i E. KIENLE (Eds.), *Political Structures and Logics of Actions in the Face of Economic Liberalization*.

ma, que és l'alliberament polític i econòmic de la pàtria i dels seus ciutadans. Dit d'una altra manera, l'Estat ha de complir els seus deures pel que fa a la defensa, la seguretat, la justícia, la salut, l'educació, el medi ambient, però també ha de ser alliberat de tot deure accessori. Així, no hi ha cap definició estricta de la noció constitucional de guanys socialistes: la Constitució és un document progressista que cal interpretar de forma evolutiva. Per al Tribunal, «no és permès d'interpretar textos constitucionals d'una manera que els consideri com a solucions definitives i perpètuas a qüestions econòmiques que canvien de natura amb el temps»; «la Constitució és un document progressista amb un horitzó ampli que no impedeix l'evolució; la seva vena ha d'estar necessàriament en harmonia amb l'esperit dels temps». Això és el que abans es denominava un argument de normalitat. Conjuga els sentits estadístic i ètic de la norma per tal d'afegir pes normatiu a la descripció de fets presentats com a estadístics. Quan es refereix a l'esperit del temps, el jutge afirma que el text constitucional està en línia amb el que assumeix que és la normalitat política i econòmica de la societat egípcia. L'acceptació d'aquests principis (per exemple, els nous objectius que la societat vol assolir), s'assumeix com a àmpliament compartida ja que, segueix l'argument, estan objectivament fonamentats: d'aquesta manera, el paper complementari del sector privat i la seva eficiència i dinamisme es presenten pel jutge del Tribunal Suprem Constitucional com pertanyent al regne del que no és pròpiament qüestionable. Ben al contrari, pertanyen a la normalitat, és a dir, són moralment desitjables i, per tant, legalment aplicables i exigibles.

CONCLUSIÓ

Els principis morals tenen una gran incidència en el dret. Això és òbviament cert en el context egipci. La qüestió és saber sobre quines bases operen. La teoria positivista va establir fermament la naturalesa autònoma del dret, això és, la seva determinació per part d'actors humans. Això vol dir que la seva font original, sigui humana o bé divina, no importava realment. No obstant això, aquesta teoria s'equivocava quan limitava el dret, en sentit propi, a les regles primàries (substancials) i secundàries (de procediment) que poden identificar-se en un sistema jurídic. Ignorava la important dimensió dels principis als quals es refereixen els legisladors i els jutges i que, per tant, integren l'àmbit del dret. D'una altra banda, la teoria de Dworkin també segueix un fil argumentatiu qüestionable. Tot i considerar des d'un principi els principis morals que el jutge té en compte com a part d'un sistema jurídic coherent, hom podria fer també la consideració següent: és el treball de l'advocat el que fa jurídics aquests principis. D'acord amb aquesta afirmació, cal orientar la mirada cap a l'activitat pràctica i professional d'aquests advocats, ja que és mitjançant la seva activitat que aquests principis generals i vagues se substancien. Dit d'una altra manera, una mirada atenta al dret en acció ens permet entendre com els advocats gestionen constriccions morals, no reconeixent la naturalesa diferenciada de la

moral, sinó fent d'alguns dels seus principis regles jurídiques. Per exemple, les concepcions morals de les parts sexuals del cos esdevenen definicions jurídiques mitjançant la feina del jutge del Tribunal de Cassació. O, en el cas de la circumcisió femenina, el jutge del Consell d'Estat no nega a la shari'a un estatus jurídic, però decideix seleccionar i extraure'n els principis que poden considerar-se com a dret. Finalment, el jutge del Tribunal Suprem Constitucional fa de la concepció liberal del desenvolupament i del creixement econòmic una regla jurídica vinculant que permet la privatització del sector públic. La millor manera pel jutge d'assolir aquesta «legalització» de principis morals és subratllant-ne la naturalesa normal, de manera que es fa possible anar de la pretesa dimensió estadística de la norma a la dimensió constrictiva imposada per l'autoritat.

L'imperi de la llei és un principi consagrat al text de la Constitució egípcia. L'article 64 estableix que «la sobirania del dret (*siyadat al-qanun*) és a l'arrel del poder de l'estat». I, certament, l'estat regit pels principis de l'imperi de la llei constitueix una de les majors reivindicacions de l'oposició política a Egipte. A la vegada, el poder legislatiu del país produeix una gran quantitat de legislació, mentre els seus tribunals es veuen inundats de disputes civils i penals, el que indica que la gent, d'alguna manera, està convençuda que els tribunals estan aplicant els preceptes del dret egipci. Probablement, això posa de manifest la natura paradoxal de l'estat de dret, el respecte del qual pot considerar-se una protecció de primer ordre pels ciutadans contra les arbitriïtats de l'estat, si bé la seva implementació pot utilitzar-se com una eina poderosa per construir «un estat més fort, més efectiu, més centralitzat i més intrusiu».⁵⁶ Aquest fenomen es manifesta quan observem la relació entre el dret i la moral. D'una banda, recórrer a principis morals permet als individus desafiar l'autoritat de l'Estat però, d'altra, també permet al poder judicial de l'Estat construir una interpretació jurídica oficialment sancionada dels mateixos principis.

Altrament dit, la moral constreny el dret, però els advocats juridifiquen la moral. Fent-ho així, transformen la natura de la moral, l'estatus pretesament heterònom de la qual es transforma en jurídic i positiu. En aquest sentit, l'Estat de Dret s'enforteix, ja que tant els ciutadans com el mateix Estat han de sotmetre's a normes jurídicament i judicialment definides. Tanmateix, és un Estat de Dret dels advocats, i això suscita la qüestió del poder d'aquests a l'hora d'exercitar una funció legislativa d'aquesta mena sense tenir legitimitat democràtica. Aquest és el problema clàssic d'un govern dels jutges (*gouvernement des juges*). En el cas d'Egipte el problema és molt més ampli, ja que no hi ha cap institució realment capaç de reclamar la legitimitat democràtica. Dit d'una altra manera, centrar-se en el govern dels jutges suposa eludir completament la qüestió del debat polític, del seu resultat legislatiu i de l'exercici del poder. A Egipte, on el poder executiu monopolitza les qüestions políticament sensibles, creant una dicotomia basada

56. BROWN, 1997, *op. cit.*, p. 237.

no en l'oposició entre dret i moral, sinó entre dret regular i excepcional, ja no és només la mera qüestió de l'imperi d'una llei moralment constreta. Caldria, doncs, estendre-la a la qüestió de l'imperi d'un dret jeràrquic on el casos es tracten de manera diferent en funció de la seva naturalesa política. Hom passa així de l'imperi de la llei a la llei del governant.

LA DONA, L'ESTAT, L'ISLAM: REPTES DE FUTUR

Leila Ben Salem

Presentació

Marta Poblet

Universitat Autònoma de Barcelona

Molt bon vespre a tothom. És un plaer poder presentar-los la nostra convidada d'avui, la Leila Ben Salem, que ha vingut de Tunis per participar en aquesta sessió del cicle i a qui, des d'ara mateix, aprofito per donar la més cordial benvinguda i agrair la seva presència entre nosaltres aquest vespre. La Leila Ben Salem ens parlarà avui d'un tema que, de ben segur, reprendrem en altres sessions del cicle: la dona, l'estat, l'islam i els reptes de futur. Ella ho farà situant el debat en el context dels països àrabs i musulmans –molts dels quals coneix molt bé perquè és una gran viatgera–, tot i que també farà algunes referències a les societats europees, com ara la francesa, que coneix igualment bé.

I és que l'estatut de la dona als països del món islàmic, malgrat les diferències considerables entre uns i altres, no deixa de suscitar una enorme controvèrsia. En aquests moments, per exemple, al Marroc està pendent de ratificació parlamentària la reforma de la Mudawana, és a dir, del codi de família que regula l'estatut personal de la dona i que la considerava fins ara com una menor sotmesa a la tutela del seu marit. La reforma d'aquest estatut, auspiciada pel rei Mohammed VI, ha estat, de fet, el resultat de llargues lluites i negociacions. Mentre hi ha qui considera la reforma com una gran passa endavant (la nova Mudawana, per exemple, atorga a les dones el dret a una pensió en cas de divorci) hi ha també qui recorda que no aboleix del tot institucions tradicionals com ara la poligàmia (en aquest cas, la reforma només la limita, en la mesura que la primera esposa té el dret d'exigir una clàusula per a estipular un règim monogàmic).

La Leila Ben Salem abordarà els aspectes jurídics i les repercussions socials del dret de família als països àrabs i musulmans des de dues vessants: la de jurista, advocada de família i mediadora (dirigeix un despatx professional a Tunis des de fa dotze anys), però també la d'activista en favor dels drets humans i, en particular, de la protecció a la infància i l'adolescència. En aquest sentit, la feina que desenvolupa la Leila Ben Salem és incansable. Així, ha estat fins fa poc presidenta de l'*Association des Amis de l'Institut National de la Protection de l'Enfance* de Tunísia, organització que dóna suport a infants i adolescents en situació de risc, i és membre, entre d'altres associacions, de *Terre des Hommes*, una federació internacional d'organitzacions nacionals que treballen pels drets dels infants. A més a més, Leila Ben Salem és participant activa en les conferències i els seminaris que la UNICEF organitza periòdicament, tant a Europa com als països àrabs.

Com vostès tindran ocasió de comprovar de seguida, la capacitat de conjugar l'experiència jurídica professional amb l'acció quotidiana en favor de la protecció dels drets, tant en l'àmbit nacional com internacional, dóna a Leila Ben Salem una perspectiva de conjunt que a Europa, sovint, pot passar-nos desapercebuda. Una vegada més, per tant, Leila, *je vous remercie d'avoir accepté notre invitation, et vous avez la parole.*

La dona, l'Estat, l'islam: reptes de futur¹

Leila Ben Salem

Advocada de família, Tunísia

INTRODUCCIÓ

Bona tarda a tothom, i gràcies també als organitzadors del cicle per haver-me convidat a aquesta sessió. Avui els proposo tractar el tema de la dona, l'Estat i l'islam des d'una perspectiva jurídica –potser per deformació professional, ja que sóc advocada–, però també perquè m'agradaria fer una reflexió sobre un tema del qual he anat aprenent de mica en mica al llarg dels meus viatges. El que voldria demostrar avui, per dir-ho d'entrada, és que l'estatut de la dona no pot preservar-se si no existeix un dret modern i estable; un dret fort, diria, si no fos perquè temo males interpretacions.

Ens endinsarem, doncs, en un espai geogràfic determinat: cinquanta quatre països on els creients musulmans són majoria, i dels quals, com de vegades s'oblida a Europa, només vint-i-dos són països àrabs. I parlarem d'una població que s'estima aproximadament al voltant dels cinc cents milions d'individus, ja que hi ha uns mil milions de musulmans al món, dels quals vora el vint per cent són àrabs.

Alguns dels estats dels quals parlarem en primer lloc han optat per una confusió total entre el dret musulmà i el dret positiu, i passen de l'un a l'altre en funció de les seves necessitats. D'altres estats, en segon lloc, fan coexistir ambdós sistemes jurídics de forma més o menys encertada. En tercer lloc, veurem que hi ha d'altres països que han optat per mantenir dos sistemes jurídics diferenciats, creant una jerarquia entre normes jurídiques –islàmiques o de dret positiu– segons quina sigui la política del moment. I, finalment, també parlarem de la resta de països on els musulmans són minoria (principalment a Europa i a Amèrica) i on el dret musulmà pràcticament no hi té cap paper, tot i els esforços d'alguns per imposar-lo a partir de pràctiques comunitàries i comunitaristes.

Cinc cents milions d'individus. Tenen vostès, aquí i avui, la menor idea de la seva vida quotidiana? Com presentar-los avui aquestes reflexions al voltant de tres paraules clau –dona, Estat, islam– amb un impacte tan gran les unes sobre les altres? Com fer-les viure, aquestes paraules, aquests temes que mereixen de ser tractats cadascun per si sol? Posant avui de costat aquests mots, he sentit una invitació a la llibertat de dir. Els proposo de posar-los en una frase que els relligui i, de passada, doni el sentit de la meva con-

1. Traducció del francès de Marta Poblet.

ferència. Es tracta de respondre a la pregunta següent: L'estatut de la dona pot evolucionar en els estats on es predica l'islam?

Per raons de comoditat de la presentació, retindrem la noció d'estat en el seu sentit més lax, és a dir, el d'entitat política constituïda per un territori i per un poder institucionalitzat, titular de la sobirania. L'estat és aquella entitat que personifica jurídicament la nació. Cal dir que aquesta és una noció relativament recent que no sempre ha estat assimilada pels països de cultura islàmica.

En efecte, la noció més coneguda en aquests països és la de nació o *umma*² (*kaw-wem*) i això s'explica pels orígens tribals on es va desenvolupar l'islam polític. L'islam va néixer fa catorze segles i mig al desert del Hijaz, actualment territori de l'Àrabia Saudita, enmig d'una societat de nòmades, i es va desenvolupar al llarg de dotze segles a partir d'un programa polític fonamentat en una ideologia de conquesta. Hem vist créixer la civilització islàmica d'Espanya a Malàisia, passant per l'Àsia Central, on s'ha desenvolupat una cultura islàmica una mica per tot arreu.

Agrupem una mica tot el que acabo d'exposar i retinguem algunes dades fonamentals. Així, podem dir que l'islam és:

- una fe (una religió),
- una política (amb una ideologia),
- una cultura (així, és possible parlar d'art islàmic), una civilització (un art de viure, i els espanyols estan millor situats que ningú per comprendre aquest darrer aspecte).

Darrerament, el tema de l'islam s'ha posat de moda. Sovint, si interrogeu un musulmà sobre els drets de la dona us diu que l'islam ha fet molt per la dona, que ha estat un progrés. Això és exacte. L'islam ha estat un veritable progrés. L'islam va sorgir en una societat dura, però aleshores –segle VII– ho era a tot arreu, i l'estatut de la dona no era gens envejable enlloc. Per a les tribus preislàmiques beduïnes, la dona formava part dels mobles: es cedia com si fos un objecte, es transmetia per herència, hom s'hi casava de manera provisional i se la podia refusar com si fos un animal. És un període que coneix l'horror absolut, inclòs l'assassinat de nenes no desitjades. En aquest sentit, doncs, a l'actiu de l'islam cal posar-hi la institucionalització de drets de la dona. Això és incontestable.

Però l'islam també va fer una altra cosa important: va estrènyer l'espai on s'ha-vien de desenvolupar els drets creant una doble distensió: la tribu és un espai de dret i la dona veu el desenvolupament d'aquests drets al si de la família. També sentireu veus que diuen que l'islam ha millorat l'estatut de la família perquè consagra la cèl·lula familiar

2. Comunitat de creients.

com a realitat natural que fonamenta tota agrupació social. Tota una revolució, efectivament, si tenim en compte que prèviament s'havia considerat la tribu com a fonament de la societat. Aquestes mateixes persones afegiran que la família és l'únic lloc d'emancipació de la dona.

En aquest sentit, la religió islàmica posa fi a les abjeccions del període preislàmic. Els *hadiths* del profeta criden l'atenció sobre la situació de la dona i li reconeixen drets civils i jurídics, així com el dret d'accedir a l'educació. Però, i després? Podem dir que l'islam ha fet de la dona una ciutadana? L'estat s'ha constituït en garant de la independència de la dona i dels seus drets? La situació de la dona com a ciutadana ha evolucionat poc, i hom s'ha vist obligat a constatar que l'ordre familiar no és l'espai ideal de reivindicació. L'emergència de les dones a la ciutat, a l'espai públic, és sempre la de l'estranger que entra a la ciutat.

L'AMBIGÜITAT DEL DRET POSITIU MODERN EN RELACIÓ AMB LA DONA, EN NOM DE L'ISLAM

A. La cohabitació del dret

Moltes societats han fonamentat el seu sistema jurídic a partir del reconeixement d'uns drets naturals inherents a l'home: Sòcrates en el pensament grec, Ciceró en el romà, o Sant Tomàs d'Aquino en el pensament cristià, per posar alguns exemples. Molt més tard, amb la Revolució Francesa, el moviment del dret natural esdevindrà laic. Ara, però, ens bastarà retenir que aquestes doctrines consideren que, per damunt del dret, hi ha lleis no escrites, establertes per Déu o bé per la mateixa natura de les coses (el que s'anomena dret natural) i que, en conseqüència, cap legislador humà no pot abolir. I això perquè són lleis universals, eternes i immutables.

Al costat d'aquest dret natural, es va desenvolupar el que anomenem dret positiu. Per dret positiu entenem el conjunt de regles jurídiques en vigor, sancionades per un estat en un país i en un temps determinats. Les regles del dret positiu, doncs, tenen un caràcter permanent, general i obligatori, i no es relacionen amb cap dret superior. La llei s'imposa només perquè és llei, i forma part d'un sistema jeràrquic de normes.

Què és el dret musulmà? De manera molt sumària: el sistema jurídic del dret musulmà és un corpus de regles que tracten problemes de la societat i que resulta d'aplicació als musulmans. Sense entrar en qüestions tècniques de naturalesa jurídica, pot considerar-se que el dret musulmà combina, d'una part, elements de dret natural (les regles de l'Alcorà i de la Sunna, com veurem) i, de l'altra, elements de dret positiu derivats d'un consens nacional (el *kyas* i l'*ijmaa*).

Això ens porta, és clar, a enumerar el tipus i la naturalesa de les fonts d'aquest dret, que són:

1. L'Alcorà, la font més important i indiscutible, que s'aplica al conjunt de la humanitat.
2. La Sunna, o conjunt de regles que s'adeqüen a la conducta del profeta, de la qual es dedueixen regles de naturalesa jurídica.
3. El *Kyas*, o mètode per deduir una regla jurídica no prevista a partir d'una regla que prové de les dues fonts anteriors (el que en dret es coneix com a raonament per analogia i raonament *a contrario*).
4. L'*Ijmaa*, o els acords dels ulemes per dictar una regla de dret (el verb *ijmaa* vol dir «reunir-se»). Aquest és un autèntic mecanisme de creació de dret, d'invenció de regles que no existeixen. El problema més evident d'aquesta font deriva del fet que en aquesta creació no hi ha consens, ja que tampoc no hi ha un criteri d'autoritat o de jerarquia entre els ulemes.³

Actualment, podem dir que el dret positiu està en fallida en la societat islàmica. Al segle x hi va haver una tendència molt important per desenvolupar un dret positiu. Tot i que la civilització islàmica ha conegut corrents polítics i escoles jurídiques molt diferents al llarg del temps, m'agradaria destacar aquí una escola particularment moderna que va fer progressar el dret en el món islàmic. Aquesta va ser l'escola dels mutazilites, filòsofs laics que van fer de la raó el criteri mateix de creació de la llei i van posar aquesta per damunt de tot. Per parlar amb un llenguatge modern: els mutazilites varen ser uns segregacionistes, gent que es va segregar d'un grup per tal de crear quelcom més adaptat a la vida moderna. Un esdeveniment cabdal, no obstant, va posar fi a tota aquesta progressió i desenvolupament del dret musulmà: la caiguda de Bagdad després de la invasió dels tàrtars, aleshores habitants de l'Àsia Menor. El debat de les idees i les innovacions no es van reprendre fins al final del segle XIX o inicis del XX.

A finals del segle XIX es produeix una ruptura que coincideix amb la fi de tot aquest període d'hivernació. En aquesta època emergeix de nou el debat d'idees que es coneix amb el nom de *Nahdha*, el despertar. El debat l'alimenten intel·lectuals reformistes en àmbits molt diversos, particularment en l'àmbit del dret. No és un despertar, contràriament al que sovint es pensa a Europa, esperonat per la colonització, sinó –si em permeten reprendre el tema– pels viatges i els contactes que permeten l'Orient conèixer l'Occident i a l'Occident conèixer l'Orient. Els recomano una lectura dels grans viatgers i de ben segur que els sorprendrà enormement com ens coneixíem ja aleshores sense acceptar-nos. Al mateix segle XIX, hi va haver un patxà egipci que va començar a constatar que Europa es desenvolupava a tota velocitat i va decidir enviar el que avui anome-

3. En un sentit més ampli, *ijmaa* es el terme emprat per denotar l'acceptació universal, per tots els musulmans, dels dogmes fonamentals de la fe. Per tant, no és un criteri d'autoritat, sinó simplement l'expressió col·lectiva d'una convicció religiosa comuna. Vegeu COULSON, N. J. 1998 [1964]. *Historia del derecho islámico*. Barcelona: Edicions Bellaterra. (N. dels eds.).

naríem espies. Així, va enviar alguns funcionaris del seu estat per tal que anessin a veure què feia que Europa es desenvolupés tan de pressa. Voldria citar aquí un home eminent, poc conegut fins i tot al món àrab: Rifaa al-Tahtawi. Potser encara és dels més coneguts pels europeus, perquè Guy Sorman, un autor francès, un investigador, ha dedicat no fa gaire un llibre al seu pensament filosòfic.⁴ Rifaa al-Tahtawi era un d'aquests funcionaris de l'estat egipci a qui el patxà va enviar a Europa perquè mirés de descobrir els secrets de la superioritat tècnica i científica d'Occident. Tahtawi va viure cinc anys a París, i va retornar amb una idea extraordinària: la de l'emancipació de la dona i l'obligació d'institucionalitzar l'ensenyament per a les nenes i els nens. És per això que el món àrab i el món musulmà en general l'han ignorat. Jo he estudiat en una escola tunisiana i no el vaig sentir anomenar fins als estudis superiors. Podria citar molts altres autors i intel·lectuals... I, entre els temes que es comencen a debatre, la qüestió dels drets de la dona. De fet, per a elles res no havia canviat. Ben al contrari, es mantenia la pressió social d'usos i costums que havien fet de la dona la presonera de tots els temps. I, avui podem dir-ho, amb la complicitat de l'estat.

Després ja ve la colonització, però de tot aquest moviment se'n deriven conseqüències. Alguns països àrabs i no àrabs (si hi incloem Turquia) adopten ja sigui el dret romà, ja sigui el *common law*. Així, Turquia adopta l'any 1924 el codi civil suís, tot i el risc de fer taula rasa del seu passat. El programa modernitzador, com és sabut, es desenvolupa sota el liderat laic d'Attaturk. Egipte adopta un codi civil inspirat en el dret francès l'any 1948; Síria fa el mateix l'any 1949 i Tunísia l'any 1956, i Marroc i Algèria segueixen el mateix camí. En canvi, l'Iraq de l'any 1951 i Jordània optaran pel sistema del *common law*. Líbia ho farà l'any 1961 i Kuwait el 1963.

No voldria pas fer una enumeració exhaustiva, però sí fer notar que d'altres països musulmans varen quedar perfectament exclosos d'aquest moviment. Em refereixo a Aràbia Saudita, Sudan, Iran o Afganistan, que opten pel dret musulmà clàssic, amb pràctiques medievals que inclouen els càstigs físics i els processos expeditius (sense defensa jurídica ni procediment contradictori).

Durant un cert període, tots aquest països visqueren la coexistència de diversos sistemes jurídics i la cohabitació de diversos sistemes judicials. De fet, el Líban segueix en aquesta situació, ja que hi conviuen, o millor diria que s'enfronten, fins a divuit sistemes jurídics diferents.

Però, i mentrestant? Es desenvolupa al llarg d'aquest període el debat sobre els drets de les dones? El debat d'idees que es produeix a l'època, en qualsevol cas, no aporta la pau social. De desenvolupament es pot dir que no n'hi ha. I d'aquí ve la confrontació del dret que desenvoluparé tot seguit. Com tampoc no s'hauria de permetre la superposició de sistemes jurídics incompatibles. Doncs bé, és precisament a aquest fenomen

4. SORMAN, G. 2003. *Les enfants de Rifaa: musulmans et modernes*. París: Fayard.

al que s'exposa avui el món occidental, volent obrir debats allà on no hi ha lloc per a aquests debats. Segons el meu parer, no és desitjable discutir la legitimitat d'una llei compatible amb la societat per causa d'una minoria que expressa un malestar per la seva exclusió.

B. La confrontació del dret

1. La interferència dret públic / dret privat

El moviment d'alliberament de la dona va veure la llum de manera si fa no fa simultània a Egipte i Tunísia. Inicialment va ser un debat encetat pel homes formats a les escoles coràniques d'Al Azhar i de la Zitouna.⁵ Són ells, intel·lectuals progressistes, els qui primer defensaran els drets de les dones.

Cal remarcar que al costat d'aquest desenvolupament del debat sobre el drets de la dona, reprès per les mateixes dones a partir de 1920, també es desenvolupa l'integritat en aquests països. No oblidem que el moviment dels Germans Musulmans sorgeix entre 1925-1927, en el mateix moment que Taraj Hadet, un jurista de la Zitouna a Tunísia escrivia *Notre femme dans la loi et la société* (1930). Aquest home, gran defensor dels drets de la dona, va haver de viure al marge de la societat, ja que, des de l'aparició del seu llibre, no va poder sortir més de casa.

Mentre els països islàmics optaven per un dret d'inspiració occidental, moviments de caire conservador desenvolupaven un programa de lluita per fer front a aquesta actitud. I és així com avui, atrapats per la història, som testimonis de la força del retorn del dret islàmic i del dret de la shari'a. Després d'haver optat per un dret progressista, Algèria fa un viratge de cent vuitanta graus i experimenta el retorn del dret de la shari'a. Des de l'any 1984, la dona ja no pot viatjar sense l'autorització del seu marit. El dret regula l'al·letament, la poligàmia, el repudi (en cas de repudi, el marit es queda amb el domicili conjugal) i la prohibició del matrimoni mixt.

Però el retorn del dret islàmic codificat i la reintroducció de la shari'a es produeix també en d'altres països: Egipte (1972), Sudan (1983), Paquistán (1985), Indonèsia (1990), Kuwait (1992), Emirats Àrabs (1992), Yemen (1992) o Nigèria (1999). No voldria abassegar-los amb massa cronologies ni detalls, ja que prefereixo que conservem les energies per a més endavant, però sí subratllar que Nigèria, com veiem, veu retornar a la shari'a l'any 1999, és a dir, pràcticament ahir. I és molt greu això que estem vivint.

5. Al Azhar a Egipte, Al Zitouna a Tunísia o Al Qaraiwan al Marroc són exemples paradigmàtics d'institucions educatives vinculades a grans mesquites amb una existència de més de deu segles. La Zitouna de Tunísia, mesquita i universitat, adquirí un rol molt destacat en la formació de les elits burgeses i urbanes de Tunísia, tant autòctones (beldís) com turques. Vegeu VERMEREN, P. 2004. *Maghreb: La démocratie impossible?* París: Fayard. (N. dels eds.).

A l'Àrabia Saudita les dones us diuen sempre: «només posseeixo dues coses: el meu vel i la meva tomba». Ni allà ni a Kuwait tenen dret a vot, ni se les permet conduir. A Bahrain i a Qatar tenen més sort i poden votar... des de l'any 2002.

Certament, països com Turquia o Tunísia han optat per un dret modern. Turquia opta per un dret veritablement laic, inscrit fora de l'àmbit del dret musulmà (per exemple, refunda tot el seu dret de successions), mentre que Tunísia opta per un dret progressista que, això sí, resta vinculat amb els valors del dret musulmà. Tots els altres països, en canvi, apliquen la regla islàmica, en contradicció total amb els tractats i les convencions internacionals. Si bé els estats garanteixen millor o pitjor els drets cívics, polítics, econòmics i socials de llurs ciutadanes, la situació és molt més alarmant pel que fa al dret de família i al dret penal, on alguns països apliquen legislacions abusives, repressives i bàrbares.

Ara diré una cosa molt greu, però han de saber que és a l'alçada del que estem vivint: ser dona al nostre país, als nostres països, és estar jurídicament dominat. Si es tracta de donar testimoni en un judici, calen dues dones per a cada home. Ésser dona és ésser políticament inexistent, i poques dones tenen dret a ser escollides. Ser dona es ser majoritàriament analfabeta. La dona és colonitzada des de l'interior, velada o despullada, comprada, repudiada i embarassada a voluntat (les dones ni tan sols poden influir en la política de natalitat que les afecta). No és difícil, per tant, habituar-se a l'obediència i a l'autocensura, a allò políticament correcte.

Què viuen les dones musulmanes en la seva vida quotidiana? Avui, al món musulmà, la dona pateix la tutela de l'home, i l'aberració del sistema és tal que aquest home pot tractar-se un dia del propi fill, és a dir, la dona és condemnada a la inversió dels rols al si mateix de la família. En alguns països es reconeix el matrimoni temporal, el matrimoni per plaer, i es tanquen els ulls davant pràctiques bàrbares com el crim d'honor. Les dones jordanes han assolit, en aquest sentit, una petita victòria, ja que poden demandar l'home que és a l'origen d'un crim d'honor. I l'estat, finalment, també ha organitzat la discriminació en el dret de successions, relegant la dona en les principals qüestions de l'herència.

En quin àmbit és més flagrant la manca de respecte a les dones? Doncs en el del dret internacional. En aquest sentit, hi ha tres dates fonamentals per a la dona. L'any 1948, l'Organització de Nacions Unides adopta la Declaració Universal dels Drets Humans; l'any 1976, el Pacte Internacional relatiu als Drets Civils i Polítics; l'any 1979, la Convenció de Nacions Unides sobre l'eliminació de totes les formes de discriminació de la dona. Atesa la solemnitat i la significació que hom atorga als tractats internacionals, les organitzacions que els adopten esperen dels estats contractants que respectin els acords signats. Si bé els estats han de garantir l'aplicació d'aquestes convencions internacionals, el fet és que no s'estan aplicant per a les dones. Si això és així, no hi ha pròpiament una universalització dels drets ni de les competències internacionals. És possible parlar d'un dret universalment reconegut, un dret que representa l'opinió de la majoria dels estats membres del concert de nacions, quan alguns dels països signataris no el

respecten? Evidentment, la signatura i l'adhesió als pactes permet aquests països de mostrar una imatge positiva envers l'exterior. Però, de fet, i mitjançant el mecanisme de reserves, o directament mitjançant el sistema de no respecte (l'estat va més enllà i declara la no aplicació d'una convenció), el que fan aquests països és mostrar el seu suport al dret musulmà i el seu menyspreu a les convencions internacionals de les quals són signataris. Quan una comunitat no és una comunitat de convicció sinó de condicionament, el que fa és suprimir l'individu.

De la mateixa manera, la llei ja no és una llibertat. La llei és el fet políticament correcte, és l'obediència. En àrab se'n diu *ta'a*, la capacitat d'acceptar. Cada estat àrab, cada estat musulmà està construït sobre un teixit de drets contradictoris. La fragilitat del reconeixement dels drets de la dona està en evolució constant: es manipulen els textos i es donen interpretacions restrictives als principis. I la societat internacional ho sap. Els instruments internacionals específics relatius als drets de la dona han de pensar-se per poder ser configurats i desplegats en l'ordre jurídic intern dels estats, i aquest no és el cas avui. I així, moltes convencions perden tota la seva potencialitat quan l'estat adopta un cert nombre de reserves relatives a l'eliminació de totes les formes de discriminació envers la dona i les relatives als drets dels infants, és a dir, tot allò que fa referència a l'estatus de la dona dins la família i a la seva responsabilitat en aquest àmbit. Per exemple, la reserva feta a l'article 16 de la Convenció de Nacions Unides sobre l'eliminació de totes les formes de discriminació de la dona, atorga els mateixos drets i responsabilitats a la dona, però als països musulmans la dona només té un estatus a partir del moment en què es casa. I el seu estatus canvia també si es divorcia. Malauradament, doncs, el dret internacional queda estroncat quan se'n refusen les normes en nom de particularismes culturals, religiosos o regionals. I d'aquí la confrontació entre el que és universal i el que és específic. És possible la conciliació? Caldria, com he dit, trobar un sistema per tal que els signataris de les convencions aportessin les proves de la ratificació i la integració dels textos internacionals dins els sistemes jurídics interns.

QUIN FUTUR PER A LA CONDICIÓN DE LA DONA?

A. L'estat de la qüestió a les societats islàmiques

Mirem de completar el quadre per tenir una visió de conjunt i comprendre què hi ha en el dret musulmà.

1. El contingut del dret: llibertat interior, presó exterior

Què esperem del dret? En primer lloc, esperem que sigui un factor d'alliberament. També esperem que sigui un ideal de justícia. I, finalment, que preservi un equilibri entre els ciutadans. De vegades, en l'exercici de la meua professió, m'he sentit inter-

pel·lada per diversos testimonis de dona, de manera que ja fa uns anys vaig decidir d'anar a veure quina era la situació en d'altres països del món islàmic. Vaig quedar molt sorpresa.

El primer sentiment que vaig tenir va ser el de no ser al meu lloc, i aquest malestar m'ha perseguit sempre al llarg dels meus viatges. Vaig constatar de seguida en tots aquests països que la dona no tenia lloc al carrer, a l'espai públic, cosa que no m'havia passat mai a Tunísia. No he estat mai a Aràbia Saudita, ja que rebutjo cobrir-me amb el *hijab*, però sí que he estat a Kuwait, un país que no gaudeix d'una reputació liberal, precisament. M'he passejat pels carrerons dels mercats, com qualsevol turista podria fer, i he vist una animositat extraordinària en la mirada dels homes, que semblen dir-se: si aquesta dona és aquí és que s'ha perdut, per tant, cal que retrobi el seu camí i surti d'aquest lloc, ja que aquest no és un lloc per a les dones. A Kuwait, a Bahrein, als Emirats Àrabs, a l'Iran, vaig deduir una cosa de tots aquests viatges: a les societats de tradició musulmana les relacions entre els homes i les dones —el nucli de totes les civilitzacions— són sistemes d'aliances. No hi ha cap relació d'amor ni d'amistat. Les relacions home-dona només existeixen en la intimitat de la llar. En conseqüència, la dona es veu privada de l'espai públic, és a dir, de l'escena social, i només li resta l'esfera privada, de la intimitat, de la casa. Però això tampoc no vol dir que es tracti d'un espai de llibertat, perquè no és necessàriament mestressa de casa seva (no oblidin la poligàmia, que l'obliga a compartir aquest espai amb d'altres dones, en una altra relació de forces que s'ha d'establir). No els parlo d'història, els parlo d'avui.

Quin interès té el dret quan ja no protegeix l'individu? Es pot confiar en un estat que cedeix a les pressions d'un grup en detriment d'un altre? No hem vist el retorn de la shari'a en un cert nombre de països amb la complicitat de les autoritats?

Crec que hom expressa la seva fe en relació amb un malestar ambiental, i la trampa es reforça quan hi ha un lliscament de l'islam religió a l'islam polític i ningú no es pren la molèstia de dissociar-los. I penso que hem de poder dissociar entre l'islam religió, on m'hi reconec de bon grat, i l'islam polític, que trobo completament desfasat. Nosaltres hem caigut en el parany i arrosseguem Occident en la nostra caiguda. Només cal venir a Europa i llegir els titulars dels diaris, escoltar les vostres ràdios o veure les vostres televisions.

Per tant, l'estatus de la dona dins la família és incomplet, excepte potser en el cas de Turquia o de Tunísia, del qual voldria presentar-los les línies mestres. En aquest sentit, cal citar el Codi de l'Estatut Personal de 13 març de 1956, fruit de la voluntat dels governants per estendre les llibertats. D'entre els avenços del Codi tunisià cal destacar:

- L'abolició de la poligàmia i la instauració de la monogàmia com a regla d'ordre públic. Tota infracció de la regla se sanciona penalment.
- La supressió del repudi i la instauració del divorci judicial, amb compareixença personal i intervenció del jutge de família en totes les etapes del procediment judicial.

- La fixació de l'edat mínima de matrimoni als 18 anys.
- La prohibició de matrimoni de noies impúbbers.
- La supressió del dret de *jabr* (dret del pare a comprometre la seva filla en matrimoni).
- L'obligació del consentiment dels esposos.

Certament, en aquest esquema el marit segueix essent el cap de família, però la dona juga un paper en la gestió dels assumptes familiars: a banda del dret de gestionar els seus propis béns, té el dret d'administrar els dels seus fills, ja que el Codi opera una fixació jurídica dels lligams jurídics entre la mare i el fill. En cas de dissolució del matrimoni, la guarda i custòdia s'atorga a un dels dos cònjuges segons l'interès superior de l'infant, però si correspon a la dona pot quedar-se amb el domicili familiar.

El dret de família a Tunísia és un cas veritablement únic al món àrab. És un dret homogèniament progressista que ha evolucionat, des de 1956, des de la defensa dels drets de la dona a la dels drets del menor, que esdevé el centre de la família. Encara que no pot heretar amb els mateixos drets que té l'home, té una protecció real. A més a més, i això constitueix un veritable atac a la regla del dret islàmic de successions, a Tunísia la filla única pot ser hereva universal dels seus pares i no només de la meitat dels seus béns, com acostuma a passar als altres països.

El Codi de l'Estatut Personal, en aquest sentit, és una veritable defensa. Des de l'any 2001, a més, una llei sobre el règim patrimonial del matrimoni reconeix un dret de la comunitat reduïda als béns ganancials: la dona casada que no ha treballat fora de casa pot demanar comptes en el moment del divorci sobre els béns adquirits durant el matrimoni. En canvi, el dret musulmà ignora la comunitat, ja que es basa en la separació de béns absoluta dels cònjuges. Per tant, si bé Tunísia té un dret de família veritablement progressista, excepcional en relació amb els països musulmans, el dret de successions continua essent d'arrel islàmica.

L'any 2001 vaig assistir al Congrés d'Advocats Àrabs, on es crearen diverses comissions: comissió de la defensa, comissió dels drets de la dona, etc. Vaig ser present en aquesta darrera, una mica per casualitat, i mentre una advocada tunisiana presentava el Codi de l'Estatut Personal que les egípcies, les libaneses i les algerianes tant ens envegen, una representant iraquiana s'alçà dient que estàvem fent una demostració obscena, que érem unes descregudes i que per acceptar allunyar-nos del dret musulmà havíem esdevingut franceses. Si els explico aquest fet, que em deixà aclaparada, és perquè mostra molt gràficament la distància enorme que hi ha entre nosaltres els musulmans i com de difícil resulta acostar punts de vista.

A Tunísia, les dones tenen drets que sovint no es reconeixen en d'altres països. Pel que fa a la nacionalitat, poden transmetre-la als seus fills. També tenen dret a viatjar lliurement, i de fer-ho amb els seus fills, tot i que correspongui al pare el dret de demanar el passaport. Quant a drets polítics, tenen dret de vot des de les eleccions municipals de 1957 i poden ser escollides (un dret a consolidar, ja que en realitat estan clarament

infrarepresentades: el 6% dels diputats i el 16,5% dels regidors municipals). Igualment, les dones gaudeixen del dret a participar en la vida associativa. L'educació és obligatòria fins als setze anys. I pel que fa al dret del treball, el principi de no discriminació i altres drets reconeguts en l'àmbit internacional (treballs difícils, prohibició de certs treballs nocturns, drets sindicals, etc.) operen com a garantia, amb alguns drets específics reconeguts a la dona (per exemple, l'alletament).

Malgrat tots aquest avenços notables, haig de constatar, malauradament, l'absència de progrés. Ja hem dit que l'islam aporta millores a l'estatut de la dona, però què succeeix després? Gairebé res. Es parla de millora de les condicions de la dona perquè amb la separació de béns pot gestionar el seu patrimoni. Fals. També es diu que les dones mantenen el seu nom de casades. De fet, no el perden mai, ja que la filiació és paterna. La relació amb la dona es cobreix de pudor, i l'educació impedeix d'invocar el parentiu femení: si un nen veu passar la seva mare al carrer dirà públicament al seu amic: «la meva casa passa». Hom no s'adreça mai a una dona en veu alta, i si es fa, serà anomenant-la amb un nom masculí o un cognom.

Les musulmanes van viure durant segles en la ignorància d'una vida reclosa de regressió mental. Avui vivim en el cinisme orquestrat de la mentida, magistralment dirigit pels professionals de la desinformació. I crec que la frustració sexual és una de les claus de la violència integrista i una de les claus de la relació home-dona en les nostres societats musulmanes. Tot és inhibició i hipocresia envers les dones, i la simple mirada entre un home i una dona que no es coneixen pot comportar autèntics drames.

I el punt en comú de tots aquests estats és que són còmplices en nom de l'islam de la privació de les llibertats més elementals i anodines, com ara la llibertat de conduir. Avui en dia moltes dones no tenen el dret de conduir: imagineu que viviu en una societat, aneu a l'escola i els pares us permeten, per un determinat motiu –normalment gràcies a la força de persuasió de la mare–, anar a estudiar al Canadà o als Estats Units. I després torneu al vostre país i sou com un objecte: ja no conduïu, ja no sortiu, ja no treballeu... i si treballeu us caldrà rebre l'autorització de l'home, evidentment per treballar en l'àmbit que us està prèviament destinat: l'ensenyament, l'educació, és a dir, sempre dins del marc de la relació dona-nen, dona-dona. Avui en dia és més senzill tenir una nacionalitat europea que la d'un país àrab o islàmic dels pares. Un exemple senzill: una dona kuwaití no pot transmetre la nacionalitat al seu fill. I si, per atzar de la vida, es casa amb un palestí, el fill serà apàtrida. Un atemptat més a les convencions internacionals.

La condició de la dona en el món musulmà ha empitjorat molt. El retorn a la shari'a, per descomptat, ha rigidificat les nostres societats. Les irrealitats inherents a les societats sotmeses a la shari'a són tan profundes i rígides com les de les castes a l'Índia. Els homes tenen autoritat sobre les dones en virtut de la preferència de Déu. Em pregunto quin és el valor de les societats que es construeixen sobre l'enfrontament, perquè potser, en realitat, no hauria de parlar amb aquest llenguatge de Tunísia, i potser hauria de dir que al meu país, des del moment en què hi visc i treballo com a advocada, em sento com a Europa. I, tanmateix, hi ha un malestar, el malestar d'haver esdevingut una coar-

tada política. Se serveixen de nosaltres per dir: «mireu, la dona tunisiana és independent, treballa, es reconeix en el seu lloc dins la societat». Però, on es reconeix tot el progrés que hem anat conquerint amb la força dels nostres punys? Aquesta coartada política anul·la tot progrés i esdevé una forma de xantatge.

I, encara pitjor, és normal deixar-se tancar en una ideologia política? I les dones que entren en política en països com els nostres i que accepten deixar-se tancar dins d'aquesta ideologia per recuperar una mica de poder, defensen veritablement la causa de les dones? I, tanmateix, són allà. Però el pitjor de tot, em sembla, és el cas d'aquelles dones que accepten disminuir-se per merèixer el reconeixement del seu senyor o assolir un estatus i una promoció socials. Aquestes dones ja no són ni filles, ni mares, ni esposes. Em ve al cap, tot parlant d'això, el cas d'una cantant que potser coneixen, Oumkalsum, molt coneguda al món àrab. Com a cantant, m'haig d'inclinar davant d'ella: els seus poemes, els seus cants i les seves melodies són fabuloses, però, què va fer aquesta dona? Donava cita tots els dijous al vespre, a la ràdio, a milions de musulmans, d'àrabs (no vull dir musulmans perquè sovint oblidem que hi ha àrabs cristians, coptes, jueus, etc.). Una dona que va cantar davant del rei Faruk, i a la caiguda de Faruk va cantar davant de Nasser, i a la mort de Nasser davant de Sadat. Doncs bé, a aquesta dona, com a tantes altres (només la cito a ella perquè és la més coneguda), no se li va acudir en cap moment d'adoptar o de defensar la causa de les dones: en tot moment es va comportar com un objecte, i en realitat no representava ningú, sinó a ella mateixa.

B. Reflexió sobre l'Informe de Desenvolupament Humà al Món Àrab del PNUD de 2002⁶

Voldria anar conclouent aquesta exposició compartint amb vostès una reflexió. Aquesta reflexió es conté a l'Informe de Desenvolupament Humà al Món Àrab del PNUD de 2002, realitzat a petició de Nacions Unides, i que presenta als països del món àrab una sèrie de dades significatives per als musulmans. El subtítol de l'informe —«Crear oportunitats per a les generacions futures»— és una mostra de l'esperit de neutralitat i objectivitat dels qui encarregaren el treball. Però també he de dir que em va afligir molt llegir-lo. En primer lloc, perquè l'informe ha passat gairebé desapercebut i els mitjans de comunicació hi han passat gairebé de puntetes. També és cert que el contin-

6. El Programa de Nacions Unides per al Desenvolupament (PNUD-UNDP) va publicar l'any 2002 el primer Informe sobre Desenvolupament Humà al Món Àrab. L'informe presenta el que considera «tres obstacles cardinals» per al desenvolupament humà de la regió: restriccions creixents a la llibertat, als drets de les dones i al coneixement al llarg de la regió. Un any després, el mateix PNUD presentava un segon informe (Arab Human Development Report 2003) on s'incideix especialment en la construcció d'una societat del coneixement.

gut va suscitar un debat acompanyat de polèmica, especialment a partir d'una emissió televisada els dimarts a la nit a la cadena Al Jazira, anomenada algun cosa així –tradueixo– com «L'esperit contradictori» i presentada per un periodista força conegut: Fayçal Kacem. En Kacem sol convidar dos protagonistes d'opinions completament oposades i la cosa acaba, no diria que en un bany de sang, però Déu n'hi do com se les tenen (i cal dir que el món àrab no està acostumat a la polèmica). No és estrany que, de vegades, durant mitja hora no s'entengui res del que diuen els convidats, ja que tots criden i això que només són dos. Bé, arran d'aquest informe es va plantejar una qüestió a l'audiència (com se sol fer en aquest programa): què pensem de la colonització, favorable o desfavorable? Els asseguro i no els menteixo que l'any passat el 73% de les respostes foren favorables. Aquí tenim un vot majoritari que diu que els governs dels nostres estats són incapaços de desenvolupar un projecte de governança i que cal tornar a la colonització per tornar a posar ordre. I tot això passa desapercebut.

Els autors de l'informe fan esment d'una observació preliminar important: la dificultat de trobar estadístiques fiables i informació amb el grau de detall necessari per dur a terme un estudi exhaustiu del desenvolupament humà a la regió. Com es pot deduir fàcilment, aquest no és un inconvenient menor.

- A l'apartat de «Salut i habitatge» pot llegir-se que el nivell de natalitat del món àrab és el més elevat del món. En cinquanta anys la població del món àrab s'ha doblat. Ni el control de natalitat ni els programes de política demogràfica han impedit aquest creixement espectacular.
- En l'àmbit de la sanitat ens trobem amb disparitats similars a les d'altres àrees del món, en funció de la riquesa dels països. Evidentment, la despesa sanitària a l'Àrabia Saudita o a Mauritània no és forçosament la mateixa. Però, en canvi, tots tenen una cosa en comú: poca prevenció. Des de fa molt temps, als països àrabs us diuen «no, nosaltres no tenim SIDA, no tenim vicis i, per tant, no tenim SIDA». Però les xifres són damunt la taula.
- A la rúbrica de «Problemes socials i dret al treball» cal tenir present la dada segons la qual el producte interior brut (PIB) del conjunt dels països àrabs, de mitjana, és inferior al d'Espanya. Els vint-i-dos països àrabs tenen una taxa d'atur mitjana del 10%, però en alguns països es reconeix que la xifra arriba fins al 25%. Hi ha, però, un sistema de subvenció i una cadena de solidaritat enorme que oculten el veritable malestar.
- En l'àmbit d'«Educació i dret d'accés a l'escola», hi ha hagut, indubtablement, uns avenços molt notables als països àrabs, però cal dir que essencialment quantitativus i no tant qualitativus. D'altra banda, la disparitat entre noies i nois pel que fa a taxes d'escolarització no desapareix. A més, el món àrab viu una desvinculació evident entre els continguts que s'aprenen a l'escola i el que els nois trobaran al món laboral posteriorment. D'aquí ve l'èxode de cervells enorme que patim: els joves investigadors abandonen els seus països

perquè, davant la manca de mitjans i de projectes de recerca, prefereixen emigrar.

- Finalment, a l'apartat «Democràcia i dret de vot», l'informe parteix d'una constatació que passo a citar a la lletra: «Hi ha una relació estreta entre, d'una banda, la naturalesa i la qualitat de la governança d'un país i, d'altra, l'èxit o el fracàs dels esforços que aquest esmerça per promoure el desenvolupament humà, suposant que aquests esforços siguin desplecats». És a dir, és un fet que és al món àrab on els ciutadans són menys sol·licitats, i això té repercussions innegables pel que fa a la qualitat de vida i a la desmobilització. Som una societat de desmobilitzats. No llegim els diaris perquè abans d'obrir-los ja sabem el que hi trobarem. No seguim la televisió local: les nostres antenes parabòliques estan permanentment orientades a Europa perquè no tenim informació. Avui mateix, una advocada tunisiana compleix cinquanta-sis dies de vaga de fam i ens n'assabentem per les cadenes europees (i això que viu a tres quilòmetres de casa meva). Se segueix rendint culte al pensament únic, i la incapacitat d'acceptar la divergència d'opinions continua fent-se palesa.

No sé si han tingut ocasió de fer *zapping* darrerament per cadenes àrabs de televisió. L'any passat vam poder veure en una cadena com el príncep hereu d'Aràbia Saudita i el president de Líbia es barallaven com a nens en la sessió d'obertura d'una reunió de la Lliga Àrab. Tot va començar de manera molt política, molt correcta, però de sobte un devia dir-li a l'altre alguna paraula que no li va agradar i es van començar a insultar cordialment: dos nens a la televisió davant milions d'espectadors; dos nens a qui mai ningú no els ha dit «no». No cal dir que la sessió es va suspendre i la retransmissió es va interrompre. Ja veuen quin nivell del debat polític tenim avui: els debats no tenen cap contingut informatiu i als qui hi participen no els reca d'insultar-se i retreure's fets i faltes, amb l'única finalitat de col·locar l'interlocutor en situació d'incapacitat de seguir el debat.

Quines llibertats hem d'esperar en el futur? D'entrada, hi ha una confusió entre les regles i els valors. Si els valors són immutables, com la justícia, la igualtat, o el rebuig de la violència, no cal dir que la llargada de la barba, el color del vel o el vel mateix queden fora d'aquest àmbit. I el pitjor és que si l'estat no domina l'islam institucional, no hi ha possibilitat de pacte social. I, tanmateix, la qüestió de la condició femina segueix essent de primer ordre.

CONCLUSIÓ

Potser els he embarcat en moltes qüestions que no els eren familiars. A tall de conclusió, voldria recordar que, efectivament, l'islam ha estat portador de llibertat.

L'islam va portar la llibertat i la igualtat política i social, però avui ningú no intenta recuperar aquests espais.

La religió ha de ser un assumpte de consciència i no de regles o de sancions jurídiques. Com diu Mohammed Charfi, antic ministre d'Educació Nacional de Tunísia i avui un lliurepensador absolutament marginat de la societat per haver escrit el llibre *Islam i llibertat*, «la religió té com a objecte la pau de l'ànima, i el dret la pau social».

A aquesta qüestió s'hi afegeix un veritable problema de societat: la teoria sobre el que és políticament correcte i l'existència d'un salt de discurs entre la teoria i els fets. Els estats han demostrat la seva versatilitat en la governança. Però practiquen massa el sistema d'aliances. I, a més, la voluntat del príncep com a mode de governança pot fer-nos témer pel nostre futur. Dit d'una altra manera, les dones musulmanes podem perdre tots els drets que vàrem guanyar amb penes i esforços en virtut d'una sola decisió política del príncep. Avui, davant la feblesa dels estats en la defensa dels drets de les dones, no hem de dubtar a sol·licitar l'ajut de les ONG per intercanviar informació, llançar crides a la solidaritat i denunciar les violacions dels drets humans. Tinc un gran sentiment de responsabilitat i també de culpabilitat quan reflexiono sobre aquestes qüestions. Formo part d'una generació de dones que vàrem néixer l'endemà de la independència de Tunísia. Vaig escoltar molt, vaig participar molt i vaig viure molt intensament les històries de les meves ties i de les dones del meu entorn que varen lluitar per la independència. Potser és per això que he estat sempre molt motivada per al combat de la ciutadania, de l'home i de la dona, perquè no crec que pugui construir-se una societat dels uns contra els altres, sinó que l'han de construir tots junts. I trobava que el millor espai per construir la societat tots junts era des del dret de la família.

Malauradament, aquest diàleg s'ha trencat. I aquesta ruptura s'ha produït per manca d'espai: no hi ha espais de llibertat als nostres països. El diàleg entre generacions, que havia de desenvolupar-se i prolongar-se fora de l'estat i del partit únic, ja no existeix. És d'aquesta ruptura del diàleg que sorgeix el vel entre les noies més joves, el refús de les lleis de la república i la reclamació d'un dret musulmà. I què podem pensar d'aquestes noies que manifesten per tot arreu la seva adhesió a la religió i als seus dogmes? La meva resposta és que aquestes noies ens fan saber la seva voluntat que, a partir d'ara, ja no se sotmetran ni a les lleis de l'estat ni acceptaran el funcionament d'una república que ens féu ciutadans. M'he plantejat moltes qüestions des del retorn a l'aplicació de la llei islàmica i he mirat de comprendre. He comprès que les meves conciutadanes i jo no hem sabut transmetre el missatge a les generacions més joves. I, en canvi, jo sí que vaig rebre bé el dels nostres grans, dels quals vàrem portar orgullosos la flama.

També crec en el diàleg entre les religions, i em sento propera als intel·lectuals que el reclamen des del terreny de la filosofia. No perquè sigui un terreny neutre, sinó perquè ofereix l'avantatge immens de poder tractar el conflicte d'idees sense necessitat de tractar el conflicte de creences. Hom neix musulmà: no ens convertim en musulmans sinó que naixem musulmans. Si el pare és musulmà, ets musulmà. Hom neix jueu: la mare és jueva, el nen és jueu. Al vostre país, majoritàriament catòlic, no coneixeu aquest

problema perquè vosaltres entreu a la vostra religió a través del baptisme, després de la comunió, i després de la confirmació. S'hi entra com s'hi pot sortir. A la religió musulmana i a la jueva no s'hi entra ni tampoc s'hi surt.

Ara sotmeto aquestes idees a la seva reflexió. Pel que fa a mi mateixa, he pres la determinació de posar l'islam a la meva modernitat i he abandonat l'idea de modernitzar l'islam. Moltes gràcies per la seva atenció.

COL·LOQUI

PREGUNTA: Podríeu explicar el que heu dit sobre ser musulmà («hom no hi entra, hom hi neix, musulmà o jueu»)? Quina és la diferència (perquè sent catòlica d'origen no ho entenc molt bé)?

LBS: A la religió musulmana no hi ha entronització, no hi ha cap procediment que us converteixi en musulmans. N'hi ha prou que el vostre pare ho sigui. La religió es transmet, com tota la construcció familiar. Tot es transmet per la filiació paterna. La cristiandat no procedeix així. Els recomano un llibre escrit per un musulmà molt contestatari –res a veure amb mi– sota el pseudònim «*Le fils des feuilles*» per explicar «com vaig deixar la religió musulmana». De fet, segueix el camí de dir «deixo aquesta religió», sense aportar la demostració de com fa el camí, perquè hom hi entra naturalment, però no en surt.

PREGUNTA: En realitat, jo voldria fer dues preguntes: quin ha estat el paper de la dona tunisiana en la lluita pels seus drets? I la segona és la següent: la dona musulmana és qui dona l'educació als fills en tots els àmbits, la que se'n fa càrrec des dels primers anys de vida. No seria millor que comencés a lluitar ja des d'aquest àmbit i els inculqués ja un laïcisme que després ells poguessin revertir a la societat musulmana? Alguna cosa així com una quinta columna de la dona des de la base?

LBS: Les dones tunisianes van lluitar per la independència, i van aprofitar el moviment de lluita per la independència en el moment de la colonització per exigir els seus drets. Van contribuir a crear un sistema escolar força desenvolupat i un sistema de salut arcaic però d'un cert mèrit. Van crear associacions femenines, principalment de solidaritat, amb caràcter social, i van lluitar per treure's el vel. Les dones van participar fins i tot en el moviment sindical, i una dona com Habiba Manchari l'any 1928 es va presentar en una reunió d'homes i va demanar la paraula traient-se el vel. De fet, aquesta lluita de les dones la trobem en tots els països àrabs. Però per obtenir els seus drets hi van haver de contribuir homes –sortosament la societat no és feta només de dones– i un home va haver de decidir que el dret seria així i no d'altra manera: em refereixo a Habib Bourguiba, que deu conèixer ja que fou el primer president de Tunísia. No els volia

citar a la conferència tot allò que han d'haver sentit tantes vegades i que fa que al final ningú ja no s'ho escolti. Quan es parla de Habib Bourguiba es parla de drets de la dona. Habib Bourguiba va tenir el mèrit extraordinari d'haver forçat l'adopció d'un Codi de l'Estatut Personal modern, però no laic (i això és important). I el president que el va succeir, Ben Alí, segueix en aquesta línia. Cal dir que té tres filles d'un primer matrimoni i dues d'un segon. Aquesta és la nostra sort. Amb cinc filles, hom pot estar tranquil. Però, veuen el problema? Depenem sempre del fet del príncep. Avui a Tunísia la dona viu com a Europa als anys seixanta o setanta. Vàrem tenir la llibertat d'interrompre l'embaràs abans fins i tot que a França: l'endemà de la independència calia lluitar contra la natalitat excessiva i Bourguiba va instituir l'avortament, fet que va causar un escàndol a tot Europa (a Itàlia, a França i, per descomptat, a Espanya).

La segona qüestió es refereix més a tot el món musulmà en general i no tant a la societat tunisiana. Per transmetre una educació cal que un mateix hagi estat educat, i estem parlant de dones que viuen en l'analfabetisme, que viuen en la por i en l'exclusió. Els fills els són donats i arrencats a voluntat del pare, un pare que, de vegades, gestiona una situació polígama. No vull generalitzar, perquè per viure en societat estem obligats a conciliar, per descomptat. I no tots els homes són tirans, sortosament. Però, saben per què a les dones del món àrab els agraden tant les joies i van sempre tan enjoiades? Per què veiem tot aquest or quan anem a l'Orient Mitjà? Doncs bé, perquè és tot el que la dona té. De vegades, succeeix que algunes dones s'assabenten que han estat repudiades anant de visita a casa de la seva mare. I ser repudiada vol dir no poder tornar a entrar a casa seva. El repudi no permet la reivindicació de cap estatut, de manera que quan surt de casa la dona s'enduu les seves joies, s'enduu la seva casa, els seus únics béns. És clar que no generalitzo, si vostès avui em miren i es fixen en mi poden dir: però de què parla, aquesta dona? Certament no vivim en el conflicte, però vivim en les concessions permanents. Aleshores, quan a partir d'ara vegin tots aquells joiers i aquells àrabs, principalment dels països del Golf, comprant joies a tort i a dret comprendran de què es tracta: que l'home no obtindrà els favors de la seva dona si no és amb una joia i que la dona no sortirà de casa sense aquella joia.

Pel que fa a l'educació en particular, el combat que estem plantejant ara consisteix a explicar que l'altre no és l'enemic.

PREGUNTA: Jo no he entès gaire quan ha parlat del tema del repudi: podria explicar en què consisteix el repudi i què suposa per a la dona?

LBS: Estic encantada que no ho hagi entès gaire, perquè és la nostra lluita permanent. El repudi és la decisió d'un home casat envers una dona i que consisteix a dir que ja no la necessita. Ho podríem resumir com un «adéu i gràcies». No cal que estigui motivat, i tampoc no requereix indemnització. És a dir, un home pot passar una nit fabulosa amb una altra dona, pot haver fet un viatge, o pot haver tingut una indignació i llevar-se un matí i repudiar la seva dona. Evidentment, només els problemes econòmics fan reflexionar l'home: no és fàcil de repudiar una dona, trobar-ne una altra, en fi, com també són els pro-

blemes econòmics els que solen posar fi a la poligàmia. Això és el que denomino «la bona voluntat del príncep», ja que el repudi no és res més que això. Per descomptat, al darrere hi ha tota una història que seria una mica massa llarga d'explicar, una història del perquè existeix, però és l'espasa de Dàmocles damunt el cap de les dones.

PREGUNTA: M'agradaria sentir la seva opinió sobre l'intent que hi ha a França de legislar contra el fet que les dones duguin el vel.

LBS: No he criticat els francesos perquè són un poble meravellós i ens ajuden molt en el debat d'idees, tot i que el darrer viatge de Chirac fos per a nosaltres un veritable fiasco. Però França té una sort enorme de la qual no vol adonar-se: té, i em sembla que és l'únic país a Europa, una llei sobre el laïcisme. Una llei que diu de manera molt clara: aquí hi ha les lleis de la república i aquí hi ha la religió. Cadascú guarda les seves ovelles, i les ovelles estan ben guardades. Al costat d'això cal no oblidar que França és un país de llibertat i, com tota persona que obre massa el debat, i dic massa, va pel camí de deixar-se endur per les minories musulmanes. I si obre el debat ignorant la seva sort, corre el risc de caure en un parany enorme. França té una llei que refusa aplicar. Si es vota una llei sobre el vel, de seguida veuran una altra llei sobre les relacions mixtes, sobre la piscina (hi ha el problema que moltes noies no van a la piscina perquè despullar el cos no es correspon amb l'islam), sobre els hospitals (les dones musulmanes no voldran ser ateses per metges homes), etc. És a dir, es tracta d'un debat que ha estat obert allà on no hauria d'haver estat obert. El vel és un missatge molt clar d'aquestes dones, un missatge de refús de les lleis de la república. El meu coneixement del dret musulmà i del dret francès em fa dir: «senyora o senyoreta, vostè no aplica les lleis de la república, vostè només accepta el dret islàmic, no diré que surti de la societat, però tregui's aquest vel». El vel hauria d'estar prohibit en compliment de la llei de 1905, que té el privilegi de ser una llei clara i neta. Estic totalment en contra d'una llei que obrirà un debat en altres àmbits, i els francesos en són experts. Veurem filòsofs, polemistes o periodistes que diran: «Ah, una llei sobre el vel!, estem a punt d'excloure els musulmans de la societat francesa». Crec que si es parla massa s'acaba parlant en el buit. I tinc molta por d'aquesta llei. Darrere aquesta llei hi ha la idea que França té por de ser condemnada per la Unió Europea. Aquest és un altre debat.

PREGUNTA: Fa uns mesos vaig llegir un article que explicava que, en el cas dels estudiants algerians, les noies tenien un percentatge d'estudis universitaris i professionals acabats molt més elevat que el dels nois. Això també es dona a Tunísia?

LBS: No conec les xifres exactes per dir-li si hi ha més dones historiadores, però li puc dir que les dones van a l'escola tant com els homes i que, en canvi, i d'això n'estic segura, el nivell escolar de les noies és millor que el dels nois, i molt sovint llegim articles a la premsa que diuen: «aquest any el premi presidencial ha estat atorgat en tal

domini a la senyoreta tal i el tal altre a la senyoreta tal». El darrer premi d'agronomia es va concedir a una noia que va tenir el privilegi d'anar a estudiar als Estats Units gràcies a aquest tipus de premis. Sí, és molt freqüent.

PREGUNTA: Des del punt de vista d'un persona musulmana, podria dir-me quin creu que és el fet històric que va suposar que l'integrisme, o aquesta essència de l'islam diguem-ne més tradicional, retornés a unes societats musulmanes que havien obert anys enrere una via al laïcisme. D'altra banda, el fet que comentava que les dones renunciïn a part dels drets que aconseguiren en països com Tunísia per acollir-se al dret musulmà, no pot ser un mecanisme de defensa davant del fet que la seva cultura, els seus costums, es veuen amenaçats des de fora, per exemple des d'Occident? És com si haguessin de renunciar a ser dones per ser musulmanes, per dir-ho així?

LBS: Aquí hi ha diverses preguntes en una sola. La primera té a veure amb el que vostè i jo també anomenem la regressió de les societats islàmiques. És incontestable que les societats islàmiques, i àrabs en particular, vivien en una hibernació total. Es desplaçaven entre si, es vivia entre si, amb la convicció suprema de la cultura àrab i musulmana de ser la millor. És una certesa adquirida entre els musulmans de creure's els elegits de Déu. Un dels signes d'agraïment que hom pot fer a un home musulmà és dir-li: «*teslam*», és a dir, «que esdevinguis musulmà». Com si us diguessin: «salut!». Fins i tot jo ho he dit alguna vegada i m'he sorprès a mi mateixa fent-ho, però a força de sentir-ho... Evidentment, hi ha un fenomen cultural que crea aquesta resistència. Però a l'origen de la regressió hi ha el moviment de colonització i el posterior de descolonització, tots dos amb un impacte enorme. No hi ha colonització que s'hagi fet sense dolor, com no hi ha cap descolonització que no s'hagi fet amb aquest mateix dolor. Prenem el cas de Tunísia. Tunísia és un país berber envaït pels àrabs, administrat pels turcs, que traspassen després l'administració als francesos, i que l'any 1957 desperta i es demana: «qui som, finalment?». En aquest moviment de descolonització hi havia el moviment feminista, que va lluitar per l'alliberament de la dona, però aquestes dones –i el lema d'aleshores era ben clar– no volien perdre la seva arabitat, la seva religió. Elles, com he dit abans, van contribuir a crear les denominades escoles musulmanes, i les noies no anaven a l'escola dels joves colons (era rar que les noies anessin a les escoles dels colons; calia realment que el pare fos al govern, o que tingués relacions o conviccions particulars). Hi ha, per tant, un moviment d'autenticitat a la base que Europa mai no ha mirat de cara. Això per una banda.

En el moment que es crea el moviment de resistència de les dones sorgeix, també, el moviment integrista. I al moviment integrista cal referir-s'hi pel seu nom: és feixista, totalitari. El moviment integrista és la politització extrema de l'islam. Els europeus no volen anomenar les coses com són per por que els titllin de racistes o d'extremistes. Però l'integrisme, per mi, que sóc musulmana, és una expressió totalitària. Expliquin-me on es refereix l'Alcorà a aquesta suposada lluita suprema entre l'home i la dona. Mirin el problema del vel: si fos tan clar i simple com això, hi hauria un vel comú per a totes les dones.

Doncs bé, si es desplacen d'un país a l'altre veuran que no n'hi ha dos d'iguals, i cadascú desenvolupa la seva teoria, la seva moda, etc. Certament, hi ha una autèntica resistència local, això és innegable, i sí, és una regressió, però diria que una regressió en sentit psicològic (és a dir, de vegades cal anar enrere per avançar). Però, en canvi, hi ha absència de democràcia en aquests països –no es pensin que només vostès tenen presidents en el poder durant més de vint anys. Quin país creuen vostès que vol el mateix president durant vint-i-cinc anys? Cal ser boig per acceptar el que acceptem: som societats on és molt cansat viure-hi, és molt cansat escoltar cada dia el mateix. Jo tinc un despatx d'advocats i he prohibit que hi entrin diaris, i quan me'n vénen a vendre els dic que el metge me'ls té prohibits. Mentre tinguem la complicitat d'un món que accepta que aquests països han de ser governats durant una pila d'anys pel mateix bon home que ja no té res a dir, és evident que aquests països no podran avançar. Vostès em donen una possibilitat inaudita, aquest vespre, de parlar així, lliurement. Aquest vespre farà que no prengui cap medicament durant un mes... No en prenc, no pateixin, però és per dir-los com n'és d'important.

PREGUNTA: És possible la modernització de l'islam. Vostè ha dit que defensa aquesta modernització, però com podria aconseguir-se?

LBS: Una tasca ingent. En primer lloc, jo no he dit que volgués modernitzar l'islam, sinó posar l'islam en la meua modernitat. No és el mateix. En segon lloc, a quin islam ens referim. Modernitzar la fe o la religió és impossible. Modernitzar la política és difícil? estem en situacions de bloqueig. Però aquí, en canvi, cal actuar. La cultura i la civilització, malauradament, segueixen la governança, i no es pot escriure el que un pensa. No es pot fer el que un vol. Han pogut veure els talibans destruir monuments històrics. Es pot modernitzar l'islam en nom de la destrucció d'una imatge? El mateix pel que fa al Museu de Bagdad: aparentment hi havia molta gent interessada pel que hi havia a dins. Estic convençuda que totes aquestes obres apareixeran al mercat d'art.

PREGUNTA: L'islam podria basar la seva modernització en la separació de la religió i la llei?

LBS: Aquesta mateixa qüestió es va plantejar no fa gaire en un programa a Al Jazira. Em diran que només em miro això, però és que és l'únic espai que ens queda. Li van fer a un cap de tribu d'Iraq. La seva resposta va ser: «Ah sí?, això es fa? Si això és impensable...». Jo no crec que aquest sigui el problema essencial. El problema essencial passa per més democràcia i més participació ciutadana. Aquesta conferència que els acabo de donar sobre la dona al nostre món també la podria fer sobre l'home al nostre món i, sobretot, sobre els adolescents, que es troben en una situació catastròfica. Vosaltres els veieu aquí, amb aquesta immigració salvatge. Tot passa per aquí, cal que us convenceu que tot passa per aquí.

ISLAM I EDUCACIÓ

Sílvia Carrasco

Presentació

Pompeu Casanovas

Universitat Autònoma de Barcelona

És un plaer poder presentar-los avui una vella amiga meva, a qui conec des de ben jove, i que, amb el temps, s'ha convertit en una de les investigadores més serioses i importants de la immigració i de l'educació al nostre país, una veu que cal escoltar.

Sílvia Carrasco és antropòloga, nascuda a Sabadell, i investiga sobre temes educatius en contextos de diversitat cultural i desigualtat social. Coneixent-la, els diré que posa en la seva recerca tota la passió i el coneixement de què és capaç i que la importància d'aquestes temes probablement necessita. Perquè la investigació en cultura i immigració no només és un tema de representació i de coneixement científic, sinó també una qüestió de pràctica diària, de lluita contra els estereotips culturals i de tensió per l'aclariment conceptual en les polítiques públiques.

Sílvia Carrasco és responsable del Grup d'Investigació ELIMA-DDIE de la Universitat Autònoma de Barcelona, dirigeix el programa Multiculturalitat i Educació de l'ICE de la mateixa Universitat i ha estat responsable d'Antropologia Educativa del Programa de Formació de Formadors en Relacions Interculturals i Escola del Departament d'Ensenyament de la Generalitat de Catalunya (1994-1997).

La seva trajectòria internacional és molt notable. Ha estat investigadora visitant a les Universitats de Califòrnia (1997-1998) i Londres (2002, 2005), i contribueix habitualment a cursos i mestratges europeus i llatinoamericans.

Però potser sigui en els nombrosos projectes de recerca relatius a la infància i la immigració en què participa¹ on Sílvيا Carrasco ha anat configurant una opinió pròpia sobre les claus del fenomen migratori a Europa i al nostre país. Ha estat directora del *Segon informe sobre l'estat de la infància i la família: infància, família i canvi social* de l'Institut de la Infància i el Món Urbà de Barcelona² i és autora d'un seguit de llibres i articles sobre aquest tema. N'esmentaré només alguns de recents: *Experiencias y trayectorias de éxito escolar de gitanas y gitanos en España* (amb José Eugenio Abajo);³

1. Són destacables, entre molts d'altres, el Projecte CIT2-CT-2004-505978 de la UE «The well-being of children: the impact of changing family forms, working conditions of parents, social policy and legislative measures» i, a casa nostra, el Projecte amb la Fundació Jaume Bofill «Projectes d'integració, estratègies educatives i relacions interculturals a les escoles de Barcelona. Etnografia de Ciutat Vella» (2001-2004).

2. <http://www.ciimu.org>, Institut de la Infància i Món Urbà de Barcelona.

3. Instituto de la Mujer y CIDE, Madrid, 2004.

Inmigración, contexto familiar y educación. Procesos y experiencias de la población marroquí, ecuatoriana, china y gambiana (Sílvia Carrasco, coord.);⁴ *Immigració i diversitat sociocultural a les escoles de Barcelona. Estudi sobre escolarització i concentració escolar als centres públics de Ciutat Vella* (amb Josefa Soto).⁵

Transcripció d'un dels seus articles un paràgraf que em sembla significatiu:

La infancia extranjera y de origen inmigrante y minoritario representa globalmente más que ningún otro subgrupo el *cambio* y el *riesgo* de la infancia en general: cambio social y cultural profundo y, en la fisonomía poblacional que se proyecta hacia el futuro, cambios en los mecanismos y en las estrategias para asegurar a las nuevas generaciones herramientas y valores democráticos; mayores riesgos de sufrir las viejas y nuevas formas de la desigualdad, riesgo más alto de no alcanzar el umbral de lo que se considera una buena salud, un acceso en condiciones a la educación, una identificación afectiva estructurada y, en definitiva, una vinculación y una participación social plenas.⁶

Escoltem-la, doncs.

4. ICE, Universitat Autònoma de Barcelona, 2004.

5. Observatori Barcelona, Ajuntament de Barcelona, 2003.

6. Sílvia CARRASCO, «Infancia e inmigración: entre los proyectos de los adultos y la realidad de los menores», dins: AADD *Infancia y familias: retos y oportunidades*, Barcelona, Ariel, 2004.

Islam i educació

Sílvia Carrasco Pons

Departament d'Antropologia Social i Cultural, UAB

INTRODUCCIÓ

Abans de centrar l'atenció sobre el tema específic d'aquest text, l'islam i l'educació, cal preguntar-se per què s'inscriu en el context d'aquestes aportacions sobre l'islam i occident. Des del punt de vista de la recerca sobre diversitat i desigualtat, el plantejament no pot ser més encertat: focalitzem un marcador que erigeix fronteres¹ socials entre grups tot invocant fronteres culturals entre pobles, per mitjà d'un fantasma inequívoc i de llarga tradició eurocèntrica: l'islam. En efecte, l'islam s'ha convertit en un dels emblemes més evidents que s'activen per assenyalar les línies divisòries entre una idea de *nosaltres* i una idea contraposada d'ells que ens presenta com a incompatibles, sobretot arran de les tendències polítiques i econòmiques internacionals i dels dramàtics esdeveniments dels darrers anys. A nivell local, aquesta oposició es pot traduir en un empitjorament de les relacions interculturals. Els centres educatius, veritables espais obligatoris de contacte entre velles i noves majories i minories, escenaris d'aprenentatge social i de construccions identitàries, hi juguen un paper fonamental: poden afavorir la confrontació i l'exclusió o proporcionar elements per contrarrestar-la.

Aquest text adopta una perspectiva antropològica. Això vol dir que des del primer moment ha de quedar ben clara la distinció entre l'interès per l'estudi de les dinàmiques culturals i els usos de la cultura en les construccions i reconstruccions identitàries d'allò que es titlla sovint de *culturalisme*, que no és altra cosa que la reducció a i l'«explicació» de la desigualtat en funció de la diferència real o imaginària.

Per entendre les múltiples dimensions d'aquests processos cal analitzar les relacions entre islam i educació des de dues vessants complementàries. En primer lloc, hem d'explorar, evidenciar i valorar la *presència de l'islam en l'ensenyament obligatori* des del punt de vista dels continguts i de les formes organitzatives del sistema educatiu. I, en segon lloc, serà necessari que ens situem en les *experiències de l'alumnat d'origen musulmà* o d'adscripció musulmana i les seves famílies i comunitats en les institucions

1. Emprem aquí el concepte de *frontera* en un doble sentit, des de la seva referència als límits establerts implícitament entre classe, recurrent en ciències socials, i des de la seva definició en els estudis situacionistes de l'etnicitat, seguint la línia de BARTH (1969, 1994).

educatives, en termes de l'impacte d'algunes polítiques i pràctiques relacionades amb els aspectes anteriors, a partir d'exemples pol·lèmics recents. Tot i que inevitablement ens hi haurem de referir, convé deixar clar que el punt de partida principal d'aquestes reflexions no és ni la immigració ni les mal anomenades segones generacions. La majoria de les qüestions que es revisaran tenen a veure amb els dos reptes més importants de la nostra societat en els darrers temps: les dificultats de la *construcció multicultural*, com a país situat al món ric i destinació migratòria internacional, i el debat sobre el *model educatiu* que ha de formar ciutadans i ciutadanes dins d'aquesta nova definició social.

L'ISLAM A L'ENSENYAMENT

L'ensenyament de la religió musulmana

El sistema educatiu actualment vigent –i és poc probable que es produeixin canvis en aquest sentit– reconeix el dret a rebre instrucció religiosa en quatre grans religions, el catolicisme, l'evangelisme, el judaïsme i l'islam, si hi ha unes condicions determinades que ho facin possible, com ara un nombre mínim d'alumnes i famílies que ho sol·licitin, o la possibilitat de disposar de professorat reconegut. Fins ara, curs rere curs el Departament d'Educació registra unes xifres baixíssimes, inferiors a 100 alumnes, del total d'alumnat que havia sol·licitat i cursat religió musulmana a tot Catalunya dins de les hores reservades a l'ensenyament d'una d'aquestes religions. D'una banda, hi ha problemes per aconseguir aquest reconeixement en igualtat de condicions amb la religió catòlica, però també és cert que es tracta d'un assumpte familiar i comunitari, no escolar, des del punt de vista de molts pares.

Diversos moviments socials han entrat en aquest debat recentment: els que defensen el diàleg interreligiós i l'ecumenisme, i els que s'oposen radicalment a qualsevol presència de les creences religioses en l'àmbit de l'escolaritat obligatòria, com Ateus de Catalunya i altres entitats. Però els sectors socials més conservadors defensen la posició contrària, i resulta molt preocupant que es presenti com una disjuntiva la controversia entre l'ensenyament de la fe –la catòlica, que aleshores ha d'obrir-se ni que sigui sobre el paper a d'altres religions– i el tractament acadèmic i no confessional de les religions en el context de les produccions culturals, filosòfiques i històriques de la humanitat –inevitablement, una antropologia i història comparada dels sistemes de creences. Només per aquesta raó, la introducció d'una oferta d'ensenyament religiós als centres educatius inclou la fe musulmana, en una selecció estreta, teòrica i, de fet, inviable, que hom pot defensar per «igualar» i contrarestar l'hegemonia catòlica. Però malgrat les bones intencions, sovint inscrites en una interpretació ingènua de l'interculturalisme, el buit de coneixements fonamentals per entendre la història i la cultura de la humanitat persisteix sense solució, és a dir, impedeix accedir a la comprensió del patrimoni cultu-

ral i la seva dimensió simbòlica, tal com ho expressa Estivalèzes (2003) analitzant el cas de l'escola a França. Aquest aspecte és el que, de lluny, perjudica més a tot l'alumnat i el desposseeix d'elements i recursos intel·lectuals per a aquella imprescindible construcció multicultural a la qual hem fet referència més amunt.

La consideració i el tractament de la situació lingüística

Pel que fa a les llengües parlades per les comunitats musulmanes a Catalunya, resulta igualment sorprenent la ignorància i la insensibilitat envers el seu reconeixement en el context educatiu i les possibilitats de tractament des de la riquesa del multilingüisme. D'una banda, la immensa majoria dels musulmans tenen algun coneixement de l'àrab clàssic emprat en els textos sagrats (encara que no necessàriament l'entenen del tot, tal i com succeïa amb el llatí fins a la dècada de 1960 entre els fidels catòlics).

D'altra banda, la llengua oficial al Marroc, país d'on procedeixen la majoria d'immigrants musulmans, és l'àrab estàndard modern que, tot i ser la llengua de l'escola i dels mitjans de comunicació, no és ni la varietat dialectal d'ús quotidià, el *darija*, ni la llengua de la majoria dels marroquins a Catalunya, ja que més del 60% parlen el *tamazigt* en família. Aquesta és una llengua oral amb tres varietats dialectals, amb possibilitats de transcripció² a partir de caràcters àrabs o llatins, que ocupa una posició de clara inferioritat etnicocultural en origen.

En el cas de les mares de l'alumnat escolaritzat, la proporció de parlants monolingües d'amazic és encara més alta (Junyent, 2004). Però tot allò associat a les poblacions arabomusulmanes és representat des de la frontera i ni tan sols l'àrab estàndard –que, juntament amb el xinès mandarí, l'hindi, l'anglès i el castellà, pertany al grup de les cinc llengües més parlades del món i amb una projecció transnacional només comparable a aquestes dues darreres– està considerat, pel seu valor acadèmic dins de l'opcio-nalitat curricular, com a *segona llengua estrangera*³ a secundària obligatòria i postobli-

2. Cal esmentar, també, l'existència d'un alfabet específic per a aquesta llengua, el *tifnag*, que ha estat mantingut pels tuareg.

3. La menció d'aquesta possibilitat el gener de 2004 per part del govern autonòmic, que tot just plantejava començar a donar més suport a l'aprenentatge de la llengua àrab dins de l'horari extraescolar, va provocar unes declaracions del portaveu de CiU, Josep Antoni Duran Lleida, del perill de desnaturalització que patiria la cultura catalana si aquesta possibilitat esdevenia proposta efectiva (vegeu *El País*, 22 de gener de 2004). Som molt lluny de la situació de reconeixement del Regne Unit, que fins i tot ha eradicat la denominació *llengua estrangera* del vocabulari del sistema educatiu quan es parla de llengües de les comunitats minoritàries procedents de la immigració i de les excolònies, referint-s'hi amb l'expressió «community languages». La mateixa llengua anglesa tampoc no és denominada ja *segona llengua* per aquests parlants, sino *llengua addicional*.

gatòria. Tot i els canvis que s'han produït amb les noves iniciatives educatives, encara no es pot parlar de res més enllà d'experiències pilot.⁴

Aquest tractament acaba produint allò que caldria evitar, la identificació exclusiva de la llengua àrab amb la pràctica de l'islam, reforçant l'estigmatització i allunyant les possibilitats de *reconeixement cultural*, que podria tenir clars avantatges educatius, com la creació de *vinculació escolar* a nivell identitari i emocional, en la línia de Davidson (1996), i d'*estímul cognitiu*, tant pel multilingüisme com pel multigrafisme, com assenyala Kenner (2004). Des d'un altre punt de vista, aquesta situació ens permet constatar la concepció limitada i el llast colonial en la concreció educativa de les relacions internacionals amb els països de tradició musulmana.

Els textos i la història

Les històries nacionals europees es resisteixen a ampliar la perspectiva protagonista amb tots aquells que han contribuït a la seva construcció, amb l'especial negació de tot allò identificat amb l'islam. En la seva defensa del model d'educació inclusiva, Gardner (2002) recorda la importància de l'informe de la Commission for Racial Equality a Gran Bretanya⁵ sobre islamofòbia i prejudici antiislàmic, sintetitzant les diferències entre visions obertes i tancades de l'islam en el tractament curricular i tutorial en els vuit punts següents: un islam monolític i estàtic o divers i canviant, una perspectiva de separació envers l'islam o d'interacció, una ubicació com a inferior o com a diferent, una presentació com a enemic o com a possible aliat, una interpretació de l'islam com a intrínsecament manipulador o com una creença autèntica, per mitjà del rebuig frontal de les crítiques a Occident sorgides en contextos socioculturals de tradició islàmica o d'una actitud prudent de consideració d'aquestes crítiques, una posició que justifica o que qüestiona la discriminació envers les persones de tradició cultural o religiosa islàmica, que es concreta en una naturalització de la islamofòbia o una problematització de la mateixa.

En aquest sentit, entre les poques investigacions en profunditat realitzades a l'estat sobre el tractament educatiu de l'islam, cal destacar-ne dues. En primer lloc, el treball col·lectiu dirigit per Navarro (1997) titulat *El islam en las aulas: contenidos, silencios,*

4. En l'actualitat es duu a terme una nova etapa del programa d'aprenentatge de la llengua per part de professorat marroquí en algunes ciutats de Catalunya en el marc de l'article 4 del mateix antic Conveni de Cooperació Cultural entre Espanya i Marroc de 1980. Aquest programa, a banda de ser molt minoritari, no deixa d'inscriure's en la línia dels ELCO –programes anomenats d'Ensenyament de Llengua i Cultura d'Origen–, força qüestionats pels especialistes en aquest camp (MIJARES, L. 2002; EXTRA, G. i KUTLAY, Y. 2003), que remet en una concepció de la immigració cap a Europa més pròpia de períodes anteriors.

5. En concret es refereix a un informe especial sobre musulmans britànics i islamofòbia durant el període 1999-2001, publicat després dels violents incidents entre joves d'origen paquistanès i d'origen blanc, ambdós grups en situacions socials precàries, en diverses ciutats d'Anglaterra el juliol de 2001.

enseñanza, dins d'un projecte comparatiu europeu que incloïa també un treball en profunditat a Alemanya⁶ i, just un any més tard, el treball de Martín, Valle i López (1998) *El islam y el mundo árabe. Guía didáctica para profesoras y formadores*, impulsat per l'Agència Espanyola de Cooperació Internacional. Ambdós estudis varen consistir en la revisió exhaustiva i l'anàlisi crítica de manuals escolars de ciències socials i de llengua i literatura d'un volum nombrós i plenament representatiu d'editorials, i corresponents a tots els nivells preuniversitaris dins dels darrers cursos de vigència de la LGE (EGB, BUP, COU i FP). El treball realitzat a Catalunya es proposava explícitament arran de:

[...] la necesidad de reconciliar nuestra historia reciente, cargada de voluntades y necesidades europeístas con aquélla no muy alejada que nos unía estrechamente no sólo al continente euroasiático sino al africano, y, por ende, a otras tierras más lejanas que se hacían más próximas gracias a las relaciones comerciales favorecidas por la Ruta de la Seda (pàg. 15).

Com molt bé indica el subtítol de l'estudi, l'objecte de l'anàlisi creuada de continguts dels textos, les il·lustracions, les fotografies i altres aspectes gràfics, amb els peus i comentaris corresponents, es complementa amb la detecció de distorsions per omissió i amb una acurada reconstrucció del currículum ocult que vehiculen. Així, els resultats generals estableixen que el 95% dels continguts de les diferents editorials quan fan referència a l'islam i a les poblacions arabomusulmanes donen lloc a: confusions d'idees i conceptes, reproducció d'estereotips, manipulació dels fets històrics, eurocentrisme acrític, menyspreu per la diversitat cultural, xenofòbia, partidisme, justificació de la violència europea (reconquesta, creuades, colonització), construcció dimonitzada i violenta de l'adversari musulmà en termes de trets culturals immutables, contradiccions ideològiques i foment de la immaduresa ètica en les relacions interculturals tal com es presenten.

Al nostre entendre, una de les concrecions més greus d'aquests resultats és la negació de l'herència comuna i dels processos de mestissatge, especialment pel que fa a la presentació identitària hispànica, en general, i catalana, en particular. En conclusió, lluny de contrarestar els efectes dels mitjans de comunicació, els manuals analitzats tendeixen a contribuir a l'arabofòbia i a la islamofòbia de forma activa i passiva. És a dir, sense explorar de forma crítica, ni remotament, un conjunt d'aspectes clau per entendre la història de la construcció espanyola, els resultats de la persecució de la diversitat interna (en especial, del «morisc») amb l'instrument de la Inquisició des del segle XV, i el projecte colonial de l'estat al nord d'Àfrica, que les famílies de l'alumnat actual van viure, afectades de forma diversa, fins al final de la dictadura.⁷

6. El títol del projecte europeu fou *Islam in Textbooks*, impulsat i liderat pel professor Abdoldjavad Falaturi des de la *Islamische Wissenschaft Akademie* alemanya.

7. Vegeu l'aportació de Josep Lluís MATEO (2005), en aquest mateix volum.

El segon estudi, coordinat per Martín, també fa aquesta referència doble a la construcció europea i a la necessitat de proporcionar una educació «objectiva, serena, profunda i respectuosa» sobre el món àrab i musulmà i per això es planteja com una guia, més enllà de portar a terme una anàlisi sobre la situació a l'educació preuniversitària, amb una proposta detallada de tractament de temes històrics, socials, culturals, polítics, econòmics i literaris amb una selecció acurada de textos de suport per a cada apartat. Es reconeix des del primer moment la realitat de la immigració musulmana a Europa en els termes següents:

[...] en Europa viven más de veinte millones de musulmanes que lejos de ser un elemento «extraño» forman parte cada vez más de la cultura europea. Por ello, uno de los grandes desafíos del futuro pluricultural europeo es lograr la coexistencia pacífica y respetuosa de todas las comunidades presentes en su suelo. España, por su parte, desde finales de los años ochenta, acoge una población inmigrante magrebí en crecimiento, para cuya feliz integración es necesario que se dé a conocer de manera digna y respetuosa la cultura árabe y musulmana que representa (pàg. 12).

L'èmfasi en la qüestió del *respecte* és repeteix i revela una de les conclusions també coincidents amb l'estudi anterior. Literalment, les autores qualifiquen de «maltractament» tot allò que fa referència als pobles arabomusulmans i les seves aportacions a Europa i a l'Estat espanyol en els llibres de text analitzats.

Hores d'ara, encara podríem identificar situacions més polaritzades, després dels esdeveniments dels darrers anys vinculats al terrorisme islamista. Des de les tesis del xoc de civilitzacions exposades per Huntington (1996; 2004), es va forçant una associació en l'imaginari als EUA i a Europa entre cristianisme i democràcia autèntica, que té la contrapartida en la consideració de falsedat en la democràcia si es defensa la seva compatibilitat amb l'islam. La reflexió sobre la secularització es presenta en termes evolutius –societats més avançades, societats menys avançades– i no en termes d'interdependència i d'estratificació. En aquest sentit, ambdós estudis representen una opció en la conceptualització social i cultural d'Europa i convé no confondre's: no defensen en cap cas una posició interculturalista ingènua, de fascinació i celebració acrítica de la diversitat, com un iuxtaposició estàtica d'exotismes, ni de presa de partit paternalista, sinó una proposta per repensar les condicions de construcció de la frontera física i social entre Europa i Àfrica, sancionada simbòlicament amb la màscara de la diferència irreductible que suposa l'islam. Del que es tractaria és d'abandonar aquesta tendència a la presentació genealògica, etnicista i essencialista de la història, que, d'una banda, valora el llegat artístic i arquitectònic arabomusulmà i, de l'altra, el desvincula del context d'origen de la immigració nordafricana, com una resistència a reconèixer orígens compartits.

És evident que caldria actualitzar i complementar amb investigacions etnogràfiques sobre les pràctiques educatives i relacionals reals els resultats d'aquests estudis –la fidelitat als textos, els usos reals que es fa dels llibres de text, els materials alternatius o

complementaris disponibles i els que prepara el professorat— per tal de detectar si s'han produït modificacions en el tractament suposadament més progressista de la LOGSE. En especial, tenint en compte que l'increment del volum de població escolar procedent d'entorns familiars i comunitaris musulmans al conjunt de l'estat, i encara més a Catalunya, es correspon gairebé de forma paral·lela amb els anys del seu controvertit i problemàtic desplegament.⁸ Tot indica per ara que les conceptualitzacions al voltant de la cultura, la religió o la llengua que s'expliciten als curricula obligatoris actualment vigents continuen traspuant essencialisme i monoculturalitat d'arrel inqüestionablement catòlica, de manera que, tal i com afirma Navarro (1997), «la aparente sensibilidad que señalábamos anteriormente hacia la diversidad cultural y hacia la transformación del nuevo currículo en un marco de referencia no eurocéntrico, va quedando dañada en cuanto profundizamos críticamente en los enunciados propuestos por los diferentes diseños curriculares» (pàg. 210), en relació amb les orientacions de la reforma LOGSE que es concreten en els llibres de text dels darrers anys.

Però també cal tenir en compte que alguns sectors intel·lectuals musulmans —que podríem considerar de forma imprudent només com a «tradicionalistes»— expressen obertament la seva preocupació pel que ells interpreten com una secularització creixent del seu camp, en la mateixa línia que ho poden fer alguns sectors i jerarquies catòliques, tot i que els nivells de secularització educativa⁹ i, sobretot, les tendències que aquesta segueix no són, certament, comparables. Lamenten la decadència d'un moviment religiós que va desenvolupar un interès altíssim per les ciències en altres èpoques històriques i es refereixen de forma general a una dicotomia entre la suposada més alta espiritualitat musulmana per contraposició al suposat nivell més alt de materialisme occidental. Expressen el seu malestar davant d'allò que consideren un problema major, el fet que la inevitable dependència present de les fonts científiques universals ha implicat l'adopció de perspectives occidentals sobre el saber i la funció del coneixement dins de la societat, reclamen l'actualització del món musulmà en ciències experimentals i en tecnologia, i auguren interpretacions innovadores sorgides del pensament musulmà en un futur proper. Davant d'aquesta posició, hem de ser plenament conscients que totes les

8. Si bé aquest no és l'espai per discutir en profunditat les dificultats del desplegament dels projectes educatius, curriculars i procedimentals de la LOGSE sense el finançament ni el suport polític adequats, que hauria d'haver tingut lloc just els anys de les dues legislatures del PP, sí que convé recordar la coincidència d'aquests anys tan especialment delicats amb la decisió de les autoritats educatives catalanes de no supervisar els llibres de text, traslladant a les editorials i als centres educatius els que haurien d'haver estat criteris polítics consensuats, a fi de dur a terme allò que proclamaven: el respecte per la diversitat i la promoció de la interculturalitat en el camp de l'educació obligatòria.

9. Amb tot, caldria recordar que hi ha una gran diversitat de situacions internes segons els territoris i també entre països de tradició musulmana que disposen de xarxa educativa d'escoles anomenades modernes per contraposició a les escoles coràniques. També, en aquest aspecte, es constata la persistència entre el professorat de la idea errònia que dominen les segones en comptes de les primeres en països com el Marroc.

societats sorgides del colonialisme continuen conservant en els seus plans d'estudis obligatoris una proporció molt alta de continguts relatius a la història, la filosofia i la literatura de les seves antigues metròpolis com a models, extrem contestat, sobretot, pels sectors islamistes més radicals. Els efectes d'inferiorització i conseqüent menyspreu de les propies arrels culturals són més que evidents. Fa temps que, en una altra reflexió, Martín (1995) ens recordava, a propòsit del desenvolupament de les ciències socials al Marroc, que:

[...] las sociedades árabes actuales están inmersas en un proceso de reapropiación cultural en el que la cuestión de la identidad es un elemento primordial. La reafirmación de los valores culturales propios ha alcanzado a la ciencia y ha planteado a la comunidad científica árabe el dilema de reconciliar su relación con un saber que es considerado «importado», que proviene de Occidente, y la relación consigo misma (su historia, sus valores), que le impulsa a promover un saber propio, «autóctono» (pàg. 74).

Ara bé, cal diferenciar i fer notar que entre aquest procés general vinculat a la descolonització secular i les idees que s'autoatribueix l'islam en aquest context de conflicte també es distorsionen i es passen per alt els aspectes que no quadren i que són altament problemàtics, com ara les tensions jeràrquiques entre l'islam asiàtic i nordafricà, d'una banda, i allò que sovint es denomina l'*islam negre*, a l'Àfrica Central i del Sud, per l'altra. Però aquesta fóra només la meitat de la qüestió.

Sens dubte alguns musulmans practicants i també altres sectors de població procedents de països de tradició musulmana no necessàriament creients ni practicants es poden preguntar quina influència pot tenir l'educació estàndard impartida als seus fills i filles aquí, quan aquesta està impregnada de continguts obertament etnocèntrics i antiislàmics i presenta de forma indigna les contribucions de la seva herència cultural així com les seves arrels històriques i socials. Més sovint del que es pot pensar, aquesta preocupació és compartida per sectors de pares de la societat majoritària que, independentment de les seves creences personals i dels seus orígens, defensen un currículum i una pràctica educativa més clarament independent de la inèrcia del catolicisme i de la presentació monocultural i eurocèntrica del món i de les comunitats locals.

EXPERIÈNCIES DE L'ALUMNAT D'ORIGEN MUSULMÀ A LES INSTITUCIONS EDUCATIVES

L'alumnat d'origen musulmà a les aules

Es calcula que hi ha uns sis-cents mil musulmans a l'Estat espanyol, més de la meitat dels quals procedeixen del Marroc. Una tercera part de la immigració marroquina

es troba a Catalunya. A algunes àrees, com Barcelona i la seva regió metropolitana, també s'hi han assentat altres comunitats nacionals majoritàriament musulmanes, com els paquistanesos i altres nacionalitats indostàniques, els africans subsaharians procedents, sobretot, de l'Àfrica occidental, especialment de països com Gàmbia i Senegal, i també de països de l'Orient mitjà, com Síria o Palestina, entre d'altres. Cal insistir en el fet que constitueixen una immigració social, econòmica i culturalment diversa també dins del conjunt heterogeni de la població estrangera de l'estat. Cal recordar també que el fenomen migratori a la Mediterrània occidental no és pas nou, ni als països receptors ni als països emissors de migrants, i tampoc no ho és l'espai transnacional resultant, encara que any rere any es presenti com a tal, la qual cosa constitueix un indicador de la seva errònia consideració temporal o anòmala i no estructural. La població menor que procedeix de grups i comunitats musulmanes a l'estat representa aproximadament una quarta part de l'alumnat estranger a l'ensenyament obligatori. A Catalunya, podem pensar en uns 25.000 nois i noies menors de 18 anys, la majoria dels quals són d'origen marroquí. El pes de la població jove entre 15 i 29 anys és variable segons l'origen nacional i els patrons migratoris, però aquest grup d'edat representa una realitat nombrosa, diversa i creixent, com a conseqüència dels anys d'assentament de les comunitats en destinació, de la continuïtat dels fluxos migratoris i del reagrupament familiar. D'altra banda, hi ha una proporció baixa però preocupant de menors indocumentats¹⁰ també originaris fonamentalment del Marroc, que travessen les fronteres i l'estret per acabar sobrevivint als carrers de grans ciutats o a les seves rodalies, fins que són tutelats en centres d'acollida, en el context d'un marc legal i moral d'ambigua aplicació.

No tots els musulmans són estrangers o d'origen estranger. També hi ha un sector de persones convertides i els seus fills i filles, localitzat majoritàriament a Andalusia, que acostuma a tenir un paper força actiu en les organitzacions i comunitats musulmanes a Espanya.

La pràctica de l'islam és teòricament possible perquè la Constitució Espanyola reconeix la llibertat religiosa, tot i que la realitat se n'allunya prou, a banda que l'estat continua mantenint una relació especial i privilegiada amb l'església catòlica. Fins al 1992 no es va signar un acord amb la Comissió Islàmica d'Espanya i en l'actualitat hi ha un Consell Islàmic de Catalunya. Això va permetre establir les condicions legals en les quals és possible organitzar els espais de culte, però portar aquest acord a la pràctica implica l'emergència de dificultats directes o indirectes sistemàticament a nivell local, especialment allà on les persones immigrades de religió musulmana es fan visibles a l'espai públic, amb les seves relacions familiars i les seves pràctiques comunitàries, que s'interpreten sobredimensionant la vessant de la tradició religiosa. Segons un

10. Als quals se'ls coneix amb el nom de Menors Estrangers Indocumentats i No Acompanyats (MEINA).

altre estudi de Martín i altres (2003) sobre la integració de la població marroquina a l'Estat espanyol, un terç de tots els oratoris musulmans es troba a Catalunya, però la majoria s'han constituït entre 1996 i 2001, la qual cosa mostra que es tracta d'un fenomen recent.¹¹

Tot i que la població d'origen marroquí ha desenvolupat un associacionisme ètnic i religiós més baix i menys hegemònic que altres col·lectius i, en canvi, és molt més present i estès el seu associacionisme laboral específic o integrat dins del majoritari (Ruiz, 2004), es percep al conjunt del col·lectiu com «menys modern» i, en paraules de Moreras (1999), es presenta al musulmà com un creient compulsiu.¹² En efecte, per a l'alumnat d'origen musulmà i les seves famílies el període del *Ramadà* encara és, any rere any, a molts centres educatius un motiu de sorpresa i comentari perquè se li atribueixen efectes perniciosos per a la salut¹³ dels adolescents, o implícitament s'espera que aquesta pràctica perdi vigència amb el temps, o reiteradament se la considera fora de lloc. Passa una cosa similar amb la qüestió de la prohibició de menjar porc dins del context de molts menjadors escolars, on aquest tema encara està per resoldre. Això constitueix un indicador prou clar de la manca de *reconeixement* de la legitimitat de la diferència identificada amb l'islam.

L'administració Bush, els seus aliats incondicionals i algunes agències de notícies es van concentrar a manipular la informació sobre l'atac a les Torres Bessones, fet que varen acabar de convertir en una «evidència definitiva» del mal intrínsec de l'islam, ja «confirmat» com el vehicle de transmissió de les idees del terrorisme internacional procedent dels països àrabs no aliats de les potències occidentals. Això va permetre la construcció d'un enemic tant heterogeni com el règim talibà d'Afganistan i Al-Qaeda, d'una banda, i l'Iraq de Sadam Hussein, de l'altra, fins arribar a justificar les raons de la guerra i la invasió del país. Tot això, passant per un repertori canviant de situacions, i tràgicament amenitzat per elements tan ambigus com la passivitat inaudita davant del genocidi del govern de Sharon envers el poble palestí i, per contraposició, l'alta mobilització davant de la bogeria integrista dels líders islàmics nigerians envers les dones acusades d'adulteri i condemnades a la lapidació, per posar exemples també coneguts.

Aquest estat de coses ha portat al creixement de la islamofòbia i ha tingut una repercussió encara més forta en les escoles d'alguns països, com els EUA i el Canadà, on

11. Però, segons la mateixa font, no hi ha cap mesquita principal (*yami*). Algun dels oratoris es podria qualificar de mesquita menor (*masyid*), com el Centre Islàmic de Barcelona i les mesquites de Vic i de Terrassa.

12. Vegeu, també, MORERAS, J. (2005) en aquest mateix volum.

13. Recordem que la ingesta no disminueix, sinó que es distribueix en altres àpats organitzats fora de les hores de sol i que començar a fer el *Ramadà* per un noi o una noia adolescents en una família practicant pot tenir un valor d'identificació afectiva fonamental dins del procés de construcció identitària que necessàriament ha de dur a terme a partir d'elements múltiples.

s'han registrat amenaces i agressions físiques a l'alumnat de comunitats musulmanes de primària i de secundària per part dels seus companys. Per tal de fer-hi front s'han dut a terme accions i iniciatives des de les mateixes comunitats i des d'alguns programes d'intervenció educativa de les administracions públiques i de les universitats, especialment al Canadà. Després d'anys de treball des de la perspectiva del multiculturalisme crític i de diverses revisions del concepte de ciutadania multicultural per part d'investigadors i docents canadencs musulmans, es formula la proposta d'una *educació per a l'antiislamo-fòbia*, un tractament curricular multicèntric que vol ser explícitament curós amb la construcció identitària complexa, centrat a identificar l'exclusió escolar a tots els nivells, des del marc del prestigiós OISE (Ontario Institute of Sociology of Education) de la Universitat de Toronto, i es concreta en diverses propostes encapsalades per Zine i altres (2003; 2004) amb el suport de l'associació MENTORS.¹⁴

Atès el context en el qual han sorgit, no és per casualitat que moltes de les iniciatives educatives que tenen a veure amb el tractament de l'islam a l'escola porten noms com «comprensió», «tolerància» o «establir ponts de diàleg». Generalment, insisteixen en la necessitat del coneixement de les pràctiques quotidianes de les persones musulmanes de cada comunitat educativa i emfasitzen l'equivalència dels missatges de pau i respecte entre diverses creences i religions. A banda de la definició teòricament no confessional dels centres educatius, alguns districtes escolars sencers de ciutats tan multiculturals com la mateixa ciutat de Toronto –la ciutat del món que actualment compta amb població de més orígens diversos– han endegat programes que es plantegen amb un doble objectiu: alhora que visibilitzen la població escolar musulmana dins dels centres educatius i cerquen un espai normalitzat per a les seves pràctiques (llibertat en el vestir, possibilitat d'ús de l'espai per a les pregàries o opció de diversos menús alimentaris), reivindicant un tractament igualitari envers altres particularitats religioses o culturals, proposen un coneixement acadèmic del llegat històric musulmà en el currículum i un tractament curricular experimental a partir d'un seguit d'activitats a realitzar fora dels centres educatius conjuntament amb les comunitats musulmanes. Però en aquestes iniciatives més recents, sorgides del risc i l'experiència d'agressions, el plantejament és més assertiu i promou més activament l'establiment real de relacions interculturals positives.

Si després de l'11-S la representació dels musulmans ha adquirit més elements que reforcen el caràcter compulsiu i irracional atribuït a la fe musulmana en la línia de l'integrisme fanàtic i violent, aquesta tendència que es fa més evident a partir de l'11-M. El nostre treball de camp i el d'altres investigadors ens ha permès observar l'augment de situacions com les que descrivim a continuació. En el primer cas, en un institut de secundària, uns alumnes tenen l'encàrrec de cercar portals de premsa i d'altres mitjans de comunicació a la classe d'informàtica per tal de fer un treball comparatiu i, després

14. Muslim Educational Network, Training and Outreach Service.

d'observar i arxivar els corresponents a empreses europees i americanes conegudes, se'ls acudeix cercar Al Jazeera. Com que els resulta impossible,¹⁵ demanen ajuda al professor. El professor, escandalitzat, ho comunica immediatament a la direcció del centre, pensant que cal fer alguna cosa, amb la sospita que aquells alumnes poden resultar elements fàcils de reclutar per part del terrorisme islamista. En el segon cas, un grup d'alumnes de famílies marroquines d'un altre institut s'ofereixen per fer de traductors o intèrprets amb les famílies en el moment de l'arribada de nou alumnat i l'oferta és rebutjada per desconfiança de la transmissió de continguts que es portarà a terme, adduint que es volen evitar tendències a la oferta de serveis específics i a la ghettització. El tercer exemple fa referència a l'ús del mocador¹⁶ al cap: durant els darrers tres cursos acadèmics, els detonants que han impulsat el tipus de demanda més freqüent d'assessoraments d'urgència al nostre programa Multiculturalitat i Educació de l'ICE de la UAB per part dels centres de secundària coincideixen amb la decisió d'alguna alumna de posar-se el mocador o *hijab*, i la subsegüent reacció de sectors importants del professorat envers la «salvació» de la noia del seu entorn familiar i, sense ser-ne conscients, interferint sovint en la seva identificació afectiva i en la seva reelaboració identitària. Perquè, des de la perspectiva d'aquest sector del professorat, aquesta opció sempre és indesitjable i s'inscriu en el conjunt de desencontres que es poden produir amb les ingènues invocacions a la tradició d'alguns pares musulmans per oposar-se a la realització d'algunes activitats escolars dels fills i, sobretot, de les filles, sense analitzar dos elements cabdals per entendre de què es tracta: en primer lloc, cal tenir en compte la diversitat interna d'origens socials i territorials així com els nivells d'instrucció de molts pares i les seves pràctiques comunitàries en origen; en segon lloc, cal fer-se càrrec de la reacció familiar davant del procés d'aculturació accelerada dels fills i filles en un sentit i amb un contingut no previstos, en la línia de les cultures juvenils de la societat d'assentament (generalment molt mal valorades) que, amb l'emergència de projectes dels fills, desvirtua l'esforç realitzat i pot fer trontollar tot el projecte migratori tal com els pares l'havien pensat.

L'impacte de l'Informe Stasi i la qüestió del hijab a les escoles

La literatura feminista dins de la política i des de les ciències socials planteja reiteradament una disjuntiva entre autores occidentals i autores de països de tradició musulmana que contribueix poc a construir un enfocament pragmàtic d'aquestes qües-

15. El portal de la cadena de televisió qatari rep una allau permanent d'agressions per part de hackers nordamericans i sovint és difícil que s'arribi a carregar.

16. Aquesta peça de roba rep diverses denominacions en les traduccions a llengües europees. Personalment, m'inclino per la de mocador si em refereixo a la que cobreix el cap, tal com es feia servir a Catalunya fins que es va deixar de portar, tant al camp i a les fàbriques per treballar com a les festes per vestir.

tions en el camp educatiu. A grans trets, les primeres insisteixen en la consideració de l'islam en tot el seu conjunt com un exemple paradigmàtic de l'opressió patriarcal sobre les dones que es resisteix a transformar-se. Des d'aquesta perspectiva, tots els elements de diferència entre societats –des del marc legal fins als usos en el vestir– s'interpreten com signes indiscutibles d'aquesta opressió i d'aquestes resistències, presentant una situació de models enfrontats, homogeneïtzats i recíprocament excloents d'Orient¹⁷ i d'Occident, limitant la percepció de les societats de tradició musulmana a diferents versions del fonamentalisme islàmic. D'altra banda, les segones s'esforcen a desmentir la representació victimitzadora i passiva de les dones als països de tradició musulmana i acusen el feminisme occidental de contribuir a la discriminació de les dones d'origen arabomusulmà des dels centres del poder econòmic i polític, sense diferenciar-se de les justificacions colonialistes d'aquests darrers i de les elits locals interessades en el manteniment del sistema de dependència un cop liquidat formalment el sistema colonial. Els seus arguments denuncien l'atribució errònia a l'islam de pràctiques preislàmiques –per exemple, diferents versions de les MGF¹⁸ en alguns països–, la interpretació etnocèntrica de característiques culturals diverses que no poden ser valorades comparativament si no es contextualitzen –per exemple, el fet que el cristianisme defensa la monogàmia i l'islam permet la poligínia–, o la negació de les funcions identitàries i fins i tot contestatàries d'alguns símbols –per exemple, l'ús del mocador, sense desestimar l'opció personal de portar-lo derivada de creences i interpretacions¹⁹ privades, com el fet de portar una creu penjada al coll.

D'aquesta manera, des de la perspectiva de les feministes musulmanes, el discurs feminista occidental contribueix a desviar l'atenció de les desigualtats més punyents dins de les societats de tradició musulmana, i entre aquestes i els països occidentals. I, des de la perspectiva de les feministes occidentals, les investigadores i polítiques musulmanes no s'enfronten realment a l'herència patriarcal i fins i tot contribueixen a perpetuar la situació de dominació de les dones i, sobretot, de vulnerabilitat de les nenes, tant als països d'origen com als països de destinació migratòria. D'aquesta manera, es presenta l'accés a l'educació com una clau de l'emancipació de gènere, sempre que tingui efectes coincidents amb el plantejament de l'alliberament de les dones occidentals i l'assimilació a la seva perspectiva eurocèntrica.

17. Un «orient» construït, que inclouria una diversitat negada des d'aquesta perspectiva d'una bona part dels continents africà i asiàtic, posant de relleu alhora la no pertinença euroamericana de l'islam.

18. Mutilacions Genitals Femenines que als països de l'Àfrica Central i del Sud formen part de la iniciació tradicional en el ritual de pas a la vida adulta, paral·leles a les masculines, però que a diferència d'aquestes, que tenen caràcter de *farata* o obligació emanada de l'islam, tenen caràcter de *summa* o recomanació. Sembla ser que aquesta consideració fou també una estratègia d'assimilació de pràctiques preislàmiques en el procés d'expansió. Vegeu KAPLAN, A. i BALLESTÍN, B. (2004).

19. Cal recordar que l'Alcorà no prescriu el seu ús en cap passatge tot i que, com recorda Fàtima MERNISSI «los fundadores de la ciencia religiosa consideran la *aleya* 53 de la *azora* 33 como la base de la institución del hiyab» (Mernissi, 1999: 106)

La confrontació sense solució esboçada fins aquí té efectes perversos en les relacions interculturals que s'estableixen entre les institucions educatives i les famílies i comunitats immigrades. Així, la tendència implícita és entendre i promoure tot canvi cultural com si fos un indicador d'emancipació, participant tant del paternalisme com de l'etnocentrisme, sense calcular-ne les conseqüències. I, a la inversa, l'aparició de l'ús intermitent o permanent del mocador per part d'algunes noies als centres de secundària, o l'emergència d'un interès per la religió o pel bagatge cultural i lingüístic associat a la tradició arabomusulmana entre l'alumnat d'origen magribí, es conceptualitza generalment com un fracàs en el procés d'integració o una involució inequívocament imposada per les famílies i les comunitats suposadament «dominades» per la religió musulmana, tal com hem exposat més amunt. Aquest plantejament oculta una heterogeneïtat de situacions prou important i dificulta els processos d'*acomodació sense assimilació*, segons l'expressió de Gibson (1988) que s'haurien de poder produir o, en un altre possible sentit, les negociacions intrafamiliars que aquests nois i noies poden protagonitzar. En aquest sentit, Camilleri (1992; 1999) ja va exposar fa temps que les estratègies de les noies musulmanes també passen sovint per una aparent radicalització en determinats aspectes de l'herència cultural de les seves famílies i comunitats, com a mitjà per adquirir o mantenir una autonomia funcional que els permeti, precisament, accedir a oportunitats de continuïtat educativa, de sociabilitat intercultural i, eventualment, de canvi i recreació.

Resulta reveladora la forma com s'han anat produint les notícies sobre l'*Informe Stasi* i l'entrada en vigor de la prohibició de l'ús del mocador a l'escola pública francesa, un exemple ben clar de les confusions interessades i no resoltes d'aquesta situació, tal com denunciava Pierre Tevanian a *Le Monde Diplomatique* (2004). Així, segons aquest professor de secundària, que coneix de primera mà l'evolució de la qüestió i l'impacte real que ha tingut a les escoles, la pol·lèmica es presenta als mitjans únicament a partir de dues posicions irreconciliables i s'oculta el moviment laïc que es nega a promoure el laïcisme per mitjà de prohibicions, introduint nous elements per la seva argumentació. Tot aquest tractament informatiu, a més, naturalitza el debat públic sobre l'islam i alimenta el sentiment anti-àrab i anti-musulmà. Pel que fa a llei, a més de considerar-la antilaica, Tevanian la titlla d'antifeminista i d'antisocial: augmenta les exigències contra les noies i els seus processos de maduració personal –independentment del paper que hi faci el mocador– i contribueix al risc d'exclusió educativa d'una minoria d'adolescents –les que porten el mocador obligades– retornant-les i confinant-les als entorns que possiblement menys afavoriran la seva emancipació. I, en un altre ordre de coses, ja en la primera fase d'aplicació, la nova normativa ha produït encara una altra contradicció per a l'escola francesa: després d'anys de lluitar per aconseguir vèncer recels recíprocs envers les famílies immigrades a les escoles i arribar a tenir col·laboracions estables i quotidianes que ja resulten imprescindibles, ara no queda clar si les mares musulmanes que porten mocador poden continuar-hi entrant amb normalitat!

Ara bé, qui ha proporcionat els testimonis i les reflexions més contundents sobre

les representacions interessades dels països musulmans, de les seves dones i de la qüestió del mocador ha estat sens dubte l'autora iraniana de còmics Marjane Satrapi. D'una banda, la seva crítica a l'integritisme és rotunda, i així ho exposa per mitjà de la seva obra, força autobiogràfica, *Persépolis*; per l'altra, és igualment dura la seva crítica a la construcció occidental de les dones musulmanes com sumises, discriminades i carents de rol social o bé, a l'altre extrem, com a terroristes suïcides, però sempre situades en la irracionalitat, incontrolable, ilegítima i perillosa. Però el que més ens interessa destacar aquí són les seves declaracions sobre la pol·lèmica del mocador a l'escola pública francesa: «No cometáis el mismo error que cometen los fanáticos con las iraníes. Cuando era niña debía llevarlo. Por eso estoy contra el velo, siempre lo estaré. Pero por la misma razón también creo que prohibirlo es un error. Son las mujeres, ayudadas, educadas, concienciadas, no presionadas o amenazadas, las que deben decidir».²⁰

En conseqüència, i per acabar, caldria recordar que la consolidació de les fronteres intergrupals construïdes a partir d'algunes representacions de l'islam s'alimenten i es reforen amb la fabricació de la radicalització, si els nois i les noies de països, famílies i comunitats musulmanes estan exposats a *experiències reiterades de no pertinença i d'inferiorització*. Comparar és un bon exercici: observarem que les tesis del xoc de civilitzacions ja s'apliquen invocant l'existència d'altres elements culturals també suposadament irreconciliables entre grups oposats, com l'espanyol parlat per la població llatinoamericana als EUA.²¹ L'escenari de fronteres que plantegen no contribueix a la promoció de les relacions interculturals positives sinó a la confrontació, de manera que la responsabilitat de l'educació escolar a l'hora de proporcionar experiències d'inclusió, començant per una revisió de les seves pràctiques i continguts, esdevé cada vegada més alta.

BIBLIOGRAFIA

- AADD (2001). *Addressing the challenges of islamophobia*, Progress Report 1999-2001, Commission of British Muslims and Islamophobia.
- ABU-LUBHOD, L. (2002). «Do Muslim women need saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others» *American, Anthropologist*, Vol. 104, núm. 3, pàg. 783-790.

20. Entrevista a Marjane SATRAPI (2003) a <http://www.elangelcaido.org/documentos/033bam.html>

21. L'espanyol parlat per la immigració d'Amèrica Central i del Sud als EUA, la referència a la fecunditat més alta dels immigrants «llatins», la contraposició del seu suposat familisme al valor de l'individu, etc., formen part de la construcció de l'*amença hispana* contra la identitat i la democràcia dels nordamericans, en una aplicació paral·lela recent de les tesis del xoc de civilitzacions entre Orient i Occident a la situació entre el Nord i el Sud d'Amèrica de Huntington (2004).

- ASSAD, M. (1995). «Acerca de la educación», *Revista Verde Islam*, núm. 3. Centro de Documentación y publicaciones de la Junta Islámica.
- BARTH, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries*, Boston: Little Brown.
- BARTH, F. (1994). «Ethnic groups and boundaries revisited», conferencia policopiada.
- BERTRAN, J. i SÁIZ, A. (2002). «Comunidades asiáticas en España», *Documentos CIDOB. Relaciones España-Asia*, núm. 3.
- BHATTI, G. (2001). *Asian students at home and school*, Londres: Trentham Books.
- BODAS, J. i DRAGOEVICH, A. (1994). *El mundo árabe y su imagen en los medios*. Madrid: Comunica.
- BRAMÓN, D. (2003). «El islam también forma parte del pasado catalán», a Roque, M. A., (ed.), *El islam plural*, Barcelona: Icaria-Antrazyt-IEMed.
- CAMILLERI, C. (1992). «Évolution des structures familiales chez les Maghrébins et les Portugais de France». *Revue Européenne des Migrations Internationales*. Vol. 8 (2).
- CAMILLERI, C. et al. (1997). *Strategies identitaires*, París: PUF.
- CARRASCO, S. (dir.) et al. (2002). *Infància i immigració: entre els projectes dels adults i les realitats dels infants*, Vol. 4 del Primer Informe sobre la Infància i les Famílies, Institut d'Infància i Món Urbà de Barcelona (<http://www.ciimu.org/informe>).
- CARRASCO, S.; BORISON, A.; BALLESTÍN, B. (2004). *Infància i immigració: tendències, relacions i polítiques*. Segon Informe sobre la Infància i les Famílies, Institut d'Infància i Món Urbà de Barcelona (<http://www.ciimu.org>).
- CARRASCO, S. (2002; 2004). «Multiculturalidad, inmigración y educación en España. Ensayar algunas respuestas y mejorar algunas preguntas a partir del modelo de Ogbu». *Actas del IX Congreso de la FAAEE y Suplementos Ofrim. Revista especializada en migraciones*, núm. 11.
- DAVIDSON, A. (1996). *Making and Molding identities in schools. Student Narratives on Race, Gender, and Academic Engagement*. Albany: SUNY Press.
- DE BOTTOM, L. et al. (2004). *El velo elegido*. Barcelona, El Roure.
- ESTIVALÈZES, M. (2003). «La enseñanza del hecho religioso en el sistema educativo francés», *Perspectivas. Revista trimestral de educación comparada*, 126.
- EXTRA, G. i YAGMUR, K. (2004). *Urban multilingualism in Europe: immigrant minority languages at home and school*. Clevedon: Multilingual Matters.
- GARDNER, P. (2001). *Teaching and Learning in Multicultural Classrooms*, Londres: Fulton.
- GARRETA, J. (2000). «Inmigrantes musulmanes en Cataluña», *Revista Internacional de Sociología*, 25, pàg.151-176.
- GIBSON, M. (1988). *Accommodation without assimilation. Punjabi Sikhs in a California High School*, Ithaca: Cornell University Press.
- GIBSON, M. (1998). «Promoting academic success among immigrant and minority students: is acculturation the issue?», *Educational Policy*, Vol. 12 (6), pàg. 615-633.

- GRESH, A. i RAMADAN, T. (2002). *Els rostres de l'islam: un diàleg entre Occident i el món musulmà* Barcelona: Pagès.
- Grup ELIMA (2001). «Educación, aculturación y género», *Nómadas* núm. 14, pàg. 50-66.
- HUNTINGTON, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nova York: Simon and Schuster.
- HUNTINGTON, S. (2004). «The Hispanic Challenge», *Foreign Policy*, núm. 3-4.
- JUNYENT, C. (2004). «Quatre mirades sobre les llengües a Barcelona» *Veus-Voces-Voix-Voices*, Forum Universal de les Cultures Barcelona 2004.
- KAPLAN, A. i BALLESTÍN, B. (2004). «La inmigración senegambiana: entre el retorno y el arraigo de la escolarización», a: Carrasco, S. (ed.), *Inmigración, contexto familiar y educación. Procesos y experiencias de la población marroquí, ecuatoriana, china y senegambiana*. Colección Educación y Sociedad, 15. UAB: ICE.
- KENNER, Ch. (2004). *Becoming billiterate. Young children learning different writing systems*. Londres: Trentham books.
- KYMLIKA, W. (2003). *Ciudadanía multicultural*, Barcelona: Paidós.
- MARTÍN, L. (dir.). ALCALÁ, E.; GARÍ, A.; MIJARES, L.; SIERRA, I.; RODRÍGUEZ, M. A. (2003) *¿Asimilar o integrar? dilemas ante el multilingüismo en las aulas*, Madrid: CIDE.
- MARTÍN, G. (coord.) (2003). *Marroquíes en España. Estudio sobre su integración*. Madrid: Fundación Repsol.
- MARTÍN, G.; VALLE, B. i LÓPEZ, A. M. (1998). *El islam y el mundo árabe. Guía didáctica para profesores y formadores*, Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- MARTÍN, G. (1995). «Sociedades y sociólogos árabes: la cuestión de la «identidad» en el saber sociológico», en *Revista Internacional de Sociología*, 12.
- MATEO, J. L. (2000). *El «moro» entre los primitivos*, Barcelona: Fundació La Caixa.
- MERNISSI, F. (1999). *El harén político. El profeta y las mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- MIJARES, L. (2002). «Viejos esquemas para nuevas situaciones: gestión y contradicciones del Programa de Enseñanza de Lengua y Cultura de Origen (ELCO) marroquí». *Ofrim Suplementos. Revista especializada sobre migraciones*, juny 2002.
- MORERAS, J. (1999). *Musulmanes en Barcelona*. Barcelona: Fundació CIDOB.
- MOUALHI, D. (2000). «Mujeres musulmanas: estereotipos occidentales versus realidad social», a *Papers: Revista de Sociologia*, núm. 60.
- NAVARRO, J. M. (coord.) (1997). *El islam en las aulas. Contenidos, silencios, enseñanza*, Colección Antrazyt, Barcelona: Icaria.
- NORRIS, P. i INGLEHART, R. (2002). «Islam & the West: Testing the “Clash of Civilizations” Thesis», Harvard University J. F. Kennedy School of Government.
- OSLER, A. i VINCENT, K. (2003). *Girls and Exclusion: Re-thinking the Agenda*. Londres: Falmer Press.

- PÀMIÉS, J. (2002). *Dinámicas escolares y comunitarias de los jóvenes de la Jbala en un barrio de la periferia de Barcelona*. Tesis de Master. Departament d'Antropologia Social de la UAB.
- PÀMIÉS, J. (2004). «La inmigración marroquí y la escolarización de los hijos en un proceso de diferenciación sociocultural», a Carrasco, S. (ed.), *Inmigración, contexto familiar y educación. Procesos y experiencias de la población marroquí, ecuatoriana, china y senegambiana*. Colección Educación y Sociedad, 15. UAB: ICE.
- RAMÍREZ, A. (2004). «¿Oriente es Oriente? Feminismo e islamismo en Marruecos», *Revista Internacional de Sociología* 39, pàgs. 9-33.
- RUIZ, I. (2003). *Organització comunitària i organització social. El paper de les associacions en els processos d'organització comunitaria dels col·lectius marroquins a Barcelona*. Tesis de Master. Departament d'Antropologia Social, UAB.
- SATRAPI, M. (2003). *Persépolis*, vols. I, II, III i IV. Barcelona: Editorial Norma.
- STASI, B. (2003). *Rapport au Président de la République*, Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République.
- BEN JELLOUN, T. (2002). *L'islam explicat als nostres fills*. Barcelona: La Magrana.
- TEVANIAN, P. (2004). «Ley del Velo»: Una ley antilaica, antifeminista y antisocial», en *Le Monde Diplomatique*, edición española, 7/09/2004.
- TROYNA, B. i HATCHER, R. (1992). *Racism in children's lives: a study of mainly-white primary schools*. Londres: Routledge in association with the National Children's Bureau.
- ZINE, J. (2003). «Dealing with september 12th. Integrative anti-racism and the challenge of anti-islamophobia education», *ORBIT Special Issue: Anti-racism education*, Toronto.
- ZINE, J. (2004). «Anti-islamophobia education as transformative pedagogy: reflections from the educational frontlines», *American Journal of Islamic Social Sciences Special Issue: Neo-Orientalism & Islamophobia post 9/11*.
- ZOUGGARI, A. (1999). «Cultura de origen y cultura escolar en Marruecos» en Franzé, A. i Mijares, L. (eds.), *Lengua y cultura de origen. Niños marroquíes en la escuela española*. Madrid: TEIM.

«¡QUE VUELVAN LOS REYES CATÓLICOS!».
LOS CONFLICTOS EN TORNO A LA PRESENCIA
MUSULMANA EN CATALUÑA

Jordi Moreras

Presentació

Pompeu Casanovas

Universitat Autònoma de Barcelona

La perspectiva del conflicte té ja una llarga tradició en antropologia, des de les obres de Laura Nader, Paul Bohannan i Philip Gulliver.¹ En aquest sentit, les tècniques contemporànies de resolució alternativa de conflictes (ADR) són, en bona mesura, deutors dels models antropològics i sociològics, dels quals incorporen, entre altres elements, el disseny d'alguns models estructurals de conflicte i la descripció i seguiment dels punts de ruptura i d'escalada. Aquesta anàlisi, en definitiva, pretén obtenir un millor coneixement de la societat en què es dona el conflicte.

Aquesta sembla ser l'estratègia escollida per Jordi Moreras en enfocar els conflictes que comencen a donar-se a Catalunya a l'entorn del comportament religiós dels musulmans –immigrants o fills d'immigrants– i l'aparició pública de les primeres mesquites. La categorització com a «religiós» d'aquest tipus de conflicte tendeix a emmarcar altres tipus de variables potser més significatives que es refereixen no tant a la societat d'origen sinó a la societat d'acollida.²

Jordi Moreras és antropòleg per la Universitat Autònoma de Barcelona (1990) i Màster en Estudis Euro-Àrabs per la Universitat de Girona (1993). Entre 1995 i 2001 fou responsable de l'àrea de migracions de la Fundació CIDOB. Actualment és membre del Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada (GRAFO) del Departament d'Antropologia Social de la UAB i assessor de la Direcció General d'Asser Religiosos de la Generalitat de Catalunya, després d'haver-ne estat responsable d'estudis. Té, per tant, un coneixement directe dels conflictes jurídics, culturals i religiosos d'integració dels musulmans a Catalunya.

Jordi Moreras també és autor del llibre *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*, Barcelona, CIDOB Edicions, 1999 i d'un nombrós conjunt d'informes i de treballs de recerca sobre la presència de la comunitat musulmana a

1. Vegeu L. NADER, H. F. TODD, *The Disputing Process: Law in Ten Societies*, Nova York, Columbia Univ. Press, 1978; L. Nader (ed.), *Law in Culture and Society*, Chicago, Aldine, 1969.

2. Moreras coincideix, també, amb la interpretació que dona Baudouin Dupret de la shari'a islàmica: «No hi ha qüestions abstractes d'autoritat en l'islam o en el dret islàmic, sinó només pràctiques de referència a un objecte religiós en contextos diversos, cadascun d'ells sotmès a les seves pròpies tensions». «L'autoritat de la référence: usages de la shari'a islàmica en el context judicial egipci», *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 125, 2004, pàg. 210.

Catalunya. Entre les seves publicacions recents, en destaquen algunes relatives al mateix tema de la dificultat d'una única categorització religiosa dels conflictes que es plantegen sota aquesta denominació. A tall d'exemple, n'esmentarem:

- (2002) «Limits and contradictions in the legal recognition of Muslims in Spain», dins: W. SHADID i P. S. VON KONINGSVELD (eds.), *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*, Leiden, Peeters.
- (2002) «Lógicas divergentes. Configuración comunitaria e integración social de los colectivos musulmanes en Cataluña», dins: J. DE LUCAS i F. TORRES (eds.), *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*, Madrid, Talasa.
- (2002) «Espagne», dins: Brigitte MARÉCHAL (coord.), *L'islam et les musulmans dans l'Europe élargie. Raïoscopie*. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant.
- (2003) «Les enjeux de la demande d'islam à Barcelone», dins: C. WITHOL DE WENDEN, R. LEVEAU i K. MOHSEN-FINAN (eds.) *De la citoyenneté locale*. París. IFRI/Documentation française.
- (2003) «La inscripción del islam en el espacio público», dins: F. CHECA, Á. ARJONA i J. C. CHECA (eds.), *La integración social de los inmigrados. Modelos y experiencias*. Barcelona, Icaria Editorial.
- (2003) «Imágenes del islam en internet», dins Carlos VILLAGRASA (coord.) *Nuevas tecnologías de la información y derechos humanos*. Barcelona. Cedecs.

Jordi Moreras ens parlarà avui d'aquesta presència musulmana a Catalunya amb el sòlid bagatge que atorga el seu treball teòric però, especialment també, des de la seva experiència directa com a assessor. Jordi Moreras, moltes gràcies per ser avui aquí i teniu la paraula.

«¡Que vuelvan los Reyes Católicos!» Los conflictos en torno a la presencia musulmana en Cataluña*

Jordi Moreras

Secretaria d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya

INTRODUCCIÓN

Si algún investigador se propusiera reconstruir la historia de la contemporánea presencia musulmana en España a través de la prensa diaria, podría concluir que, al menos desde el año 2000, tal presencia ha discurrido por un camino marcado por el conflicto. Es innegable que los musulmanes en España han sido protagonistas de polémicas que han ocupado un lugar preeminente en los medios. No obstante, no queda tan claro que a través de estos conflictos podamos reconstruir la historia de su presencia. De hecho, si se aceptara este último supuesto, difícilmente podríamos cuestionar por qué aparecen ahora estas polémicas (si los primeros oratorios musulmanes datan de la década de 1970), o cuál ha sido la participación en las mismas de los diferentes actores implicados (quizás no tanto para exigir las responsabilidades de unos y otros, sino para valorar sus estrategias y posicionamientos).

Tras los atentados de Madrid del 11 de marzo de 2004, se ha vuelto a plantear la vinculación entre las comunidades musulmanas de origen inmigrante y la penetración de corrientes fundamentalistas financiadas desde el exterior, ya sea con finalidades delictivas o proselitistas. La hipótesis de la existencia de un «problema islámico» en el Estado español, avanzada por autores como Valenzuela (2002) o Canales-Montánchez (2002), parecería tomar cuerpo ante la opinión pública. En estas circunstancias, se hace más necesario –si cabe– revisar los presupuestos problemáticos sobre los que reposa la percepción de esta presencia musulmana, cuestionando la inmediata vinculación que parece establecerse entre unas polémicas que son fruto de circunstancias locales y aquellos sucesos que se relacionan con contextos internacionales. Por ello, en el análisis de estos conflictos locales es fundamental progresar de las evidencias a los supuestos no conflictivos, es decir, intentar comprender las causas profundas de los mismos (los motivos que implican a unos y otros actores), que también podrían estar presentes en otros casos, sin

* Este texto es la versión castellana ampliada y actualizada de una ponencia presentada en el seminario internacional «Conflicts over Islamic Symbols», organizado por el Interdisciplinary Institute for Conflict and Violence Research (IKG) de la Universidad de Bielefeld (Alemania), el 13 y 14 de febrero de 2004.

que por ello se hayan convertido –a ojos de la opinión pública– en motivo de disputa y polémica.

En este texto, me centraré en el estudio de dos tipos de polémicas, ambas en el contexto de Cataluña: una que se define como abiertamente conflictiva (la ubicación espacial de oratorios musulmanes) y otra que recibe el apelativo de «conflicto potencial» (el uso del velo islámico por parte de alumnas de institutos). Se analizarán las diversas interpretaciones que hacen de ellas actores e instituciones que forman parte de la sociedad catalana y de los colectivos musulmanes, lo que ha de servir para ver cómo los primeros asumen el asentamiento de estas nuevas poblaciones, y los segundos negocian su inserción en esta sociedad, al mismo tiempo que desarrollan sus dinámicas de estructuración comunitaria. El recurso a aspectos simbólicos, que se retrotraen al pasado y se formulan en el presente, merecen ser considerados ante la relevancia significativa que adquieren en estas polémicas.¹

1. LAS PERCEPCIONES ACUMULATIVAS: DEL INMIGRANTE AL MUSULMÁN

En la última década, la sociedad española parece haberse convertido plenamente en una sociedad de inmigración. Suelen citarse las cifras de esta inmigración como argumento principal (y, así, se insiste en el significativo aumento de la población extranjera en los últimos dos años).² Pero también habría que convenir que el asentamiento

1. Es preciso hacer referencia al título provocativo que abre este artículo. La frase «¡Que vuelvan los Reyes Católicos!» fue coreada en la manifestación del 18 de mayo de 2002 en Premià de Mar (una población costera cerca de Barcelona), contra el proyecto de construcción de una mezquita en el municipio. En la manifestación, en la que concurren unos 1.500 vecinos del barrio donde había de situarse la nueva mezquita, también participaron grupos de extrema derecha, que utilizaron políticamente el rechazo vecinal a la apertura de este local de culto. La frase, cargada de un fuerte simbolismo, quería recordar la culminación de la Reconquista de la península ibérica por parte de los reyes Isabel y Fernando, así como el inicio de la expulsión de la población musulmana, especialmente tras la toma de Granada en 1492 (que aún hoy se celebra anualmente cada 2 de enero, con las instituciones políticas, militares y eclesiales de la ciudad al frente, pese a que en 1995 un nutrido grupo de intelectuales firmaron un manifiesto solicitando que se cambiara el significado de esta celebración). Hay que tener presente que los Reyes Católicos son presentados por la historiografía oficial como los fundadores de la nación española moderna. No deja de ser una curiosa paradoja que, cinco siglos más tarde, el propio Estado español aprovechara este aniversario tan simbólico para firmar el reconocimiento del islam como religión de «notorio arraigo» en España.

2. Los datos oficiales indican que a finales del año 2002 la población extranjera alcanzaba la cifra de 1.572.017 residentes, frente a los 1.109.060 del año anterior. Se produce un aumento del 41,7%, y la población extranjera pasa a representar un 3,75% de la población total. Con datos de 2001, el 43,2% de todos los

duradero de esta población, sus aportaciones no sólo en el plano económico sino en el demográfico y en el de la convivencia social, están llevando a la sociedad española a plantearse los interrogantes propios de otras sociedades, con mucha más experiencia en materia de inmigración. El debate social (y político) que se está generando ante la transformación de la sociedad española en una realidad crecientemente multicultural³ muestra un perfil que podríamos considerar como reactivo, antes que propositivo, al que contribuye muy activamente la política restrictiva respecto a la inmigración que desarrolla el gobierno español desde 1996.

A medida que la inmigración ya no se entiende únicamente por su perfil laboral, sino también por su dimensión social, el debate en torno a su integración se desplaza progresivamente de lo social a lo cultural. El origen cultural aparece como clave para favorecer o dificultar su integración, elaborando todo un catálogo de incompatibilidades entre grupos, que permite categorizar a unos grupos como más «integrables» que otros. La lógica aparentemente inapelable e insuperable de las «incompatibilidades culturales», aceptada acríticamente por parte de la opinión pública, pero también en la acción de gobierno de algunas administraciones públicas, se ha convertido en el argumento que ha favorecido la construcción de prejuicios que estigmatizan socialmente a estos colectivos.

Como elemento que completaba la «inintegrabilidad» de unos colectivos frente a otros, en los últimos años viene a añadirse el factor religioso, en especial el islámico, que parece concitar un creciente rechazo social. El estereotipo que, en la sociedad española, ha sintetizado de una manera más clara este rechazo gira en torno al concepto de «moro», aplicado históricamente por la sociedad española al colectivo marroquí. En una fase más de la acumulación de prejuicios negativos en torno suyo, el componente religioso se añade al cuadro de definición de un colectivo y de unos individuos que se entienden, por encima de todo, como condicionados por una fe y una práctica religiosa que les convierte en «creyentes compulsivos e irracionales». Una nueva imagen, la del musulmán, viene a añadirse para completar el círculo de estereotipos que favorecen que tal presencia sea percibida con recelo e incomodidad por parte de la sociedad española.⁴

residentes extranjeros en Cataluña provienen de un país de población mayoritariamente musulmana, frente al 27,3% de la media de todo el Estado español.

3. Aunque es cierto que todas las sociedades son multiculturales por definición, y España no es una excepción, parece que algunas sólo se definan como tales a partir de la llegada de la inmigración.

4. En el barómetro de opinión (mayo de 2003) elaborado por el Centro de Investigaciones Sociológicas, el colectivo extranjero que expresa un menor grado de simpatía entre los entrevistados es el norteafricano. Sobre la emergencia de actitudes islamófobas en la sociedad española, véase FIMAM (2002).

1.1. De minoría religiosa a «credo al servicio de inmigrantes»

Así es como la sociedad española descubre la contemporánea presencia islámica: como simple consecuencia del fenómeno migratorio, por lo que el debate social y político en torno a esta presencia se mantiene aferrado a la idea de la integración, entendida como sinónimo de la asimilación cultural. Paradójicamente, el propio Estado español reconoce desde 1989 (y, especialmente, desde 1992, fecha del Acuerdo de Cooperación con la Comisión Islámica de España)⁵ al islam como una confesión de notorio arraigo y, *de facto*, como una minoría religiosa española, de la que no se espera su integración, sino que sea asumida como propia por parte de la sociedad española. Pero este reconocimiento de la pluralidad religiosa en España parece no ser secundado por parte del actual gobierno, que, ya en 1998, en la *Guía de entidades religiosas de España* que editó la Dirección General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia, afirmaba que «el islam se convertirá en el credo minoritario más numeroso en España, aunque no dejará de ser un credo de “servicio” a una población inmigrante» (p. 56). O como en el reciente debate en torno a la reincorporación de la educación religiosa en la enseñanza pública como materia con validez académica, en que la ministra de Educación, Pilar del Castillo, argumentó que la enseñanza religiosa islámica y hebrea «se debe orientar, sobre todo, a facilitar a esos alumnos inmigrantes la mejor integración académica» (*El País*, 28/6/2003).

La inclusión del factor religioso en el debate sobre la integración de las personas inmigradas nos sitúa plenamente dentro del terreno de los implícitos que aparecen como condiciones para que se dé esta integración. Con ello se reproduce la visión unilateral de este proceso, cuya responsabilidad única recae sobre la persona inmigrada y no sobre el contexto social que la acoge.⁶ Pero lo más interesante es que expone a la luz aquellos supuestos que parecen identificar el modelo de nación que defiende el actual gobierno español. El conocimiento de la lengua, el haber nacido en una región culturalmente próxima (y, a ser posible, con vínculos históricos), el compartir unos mismos rasgos fenotípicos o profesar alguno de los credos de la tradición cristiana (especialmente la católica), parecen ser los prerequisites de acceso de las personas inmigradas a una ciudadanía que se define en clave única de nacionalización. Es evidente, pues, que la presencia del islam en España concita reacciones por parte de los defensores de este modelo de integración en la nación, ya que subyace el convencimiento de que el islam no es más que una «religión foránea», una religión de extranjeros, de difícil encaje en sociedades como

5. Sobre el contenido y escasa aplicación de este Acuerdo de Cooperación, véase MORERAS (2002).

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

la española o la catalana, dado el carácter opuesto de los valores y principios que ésta expresa.⁷

1.2. *Visibilidad mediática e invisibilidad social*

Las percepciones que genera esta contemporánea presencia musulmana se elaboran sobre la base del siguiente contraste: por una parte, se constata que se trata de una presencia poco visible en el espacio público, resultado de una evidente estrategia de ocultación y reserva por parte de las comunidades musulmanas de base, como forma de pasar desapercibidas en un contexto social no muy receptivo a esta presencia; pero, por otra, se observa el creciente interés que suscita tal presencia, tanto para los medios de comunicación como para las administraciones públicas, ante las primeras expresiones de una realidad cuyas dinámicas internas siguen siendo desconocidas, atendiendo únicamente a sus manifestaciones más aparentes. Una insistente visibilidad mediática contrasta con una invisibilidad social evidente. El ejemplo más notable lo ofrecen los oratorios comunitarios musulmanes: con un número estimado de 350-400, se tiñen de un carácter de invisibilidad, apenas inscritos en el espacio público y casi sin ningún elemento que pudiera identificar su función (ausencia de minaretes, no ocupan un edificio singular, buena parte de ellos no constan en ningún registro oficial, e, incluso, no tienen ningún rótulo identificativo exterior). Los únicos cinco grandes centros musulmanes en Madrid (2), Marbella, Valencia y Granada –además de Ceuta y Melilla–, así como los aproximadamente diez proyectos futuros de creación en Barcelona o Málaga, entre otras ciudades, contrastan con la discreción de la presencia a nivel cotidiano de estas comunidades musulmanas de base.⁸

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

8. Es importante establecer una distinción entre visibilidad social y visibilización. La visibilidad social es el resultado del proceso de incorporación de unos colectivos en la cotidianidad de una sociedad. Es la condición propia de una presencia colectiva que se singulariza en un determinado ámbito social. No responde tanto a una voluntad propia del colectivo, sino que es generada desde el exterior del mismo, a partir de prácticas, comportamientos o usos vestimentarios, que son atribuidos al mismo. La visibilización, en cambio, se sitúa plenamente en el campo de las estrategias identitarias en las que, utilizando esos mismos tópicos atribuidos externamente al colectivo (a modo de marcadores identitarios), se muestra la volun-

Esta invisibilidad social también tiene su correspondencia con la ausencia de estos colectivos en la esfera de participación pública. En un reciente informe de investigación en torno a las respuestas políticas que formulaban quince municipios de la provincia de Barcelona a la presencia del islam (Moreras, 2003), se concluye que en esos ámbitos locales apenas se contempla y reconoce la participación de estos colectivos en los asuntos propios del municipio; y que cuando ello se produce, se genera un cierto malestar en los equipos de gobierno locales si esta participación se formula en clave cultural o religiosa. De ahí que tales colectivos se mantengan en la periferia de estos universos políticos locales, con una participación que acostumbra a ser puntual y condicionada por criterios externos. La restricción a que determinadas cuestiones o colectivos se incorporen en el debate político supone una implícita exclusión de la esfera política de los mismos.

2. CONFLICTOS POR EL RECONOCIMIENTO

El análisis de los conflictos en nuestras sociedades contemporáneas aún presupone que éstos vienen a alterar un supuesto orden social existente, por lo que es preciso erradicarlos rápidamente para restablecer dicho orden en el menor tiempo posible. Ante la disfuncionalidad de todo conflicto, parece que no cabe otra alternativa que su eliminación. Tal perspectiva, heredera de la interpretación funcionalista de la acción social basada en la evitación del conflicto y en la consecución de un orden normativo y estable, contrasta con otras interpretaciones que muestran los conflictos como indicadores de la existencia de equilibrios de poder subyacentes, ya sea entre individuos, grupos o instituciones, a través de los cuales éstos establecen relaciones de complementariedad y contingencia (Rex, 1985). El enfoque alternativo de esta segunda perspectiva se centra, no tanto en la determinación y erradicación del conflicto, sino en la resolución del mismo, que supone la construcción de un nuevo equilibrio de poder.

Si no existieran los conflictos, ese supuesto orden social existente perdería una excelente oportunidad para reafirmarse. Un ejemplo de esto lo encontramos en las sociedades de reciente inmigración, como la española, en que algunas interpretaciones no dudan en considerar globalmente la inmigración como un factor potencial de perturbación del orden social preexistente y que, por tanto, es preciso encauzar y gestionar

tad de hacerse presente y visible en determinados contextos sociales. En el contexto español y catalán, las estrategias de visibilización han sido desarrolladas preferentemente por las entidades federativas islámicas, ciertamente alejadas de la realidad de las comunidades musulmanas de base, en sus iniciativas por conseguir el reconocimiento legal y social de la presencia musulmana. Sobre esta cuestión, véase Moreras (1999).

para evitar que tal potencialidad conflictiva se convierta en realidad.⁹ Lo que consiguen tales análisis es reificar ese supuesto orden social, favoreciendo implícitamente su reconstrucción, y dotándolo de una dimensión notoriamente estructural, a pesar de que su fundamento sigue siendo plenamente coyuntural.

Una de las bases sobre las que frecuentemente reposa este orden social es la cultura política, que –se argumenta– ha de ser compartida por todos aquellos que forman parte de la comunidad política, es decir, del estado-nación.¹⁰ Pero las culturas políticas nacionales también son realidades cambiantes, tradiciones reinventadas, cuyo carácter homogéneo interno es harto cuestionable, y que responden a convenciones históricas elaboradas a partir del consenso político alcanzado en un momento determinado. Más que conjuntos inalterables, las culturas políticas son fruto de acuerdos provisionales, resultado de disputas y negociaciones entre diferentes grupos sociales, unos dominantes que desean mantener su estatus, y otros dominados que reclaman igualdad de oportunidades. Ante la llegada de la nueva inmigración, la cultura política requiere ser reformulada y reactualizada (Rex, 1996: 90-91; Vertovec, 1996: 66; Parekh, 2000: 203), partiendo, precisamente, de la resolución de los conflictos que le plantean estas nuevas presencias. Lo que está en juego no es la inmutabilidad o pervivencia de unos valores eternos, sino su capacidad para ser reelaborados conjuntamente con las expresiones de una nueva ciudadanía, dando alternativas positivas a los conflictos que tales nuevas convivencias acaben generando.

Los conflictos que a continuación vamos a analizar plantean profundos interrogantes al contenido y forma de la cultura política española o catalana. En primer lugar, y en cuanto son identificados por su componente religioso, topan abruptamente con la distinción entre esfera pública y privada, que excluye por definición toda expresión religiosa en lo público. En España, ciertamente, no existe una tradición laicista tan asumida como en otros países europeos, a pesar de que el grado de secularización de la sociedad es muy importante y el nivel de la práctica religiosa se sitúa entre los más bajos de Europa (especialmente en Cataluña). Ello no impide que la sociedad española se identifique con una tradición religiosa mayoritaria, como es la católica, lo que acaba relativizando el asentamiento y desarrollo de otros cultos minoritarios. Hablar de reli-

9. Véanse los análisis críticos que AGRELA (2003) y GIL (2003) hacen de la implícita problematización presente en las políticas de inmigración en el Estado español.

10. La noción de cultura política se encuentra en la base del planteamiento del liberalismo político, frente a la configuración de sociedades multiculturales. Tanto Habermas como Rawls formulan un modelo de cultura política en la esfera pública, que constituye, en primer lugar, el fundamento de la unidad de la comunidad política; en segundo, el medio por el cual los miembros de tal comunidad puedan dirimir sus diferencias de intereses; y, por último, la base sobre la que establecer la distinción entre un ámbito público compartido y uniforme (las instituciones públicas), y un ámbito privado, propio para la expresión diversa del individuo (familia y sociedad civil).

gión en España y en Cataluña sigue siendo hablar en singular de una religión, el catolicismo.

La paradoja que se expresa en las polémicas generadas en torno a los (supuestos) conflictos de esta presencia musulmana es que las diferentes opiniones vertidas en los últimos meses en la prensa que proclamaban la defensa de la aconfesionalidad del Estado para rechazar las subvenciones públicas para la apertura de mezquitas, o para criticar el uso del *hiyab* islámico en las escuelas públicas, no siempre concluían sus alegatos recordando la situación de asimetría existente en el modelo de relaciones Estado - confesiones religiosas vigente en España, que permite que la Iglesia católica reciba aportaciones económicas indirectas por parte del Estado, o que se restablezca la educación religiosa obligatoria en el sistema público, ya sea en su versión confesional o sociocultural. Nos encontramos ante un laicismo selectivo que se muestra beligerante contra determinadas minorías religiosas, pero que al mismo tiempo expresa una cierta condescendencia con la tradición mayoritaria, de la que quizás no se destacan tanto sus aspectos confesionales sino otros de carácter histórico e identitario.

En segundo lugar, la aparición de oratorios musulmanes o el uso de determinados hábitos vestimentarios expresan una doble voluntad por parte de estos colectivos de origen musulmán: la de mantener viva la referencia islámica, tanto individual como colectivamente, en su proceso de asentamiento postmigratorio, así como la de querer formar parte y participar en esa comunidad política de ciudadanos, de la manera que se recoge en este principio de cultura política ciudadana. Ambas voluntades se interpretan por parte de la sociedad española como opuestas entre sí, como polos que se repelen mutuamente, a pesar de que adquieren un carácter profundamente complementario. Los colectivos musulmanes, a lo largo de estos conflictos, están expresando una evidente demanda de reconocimiento social (por encima del legal, ya que simplemente solicitan que les sea aplicado el marco legal existente en materia de libertad religiosa), solicitando un lugar en la sociedad española.

Pero, tal como veremos a continuación, estos no son los únicos actores implicados en estos conflictos de reconocimiento social: las plataformas vecinales en contra de la apertura de un oratorio musulmán en su barrio, o los profesionales del sistema educativo que se encuentran desbordados ante la atención del alumnado de origen inmigrante, son algunos de los actores que pugnan también por obtener ese reconocimiento de la sociedad (respectivamente, de sus reivindicaciones y demandas, como de su tarea profesional cuestionada socialmente).

2.1. El componente contextual del conflicto

La interpretación de toda situación social definida como conflictiva comienza analizando las opiniones que lo juzgan como tal. Siempre se ha considerado que los

actores en un conflicto tenían su propia versión de los hechos, y que el análisis del mismo no debería descuidar las opiniones de unos y otros; pero lo cierto es que, dependiendo del enfoque de estas interpretaciones, acaban siendo unas opiniones las que prevalecen sobre otras, ya sea porque se juzga que son más pertinentes, o más relevantes (porque así lo expresa la mayoría), o porque son manifestadas por aquellos actores más precarizados por este conflicto. Con ello, implícitamente se está buscando definir quién o quiénes son los «culpables» de que este conflicto se haya desarrollado, recuperando de nuevo la idea negativa del conflicto como alterador del orden social.

En cambio, si lo que se destaca del conflicto es su función reguladora de equilibrios de poder, interesa conocer las percepciones de los diferentes agentes implicados, no tanto para componer un prisma con las lentes de cada uno de ellos (lo que reforzaría las visiones particulares y parciales), sino para, en primer lugar, ubicar el conflicto en un determinado contexto social (como forma de interrogarse sobre por qué el conflicto se genera en este y no en otros ámbitos, o por qué se expresa ahora y no en otro momento), y en segundo lugar, para ubicar a esos actores en un contexto relacional (que pueda mostrar las implicaciones de la interacción entre los mismos, como motor que genera este conflicto). El conflicto se presenta, pues, como una construcción social elaborada según la incompatibilidad o la falta de acuerdo entre los intereses de diferentes individuos, grupos o instituciones, que comparten un mismo ámbito social. De ahí el interés por su estudio como elemento de transformación social y como revelador de esos precarios equilibrios de intereses.

Esta visión de conjunto ha de permitir, además, identificar a aquellos actores no aparentes en un conflicto, pero que también intervienen en el mismo, condicionando su evolución futura. La determinación de los actores es una tarea complicada, dado el carácter ambivalente y difuso que algunos adoptan. En las polémicas que comentaré a continuación ha tendido a identificarse un triángulo básico de actores en cuanto éstos se situaban y se expresaban públicamente en el conflicto de una manera evidente: por una parte, aparecen los individuos o colectivos musulmanes implicados directamente en tales circunstancias; por otra, los individuos o colectivos que actúan como contraparte de los anteriores (ya sean colectivos vecinales o profesionales de la educación); y, por último, las administraciones públicas locales, los ayuntamientos, doblemente interpelados por los anteriores actores. Los tres vértices de ese triángulo muestran diferentes enfoques del conflicto, al estar definidos según lógicas e intereses no necesariamente coincidentes. Tras ellos se sitúan otros actores secundarios que también incorporan nuevas lecturas e interpretaciones de ese conflicto. Más que tres perspectivas diferentes, lo que encontramos son tres conjuntos de perspectivas que incorporan en su interior diferentes lecturas e interpretaciones que, a pesar de compartir un mismo origen o una misma lógica, se encuentran en debate interno.

3. LA UBICACIÓN ESPACIAL DE LOS ORATORIOS MUSULMANES

Las polémicas en torno a la apertura de oratorios musulmanes en Cataluña han adquirido una especial notoriedad desde el año 2000.¹¹ No todos los oratorios de Cataluña (aproximadamente 140) se hallan inmersos en estas polémicas, que parecen afectarlos en el momento en que la comunidad local manifiesta su voluntad de abrir uno nuevo, o cuando se pretende trasladar el ya existente a otro con mayor capacidad o mejores condiciones. Es decir, el conflicto aparece en el momento en que se rompe la invisibilidad social que protege estos espacios comunitarios al hacerse presentes en el espacio público. Esto no deja de ser una disfunción grave del modelo de acogida de la inmigración en esta sociedad que, a pesar de interpretar la integración en clave de participación social, acaba promocionando implícitamente una integración basada en la discreción y en la invisibilidad social.

Cualitativamente, se observa una progresión en estas polémicas, no sólo por el hecho de que en ocasiones han hecho uso de un mayor grado de violencia física o simbólica (de los *graffitis* xenófobos a los incendios provocados), sino porque han pasado de estar protagonizados por pequeños grupos radicales a movilizar una reacción vecinal, que ha adoptado otros mecanismos de presión social ante los poderes públicos locales. Éstos interpretan con preocupación estos casos, tanto por lo que supone por la posible fractura social que pueden estar generando, como por las consecuencias políticas que pueden derivarse de estos conflictos. Si a ello añadimos el tener que hacer frente a cuestiones relativamente novedosas (como son las relaciones con las minorías religiosas, que los poderes públicos locales en Cataluña nunca han considerado como de su competencia) y que, hasta ahora, no han estado presentes en sus agendas políticas, es fácil entender que las administraciones locales implicadas suelen reaccionar con cautela y discreción.

Tal como decíamos anteriormente, el análisis detallado de estos conflictos muestra la participación de otros actores, aparte de los que aparentemente componen el triángulo vecinos-musulmanes-poderes públicos. El siguiente listado es un intento por reconstruir la pluralidad de actores que intervienen activamente en los mismos:

- *Promotores de las quejas vecinales.* Personas individuales o colectivos que ven la aparición de un espacio de culto musulmán como contrario a sus intereses y que acaban instigando las quejas vecinales mediante el uso intensivo del rumor. En la mayoría de las ocasiones no se identifican claramente, aunque sí se ponen de manifiesto los intereses económicos, inmobiliarios, sociales y políticos subyacentes.

11. En un trabajo ya citado (MORERAS, 2003) se analizan las respuestas políticas de quince municipios de la provincia de Barcelona a las demandas vinculadas con el culto musulmán, así como las diferentes problemáticas surgidas ante la aparición de estos oratorios. Este estudio, junto con datos extraídos de la prensa, componen el material de base de este apartado.

- *Plataformas ad-hoc*. Las quejas vecinales se estructuran en torno a plataformas creadas *ad-hoc* contra la aparición de un centro musulmán en su municipio. Este primer grado de organización de la protesta, muestra un liderazgo difuso que casi nunca coincide con estos instigadores en la sombra. A través de ellos, el poder local identifica los rostros de esta protesta vecinal, como primer paso para poder establecer contactos y negociaciones para encontrar una alternativa viable al conflicto.
- *Asociaciones de vecinos y resto del tejido social*. Los líderes vecinales se encuentran doblemente condicionados ante estas polémicas: en primer lugar, respecto a su propio liderazgo, en cuanto se ven superados por una dinámica de protesta que a veces no son capaces de vehicular, y en segundo lugar, respecto al posicionamiento a adoptar propiamente ante la aparición de estos centros de culto. En los municipios donde existe una larga tradición de movimientos sociales, el asociacionismo vecinal se ha implicado en acciones para responder a estas protestas, y ha reclamado de los respectivos ayuntamientos un compromiso más claro ante esta cuestión.
- *Representantes musulmanes*. Los representantes musulmanes también se han visto superados por estas polémicas que no querían provocar de ninguna manera. Como promotores de la búsqueda de una nueva ubicación para la mezquita comunitaria, ellos mismos también han adquirido un compromiso ante su propio colectivo para gestionar su apertura –tras haber solicitado de ellos su contribución económica–, pero que ahora se ve frenada por estas polémicas. Los contactos frecuentes que, a partir de ahora, se mantienen con los representantes vecinales y los ayuntamientos para encontrar una alternativa, definen un primer paso, condicionado por la frágil confianza que se mantiene entre las partes. En ocasiones, esta representación del colectivo se muestra heterogénea y poco coordinada, lo que dificulta la marcha de las negociaciones.
- *Poderes públicos municipales*. Evalúan las consecuencias de sus decisiones, partiendo de su voluntad de establecer el consenso y diálogo entre las partes. Lo que quiere evitarse es una fractura social y la reproducción de nuevas tensiones, por lo que la polémica adquiere un rango político relevante en el interior de la jerarquía municipal, y se ocupan de ella ámbitos próximos a la alcaldía. El tema se incorpora plenamente a la agenda política municipal, e intenta encontrarse una alternativa posibilista para situar la ubicación definitiva de un espacio de estas características. La búsqueda de esta alternativa supone una puesta a prueba de la solidez de las coaliciones políticas que gobiernan estos municipios, y se han observado ya las primeras fisuras de esa colaboración.
- *Oposición política*. La posible rentabilidad política que una polémica de estas características puede provocar como mecanismo para desgastar la acción de gobierno local es uno de los factores también presente en estos conflictos. Y ello

- a pesar de que, en la mayoría de las ocasiones, las fuerzas políticas de la oposición han apoyado al equipo de gobierno, y de que, con matices y críticas, también se observan casos en que fuerzas políticas (ya establecidas o emergentes) pretenden extraer un claro beneficio político de esta polémica (véase la nota 8).
- *Medios de comunicación.* El papel de los medios de comunicación como propagadores de las polémicas existentes ha sido criticado por parte de los responsables municipales, que se han quejado frecuentemente de la falta de profesionalidad y del tratamiento superficial que éstos han elaborado de los conflictos locales. Lo cierto es que algunos de estos casos han sido claramente magnificados por la prensa, en la que hay que distinguir claramente entre una prensa local —más conocedora de la realidad municipal y comarcal concreta— y una más regional, más generalista, que incorpora estas polémicas junto a otras que aparecen en otras realidades catalanas. Cabe decir también que la prensa ha prestado más atención a los argumentos de los promotores de estas quejas vecinales o de los representantes musulmanes, frente a los que se formulan desde los poderes públicos locales, lo que favorece una interpretación de una oposición a dos bandas (vecinos *versus* musulmanes), que no puede sintetizar la complejidad de tales polémicas.
 - *Actores externos.* No hay que olvidar a aquellos actores que han intervenido desde el exterior de la polémica: desde ámbitos políticos (desde la dirección del partido político que ocupa la alcaldía, pasando por las reacciones de otros líderes y fuerzas políticas), desde administraciones de rango estatal, autonómico o comarcal, asociaciones de carácter diverso (cultural, social, de apoyo a colectivos inmigrados), sin olvidar a los expertos e intelectuales que han nutrido de opinión a los medios de comunicación, aportando a veces interpretaciones sugerentes, pero también despertando nuevas polémicas mediáticas que contribuyeron a hacer más compleja la resolución de estos conflictos.

Podrían determinarse cuatro momentos a partir de los cuales analizar las dinámicas sociales que se configuran, así como las estrategias de acción que desarrollan los diferentes actores implicados en el tema. Se trataría de proceder a un análisis estructural de algunas de estas polémicas (basado en cinco casos ocurridos en Cataluña entre abril de 2000 y enero de 2004).

En un estadio *preliminar*, los diferentes conflictos estudiados muestran como una constante la referencia al contexto social y migratorio preexistente en esos barrios. En los discursos de los diferentes actores aparece la cuestión migratoria, que a veces es interpretada como la causa que ha traído al barrio nuevos problemas sociales añadidos a los ya existentes. La percepción de una presencia inmigrante como potencialmente problemática es el argumento que exponen algunas voces para explicar el malestar vecinal existente. En este contexto, que algunos actores no dudan en considerar como marcado por la tensión social, algún hecho puntual o concreto (ya sea una pelea entre jóvenes,

una agresión o un conjunto de robos en los que estuvieran implicados inmigrantes y autóctonos) sirve como *hecho detonante clave* para que se expresen las primeras protestas públicas. La existencia de un supuesto proyecto —que a veces tan sólo es eso— de apertura de un espacio de culto musulmán se muestra, en los últimos tiempos, como el principal argumento de movilización vecinal en contra de esta presencia inmigrante. La negativa vecinal se adelanta, incluso, a la materialización del proyecto, y la información de que un grupo de personas inmigradas busca un local en la zona ya es motivo suficiente para la especulación y el rumor.¹² El resultado de estas movilizaciones ha sido doble: por una parte, la presión social ha hecho abandonar, en más de una ocasión, las propuestas preliminares de apertura de estos oratorios y, por otra, la extensión de las movilizaciones, en forma de efecto dominó hacia otros municipios, ha supuesto que se incremente la atención respecto a esta presencia musulmana en otras localidades.

En la fase de *desarrollo del conflicto*, a partir de la protesta vecinal, los diferentes actores expresan sus argumentos y estrategias. Las protestas suelen limitarse al barrio donde se preveía la apertura de este espacio de culto, si bien la protesta también se extiende a otros barrios conforme se rumorea que éstos se consideran como espacios alternativos para tal ubicación. Los argumentos principales que justifican estas movilizaciones insisten de nuevo en la situación preexistente en el barrio, recordando las problemáticas sociales presentes, y anunciando que la futura apertura de una mezquita podría agravarlas aún más. Tres han sido las razones habituales que han esgrimido las protestas vecinales para posicionarse contra esta apertura: 1) las molestias a los vecinos (ruidos) que, según ellos, provocan estos centros; 2) la degradación urbanística (pérdida del valor de las viviendas) que supone la aparición de estos espacios en sus barrios, y 3) la creación de un polo de atracción para nuevos residentes musulmanes (ocupación del espacio público). A pesar de ser argumentos hartamente cuestionables,¹³ cumplen con su función de nutrir los rumores propagados por estos actores contrarios a esta presencia.

Por otra parte, las estrategias utilizadas en estas protestas son muy variadas: desde la protesta formal al ayuntamiento del municipio mediante instancias dirigidas a la

12. Esta «vigilancia preventiva» que han mostrado algunos actores ha llevado a situaciones, cuando menos, ridículas. Así, iniciativas para abrir un espacio comercial (como un locutorio o un videoclub) o un espacio religioso de otras confesiones (como un templo sikh), han alertado a los vecinos que, antes de contrastar tales informaciones, ya se atrevieron a decir «no a la mezquita».

13. De los tres argumentos, es el de la pérdida de valor de las viviendas el que ha sido contestado por los propios profesionales de este ámbito, que atribuyen la oscilación de precios de las viviendas a otros factores, entre ellos las prácticas especulativas o el alquiler de viviendas que no disponen de las condiciones de habitabilidad mínimas a inmigrantes. Por el contrario, las comunidades musulmanas de la provincia de Girona han denunciado que empresas inmobiliarias han subido los precios de los locales de una manera desproporcionada, para evitar que éstos pudieran ser alquilados o comprados para instalar en ellos un oratorio musulmán (*Diari de Girona*, 14 de diciembre de 2001).

alcaldía, a la recogida de firmas (con encabezados que incorporan textos que declaran que no se trata de una reacción racista, sino de una respuesta a las molestias –anteriormente expuestas– que un centro de estas características originaría en el barrio), al uso de octavillas sin firmar y con claras proclamas xenófobas, pasando por colgar carteles y pancartas (que, en ocasiones, han formulado la vinculación directa entre el oratorio musulmán y la venta de droga), al recurso a los medios de comunicación (a los que denunciar la situación existente), la constitución de plataformas ciudadanas, y la organización de manifestaciones y concentraciones para reclamar el cierre y/o retirada del proyecto de apertura. Todas estas estrategias tienen como finalidad última no tanto dirigirse a aquellos que promueven la creación de este espacio de culto (que, no obstante, se ven fuertemente presionados por esta respuesta ciudadana) como a los poderes públicos locales. De una manera explícita, quiere presionarse al ayuntamiento (y, en concreto, a la figura del alcalde, personalizando así la protesta) para que no otorgue la licencia de apertura a esos centros. Con frecuencia, en las reclamaciones que hacen los vecinos no aparece ninguna alternativa a la apertura de la mezquita local, sino que lo único que se busca es su cierre, o el abandono del proyecto inicial.

Desde la perspectiva de los promotores de estas movilizaciones, ambos caminos supondrían la *resolución del conflicto* existente. No así para los colectivos musulmanes, que seguirían sin contar con un local adecuado para su práctica religiosa comunitaria. Lo que aparentemente ha dejado de ser un conflicto para unos, se mantiene (y se agrava) para otros. Hoy en día, cuando buena parte de las polémicas analizadas todavía permanecen abiertas, ya sea con negociaciones aún pendientes, o con alternativas provisionales, se hace muy difícil intuir cuál podrá ser su resolución. De momento, se apuntan tres conclusiones provisionales de todo este proceso, que habrá que seguir con detalle en el futuro:

- En primer lugar, hay que reconocer que la presión vecinal ha conseguido, en más de una ocasión, hacer retroceder las primeras decisiones políticas para encontrar una alternativa al proyecto formulado por los colectivos musulmanes. Los intentos por hallar otros locales alternativos donde ubicar estos oratorios han topado con el mismo grado de protestas, lo que ha forzado a los ayuntamientos a proponer que estos espacios se sitúen en zonas industriales o periféricas, alejadas del núcleo urbano. La deslocalización espacial y simbólica de los oratorios musulmanes que suponen estas alternativas es tan evidente como lo serán –probablemente– los efectos en el grado de participación social de estos colectivos en la vida del municipio.
- En segundo lugar, y como consecuencia derivada de la anterior, está el convencimiento por parte de los poderes públicos locales de los difíciles equilibrios y negociaciones que conlleva tener que abordar estas nuevas realidades, ante las que la prudencia parece dictar decisiones posibilistas, más que grandes proclamas ideológicas. Esto es indicador de la inexistencia de una reflexión profunda respecto a esta cuestión, apenas considerada por la política

local, y que requeriría tanto plantear iniciativas para gestionar la pluralidad religiosa como expresar una clara voluntad de reconocimiento y asunción de la misma.

- Por último, comienza a generarse en el seno de los colectivos musulmanes un sentimiento de desconfianza y frustración ante las reacciones ciudadanas contrarias y ante el papel vacilante de muchos responsables políticos locales. Se abren dos caminos: implicarse en convencer a los ámbitos no musulmanes de la función social y comunitaria de estos centros musulmanes (ardua tarea que supone un cambio de orientación de estos mismos centros, que se orientan básicamente hacia su propio colectivo de referencia, así como conseguir la predisposición de los otros interlocutores), pero también el de iniciar un proceso de repliegue comunitario, aislándose del contexto social en el que se ubican, encontrando en el colectivo los recursos necesarios para la propia supervivencia, y dejando de lado todas las posibilidades de participación social.

4. EL VELO ISLÁMICO EN LOS INSTITUTOS PÚBLICOS¹⁴

En los institutos públicos de Cataluña, la presencia de alumnas de origen magrebí que llevan velo islámico es un hecho constatable que, hasta ahora, no ha generado ninguna polémica pública. Este parece ser el balance que hacen los responsables educativos catalanes, quienes no han constatado la existencia de conflictos significativos con respecto a este uso vestimentario en los centros docentes de educación secundaria. La interpretación que llevan a cabo los profesionales de la enseñanza presentes en estos centros suele ser más matizada, tal y como ya es habitual con respecto a otras circunstancias de la tarea educativa. En este caso, el matiz se formula en relación con la definición no problemática de esta práctica: mientras que por parte de la administración educativa se considera que el uso del velo no afecta al principio de escolarización de estas alumnas (en Cataluña, obligatoria hasta los 16 años), por parte de los centros se argumenta que, aunque no interfiere en la práctica educativa cotidiana, se presenta relacionada con otras prácticas que sí provocan ciertas interferencias en la misma (como, por ejemplo, la negativa a hacer gimnasia o natación).

Ambas perspectivas coinciden en resaltar que los posibles malentendidos con respecto a esta práctica no han trascendido más allá de las puertas de los centros escolares,

14. El material que nutre las reflexiones de este apartado se recogió a lo largo de numerosas sesiones formativas, llevadas a cabo con profesionales de la educación y de otros ámbitos, en diversas ciudades catalanas entre 2001 y 2003. También he recurrido a las hemerotecas para completar las informaciones sobre este uso vestimentario en la escuela.

y, por lo tanto, no se han convertido en polémicas públicas. Detrás de tales afirmaciones se encuentra la voluntad compartida de proteger la práctica educativa de la presión insistente de la opinión pública y de otros actores sociales sobre la institución escolar. Se le reclama responsabilidad respecto a la socialización de las nuevas generaciones, en especial, las de origen inmigrante.

En Cataluña, el interés público respecto al uso del velo islámico en los institutos se genera fuera de estos centros y adquiere un carácter indirecto: apenas si podemos citar algún caso, citado por la prensa, en el que se hiciera referencia a alguna polémica relacionada con su uso.¹⁵ Las referencias a estos casos siempre han sido «importadas» de otros contextos, y han servido para interrogarse sobre la situación en Cataluña. Así, ya en 1989, justo cuando surgió la primera polémica en Francia con respecto al velo, algunos medios de comunicación aprovecharon el comentario de la misma para preguntarse cuál era la situación en Cataluña. El último caso en que la prensa dedicó una especial atención al tema fue en febrero de 2002, mostrando la negativa de un centro religioso concertado de la localidad madrileña de San Lorenzo del Escorial a escolarizar a una alumna de 13 años de origen marroquí que se negaba a quitarse el velo en la escuela.¹⁶

Se trata, sin duda, de la polémica respecto al velo más mediatizada de los últimos años. Tras la negativa del colegio religioso concertado a escolarizar a la alumna por indicación de la comisión de escolarización, fue enviada a otro centro público, cuya directora se negó en un primer momento a escolarizarla si ésta seguía vistiendo un velo. La polémica se politizó en el momento en que la ministra de Educación, y su homónimo de Trabajo, intervinieron con duras declaraciones: la primera sugiriendo la posibilidad de elaborar una ley para impedir la aparición de estos casos, y el segundo equiparando el uso del velo a la ablación del clítoris. La respuesta de los partidos de la oposición, de los sindicatos, de entidades islámicas y de asociaciones de inmigrantes no se hizo esperar, criticando la actitud de los responsables políticos en este caso al ceder ante la primera negativa formulada por el colegio concertado. La polémica fue interpretada en clave de oposición entre la escuela pública y la privada concertada, y las responsabilidades de esta última a la hora de acoger al alumnado de origen inmigrante. Una de las asociaciones de inmigrantes, la Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes en España

15. Los medios de comunicación catalanes, en cambio, sí han hecho referencia a otros casos en los que se planteaban polémicas en la escolarización y práctica educativa con respecto a estas nuevas generaciones de origen magrebí: la negativa de un padre a que sus hijas cursaran las asignaturas de gimnasia y música (octubre-diciembre de 1997), la denuncia por el pago de la dote matrimonial de una adolescente marroquí (abril de 1998), las quejas del profesorado ante la desescolarización prematura de las adolescentes magrebíes (marzo de 2000), la negativa de un padre a llevar a sus cinco hijos a un mismo colegio concertado, ante la presencia de símbolos religiosos católicos en el centro (febrero de 2002), etc., han sido algunos de los casos más destacados.

16. Un balance del tratamiento mediático de esta y otras cuestiones relacionadas con las mujeres musulmanas en España puede consultarse en SAMPER (2002).

(ATIME), se significó muy activamente en este caso, apoyando plenamente a la alumna y a su familia. Su imagen, en especial la de su presidente, salió muy reforzada de este conflicto, cuyo momento mediático más destacado fue la llegada de la alumna al instituto, acompañada de su padre y de representantes de ATIME, rodeados de periodistas. Finalmente, la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid obligó al instituto a aceptar a la alumna con velo, considerando que debía prevalecer su derecho a ser escolarizada. El debate prosiguió en las columnas de opinión de los diferentes medios, en las que se expresaron diferentes argumentos que insistían sobre aspectos tan diversos como la tolerancia, el sexismo, el multiculturalismo o la igualdad de derechos.

La polémica de Madrid sirvió para que, desde Cataluña, se reforzara el argumento de que, respecto a esta práctica, aquello que verdaderamente había que preservar era el derecho de escolarización de estas alumnas. Tal afirmación fue compartida, tanto por las autoridades educativas o los profesionales de la enseñanza que fueron interpelados,¹⁷ incluso por centros religiosos concertados,¹⁸ como por los artículos de opinión en los diferentes medios, y las declaraciones de organizaciones sindicales y asociaciones antirracistas.¹⁹ Fuera como fuese, la referencia a esta polémica exterior se convirtió en un muy buen termómetro del alcance que, en forma de discursos y prácticas, podría adoptar el desarrollo de un conflicto parecido en territorio catalán.

4.1. Discursos en construcción frente a prácticas (aparentemente) no cuestionadas

Existe una barrera desproporcionada entre el conocimiento de que disponemos sobre los discursos que están siendo elaborados sobre el uso del velo islámico en institutos y las motivaciones que mueven a esas adolescentes a desarrollar esta práctica. Mientras que con respecto a los discursos ya podemos elaborar las primeras interpretaciones, frente a las prácticas sólo podemos aventurar hipótesis de trabajo. No conozco, en la bibliografía española sobre escolarización de alumnos de origen magrebí, ningún estudio que haga referencia explícita al uso del velo islámico en los institutos. Se ha optado por abordar otras temáticas, también relacionadas con la escolarización, pero para referirse a las capacidades del sistema educativo y de los profesionales de la ense-

17. *El Periódico*, 19 de febrero de 2002; *La Vanguardia*, 20 de febrero de 2002.

18. *El Punt*, 20 de febrero de 2002.

19. Hay que destacar las declaraciones de la entidad SOS Racismo de Cataluña, que elaboró un texto, «Educación y religión», que incluyó en su boletín *Colors* de abril de 2002. En el mismo se hacía referencia a la polémica del velo, insistiendo en cuatro aspectos fundamentales: el derecho a la educación, el principio de la religión como opción personal y en el marco de la libertad religiosa, el reconocimiento de que la propia identidad se construya en libertad y la reivindicación de la negociación y el diálogo como claves para la convivencia.

ñanza para acoger positivamente a este nuevo alumnado.²⁰ Dos recientes estudios analizan el contexto social y familiar que condiciona esta escolarización (Cot, 2002; Fullana-Besalú-Vila, 2003), haciendo referencia indirecta a las nuevas generaciones. Las expectativas formuladas por las instituciones sociales implicadas en este proceso (en especial, la escuela y el tejido asociativo), así como las que elaboran las familias inmigradas, no son contrastadas con las inquietudes que ya expresan estas nuevas generaciones. Otros dos estudios, que abordan los tiempos y espacios de ocio de estas generaciones (Alegre-Herrera, 2000; Gómez Granell-Martínez-González, 2003), apenas hacen referencia a los hábitos vestimentarios de las mismas. La conclusión a la que podríamos llegar es que, ante una práctica aparentemente construida (y percibida) como «no problemática» en el ámbito escolar, los instrumentos de análisis de los investigadores españoles se han orientado hacia otros objetivos, priorizando otras cuestiones con una problematicidad más aparente.

La ausencia de análisis en el ámbito escolar contrasta con la relevancia que adquiere la cuestión del velo islámico en los estudios sobre mujeres inmigradas marroquíes. Su uso ha sido interpretado como indicador para medir su grado de integración en la sociedad receptora. Su progresiva integración iría paralela al abandono de prácticas como ésta, que remarcan su dependencia de una autoridad masculina. La idea que subyace tras este argumento vincula la noción de emigración con la de emancipación cultural y religiosa, una relación que en el caso de las mujeres inmigrantes de origen magrebí ha sido convenientemente matizada por diversas investigadoras (Ramírez, 1995; Samper, 2003). Desde el punto de vista jurídico, la cuestión del velo no ha planteado hasta la fecha ningún debate, al reconocer la Administración española la demanda de la Comisión Islámica de España para que los documentos personales de las mujeres musulmanas puedan incorporar una fotografía vistiendo *hiyab* (Moreno Botella, 2001: 197-198).²¹ En cambio, el uso del velo también comienza a ser motivo de discriminación étnica y religiosa de estas mujeres inmigrantes, tanto en su inserción en el mercado laboral, como en el alquiler de una vivienda (Dietz, 2000; Dietz-El Shohoumi, 2000).

Mostraré a continuación los discursos que formulan los profesionales que trabajan en el interior de estos centros escolares respecto al uso del velo. Cada centro y cada

20. Existe una tendencia acentuada en la bibliografía española sobre inmigración a priorizar el balance de las respuestas institucionales (en forma de orientaciones, políticas o servicios), por encima de las demandas (formuladas por parte de los supuestos «beneficiarios» de estas intervenciones) o de las interacciones (entre población inmigrada y autóctona). Ello se explica por la dependencia de estas investigaciones del sector público, que requiere de ellas indicaciones para guiar e implementar sus intervenciones.

21. Véase el informe «El vestido de la mujer musulmana y su incidencia en la tramitación de documentos oficiales en España. Cronología de una convicción religiosa», elaborado por la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) (www.islamhispania.com/_noticias/vestido.htm).

equipo docente ha ido elaborando sus propios argumentos para encajar esta práctica en su cotidianidad escolar. En todo caso, se trata de discursos heterogéneos, incompletos y en plena construcción, que se complementan entre sí, y que no siguen una única directriz. Debemos interpretarlos, pues, como respuestas a lo que se intuye que puede ser una interferencia en la tarea educativa de estos centros, especialmente con respecto a las expectativas que se formulan desde la escuela respecto a este alumnado y a la relación que han de mantener las familias de estos alumnos con la escuela. Quedaría pendiente de estudio la relación que se establece entre la elaboración de estos discursos y su concreción práctica, en forma de decisiones adoptadas por la dirección de estos centros ante este uso vestimentario. El siguiente cuadro muestra los enunciados y los argumentos frecuentemente expresados por estos profesionales al ser interpelados respecto a esta cuestión:

Enunciados	Énfasis en:	Argumentos
«Tenemos un problema, ya que esto es contrario a la integración escolar de estas jóvenes».	INTEGRACIÓN ESCOLAR	— Destaca las diferencias, y contribuye al aislamiento de las jóvenes. — Se acompaña de otras actitudes, como no hacer gimnasia o piscina.
«El hecho de llevar velo es equiparable a otros usos vestimentarios (modas) y practicas corporales (<i>piercings</i>)».	IDENTIDAD DE LOS ALUMNOS	— Es una práctica que se inscribe en el proceso de conformación de la identidad de los jóvenes. — Impedir su uso supondría también erradicar otras prácticas comparables.
«Como práctica no nos gusta, pero no sabemos si se ha de intervenir o no, y de qué manera, por miedo de efectos que pudiera provocar».	RESPUESTA INSTITUCIONAL	— El velo nos plantea dudas de tipo ético, que van más allá de la aceptación de la diversidad cultural, pero no disponemos de directrices para actuar en un sentido como en otro. — Tememos que una reacción contraria a su uso pueda convertir en problemática una práctica que hasta ahora no lo ha sido.
«Hay que respetar esta práctica cultural dentro de un marco más amplio de aceptación de la diversidad cultural en la escuela».	ACEPTACIÓN DE LA DIVERSIDAD CULTURAL	— La escuela no ha de borrar las aportaciones culturales de su alumnado, sino que las ha de asumir e incorporar en su funcionamiento diario, como un enriquecimiento. — El uso del velo es expresión de la reproducción de un hábito cultural en contexto migratorio.

Sigue

Continuación

Enunciados	Énfasis en:	Argumentos
«Como es una práctica con un claro componente religioso, no debería estar presente en la escuela, que es un espacio laico»	LAICIDAD DE LA ESCUELA	<ul style="list-style-type: none"> — No debería haber en la escuela ningún tipo de símbolos o prácticas susceptibles de identificarse con alguna tradición religiosa. — La laicidad es un componente fundamental de la escuela pública catalana.
«El velo es la expresión de la sumisión femenina al poder masculino y patriarcal, aún presente en estos colectivos».	SUPERAR EL SEXISMO	<ul style="list-style-type: none"> — El velo es una imposición masculina y/o paterna sobre las mujeres, que no puede ser aceptada en una sociedad democrática. — Su aceptación sería contraria a las iniciativas en favor de la coeducación que ha desarrollado la escuela catalana para educar sin sesgos sexistas.

Fuente: Elaboración propia basada en las sesiones formativas desarrolladas entre 2001 y 2003.

Todos estos argumentos muestran la existencia de una disparidad de criterios a la hora de abordar esta cuestión desde el interior de estos centros, lo que no deja de ser lógico ante la variedad de contextos sociales y situaciones donde se desarrolla la práctica educativa. Probablemente, los centros que tienen un porcentaje importante de alumnado de origen extranjero hayan elaborado una reflexión más amplia que aquellos que observan el tema desde una cierta distancia. Pero, sin duda, no se trata de una reflexión concluida, sino que se encuentra en continua reformulación en diálogo con ese contexto social cambiante.

Tras estos enunciados y argumentos, y más explícita que implícitamente, se hace referencia a cuestiones relacionadas con la atención de la diversidad, la educación no sexista o los valores democráticos, valores todos ellos que han sido incorporados (aunque con notables diferencias) a la cultura escolar de estos centros. Desde el punto de vista de estos profesionales, la cuestión del velo parece plantear serios interrogantes a este conjunto integrado de valores. Pero, al mismo tiempo, también sirve para expresar los debates existentes en el mundo escolar, como la polémica entre la escuela pública y la privada, o la definición o no de las instituciones educativas como ámbitos laicos. En definitiva, la reflexión en torno al uso del velo se convierte, pues, en una posibilidad para abordar unos y otros debates pendientes.

CONCLUSIONES

Ya sean aparentes o potenciales, la existencia de conflictos en el proceso de asentamiento del islam en España y en Cataluña parecería venir a confirmar las sospechas, socialmente asumidas, de que tal presencia presenta aspectos problemáticos. Pero, de hecho –y dando totalmente la vuelta a ese argumento–, tanto las polémicas sobre la ubicación de las mezquitas como sobre el uso del velo islámico en los institutos nos indican claramente que son las sociedades española y catalana las que reaccionan problemáticamente ante estas nuevas realidades en su espacio público. Tal como se suele afirmar, nos encontramos ante un problema de integración, pero en este caso por incumplimiento del compromiso de una parte, la de la sociedad receptora, que no asume siquiera el derecho de estos colectivos a expresar en libertad su opción religiosa. Puede que tengamos un problema, no tanto con la adaptación del islam, sino con su aceptación como minoría religiosa.

Los indicadores de alerta que estas polémicas han encendido muestran la existencia de una crisis en el modelo de acogida de la inmigración en España y, especialmente, en Cataluña. En apenas una década, la inmigración ha dejado de ser un factor coyuntural para adquirir un formato mucho más estructural, por lo que en estos momentos nos encontramos ante una crisis de crecimiento: nos hemos hecho adultos (como sociedad multicultural) tras una muy corta adolescencia (como sociedad de inmigración), y aún tenemos bien presente nuestra larga infancia (como país de emigración). La asunción del carácter estable de estas presencias, la incorporación de los factores culturales y religiosos, y la inevitabilidad del conflicto que se deriva de los desencuentros de una convivencia diversa, ya no se formulan como hipotéticos panoramas de futuro, sino como realidades presentes en lo cotidiano.

En vista de las observaciones anteriores, nos resistimos a calificar estos conflictos como de religiosos, a pesar de que ésta sea la clave que se propone desde diferentes sectores para comprender sus dinámicas. Quizás aún faltan más análisis para elaborar una interpretación definitiva de los mismos, pero sugerimos que probablemente estamos ante lo que anteriormente hemos denominado una serie de conflictos en torno al reconocimiento y la relevancia de determinados grupos sociales en el espacio público. Atribuir las reacciones (radicales y sin alternativa) ante la apertura de oratorios musulmanes en los barrios de nuestras ciudades a los prejuicios racistas y xenófobos de parte de nuestros conciudadanos no aporta nada nuevo. Algunos querrían ver en ellos el indicador de que en esos barrios se ha superado el «umbral de la tolerancia», falacia seudocientífica elaborada por científicos sociales orgánicos incapaces de proponer interpretaciones críticas ante las disfunciones del sistema social.

El análisis de los discursos y argumentos que expresan los colectivos contrarios a esta presencia permite dar nuevas pistas para interpretar estas polémicas. Recordemos que buena parte de estos discursos y argumentos se dirigen hacia los poderes públicos locales. Tengamos también presente que éstos son una de las principales instancias de

reconocimiento social. De ahí que detrás de las quejas ante la ubicación de un oratorio musulmán en una parte del barrio, estos colectivos estén reclamando activamente la atención de los responsables políticos. Algunos argumentos plantean directamente el temor de que los responsables políticos releguen a un segundo plano las demandas de los vecinos. Se les exige que cumplan con su obligación de consultar con los implicados las actuaciones que pudieran afectarles y, al mismo tiempo, se sugieren una serie de prioridades, tanto en las actuaciones («para el barrio es más prioritario abrir un dispensario que una mezquita», es una afirmación bastante habitual) como en los colectivos a los que se atiende («los políticos deben escuchar a sus compatriotas, antes que a los de fuera»). Es interesante observar, en estos casos, la certeza que manifiestan los autóctonos ante un supuesto derecho de preferencia ante los recién llegados (que recuerda la oposición que planteó el clásico estudio de Norbert Elias y John L. Scotson (1965) en torno a los *established* y los *outsiders*). Un derecho natural que acompaña a la condición de «autóctono», y que la llegada de población inmigrante parece que pone en cuestión, ya que supone la pérdida de relevancia social frente a los recién llegados.

Detrás de estas demandas también se expresa un evidente desencanto ante el rol y la figura del político, y ante las iniciativas que son propuestas desde los ámbitos locales. Deberemos dejar para otra ocasión el análisis de cómo se deciden las políticas en torno a la inmigración a nivel municipal, pero ahora sólo destacaremos que, en más de una ocasión, detrás de estas polémicas se observa la voluntad de determinados colectivos que participan en ellas de reclamar cuentas pendientes a los políticos locales. En otras ocasiones, se trata de una formidable excusa para poder expresar públicamente el desencanto ante las decisiones (o la falta de ellas) que los responsables políticos han adoptado en un barrio concreto.

En definitiva, nos encontramos ante un género de movilización ciudadana que, aprovechando un argumento sencillo, consigue un elevado grado de adhesión social (en un caso, las octavillas de recogida de firmas tenían el siguiente enunciado: «Vecino, vecina: ¿qué prefieres para el barrio: una guardería o una mezquita?»; el resultado fueron 3000 firmas en pocas semanas), y explota al máximo su potencialidad para presionar a los responsables políticos, tanto a través del número (la recogida y entrega de las firmas es un recurso clásico) como de la presencia en el espacio público (a través de manifestaciones, *graffitis*, octavillas o pancartas). Se trata de una peculiar expresión de participación ciudadana que anuncia, de antemano, su disposición a pasar factura política a aquellos responsables públicos que no hagan caso de sus demandas.

El abordaje de estos retos depende, en buena parte, de la percepción que se elabore del conflicto, así como de las alternativas que se propongan para su superación. El principio de evitación del conflicto, de relegarlo a ámbitos privados para alejarlo del espacio público, no es la mejor manera de tratarlo. Aprovechar su capacidad para revelar los equilibrios de poder existentes en la sociedad, así como su componente transformador, es la base para hacer propuestas anticipativas (que no meramente preventivas) al conflicto. Los conflictos, en definitiva, son espejos donde las sociedades se reflejan; puede que la imagen

que ofrezcan no sea de su agrado, pero ellos forman parte, inevitablemente, de su realidad cotidiana, por lo que es mejor asumirlos antes que negarlos sistemáticamente.

BIBLIOGRAFÍA

- AGRELA, Belén (2002). «De fundamentalismos institucionales y discursos culturalistas: la construcción de otredades en la política de inmigración española», en: F. Javier GARCÍA CASTAÑO - Carolina MURIEL (eds.), *La inmigración en España. Contextos y alternativas*. Actas del 3r. Congreso de inmigración en España. Granada: Universidad de Granada - Laboratorio de Estudios Interculturales, 2002, pp. 407-420.
- ALEGRE, Miquel Àngel - HERRERA, Diego (2000). *Escola, oci i joves d'origen magribí*. Barcelona, Diputació de Barcelona (Materials de joventut, n.º 14).
- ANDRÉS ORIZO, Francisco - ROQUÉ, M. Àngels (2001). *Els catalans a l'Enquesta Europea de Valors. Catalunya 2001*. Barcelona, Proa.
- CANALES, Pedro - MONTÁNCHÉZ, Enrique (2002). *En el nombre de Alá. La red secreta del terrorismo islámico*. Barcelona, Planeta.
- COT, Coral (2002). *Famílies marroquines i educació dels seus fills al Baix Empordà*. La Bisbal d'Empordà, Ajuntament de la Bisbal d'Empordà.
- DIETZ, Gunther (2000). «Discrimination of Muslim Women in Spain», en: Jochen BLASCHKE (ed.), *Multi-level discrimination of Muslim Women in Europe*. Berlín, Parabolis, pp. 341-520.
- DIETZ, Gunther - EL-SHOHOUMI, Nadia (2000). «'Door to door with our Muslim sisters': intercultural and interreligious conflicts in Granada, Spain», en: *Studi Emigrazione/Migration Studies*, 39 (145), pp. 77-106.
- ELIAS, Norbert - SCOTSON, John L. (1965). *The established and the outsiders*. Londres, Sage Publs.
- FIMAM (Foro de Investigadores sobre Mundo Árabe e islam) (2002). «¿Sospechosos habituales? La estigmatización de la figura de los musulmanes en España», en: *SOS Racismo, Informe anual 2002 sobre el racismo en el Estado español*. Barcelona, Icaria Editorial, pp. 244-252.
- FULLANA, Judit, BESALÚ, Xavier, VILÀ, Montserrat (2003). *Alumnes d'origen africà a l'escola*. Girona, CCG Editors.
- GIL, Sandra (2002). «Políticas públicas como tecnologías de gobierno. Las políticas de inmigrantes y las figuras de la inmigración», en: Mariano AGUIRRE - Claudia CLAVIJO (eds.), *Estado de bienestar y políticas sociales en España. Las migraciones. Informe 2002*. Madrid, Fundación Hogar del Empleado, pp. 147-190.
- GÓMEZ GRANELL, Carme, MARTÍNEZ, Roger, GONZÁLEZ, Isaac (2003). *Joves i lleure al Casc Antic de Barcelona*. Barcelona, Institut d'Infància i Món Urbà (Colecció Monogràfics, 4).

- MORENO BOTELLA, Gloria (2001). «Libertad religiosa y neutralidad escolar. A propósito del crucifijo y otros símbolos de carácter confesional», en *Revista Española de Derecho Canónico*, 58, pp. 173-218.
- MORERAS, Jordi (1999). *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona, Cidob Edicions.
- MORERAS, Jordi (2002). «Limits and contradictions in the legal recognition of Muslims in Spain», en: W. SHADID - P.S. VON KONINGSVELD (eds.), *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*. Leiden, Peeters, pp. 54-62.
- MORERAS, Jordi (2003). *Aportaciones a la gestión de la diversidad. El caso de la presencia musulmana en la provincia de Barcelona*. Barcelona, CRID - Diputació de Barcelona.
- PAREKH, Bhikhu (2000). *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Londres, Macmillan Press Ltd.
- RAMÍREZ, Ángeles (1995). «Las inmigrantes marroquíes en España. Emigración y emancipación», en: Gema MARTÍN MUÑOZ (comp.), *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*. Madrid, Editorial Pablo Iglesias, pp. 143-155.
- REX, John (1985). *El conflicto social*. Madrid, Siglo XXI.
- REX, John (1996). *Ethnic Minorities in the Modern Nation State*. Londres, Macmillan Press Ltd.
- SAMPER, Sarai (2002). «Las mujeres musulmanas a través de la prensa» [consulta en línea: julio de 2003], en: Gloria MARÍN, *Mujeres e islam* [Disponible en Web: <http://www.pangea.org/~ariadna/comunicac0.htm>].
- SAMPER, Sarai (2003). «Procesos de transformación de las creencias religiosas entre las mujeres inmigrantes marroquíes en España», *Migraciones*, 13, pp. 107-135.
- VALENZUELA, Javier (2002). *España en el punto de mira. La amenaza del integrismo islámico*. Madrid, Temas de Hoy.
- VERTOVEC, Steven (1996). «Multiculturalism, Culturalism and Public Incorporation», *Ethnic and Racial Studies*, 19 (1).

L'EXÈRCIT ESPANYOL I EL MARROC: HISTÒRIA
D'UNA AMNÈSIA COLONIAL

Josep Lluís Mateo

Presentació

Pompeu Casanovas

Universitat Autònoma de Barcelona

Les imatges que a la península tenim de la gent del Marroc solen correspondre a esquemes preconcebuts que, no per falsos, resulten menys arrelats. Els estereotips del «moro» van més enllà de la Guerra Civil i s'enfonsen en un imaginari col·lectiu on els trets negatius es combinen amb la posició interessada de qui l'imagina.

Molts cops oblidem que l'imaginari també té una història i que, en el cas de les relacions a través de l'estret de Gibraltar, les institucions, i ben concretament la institució militar, han configurat els escenaris d'aquesta memòria que perviu en els estereotips i les imatges.¹

Per això resulta tan important estudiar-la amb dades, des del punt de vista històric rigorós que permet la reconstrucció minuciosa dels contextos econòmics, polítics i religiosos, i dels actors que a dins hi juguen.

Aquesta és la labor que està duent a terme l'investigador que avui tenim entre nosaltres, Josep Lluís Mateo Dieste.

En Josep Lluís Mateo va doctorar-se a l'Institut Europeu de Florència (Departament d'Història i Civilització, 2002) després de cursar la llicenciatura de Sociologia i Ciències Polítiques i el Mestratge en Antropologia Social de la Universitat Autònoma de Barcelona. Darrerament, s'ha reintegrat al Departament d'Antropologia Social d'aquesta mateixa universitat com a investigador del programa RED (Reincorporació de Doctors).

Ha publicat nombrosos articles especialtzats i ha escrit dos llibres, *El «moro» entre los primitivos: el caso del Protectorado español en Marruecos*, Barcelona, Fundació La Caixa, 1997 (IX Premi Rogeli Duocastella), i *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2003.

Els seus articles es caracteritzen per la reconstrucció dels escenaris i jocs d'interessos, i per la identificació de les raons de les conductes, valors i actituds. Il·lustra, per exemple, el faccionalisme i el clientelisme de la complexa època colonial del Tànger de

1. Vid. Josep Lluís MATEO DIESTE, «La paraetnografia militar colonial: poder y sistemas de clasificación social», Bernabé LÓPEZ, Ángeles RAMÍREZ (eds.), *Antropología y antropólogos en Marruecos. Homenaje a David Montgomery Hart*, Barcelona/Ceuta/Melilla, Edicions Bellaterra, 2002, pàg. 113-133.

la primera meitat del segle XX a través de la biografia d'un dels seus personatges singulars, el *sayk* de la confraria Darqawa Muhammad Bin Saddik. Les seves conclusions són una advertència contra la temptació d'explicar les estratègies i conductes polítiques concretes mitjançant creences religioses generals:

El efecto de la dinámica faccional de las instituciones políticas y religiosas, y la respuesta local a la presencia colonial también marcó el cambio de representaciones del islam y el tipo de adhesiones en el campo religioso marroquí, sobre todo a partir de los años cuarenta. El líder de la cofradía de Tánger hizo perfectamente compatible su ideario como defensor del islam con todo tipo de alianzas políticas, que le supusieron un enfrentamiento con los nacionalistas reformistas. Ello nos conduce a una reflexión crítica hacia aquellas aproximaciones esencialistas que consideran el ideario religioso como el factor determinante de la acción social en un país musulmán; este caso muestra precisamente la maleabilidad de las doctrinas, y en muchas ocasiones, su discontinuidad con las prácticas políticas.²

Avui parlarà sobre l'exèrcit espanyol al Marroc. Jo l'escoltaré amb atenció.

2. Josep Lluís MATEO DIESTE, «Los Darqawa de Tánger: camaleonismo político y fronteras coloniales», *Les tangerois. Revue d'histoire tangeroise*, 4, tardor 2002, pàg. 16-17.

L'exèrcit espanyol i el Marroc: història d'una amnèsia colonial

Josep Lluís Mateo Dieste

Universitat Autònoma de Barcelona

INTRODUCCIÓ: DESMEMÒRIA COLONIAL

En els darrers anys sembla que assistim a un creixent interès (o més aviat preocupació) pel Magreb, i en general pel món arabomusulmà, per diverses raons socials i polítiques. Quant a les raons socials, aquest interès s'ha vist clarament influït a casa nostra per la qüestió de la migració marroquina, tot generant des dels anys 1990 un debat social al voltant de la pluralitat religiosa o de la presència de signes religiosos externs en l'esfera pública que no ha fet sinó reproduir una visió estereotipada de l'islam i una repetida confusió entre allò que diuen els textos religiosos i la pràctica de les persones. Pel que fa a les raons polítiques, és clar que els trasbalsos del món arabomusulmà des de la crisi del petroli i la revolució de l'Iran, fins a les guerres del Golf, Afganistan, Iraq i els impactes de l'11 de setembre de 2001 i recentment l'11 de març de 2004, han conduït cap a una reducció i simplificació de les imatges d'un món extremadament complex en termes de relacions interètniques, corrents i minories religioses. Entre aquestes imatges d'homogeneïtat, que tan bé va retratar el malaurat Edward Saïd, figura la idea de l'estancament en el temps i la contraposició entre dues entitats abstractes, o abstretes, i especialment manipulades: Orient i Occident.

És obvi que aquesta mirada simplista no té sentit des d'un enfocament que consideri la història i les relacions de poder entorn de la Mediterrània. El que proposo precisament en aquest text és un exercici de viatge a un passat que no és tan llunyà, i a un espai proper en termes físics: el Marroc colonial. Aquesta mirada al passat aporta sens dubte elements per enfocar el present des d'una altra òptica.

Aquest exercici pretén mostrar sobretot el caràcter selectiu, i sovint polític, de la memòria. Em refereixo a un període colonial que malgrat tenir un gran impacte sobre la societat peninsular sembla oblidat en la memòria, i només des de fa ben poc assistim a una tímida recuperació de la seva història. La colonització espanyola al nord d'Àfrica, iniciada a finals del segle XIX, va ser una colonització menor en relació amb les grans potències colonials com ara França o Anglaterra. Però aquesta colonització, que va afectar l'actual sud i nord del Marroc i el Sàhara occidental, encara en litigi, va tenir un enorme impacte sobre la societat marroquina i sobre la societat espanyola. De fet, moltes de les imatges quotidianes actuals del marroquí, i dels musulmans en general, no es

poden entendre sense aquesta selecció de coneixements del passat. Entre molts d'aquests efectes podem citar, per exemple, greus conflictes socials, com ara la Setmana Tràgica de Barcelona (1909), o el cop d'estat que va posar fi a la II República, i que es va iniciar al nord d'Àfrica.

Com indica el títol de la conferència, que s'ocupa del Marroc i l'exèrcit espanyol, aquest grup va ser un dels principals protagonistes de l'aventura colonial. Molts dels esdeveniments de la història del segle XX no es poden entendre sense explorar aquest paper dels militars al Marroc. La derrota d'Annual el 1921, amb 14.000 soldats morts a mans dels rifenys, acabaria provocant la crisi de la monarquia i la instal·lació en el poder d'un d'aquells militars, el general Primo de Rivera, que exerciria com a dictador i com a alt comissari del Marroc. El conflicte més sagnant de la història contemporània d'Espanya, la Guerra Civil de 1936-39, tampoc no es pot entendre sense la colonització del Marroc. De fet, el cop d'estat es va iniciar a Melilla, Ceuta i es va estendre a tota la zona del Protectorat, i l'ús de tropes colonials durant la guerra fou decisiva per a la victòria franquista. Molts dels generals que havien lluitat al Marroc durant les guerres de 1910 i 1920 van ser els protagonistes del cop. Franco, com veurem, fou un d'aquells africanistes, i al llarg de la seva vida s'envoltaria de l'imaginari colonial, com ara l'anomenada Guàrdia Mora. Malgrat aquesta influència colonial, sobta que un període tan rellevant hagi quedat reduït a les memòries particulars, a les memòries privades i familiars de persones que van viure al Marroc o que van anar-hi com a soldats.

DIVISIONS INTERNES EN L'EXÈRCIT

Abans de continuar analitzant el paper dels militars en la presència colonial al nord d'Àfrica, cal destacar que l'exèrcit espanyol no constituïa una institució homogènia, ja que hi havia una divisió patent que es va accentuar amb el conflicte del Marroc. L'interès per aquest país va donar lloc al desenvolupament d'un sector que s'autodenominava «africanista», oposat a l'anomenat «peninsular». El sector dels peninsulars defensava un sistema d'ascensos basats en l'escala temporal, mentre que els africanistes donaven suport al mètode d'ascens per mèrits de guerra. Durant la dècada de 1920, la cruesa del conflicte va acabar consolidant en el poder els sectors més conservadors i arraconant les opinions més civilistes. La dinàmica de la colonització va afavorir aquesta militarització, però aquest fou un procés que va comptar amb el vist-i-plau dels diferents governs, que van aprovar l'enviament de tropes per emparar la instal·lació d'una sèrie d'infraestructures i empreses mineres de propietat privada, tal i com va succeir durant la guerra de Melilla de 1909. I encara més, alguns membres del govern mateix eren els qui es beneficiaven d'aquesta intervenció com a propietaris o socis de les citades empreses. Per tant, quan els cronistes sobre el conflicte o els oficials defensaven la intervenció com una defensa de l'honor patri, és obvi que no es referien a aquests inte-

ressos particularistes que van obligar a la recluta de milers de soldats que no podien pagar les quotes per eximir-se del servei.

Alguns autors com M.R. de Madariaga han posat en dubte que es pugui denominar «africanistes» aquell grup de militars, ja que la majoria d'ells no disposava d'una formació adequada per a l'escenari colonial ni posseïa els coneixements necessaris sobre el territori i la població. De fet, aquest sector defensava una acció colonial basada en la força. Els oficials més il·lustrats, partidaris de seguir el model francès, amb l'estudi de la societat marroquina i el domini de les llengües locals, l'àrab i el *tamazight*, foren minoritaris. En general, la preparació per a la tasca colonial era escassa i amb moltes limitacions. La majoria d'oficials colonials no parlaria àrab, i tindria uns pobres coneixements del Marroc. Serveixi com a exemple que només fins a l'any 1947, poc abans que s'acabés el Protectorat, no es formalitzaria el primer curs per a interventors d'acadèmia.

DESASTRES COLONIALS

En la societat colonial espanyola es desenvoluparia una clara divisió entre civils i militars, especialment els oficials. La marcialitat militar s'imposava en moltes esferes de la vida quotidiana (en el llenguatge o en el vestir, ja que fins i tot s'obligaria els veterinaris a vestir uniforme militar), i es veuria acompanyada per privilegis econòmics o per l'accés reservat a espais d'oci com casinos, clubs, etc. De fet, els militars professionals van ocupar els principals càrrecs polítics del Protectorat, com l'alt comissari, exceptuant el període de la II República. En general, l'estructura política del Protectorat estava ocupada per militars de carrera, des dels alts càrrecs fins als funcionaris que treballaven més a prop dels marroquins, al camp, com eren els interventors.

Les causes d'aquesta militarització del Marroc colonial són ben diverses. La política bel·licista del Ministerio de la Guerra va reduir el pes d'una colonització econòmica o recolzada en sectors industrials i comercials. L'enorme resistència de la població marroquina, especialment a les zones rurals, va complicar una situació que es resumeix ben ràpidament: el 1912 se signa l'acord del Protectorat, i no és fins al 1927 que s'acaba la resistència armada definitiva.

El Marroc es va convertir en un espai de promoció per als joves oficials i en una mena de vàlvula d'escapament, després de la guerra de Cuba i la pèrdua de les colònies americanes, quan milers de militars van tornar a Espanya. Tot plegat va convertir el Marroc en una gran maquinària burocràtica per a una zona que aportaria ben pocs beneficis a la metròpoli, tret de sectors industrials i miners, impulsors de les companyies navilieres i de l'explotació de les mines del Rif. Els mèrits de guerra constituïen un recurs important per facilitar l'ascens en l'escala militar. En aquest sentit, alguns dels esdeveniments bèl·lics del conflicte colonial no es van desenvolupar d'acord amb estra-

tègies militars adequades o amb una política ben dissenyada, sinó que en molts casos estarien marcats per ambicions professionals o discussions personals, com ara la fatal descoordinació entre el general Silvestre i l'alt comissari Dámaso Berenguer, que explica en part el seguit de despropòsits que van precipitar els fets d'Annual, i la consegüent mort de 14.000 espanyols a mans de la resistència rifenya.

Per a molts oficials de la península, la destinació al Marroc implicava múltiples avantatges quant a salari, incentius i altre tipus de privilegis propis d'una societat colonial. Tot plegat va convertir ciutats com Ceuta i Melilla, des d'on es llançarien moltes de les ofensives, en autèntiques reserves militars on l'economia girava entorn de l'aprovisionament de les casernes. El panorama que es dibuixa fins al 1927 ve marcat per una sèrie de despropòsits que cal atribuir a la manca d'una política colonial coherent i a la progressiva corrupció del sistema, tal i com ho retraten una sèrie de testimonis de la dècada de 1920, crítics amb l'actuació al Marroc. L'impacte d'Annual fou tan fort en l'opinió pública, que diverses veus van intentar explicar les causes d'aquella empresa colonial fallida. Cal destacar que aquesta perspectiva crítica es va anar desfent, sobretot després de la instal·lació del franquisme en l'aparell administratiu del Protectorat.

Autors com Azpeitua¹ oferien un cru retrat d'aquest primer període en què la corrupció, el vilipendi, la incompetència i els favoritismes van conduir a la ruïna un règim colonial que va atribuir els seus fracassos a la resistència dels marroquins, tot i que en gran part es devien a una estratègia militar que penjava d'un fil i a la corrupció d'un sistema ineficient. Molts dels avenços militars dins el territori no depenien d'una imposició real o de l'obediència dels caps locals sinó més aviat de circumstàncies econòmiques, com l'estat de les collites, o els pagaments perquè aquells deixessin passar les tropes espanyoles. Per tant, la dominació era més que artificial, i així es pot entendre l'ensorrament de la comandància de Melilla l'estiu de 1921. En el terreny polític destaca l'elecció errònia d'autoritats, en molts casos gens representatives, tant del *maj-zan* (administració sultaniana), com de les *cabiles* (tribus), i diverses actuacions que anaven en contra de la mateixa propaganda de civilització: abusos comesos pels oficials o per les tropes indígenes sobre la població, injustícies en la compra i venda de terrenys, manipulació dels fons destinats a confidències i espionatge... No és casual que es conegués humorísticament les finques de Larache com «els llandars que caminen», a causa dels continus canvis de propietaris i compres fraudulentos, concloses amb la corrupció dels testimonis. Com a culminació dels despropòsits, diverses fonts citen que en alguns pobles els espanyols van arribar a introduir porcs, un animal impur per als musulmans, i en alguns casos se'ls va deixar circular lliurement per camps de marroquins o en cementiris.

1. A. AZPEITUA, *Marruecos: la mala semilla. Ensayo de análisis objetivo de cómo fue sembrada la guerra en África*, Madrid, Imprenta Clásica Española, 1921.

Aquesta actuació colonial va generar nombroses crítiques, com ho mostren les caricatures d'alguns diaris d'esquerres, que ridiculitzaven el discurs de civilització i destacaven els milers de baixes entre els soldats de tropa. Després dels fets de 1921 va tenir lloc un judici arran de l'anomenat «Expediente Picasso», destinat a esbrinar quines foren les causes de la derrota i quin el paper dels oficials en els esdeveniments. En realitat, els màxims responsables, com ara el general Berenguer, en van sortir exculpats, i la continuació del conflicte colonial va implicar precisament la consolidació dels militars en les estructures del Protectorat, i la militarització del poder polític amb el cop d'estat de Primo de Rivera.

CIVILITZANT AMB LA INCIVILITAT: GUERRA QUÍMICA I VIOLÈNCIA COLONIAL

La guerra de les dècades de 1910 i 1920 fou molt cruenta i sanguinària, en el sentit literal de la paraula. La pràctica de les mutilacions fou freqüent tant per part de rifenys com dels sectors més violents de l'exèrcit espanyol, com ara la Legió. Aquesta violència es va incrementar després dels fets de 1921. L'anomenada «reconquesta» o «pacificació» va tenir com a protagonistes militars que ocuparien posteriorment els càrrecs de l'administració d'afers indígenes o que participarien en el cop d'estat franquista. El mateix Franco, essent comandant, va participar en les operacions de càstig dins la Legió de Millán Astray, que es va encarregar de «venjar» els fets de 1921, fent ràtzies en *duars* (poblets), cremant camps de conreu o practicant violacions sobre les dones rifenyes. A més de les esmentades ràtzies, un dels mètodes a què va recórrer l'exèrcit, amb el vist-i-plau dels polítics, fou l'ús d'armes químiques contra la població civil. Aquestes pràctiques han estat recentment documentades per alguns treballs històrics.²

Esmentava a l'inici d'aquest text que la memòria selecciona, amaga, deforma o ressalta esdeveniments del passat. Un exemple ben esclareidor d'aquest funcionament de la memòria i de com factors polítics hi interfereixen és l'afer de les armes químiques ja no tan sols en aquest context, sinó en altres conflictes colonials de l'època. Quan els anys 1987-1988, Saddam Hussein va gasejar milers de kurds al nord de l'Iraq, el *rais* iraquiana no era el primer a utilitzar aquells mètodes en aquella mateixa zona. La RAF havia llançat bombes químiques al nord i al sud del país durant la presa de Mesopotàmia la dècada de 1920. En aquest afer destaca una contradicció que es repeteix en altres contextos colonials. El que no és permès a Europa, és practicat contra poblacions considerades inferiors i «incivilitzades».

2. Sebastian BALFOUR, *Abrazo mortal. De la guerra colonial a la Guerra Civil en España y Marruecos (1909-1939)*, Madrid, Península, 2002; M.R. de Madariaga, *Los moros que trajo Franco... La intervención de tropas coloniales en la Guerra Civil española*, Madrid, Ediciones Martínez Roca, 2002.

El Tractat de Pau de Versalles (18 de juny de 1919) i el Protocol de Ginebra sobre Gas de 1925 (auspiciat per Nacions Unides) prohibien l'ús d'armes químiques, però en realitat aquests acords només s'aplicaven entre els països signataris, i els països tercers en quedaven exclosos. Per tant, els tractats eren paper mullat quan s'aplicaven a les colònies. El seu ús no era, però, l'efecte d'un protocol ineficaç, sinó el producte d'una mentalitat etnocèntrica que no defensava arreu els mateixos criteris d'«humanitat». Tal i com explicaré més endavant, els sistemes de classificació colonial de les poblacions, de caire evolucionista i racial, justificaven la dominació europea com un dret a «civilitzar» societats que es consideraven inferiors. En definitiva, els bombardeigs sobre pobles considerats «menys civilitzats» semblava lícit en el període d'entreguerres.

La història està per ser recordada i citada apropiadament. Quan José M.^a Aznar justificava la intervenció militar a l'Iraq, tot donant el condol als familiars dels morts civils de la guerra, oferia una versió particular dels efectes col·laterals, com «allò que Winston Churchill denominava la suma no calculada del dolor humà».³ El mateix Winston Churchill havia manifestat sobre el conflicte de l'Iraq als anys 1920 que «estic totalment a favor d'usar gasos verinosos contra tribus no civilitzades», i va promoure'n l'ús contra els rebels kurds, inclosa la població civil.⁴ El tinent coronel d'aviació Gale, de la RAF, cap de les operacions contra els kurds el 1920, també afirmava que era justificat el llançament d'armes químiques, perquè no havien après l'exemple anglès de comportar-se d'una manera civilitzada.⁵

L'ús d'armes químiques sobre la població civil es va estendre a diverses situacions colonials: Anglaterra, amb gas fosfè contra la població afgana (frontera nord-occidental, 1919); gas mostassa al Kurdistan i al sud de l'Iraq (dècada de 1920); Transjordània, sud del Iemen i al Sudan, contra els Nuer. Itàlia, amb gas fosgen i gas mostassa a Líbia (1923-1924) i Etiòpia (1935-1936). A la llista cal afegir Espanya, que ja havia exportat tècniques com els «vols a l'espanyola», vols rasants sobre poblats i mercats efectuats per atemorir la població. De fet, els vols eren tan baixos que es calcula que els rifenys van fer caure uns 63 avions amb trets de fusell i canó.

La idea d'emprar armes químiques al Marroc es va gestar cap al 1921. El mes d'agost, l'alt comissari Berenguer i el ministre de la Guerra, el bescomte d'Eza, ja havien donat el vist-i-plau per a l'adquisició de gasos asfixiants per portar-los a Melilla, també amb l'aprovació expressa del rei. El primer ministre Antonio Maura, i el ministre d'Economia Francesc Cambó es van reunir l'agost de 1921 amb el mediador que porta-

3. Declaracions en roda de premsa de 27/03/2003.

4. Geoff SIMONS, *Iraq. From Sumer to Sudan*, Londres, St. Martins Press, 1994; David E. OMISSI, «British Air Power and Colonial Control in Iraq: 1920-1925», dins: *Air Power and Colonial Control: The Royal Air Force, 1919-1939*, Manchester, Manchester University Press, 1990.

5. BALFOUR, *op. cit.*, pàg. 263.

ria el material químic, l'industrial Hugo Stolzenberg. Puix que els tractats internacionals ho prohibien, les substàncies químiques van arribar de manera clandestina per mar. Més endavant, les bombes s'engalzarien en diverses plantes químiques situades a El Jarama, Melilla, Flix, Granada, Mallorca, Aranjuez i Dènia.

Com en el cas de l'Iraq, la justificació de l'ús d'aquestes armes apel·lava a raons «humanitàries». Fins i tot els militars liberals i progressistes utilitzarien aquest recurs a la civilització per legitimar una pràctica d'aquestes característiques:

[...] el propósito del intenso bombardeo de los indígenas no es castigarles sino asustarles, de manera que estos procedimientos que a primera vista parecen inhumanos son, al contrario, muy humanitarios, por la rapidez de sus resultados, [F. Mohor, juny de 1923].⁶

Les bombes, compostes d'iperita o de gas mostassa (un líquid tòxic i abrasiu), es van llançar des d'avions, sobre poblats i mercats, a més d'altres bombes incendiàries a base de fosgen, cloropicrina, trilita o amatol. El primers bombardeigs van tenir lloc el 1923, i van posar en evidència el desconeixement que els propis manipuladors tenien d'aquest material perillós: explosions als hangars, dispersió dels gasos en vol, expansió dels gasos contra les tropes espanyoles, portats pel vent... Les zones més bombardejades durant 1923-1924 van ser els poblets i mercats d'Ait Warryaghar (Rif central) o d'Anjera (a prop de Ceuta), i els darrers atacs haurien tingut lloc a la zona de Xauen, tot i que encara no es coneix amb exactitud l'abast real d'aquests llançaments.

La desigualtat de forces era tan gran que els rifenys es van haver d'enginyar improvisades solucions com ara la fabricació de màscares de roba, que resultaven inoperants, o respostes de tragicomèdia, com ara la construcció de la «bomba de xili», un artefacte farcit amb pols de xili que en explotar havia d'afectar, suposadament, la vista de l'enemic.

Feta la contextualització històrica d'aquest episodi, és obvi que en resta explicar el resultat més dramàtic, els efectes d'aquestes armes sobre la població civil: pèrdua de visió o ceguesa; cremades al cos (ampolles), asfíxia, i la mort, en cas d'una inhalació continuada; el medi ambient també en quedà greument afectat, amb la destrucció de la vegetació i l'enverinament de l'aigua. Retornant al poder de la memòria i a la memòria del poder, cal destacar que passades vuit dècades encara no s'han aclarit les responsabilitats d'aquells fets, ni tan sols els efectes que sobre les persones van poder tenir aquells gasos abrasius. L'exposició a algunes de les substàncies provoca càncer, i no està encara clar el seu caràcter hereditari, però les estadístiques mostren que la zona nord és la que presenta uns índexs més alts de càncer de tot el Marroc.

6. BALFOUR, *op. cit.*, pàg. 265.

La memòria d'aquells fets ha estat recentment recuperada per algunes associacions de víctimes, però les administracions espanyola i marroquina han tancat files. L'Estat espanyol no ha reconegut mai l'ús de les armes químiques, ni ha demanat excuses als descendents dels afectats, que ja es poden localitzar per mitjà de l'Associació Marroquina per a la Defensa de les Víctimes de Gasos Tòxics al Rif. Per la seva banda, l'Estat marroquí també s'ha negat a reconèixer les reclamacions d'aquesta associació (prohibició d'una conferència l'abril de 2001). Possiblement, hi ha el temor a recordar altres esdeveniments, com ara el bombardeig del Rif el 1958-1959, quan l'armada marroquina dirigida pel príncep Hassan va llançar napalm sobre els poblats d'Ait Waryaghar, per ofegar una revolta política.⁷

FINAL DE LA GUERRA I IMPLANTACIÓ DE L'ADMINISTRACIÓ COLONIAL

Retornant al fil de la colonització, m'ocuparé ara de la manera com es va establir el control del territori i la política colonial a partir de 1927, amb el final de la resistència armada. L'estructura de poder es basava en l'anomenat govern indirecte: es tractava de crear institucions paral·leles als organismes marroquins, i de supervisar l'actuació de les autoritats locals. En aquest sentit, l'estratègia no diferia excessivament dels altres models colonials que les potències europees van aplicar al nord d'Àfrica i a l'Orient Mitjà. Es tractava de governar mitjançant unes autoritats promocionades pels colonitzadors, que havien de mantenir l'*statu quo*. Els manuals militars espanyols eren molt clars en aquest sentit: «Que sea él quien mande, pero detrás del biombo está el Interventor».⁸ Les autoritats espanyoles estaven a l'ombra de les marroquines, controlant-ne l'actuació i, sobretot, l'actitud envers els colonitzadors. L'interès no era tant el benestar de la població, ja que molts dels caps tribals exercien abusos de poder, com el manteniment de l'ordre. Aquesta doble estructura de poder s'iniciava a l'Alta Comissaria, que certificava els decrets del khalifa i del gran visir, i arribava fins a les autoritats de cabila, tutelades per l'interventor.

El pilar de la política colonial es trobava en la Delegación de Asuntos Indígenas, una institució que estava per sobre de les altres delegacions (Economia, Hisenda, Cultura, etc.), en el sentit que era l'encarregada de controlar políticament els funcionaris espanyols i marroquins i gestionava les cabiles per mitjà d'unes oficines d'intervenció.

7. Per a una detallada explicació d'aquests fets, vegeu David M. HART, *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif. An Ethnography and History*, Tucson, The University of Arizona Press-Viking Fund Publications in Anthropology, 1976, pàg. 427-432.

8. Alta Comisaría de España en Marruecos, *Orientaciones a los interventores en la labor de protectorado en Marruecos*, 1932, pàg. 20.

Aquestes oficines tenien una clara missió de gestió política i recollida d'informació, però la ideologia colonial també les va dotar d'un objectiu d'exemple de civilització per als «protegits». Convençuts de la seva superioritat, més enllà d'una doctrina de «fraternitat», els administradors havien de portar a terme una mena d'apostolat que havia de conduir els indígenes cap al progrés i la civilització. La disposició espacial de l'oficina estava pensada per donar exemple de racionalitat, i havia d'incloure un jardí o un hort per mostrar el benefici de les tècniques agrícoles modernes; així cal entendre també les exhibicions que es feien davant els camperols de «races superiors» de ramat, i que havien de convèncer els marroquins dels beneficis de la presència espanyola. Aquest objectiu «civilitzador» va comptar amb uns mitjans i uns resultats molt pobres, de manera que la tasca de les oficines es va centrar en el control de les autoritats i el coneixement de l'estat polític de la cabila. Per altra banda, molts dels administradors militars venien defensant que la disciplina i la marcialitat eren l'únic llenguatge que entenien els marroquins, més enllà de la mateixa doctrina de l'exemple de civilització. L'ús de la violència quedava justificat no tant per l'estratègia de repressió sinó per l'atribució als colonitzats d'una violència innata que calia domesticar:

Por eso al lado del Médico debe estar el Interventor competente y estudioso [...] velando por la justicia y cuidando la higiene pública en los poblados, desarrollando la instrucción [...] que la misión del Médico y del Interventor es la verdadera penetración pacífica [...] los marroquíes padecen una enfermedad crónica que cuando se agudiza, su adecuado tratamiento es el empleo de la fuerza sin contemplaciones de ningún género.⁹

Els interventors eren en la seva majoria oficials, capitans i tinentes; per tant, el caràcter militar de la institució de les intervencions era molt clar. Val a dir que fins i tot els civils que treballaven com a funcionaris a la Intervención vestien uniformes per tal de suggerir davant els marroquins el caràcter marcial de la institució. Els africanistes estaven convençuts que calia suggerir mà dura per obtenir més autoritat. Això explica que fins i tot el personal sanitari o els veterinaris vestissin uniformes amb galons, o que els interventors haguessin de representar una autoritat militar, tot i ser civils. Un antic interventor del Protectorat m'explicà que el primer dia que va acudir a l'oficina s'hi va presentar vestit de paisà. Els seus superiors van recriminar-li'n la impostura i el van obligar a vestir un uniforme militar per tal d'impressionar els indígenes.

9. Manuel NIDO y TORRES, *Marruecos. Apuntes para el oficial de Intervención y de Tropas Coloniales*, Tetuan, Editorial Hispano-Africana, 1925, pàg.187.

IDEOLOGIA AFRICANISTA: VISIÓ PATERNALISTA DEL MARROQUÍ

La ideologia que va acompanyar aquesta pràctica política ja es venia gestant des de finals del segle XIX. Les principals característiques d'aquesta ideologia giraven entorn d'un doble i contradictori tracte a l'hora de mesurar les relacions hispanomarroquines: per una banda, s'afirmava que el nord d'Àfrica era una mena de prolongació natural de la península ibèrica. Aquest argument basat en una mena de «determinisme geogràfic» justificava la presència dels espanyols en territori africà, i definia les poblacions del nord d'Àfrica com a racialment properes als espanyols. La clau de volta d'aquesta doctrina és que, malgrat aquesta proximitat, els espanyols se situaven un grau per sobre dels marroquins en matèria de civilització. Es pot afirmar que, tot i les importants divergències quant a la concepció del projecte colonial, i a les diferències de posició entre militars i civilistes (que no sempre s'enfrontaven), aquesta interpretació de les relacions hispanomarroquines era un tema recurrent en les diferents versions de l'africanisme. De fet, l'africanisme espanyol comprenia d'altres sectors a més del militar: industrials i comerciants, arabistes, viatgers o associacions geogràfiques. Aquests grups proposaven formes d'actuació diferents, però en molts aspectes compartien una sèrie d'imatges del Marroc i dels marroquins, molt marcades per ideologies racials i evolucionistes que es difonien des del segle XIX.

El que m'interessa ressaltar és que aquesta contradictòria ideologia de la «fraternitat» i la proximitat no va quedar reclosa en els manuals, sinó que va ser representada públicament davant dels marroquins, i en moltes ocasions va comptar amb la seva participació. Encara alguns marroquins que van participar en l'administració del Protectorat repeteixen acríticament el discurs de la fraternitat o el de l'aportació cultural d'Espanya. Alguns d'aquests notables que he pogut entrevistar reconeixien els beneficis de la colonització, del seu respecte envers els costums locals i de l'ordre que van aportar al govern del país. Cal recordar, però, que l'estat de caos polític en què es trobava el Marroc a principis de segle va ser directament fomentat pels agents dels consolats estrangers, que introduïen armes o efectuaven actes de bandolerisme, a més de la ruïna en què es trobava el *majzan*, des que aquest contragués deutes de guerra amb Espanya arran de la guerra de Tetuan (1859-1860). Al meu entendre, aquestes actituds de reconeixement envers Espanya són fruit d'un clientelisme que va beneficiar aquests sectors inserits en l'Administració, i que els va permetre un major marge d'actuació, en comparació amb la pressió política que les autoritats franceses exercien a la seva zona de Protectorat.

La ideologia africanista no contemplava la seva presència al Marroc com una conquesta, sinó com l'ocupació legítima d'un territori que no diferia en excés de moltes zones de la Península. La idea del fons racial comú, defensada per antropòlegs, literats i assagistes, també era reproduïda per militars. Malgrat els segles transcorreguts, explica va l'interventor Maldonado Vázquez que «quedan como genes hereditarios diversos cromosomas latinos que tienen influencia en ciertas leyes que se vienen transmitiendo de

generación en generación», de manera que «hasta que digan su última palabra los antropólogos habrá que partir de un pueblo de raza blanca y de caracteres somáticos emparentados con los del sur de Europa».¹⁰

En el terreny pràctic, aquesta idea de la comunitat de sang era emprada per justificar que els espanyols eren els més idonis per introduir el progrés i la civilització en un país endarrerit, donant peu a un paternalisme sobre els seus «protegits». Malgrat el discurs de la fraternitat, els espanyols projectaven una imatge de l'«indígena» que era comuna a la majoria de colonitzadors del nord d'Àfrica i l'Orient Mitjà, i que, tot guardant la distància històrica, en molts casos no dista extraordinàriament de determinades actituds postcoloniales envers la immigració. Cal remarcar igualment que sota la imatge homogeneïtzadora, els africanistes informats efectuaven distincions importants entre els diferents grups que componien la societat marroquina, distincions que en determinats moments es podien utilitzar políticament: andalusís (descendents dels expulsats pels Reis Catòlics), àrabs, berbers, jueus i descendents d'esclaus. Per sobre d'aquesta diversitat, la imatge estereotipada del marroquí pressuposava una psicologia inherent a l'indígena, caracteritzada per la violència, la superstició, la credulitat, el fanatisme o fins i tot l'homosexualitat, un recurs que ja es venia utilitzant des de l'Edat Mitjana, quan el profeta Mahoma era titllat de pervers sexual. La pitjor imatge requeia sobre el cabilenc, el rude camperol, diferenciat del refinat andalusí (que no casualment era pensat com un descendent d'«espanyols»), i que era equiparat amb altres pobles «primitius», tal i com s'havia fet en altres contextos colonials, amb la participació expressa del coneixement etnogràfic sobre l'evolucionisme racial.

DIMENSIONS DE LA POLÍTICA COLONIAL: CLIENTELISME

Més enllà d'aquesta ideologia paternalista i de les imatges ambivalents del marroquí com a indígena incivilitzat, els interventors i tota l'estructura administrativa colonial havien de fer front al control d'un territori compost per uns pocs nuclis urbans importants (Tetuan, Larache, Alcazarquivir, Xauen), i sobretot per unes zones rurals on vivia la majoria de la població. Aquestes zones, des de la costa atlàntica fins al Rif oriental, comprenien un total de 70 tribus, i calia establir un control de les seves respectives autoritats per evitar qualsevol tipus de revolta. Per portar a terme aquesta política, la Delegación de Asuntos Indígenas va impulsar la selecció de les autoritats, per mitjà de salaris o de favors, o bé va desacreditar els notables que es consideraven indesitjables.

10. Eduardo MALDONADO VÁZQUEZ, «Roma y los Bereberes de Marruecos», dins: *Selección de conferencias y trabajos realizados por la Academia de Interventores durante el curso 1950-1951*, Alta Comisaría de España en Marruecos, Delegación de Asuntos Indígenas, Tetuan, Imp. del Majzén, 1952, pàg. 29-80.

Aquest control afectava les autoritats de l'Estat central (khalifa, ministres (visir), autoritats judicials, etc.) i les autoritats tribals (caid, xeic, *muqaddam*). L'instrument polític que va permetre l'establiment d'aquest engranatge colonial fou el clientelisme. És obvi que entre 1912 i 1927 la majoria d'esforços dels colonitzadors es van dedicar a tasques estrictament militars per contrarestar l'oposició armada local. Però després d'aquest període van ser els mateixos caps tribals els qui van buscar aliances amb els nous dominadors. En realitat, els caids, xeics i altres autoritats van buscar la seva supervivència política en un nou joc de forces. Això va donar lloc a l'establiment d'una clara relació clientelar entre els interventors i les citades autoritats. Aquestes aliances podrien sorprendre a qualsevol observador dels esdeveniments, ja que una gran part de les autoritats que ara s'oferien als oficials espanyols havien participat en les revoltes o havien liderat les faccions contràries a la presència cristiana. Aquest «camaleonisme polític» que he definit en un altre text¹¹ ben bé es pot aplicar no únicament a d'altres casos colonials, sinó a situacions més recents com ara el conflicte afganès, on les diferents faccions, entorn de líders maleables, van jugar les seves estratègies davant de forces superiors, ja sigui un estat centralitzador, l'aparell soviètic, els taliban o l'administració nord-americana. A l'Iraq actual també és present aquest joc de forces on determinats «líders tribals» són en realitat caps de faccions, l'autoritat dels quals és artificial o construïda a la mida de les autoritats centrals, que necessiten fer visibles unes autoritats en el terreny local per tal de controlar-les.

En el cas del Marroc, els administradors colonials necessitaven unes autoritats que concentrassin el poder per tal de controlar la població. Així, per exemple, el 1921 l'Alta Comissaria, que estava encerclant el xerif Raisuni a les muntanyes de Jebala, acusant-lo de traïció, va tornar a reclamar-li la col·laboració i li va proporcionar armes i milions de pessetes per una raó ben clara: la derrota d'Annual aquell mateix estiu, que atorgava un liderat especial a 'Abd al-Krim al-Jattabi entre les tribus del Rif central, requeria que una altra autoritat intertribal monopolitzés el poder a la zona occidental, amb l'objectiu de manipular-la i reduir el poder de l'altra figura. Aquesta estratègia d'enfortir una de les grans faccions costaria molts diners a l'empresa colonial, a més del seu propi desprestigi. Si comparéssim aquest escenari amb la situació de l'Iraq o l'Afganistan, trobaríem més que paral·lelismes. Aquell que avui és «amic» pot ser foragitat més tard com el més pervers dels enemics.

Després de 1927, eliminades aquestes grans figures com Raisuni o Abd al-Krim, les intervencions reben sense problemes la submissió dels notables o de persones que esdevenen notables per mitjà de les aliances amb els espanyols. En molts casos, la corrupció d'aquestes autoritats va comptar amb el beneplàcit dels interventors. Els caps

11. Josep Lluís MATEO DIESTE, *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2003.

marroquins no dubtaven a afalagar els interventors, invitant-los a casaments o a copiosos festins, o enviant-los a l'oficina pollastres o cistelles d'ous. La política de la Delegación de Asuntos Indígenas es va decantar per fer els ulls grossos davant els abusos dels caids, els xeics o els *muqaddamin*, a condició que mantinguessin a ratlla les faccions o els notables més rebels a la presència espanyola.

LA GUERRA CIVIL COM A CULMINACIÓ DELS AFRICANISTES CONSERVADORS

Tots aquests vincles polítics que la DAI va establir amb els caps locals, tant polítics com religiosos, van ser explotats de manera decisiva durant la Guerra Civil pel bàndol franquista. Tot i que els militars republicans constituïen una minoria, que va ser desarticulada a partir de juliol de 1936, alguns agents de la República també van intentar mobilitzar alguns notables en contra de les autoritats colonials per mitjà de la introducció d'armes o el recurs a antics lligams personals, com ara el cas de l'intendent Clemente Cerdeira, que va provar d'aixecar les tribus de Yebala, sense èxit.

Els militars colpistes es van apropiari d'un exèrcit colonial que comprenia múltiples forces, tant espanyoles (Legió) com les tropes anomenades indígenes (Regulares o les Mehal-las Jalifianas, en teoria dirigides per les autoritats marroquines). De fet, no era la primera ocasió en què les tropes colonials eren utilitzades, ja que, durant la revolució d'Astúries de 1934, aquelles van ser el braç executor d'una forta repressió. I tampoc no era la primera ocasió en què unes tropes colonials eren destinades a un conflicte europeu. Durant la I Guerra Mundial, i també durant la II Guerra Mundial, els francesos van mobilitzar milers de marroquins, argelins o senegalesos, fet que va provocar l'airada reacció de països com Alemanya, en contra de la participació d'aquells «salvatges».

El cop militar al Marroc va proporcionar als militars africanistes més conservadors el control de les institucions del Protectorat, tota una eina que seria crucial per al desenvolupament de la guerra a la península. Uns dies abans del 18 de juliol, hi va haver unes maniobres militars a Llano Amarillo, a Ketama, que van constituir un autèntic exercici d'intencions, i a partir del dia 18 els rebels es van fer amb el control de les casernes i l'accés a l'Alta Comissaria de Tetuan, que permetia el control del territori. L'apropiació d'aquest aparell administratiu es va iniciar amb la depuració dels funcionaris que es jutjaven contraris al cop, i es va procedir a una sèrie d'afusellaments que encara estan per quantificar, però que van afectar espanyols, però també marroquins i jueus.¹² De fet, el braç de

12. Eloy MARTÍN CORRALES, «Represión contra cristianos, moros y judíos en la Guerra Civil en el Protectorado español de Marruecos, Ceuta y Melilla», dins: F. RODRÍGUEZ MEDIANO, H. DE FELIPE (eds.), *El Protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidades*, Madrid, CSIC, 2002, pàg. 111-138.

la Falange va exercir una violència pública i notòria a ciutats com Tetuan o Larache. La repressió també va afectar alguns notables marroquins que es van oposar al reclutament de soldats o que mantenien contactes amb les autoritats republicanes, que enviaven els seus agents des de Tànger, ciutat que es va mantenir aïllada fins a l'ocupació per Espanya el 1941.

Com deia, el reclutament de marroquins va ser una de les claus de la victòria franquista, ja que va crear el terror entre la població civil i va proporcionar tropes d'assalt. L'esmentat clientelisme amb les autoritats marroquines va donar lloc a un sistema de reclutament que va promoure l'allistament de milers de camperols a Regulares, tropes dirigides per oficials del bàndol franquista. Les xifres encara són aproximades, però es calcula que hi van participar entre 60.000 i 120.000 soldats. Cal destacar que, en contra de la retòrica franquista sobre un suposat allistament voluntari per anar a combatre els ateus, la causa principal fou l'atractiu salari, a causa de la sequera que va afectar els camps marroquins el 1936, i la posterior repressió que comportaria la lleva massiva de camperols. Quan les dramàtiques notícies del front van començar a arribar, les condicions del reclutament es van endurir, i en molts casos es van fer lleves forçades o es va empresonar les autoritats que s'oposaven que els musulmans participessin en una guerra entre cristians. Diversos testimonis m'han explicat com molts dels soldats escapaven o s'autolesionaven per fugir dels combats.

La política dels militars colpistes va haver d'afrontar diversos contratemps, fruit de les seves pròpies contradiccions, simbolitzada per l'ús de musulmans en un moviment polític que es definia com a «creuada», i que recuperava precisament tota la simbologia cristiana de la «reconquesta». La coexistència dels marroquins amb sectors conservadors cristians o amb personal religiós catòlic va despertar l'alerta dels responsables polítics colpistes. Tal i com s'havia fet amb la política referent a les qüestions religioses, es van donar ordres per evitar que s'intentés convertir els musulmans, perquè això podia despertar el recel de les famílies al Marroc, i aquest fet podia ser aprofitat pels republicans per propagar que els franquistes volien desislamitzar els marroquins.

La dinàmica de la guerra va posar sobre la taula aquestes contradiccions. Molts marroquins rebien escapularis com a protecció, circumstància que era contínuament esmentada per la propaganda republicana. En alguns casos, les monges dels hospitals van intentar convertir els musulmans; en altres, els marroquins que van conèixer dones espanyoles, i volien esposar-s'hi, van decidir batejar-se per poder casar-se per l'Església. A la catedral del Pilar, el mateix general Moscardó va beneir el baptisme d'un soldat marroquí. Aquests fets van alertar les autoritats de l'Alta Comissaria, que van obligar a penjar als hospitals un ban del general Franco que prohibia la conversió de musulmans al cristianisme. Per tal d'evitar que els marroquins notifiquessin a les seves famílies que el front de guerra era un horror de mort i violència (la mortalitat dels marroquins era el doble que la de les altres tropes), la Delegación de Asuntos Indígenas va establir un sistema de censura del correu. Aquest servei va descobrir a principis de 1939 que molts marroquins estaven enviant cartes a les seves famílies en un paper que mos-

trava iconografies catòliques, amb verges, el Sagrat Cor o Jesucrist. La censura es va veure obligada a transcriure aquestes cartes en àrab, a un altre paper, sense les imatges catòliques.

En definitiva, la victòria franquista va implicar la consolidació dels sectors militars en l'aparell administratiu del Protectorat, i el triomf de la ideologia africanista més conservadora, tot aprofitant la participació dels soldats en la guerra per ressaltar la retòrica de la fraternitat i la germanor entre el poble espanyol i el poble marroquí.

POLÍTIQUES ENVERS L'ISLAM (D'AHIR I D'AVUI)

Arribats en aquest punt es fa necessari conduir aquesta reflexió cap a un dels nuclis de les relacions colonials, com era l'esfera religiosa. El cas de les cartes o les conversions ha servit per mostrar la importància que jugava la religió en la propaganda i en la política colonial espanyola. Des de l'inici de la colonització, els manuals militars aconsellaven un tacte especial envers dues qüestions primordials: l'islam i la dona. Durant el conflicte bèl·lic es van cometre violacions o destruccions de santuaris, però la governació del territori requeria el respecte formal d'aquestes esferes:

Podemos quemar los sembrados de Beni Ider o de Beni Urriaguel [...]; pero si destruyéramos el santuario de Mulai-es-Selam o no respetamos el pudor de las mujeres del aduar más miserable, una violenta ola de rebeldía agitará las cabilas del monte y de la llanura [Azpeitua, 1921: 39].

Hi ha proves documentals que durant el conflicte es van cometre nombroses agressions sobre dones per part de soldats indígenes i per part de soldats espanyols, principalment legionaris. A partir de 1927, es va tenir molta cura de procurar la màxima discreció envers les dones. Les instruccions als interventors els recordaven que calia evitar-hi el tracte directe, i que fossin homes els qui anessin a les oficines, o que les dones no es trobessin mai soles davant un oficial espanyol.

En el terreny religiós es va practicar una política que jugava l'estratègia d'un islam a la carta. En aquest sentit, la política no intervenia tant sobre institucions com sobre actors i representants de faccions d'aquestes institucions. Així, l'estratègia davant la principal confraria musulmana del Protectorat, la Darqawiyya, no es pot simplificar sota una política concreta, ja que, per una banda, es llançava un estigma sobre aquesta confraria i se l'acusava de participar en les revoltes anticolonials, i per l'altra, es mantenia un clar clientelisme amb la seva secció de Tetuan, que va col·laborar obertament amb la Delegación de Asuntos Indígenas.

En termes generals, aquella política tenia un doble vessant: 1) una propaganda i una política formal de respecte envers les pràctiques religioses, les institucions i la justí-

cia islàmica, i 2) el control i la supervisió d'aquelles organitzacions percebudes com un perill polític potencial, com les citades confraries musulmanes, i a partir de la dècada de 1930, del nacionalisme reformista d'arrelament urbà. Fins i tot el bisbe de la zona va arribar a criticar aquest excés de proteccionisme de l'islam, afirmant que el patrocini de santuaris o la presència d'espanyols en determinats rituals podia suggerir la idea que els espanyols eren uns mals catòlics. La meua opinió al respecte és que l'Església mantenia una posició ben particular, ja que, a diferència de les colònies no musulmanes, la missió de conversió era un fet, a més d'impensable, políticament desaconsellable. Quan el règim del nacionalcatolicisme es va fer amb les regnes del Protectorat, l'estratègia fou, precisament, adaptar la doctrina sobre la fraternitat al terreny de la religió, afirmant que musulmans i catòlics caminaven paral·lelament, en llurs creences respectives. En la pràctica, quan determinats rituals o institucions es percebien com a perillosos, eren controlats i es procurava que no obtinguessin èxit polític. S'enviaven espies a peregrinacions i trobades de confraries, i si els interventors jutjaven que en els seus rituals s'hi feien activitats contra Espanya, o discursos contraris a la colonització, aleshores es procurava frenar-ne la influència o desacreditar-ne el líders. O bé es promocionava determinats personatges, proporcionant-los diners o restaurant edificis religiosos. En el cas de les peregrinacions, es procurava fomentar aquelles que tenien lloc a la zona espanyola, per evitar que els peregrins haguessin d'anar a la zona francesa. També es van incentivar rituals que simbolitzaven l'acatament de l'autoritat, com ara la *hadiyya*, l'ofrena de regals al Khalifa per part de les autoritats. En aquesta línia, ja iniciada abans de 1936, es pot entendre que entre 1937 i 1944 les autoritats franquistes duguessin a terme una intensa campanya de propaganda per mostrar-se com a protectors de l'islam, i fessin ús d'alguns rituals islàmics. Durant la guerra es va arribar a difondre el rumor que Franco era musulmà i que havia anat a la Meca. D'entre les actuacions públiques més visibles, destaca el pelegrinatge a la Meca, la utilització de la Festa del Xai, la construcció o restauració d'edificis religiosos, i la promoció d'un determinat tipus d'institucions i visions de l'islam.

La intenció d'aquest apartat és que l'observació del passat serveixi per entendre les contingències polítiques i socials de les actuals polítiques envers l'islam a Europa. Les relacions de poder són certament unes altres, però hi ha tota una sèrie de qüestions que es plantegen en els dos casos. En la situació colonial, la població europea és la minoria (no en totes les ciutats o situacions colonials); l'autoritat formal de les autoritats musulmanes està directament controlada per les autoritats colonials, i l'objectiu principal d'aquestes és que l'islam no es converteixi en un instrument polític que pugui mobilitzar la protesta social contra la presència estrangera. Per això, les autoritats colonials supervisen un clergat oficial, el controlen, vigilen les autoritats judicials i permeten l'autonomia de la justícia en termes d'estatut personal (exceptuant els casos de matrimonis mixtos o altres aspectes que afectaven la «moralitat» pública), patrocinen un determinat tipus de pràctica religiosa, temen aquells moviments internacionals o intertribals que poden unificar la població, i procuren mantenir a ratlla els

moviments de renovació, acusant-los de trencar les tradicions o de crear el descontent entre els joves.

Si hom analitza les polítiques sobre l'islam a Europa des del 1979, i sobretot després de l'11-S s'observaran fenòmens similars, que no iguals, ja que els contextos de poder són precisament els contraris: els musulmans són la minoria, proven de legitimar la seva presència pública, el seu reconeixement o els drets a la pràctica ritual. Les autoritats no han de respectar la religió de l'altre com a estratègia política, sinó com a convenció social i respecte dels drets religiosos, però en molts casos s'espia les activitats de mesquites i associacions com a l'època colonial, davant la por del terrorisme (dramàticament agreujada pels atemptats de Madrid de l'11-M); es tem que les entitats religioses constitueixin un instrument d'unitat (en aquest cas no pas supratribal, sinó entre gent de diferents orígens), o que els seus líders dificultin la panacea de la integració. També, com a l'època colonial, les autoritats cerquen uns líders, unes autoritats que en molts casos no existeixen, i que de ben segur «existiran» en el futur, no pas com a voluntat directa dels col·lectius, sinó com a fruit de la necessitat de trobar un interlocutor que suposadament representa el tot que hom vol conèixer i controlar.¹³ Tampoc no ens haurà d'estranyar que a l'Europa multicultural agradin determinats tipus de manifestacions i que moviments com el sufí resultin més simpàtics que el wahabbí, no tant per les diferències rituals, sinó precisament per les implicacions socials i polítiques, o que fins i tot alguns col·lectius participin en rituals sufis de caire *new age*.

Crec que també és necessari destacar que de la mateixa manera que assistim a l'eclosió de diferents interpretacions de l'islam i a l'aparició de mostres d'un islam europeu, més individualitzat, tampoc no podem parlar de les polítiques europees com quelcom homogeni. També, com en temps colonials, les administracions improvisen les estratègies davant fenòmens que desconeixen o que, en realitat, «preconeixen», en el sentit que una sèrie d'imatges i prenocións marquen el seu tarannà davant d'uns col·lectius que no necessàriament articulen la seva actuació a partir de l'islam, tot i que portin llargues barbes o vels, o que justifiquin des de la religió actuacions que només es poden entendre des d'estratègies econòmiques o lògiques de parentiu. La idea de les administracions que, tot controlant els sermons dels divendres, poden controlar l'actuació dels individus respon a un error d'apreciació: contemplar els musulmans com a individus programats que actuen en funció del *software* alcorànic que se'ls ha instal·lat.

13. Aquest és precisament el cas de França, que recentment ha creat una entitat islàmica centralitzada per tal de visibilitzar les diferents faccions i construir una autoritat que esdevingui l'interlocutor de l'Estat. A Espanya, l'11-M ha generat debats similars entorn de la necessitat de desarticular els oratoris dels garatges i constituir mesquites controlades.

DESCOLONITZACIÓ I EFECTES PER AL NORD DEL MARROC

El període 1939-1956 del Protectorat espanyol va viure la coronació en el poder d'oficials que van ascendir durant la guerra dels anys 1910-1920 i que van consolidar-se durant la Guerra Civil. Malgrat aquesta particular situació, el procés de descolonització de la zona nord no fou tan violent com a la zona francesa, ja que les mateixes autoritats espanyoles van jugar la carta de permetre determinades manifestacions nacionalistes, tot i que, lògicament, n'hi havia un control i una censura. Es tractava més aviat de contravenir el veí francès i de jugar la carta de l'amistat amb el poble àrab de cara a trencar l'aïllament en què es trobava la política internacional del règim franquista.

Falta encara una revisió seriosa d'aquest període de descolonització, sobretot en el terreny pràctic de com es va traspasar el poder de les autoritats espanyoles a les marroquines. D'entre les persones que he pogut entrevistar, hi ha referències de casos en què els col·laboradors i els mateixos espanyols van haver de fugir, però també és cert que en moltes zones els administratius van restar fins al 1959 per realitzar el traspàs de poder o per assistir les noves autoritats. Conflictes com la revolta del Rif i la posterior repressió del govern marroquí de 1958-1959 van encetar la dinàmica política del nou règim independent, tot i que aquest mateix conflicte era l'herència indirecta de la colonització, ja que es devia, en part, a la divisió del Marroc en dues zones, i a la imposició d'un model d'estat àrab i francòfon que exclouïa les antigues elits de la zona, berbers i hispanoparlants.

A la zona sud de Protectorat, i al Sàhara espanyol la situació no va fer sinó complicar-se. El 1957-1958, l'Exèrcit d'Alliberament Nacional del Marroc ataca tropes espanyoles a Cabo Bojador i Saquia al-Hamra, i el febrer de 1958 les tropes francoespanyoles redueixen els atacs. A la zona del Sàhara es descobreixen els jaciments de Bu-Craa, font evident de conflicte, just quan l'ONU declara el 1960 la descolonització (Resolució 1514). La fugida dels espanyols de la colònia el 1975 després de la «Marxa Verda» agreuja un conflicte que dona lloc a una guerra i al futur incert d'un espai que havia quedat dividit per unes fronteres artificials entre Espanya i França. El paper dels militars i de la política espanyola en aquest conflicte encara estan per estudiar en profunditat, així com l'actuació dels diferents actors en joc, inclosos els pobles saharians, que van quedar fragmentats per les fronteres del mapa colonial i els nous estats-nació.

CONCLUSIONS: MEMÒRIES COLONIALS PER ENTENDRE EL MÓN POSTCOLONIAL

Mentre em trobava redactant la meua tesi doctoral, es precipitava la guerra afganesa, amb la intervenció nord-americana contra els talibans, enmig de les diferents faccions en joc i grups de presumpta organització ètnica (tajiks, pashtuns o khajastanis).

Durant aquell temps vaig tenir la temptació d'escriure algun article comparatiu entre aquell entramat de poders, canvis de bàndol, rendicions, compres de líders, i el Marroc colonial que tenia en els meus papers. Aprofitant aquest espai privilegiat, acabaré el meu text amb unes reflexions finals sobre la repetició de la història.

Per aquelles ironies, un dels màxims experts en l'estudi antropològic del Rif, el recentment desaparegut David M. Hart,¹⁴ també va efectuar el seu treball de camp en la frontera de l'Afganistan i el Pakistan, fet que ens permet comparar el paper de les estructures tribals en el període colonial i postcolonial, i com hi influïren la intervenció de forces externes, marcades per interessos ben diversos (manteniment del prestigi, control de recursos naturals, domini geoestratègic). Salvant les enormes diferències històriques i geogràfiques, podem destacar diversos fenòmens comuns, com la tensió entre el dret musulmà i el dret consuetudinari (*azref* al Rif, *pashtunwari* a l'Afganistan), l'aparició de forces centrífugues que utilitzen la religió per damunt de les divisions tribals (la República del Rif, sobre l'aplicació de la shari'a i la institució d'un estat reformista; els taliban sobre l'ortodòxia del corrent deoband), la divisió faccional de la societat local, per sobre de les divisions territorials tribals, a causa de la negociació amb forces locals centralitzadores (el *majzan* marroquí, la monarquia afganesa) o amb les administracions dels invasors estrangers (espanyols i francesos; soviètics i nord-americans) que potencien i financen els seus mateixos partidaris. També cal afegir-hi els canvis de bàndol, producte de la dinàmica faccional local i la intervenció estrangera, amb el seu sistema de recompenses i atorgament artificial de poder; el disseny o la fixació de fronteres polítiques noves, que divideixen poblacions lligades per estructures socials que travessen aquestes fronteres artificials; la dimonització de personatges que en el seu moment s'havien concebut com a útils col·laboradors (si se'm permet la comparació del canvi de definició del personatge, però no dels personatges en si: Muhammad 'Abd al-Krim al-Jattabi i Ossama Bin Laden); l'ús per part de les agències invasores d'unes retòriques basades en la idea de reinstauració de l'ordre, per conduir els indígenes cap a la «civilització» o la democràcia, com succeirà també a l'Iraq; l'ús d'unes imatges de l'altre que recorren a la «medievalització» de la seva societat, estancada en unes «tradicions ancestrals» ubicades fora de la història, i, salvant novament les distàncies, un sistema de poder acompanyat pels productors de coneixement: per l'orientalisme que defineix com a més

14. Per a una aproximació a la seva biografia i l'abast de la seva obra, citaré dos llibres-homenatge: B. LÓPEZ, A. RAMÍREZ (eds.), *Antropología y antropólogos en Marruecos. Homenaje a David Montgomery Hart*, Barcelona-Ceuta-Melilla, Bellaterra, 2002; E.G.H. JOFFÉ, C.R. PENNELL (eds.), *Tribe and State. Essays in honour of David Montgomery Hart*, Wisbech, Menas Press, Middle East and North Africa Studies Press Ltd., 1991. Sobre els seus treballs més recents traduïts al castellà, vegeu: DAVID, M. H., *Estructuras tribales precoloniales en Marruecos bereber, 1860-1933: una reconstrucción etnográfica en perspectiva histórica*, Granada, Universidad de Granada-Diputación Provincial de Granada, 1997; i D.M. HART, R.R. AHMED (eds.), *La sociedad bereber del Rif marroquí. Sobre la teoría de la segmentariedad en el Magreb*, Granada, Universidad de Granada-Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet», 1999.

evolucionats als propis partidaris, que defineix un islam a la carta; per l'etnologia que essencialitza les ètnies, i explica els comportaments polítics com a curiositats culturals; pels dissenyadors de la política internacional i els seus experts en «islam» i en terrorisme. No cal oblidar tampoc els efectes perversos de les aliances: en ocasions els colonitzats utilitzen els colonitzadors i el clientelisme s'inverteix; els «medievalitzats» es mostren tan contemporanis com els seus contrincants, i el fonamentalisme no és monopoli exclusiu de cap dels bàndols.

En definitiva, la recuperació de la memòria colonial no és un exercici ocios, sinó una eina per entendre el present. El famós Lawrence escrivia el 1920 un text crític sobre l'actuació anglesa a Mesopotàmia que ben podria ésser signat per Robert Frisk, o alguns dels cronistes crítics de la pornografia mediàtica. La història es repeteix, i de manera dramàtica:

El poble anglès ha estat conduït a Mesopotàmia cap a una trampa de la qual li serà difícil d'escapar amb dignitat i honor. Ha estat enganyat a causa d'una ferma ocultació d'informació [...]. Durant quant de temps permetrem que milions de lliures, milers de tropes imperials i desenes de milers d'àrabs siguin sacrificats en nom d'una administració colonial que només pot beneficiar els seus administradors? [T.E. Lawrence, «A Report on Mesopotamia», *Sunday Times*, 22 d'agost de 1920].

MODELOS CULTURALES JURÍDICOS: LAS PARADOJAS
DEL SENTIDO COMÚN

Pompeu Casanovas

Modelos culturales jurídicos: las paradojas del sentido común¹

Pompeu Casanovas

Universitat Autònoma de Barcelona

1. INTRODUCCIÓN

A estas alturas, no voy a repetir aquí el contenido de la Ley de Extranjería.² El motivo de mi intervención aquí no es comentarla. No es necesario ser jurista para entender que comporta un grave recorte de derechos y de posibilidades de actuación para los inmigrantes residentes y no residentes en nuestro país. Me limitaré, pues, a señalar que esta ley se inserta y desarrolla en un plan general de más largo alcance conocido como GRECO (Programa Global de Regulación y Coordinación de la Extranjería y la Inmigración), coordinado desde el Ministerio del Interior y que prevé 23 acciones y 72 medidas concretas destinadas a ejecutar 4 líneas básicas, a saber, citando a la letra:

- a) Diseño global y coordinado de la inmigración como fenómeno deseable para España, en el marco de la Unión Europea;
- b) integración de los residentes extranjeros y de sus familias, que contribuyen activamente al crecimiento de nuestro país;
- c) regulación de los flujos migratorios para garantizar la convivencia de la sociedad española;
- d) mantenimiento del sistema de protección para los refugiados y desplazados.³

1. Este texto se basa en una intervención que tuvo lugar en las II Jornadas de Mediación Intercultural, Santa Coloma de Gramenet, 7 de abril del 2001. Aunque, como se verá, ha cambiado mucho la política del gobierno español desde esta fecha, creo que gran parte de lo expuesto sobre las paradojas inducidas por una interpretación autoritaria del Estado de Derecho es aún válida. Esta es la razón principal para reproducirlo aquí, cinco años más tarde. Hay que tener conciencia del modelo jurídico del que se partía para medir la evolución posterior. No he modificado los tiempos del artículo para no inducir a error al lector.

2. Se trataba de la restrictiva Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. Esta ley fue objeto de modificación por la Ley Orgánica 14/2003, de 20 de noviembre, de Reforma de la LO 4/2000. El Reglamento de este texto legislativo no fue promulgado hasta el Real Decreto 2393/2004, de 30 de diciembre, que abrió la puerta al proceso de regularización de la situación de los trabajadores extranjeros en España mediante la obtención del permiso de residencia y de trabajo.

3. En abril del 2001, se hallaba en la dirección <http://www.mir.es/dgei/programa.htm>; los formularios se hallaban en <http://www.mir.es/extranje/modelextrj.htm>.

Este texto presenta –como exposición de una política pública– algunos aspectos notables. De su lectura se deriva, por ejemplo, la sensación de que el Ministerio está más interesado en la repatriación de los inmigrantes que en su posible integración en nuestro país.⁴ Y, asimismo, que para el cumplimiento de los acuerdos de Schengen, y casi como única solución para el control de flujos migratorios (línea 3 del programa), hay que aumentar los controles en las fronteras e incrementar los recursos policiales técnicos y humanos para su vigilancia. La metáfora utilizada es la de la «lucha contra la inmigración ilegal».

Pero el rasgo sociológicamente más llamativo es la distinción implícita entre «buenos» y «malos» inmigrantes, que se corresponde con la distinción explícita entre un supuesto «círculo vicioso» y un supuesto «círculo virtuoso» de la inmigración.

Entrada clandestina, estancia ilegal, explotación laboral, marginalidad, pobreza, hechos delictivos para la supervivencia y confrontación social constituyen un *círculo vicioso* que sucede inexorablemente para aquellas personas que como víctimas de las redes mafiosas son engañadas y crean una realidad social que el Gobierno no puede permitir.

Entrada legal, permiso de residencia, contrato de trabajo, derechos sociales, reagrupación familiar, integración y convivencia multicultural, constituyen por el contrario un *círculo virtuoso* que es el que el Gobierno pretende alcanzar con esta línea básica (III. p. 2).

Hay muchas formas de refutar esta afirmación. Por ejemplo, con los datos en la mano, se puede mostrar que los inmigrantes no aumentan de por sí los índices de criminalidad. Son, otra vez, más víctimas ellos mismos de la delincuencia establecida que partícipes de esta misma delincuencia. Pero la línea de crítica que voy a desarrollar hoy brevemente creo que tiene más calado, puesto que nos afecta a todos y se dirige a los presupuestos de «sentido común» que subyacen a la distinción entre dos círculos –uno bueno y otro perverso– de inmigración. Afecta, pues, a la consideración de la identidad del inmigrante, a la nuestra propia, y a las paradojas que se derivan de ello cuando inten-

4. No me resisto a reproducir el siguiente párrafo: «En otras ocasiones, por ahora entre nosotros las menos numerosas, son técnicos o profesionales altamente cualificados o especializados, por lo que deberíamos hacer reflexivo que, excediendo ciertos límites, la inmigración por razones económicas puede llegar a empobrecer a los países de origen, de por sí con escasos o nulos niveles de desarrollo, en los que podemos llegar a producir una auténtica fuga de emprendedores y cerebros.

Esta reflexión ha de llevarnos a una conclusión importante: la inversión para el codesarrollo de los países de emigración tiene que ser la pieza clave del diseño global del Gobierno en la presente legislatura, en la que hemos de favorecer, entre otras actuaciones, el retorno de emigrantes a sus países de origen. Su mejor formación profesional después del trabajo desarrollado aquí será un valor añadido a su propio bagaje que les permitirá contribuir al esfuerzo de desarrollo y crecimiento de sus propios países» (III. p.1).

tamos atajar el problema con argumentos de autoridad poco informados o, como es común, prescindiendo de los resultados aportados por las ciencias sociales.

En síntesis, voy a intentar defender las siguientes tesis: *a)* la dicotomía entre inmigración «buena» o «legal» e inmigración «mala» o «ilegal» esconde la crisis de la versión autoritaria del actual Estado de Derecho en relación con el poco valor descriptivo y explicativo de la distinción misma entre «legal» e «ilegal»; *b)* el mantenimiento de la ficción jurídica de un Estado de Derecho operante en relación a la identidad de las personas permite, justamente, el trato indiscriminado o la manipulación interesada (económica y social) de estas personas que son consideradas como «extrañas» o «ajenas» a la comunidad social en la que viven y trabajan; *c)* el mantenimiento de la ficción jurídica de un Estado de Derecho, cuando es tratada de forma acrítica por los medios de comunicación, permite la extensión de una ecuación simple entre «legales»-«nacionales» (o «comunitarios») e «ilegales»-«extranjeros», de manera que la identidad de los miembros del país es considerada como el elemento de referencia para la asimilación cultural y social; *d)* así, los valores materiales de justicia e igualdad, más la conciencia creada en los medios de comunicación, permite la cristalización de una visión popular del derecho, o la creación de lo que podríamos denominar «modelos jurídicos populares» que a veces son más un freno que un estímulo para el desarrollo reflexivo de conductas más abiertas y comprensivas de valores de justicia; *e)* como puede mostrarse a partir de los documentos etnográficos del GRES,⁵ estos estereotipos jurídicos –como modelo popular o *folk model*– pueden desarrollarse también en el interior de la propia Administración de Justicia; *f)* finalmente, la perversión termina produciéndose en un bucle donde el propio inmigrante acaba pareciéndose a su estereotipo, justamente porque intenta desesperadamente acercarse al modelo ficticio de «buen ciudadano», «cumplidor de las leyes», «legal»... que le es impuesto desde la imagen inversa de sus propios modelos culturales de derecho y de justicia (donde es más importante ser que actuar).

Para acabar mi razonamiento, creo que ya va siendo hora de sustituir la imagen que el derecho da de sí mismo –un centralizado «Estado de Derecho» con un único «ordenamiento jurídico»– por una imagen más realista y modesta de un «Estado de derechos», donde la ciudadanía tiene algo que decir a partir de sus propias ideas materiales de justicia, y donde –a veces– puede cumplirse la ley y, a veces, no. Esto requeriría, naturalmente, abandonar la idea de que el derecho se compone de normas que son exclusivamente (con disyunción exclusiva) válidas o inválidas. Dicho de otro modo: la manera más segura de mantener la diferencia de trato económico y social de los inmigrantes es el mantenimiento de una noción de «derecho» y «estado» que articule por su cuenta la identidad de referencia nacional (o «comunitaria») y la proyección de esa identidad a

5. E.g. «Un equipaje especial» (Audiencia de Barcelona, 1993), Grup Recerca i d'Estudis Sociojurídics de la UAB (GRES), edición de E. ARDÈVOL, 1993.

cualquier persona que entre en este círculo o marco normativa y autónomamente definido. Se impide así el diálogo intercultural, el intercambio y la negociación de valores y experiencias, imponiendo una única forma de ser, mostrando una imagen homogénea inexistente en los propios nacionales e induciendo en los inmigrantes y residentes sentimientos ambivalentes de integración y rechazo, de orgullo y vergüenza, de protección y miedo al mismo tiempo. Esta ambivalencia, por lo que sabemos, es uno de los rasgos estigmatizantes de los que más les cuesta librarse a los denominados «inmigrantes de segunda generación».

2. DISCUSIÓN: LAS PARADOJAS DE LA CONCEPCIÓN NORMATIVA DE DERECHO COMO «SENTIDO COMÚN JURÍDICO»

Voy a partir de algunas afirmaciones previas:

- 1) La incertidumbre de los datos oficiales de inmigración. Oficialmente, se centran en alrededor de 800.00 residentes en 1999 (de los que el 45% proceden del continente europeo).⁶
- 2) La naturaleza de una inmigración de tipo económico nuevo, no industrial, no interior a la península y afectada por el proceso de globalización entre grandes regiones del mundo (África, Latinoamérica, Asia), que afecta a los modelos sociológicos mismos para su descripción.⁷
- 3) El hecho de que la península haya dejado de ser un lugar de paso para convertirse en un lugar de recepción de inmigrantes.
- 4) El hecho de que España no haya alcanzado aún los niveles de acogida de inmigración de otros países europeos. Piénsese que dos tercios de los extranjeros

6. Recuérdese que esto se escribe en el 2001. En junio de 2003 la población extranjera en España era de 1.448.671, los europeos eran el 34,98%, 27,44% eran de origen africano y el 29,85% provenían de Latinoamérica. Marruecos era el país emisor de inmigración con más porcentaje: 21,18% del total. Estos datos han sufrido variación al alza en el 2005. Oficialmente, existen 1.977.291 extranjeros en España. El 25,24% corresponde a nacionales de países comunitarios, el 8,5% a europeos no comunitarios, el 25,22% a africanos, el 32,85% a latinoamericanos y el 7,22% a asiáticos. Maruecos sigue siendo el país de origen con más emigración en España, el 19,58%. De estas cifras, en diciembre de 2004 sólo habían obtenido tarjeta de residencia 320.280 extranjeros. El Real Decreto 2393/2004 que promulgaba por fin el Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000 venía a paliar esta situación que se había revelado insostenible [<http://extranjeros.mtas.es>].

7. *Vid.* sobre los modelos existentes, Lluís Recolons, «Les migracions en l'estudi científic de la població», *Revista Catalana de Sociologia*, 6 (1998): 51-70. Los modelos de análisis emergentes se centran en las migraciones como incrustadas en un sistema de vínculos (*linkages*) y como un proceso; por lo tanto, intrínsecamente ligadas al cambio social.

de Francia, y tres cuartas partes de los de Alemania y Holanda, son de origen no europeo (en España, oficialmente, son la mitad).

- 5) El hecho de que bajo el mismo término de *inmigración* se encuentran problemas sociales que en realidad son diferentes (integración de los miembros de segunda generación, problemas demográficos del país de acogida, problemas de vivienda, problemas intergeneracionales, problemas de vejez, problemas de marginación de los trabajadores de escala más baja, problemas específicos de las grandes zonas metropolitanas, problemas de desintegración de los modelos familiares tradicionales, problemas de género y problemas interculturales).

Me parece cierta la advertencia de Manuel Castells y Jordi Borja sobre la ambigüedad del término *inmigración*:

Esta es la verdadera fuente de tensión social –escriben–: la creciente diversidad étnica de una Europa que no ha asumido aún dicha diversidad y que sigue hablando de *inmigrantes* cuando, cada vez más, se trata en realidad de nacionales de origen étnico no europeo.⁸

Y me parece cierto, también, que en los problemas de integración de estos «nacionales de origen étnico no europeo» (inmigrantes de segunda generación), el género es determinante: como ha estudiado Carmel Camilleri para los inmigrantes árabes en Francia, aunque hay una evolución clara hacia el modelo familiar de la sociedad de acogida, este proceso no se produce sin tensiones, sobre todo de las hijas respecto de sus padres (doble código –dentro/fuera del hogar–, alejamiento del poder paterno, elección de cónyuge y pérdida de valor de la virginidad...)⁹

Por ello no deja de sorprenderme la actitud de las políticas públicas adoptadas por la UE. Después de definir los procesos de discriminación como «el tratamiento distinto y desigual de individuos o grupos por razón de características reales o imaginarias que se perciben como experiencias negativas», define aún dentro de la categoría de *emigrantes* a «las personas de origen emigrante, minorías étnicas emigrantes y sus descendientes, incluidas la segunda y tercera generaciones».¹⁰ Nótese que, según esta defi-

8. Jordi BORJA, Manuel CASTELLS, *Local y Global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid, Taurus, 1997, p. 118. Entre 1981 y 1990, el incremento de población en el Reino Unido fue de tan sólo el 1% para los blancos (51,847 millones) y del 23% para las minorías étnicas (2,614 millones).

9. Carmel CAMILLERI, «Evolution des structures familiales chez les Maghrébins et les Portugais de France», *Révue Européenne des migrations Internationales*, 8 (2) (1992): 133-148.

10. Vid. Comisión Europea, *Hacia el empleo para todos. Lucha contra el racismo y fomento de la integración de los emigrantes. Empleo & Asuntos Sociales*. Serie Innovaciones, 9. Luxemburgo, Oficina de Publicaciones Oficiales de las Comunidades Europeas: 2000, p. 3.

nición, dos terceras partes de norteamericanos, por lo menos, serían aún «emigrantes» en los Estados Unidos. Hay un profundo etnocentrismo aún no superado en todo esto.

Bien, vayamos, en el otro extremo, a los modelos jurídicos. En esta situación de fragmentación y de nueva segmentación social, la inmigración es solamente un índice y un espejo de lo que está sucediendo en las mismas sociedades de acogida: la crisis de los estados-nación, la crisis del Estado de Derecho, y la construcción de nuevas relaciones económicas «glocales» –para utilizar un término de Vittorio Olgiati– en las que el derecho se posiciona nuevamente como un espacio de relación puramente mercantil (como la *lex mercatoria* medieval) o de negociación entre agentes jurídicos corporativos (empresas de abogados, entidades financieras y organizaciones internacionales de comercio, principalmente).¹¹ La polarización me parece evidente.

Creo que los modelos tradicionales que la doctrina jurídica había elaborado para describir el derecho resultan aquí paradójicos: representan la búsqueda de un sentido homogéneo que aparentemente unificaría la comunidad social mediante leyes formalmente iguales para todos y racionalmente aplicadas en los tribunales. Esto, al menos en Europa, se corresponde con el ideal decimonónico de la búsqueda de la «seguridad jurídica». Conocemos tres de estos modelos, desarrollados entre 1930 y 1960: *a*) jerárquico-normativo (positivismo jurídico); *b*) confrontación de intereses (iusrealismo jurídico norteamericano); *c*) reconocimiento y adjudicación de derechos (positivismo sociológico).¹² Lo que quiero decir con ello es que, al mismo tiempo que estos modelos han alimentado la cultura profesional de los denominados «operadores jurídicos» (jueces, fiscales, abogados...), se han visto también implementados en la conciencia popular. Así, la imagen kelseniana del derecho –la célebre *Stufenbau*, que es, en realidad, la inversión de la posición original de Merkl (una pirámide invertida)– es fácilmente representable en la memoria y no se halla solamente en la concepción normativa del rango legislativo de jueces y fiscales: está también en la conciencia popular que coloca a la Constitución como vértice del poder representado por el derecho.

En la concepción occidental, no hay negociación entre el poder y el sujeto al poder, Estado y derecho se hallan emparentados y, además, el objeto de las «normas» jurídicas que aplican los jueces desde la Administración de Justicia del Estado no son los individuos, sino sus acciones y comportamientos. Se juzgan hechos que constituyen ilícitos, no personas.

Esta concepción de justicia se deriva de las racionalizaciones de los juristas euro-

11. *Vid.* una descripción de estos procesos sucintamente citados en Pompeu CASANOVAS, «Las formas sociales del derecho contemporáneo: el nuevo *ius commune*», WP 147, Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona, 1998 [disponible en <http://www.icps.es>].

12. He tenido ocasión de describir los distintos modelos en Pompeu CASANOVAS, *Gènesi del pensament jurídic contemporani*, Ed. Proa, Barcelona, 1996.

peos del siglo XIX, centrado en un estricto monismo jurídico: las leyes son la fuente del derecho y el *imperium* del Estado es su garante. Es un modelo dicotómico en todas sus fases: interpretación/aplicación, hecho/norma, delito/sanción, legal/ilegal, validez/invalididad. En definitiva: hay comportamientos conformes a derecho («buenos») y comportamientos no conformes a derecho («malos»), y los criterios de justicia tienden a coincidir con criterios de orden.

Lo que quiero señalar con esto es la paradoja que se produce cuando otros modelos no occidentales de lo que es bueno, justo o legal entran en contacto con actitudes que exigen la delimitación conceptual tajante entre «legal» e «ilegal». Los modelos de justicia pueden ser distintos: graduales (sin elementos discretos), atemporales (con una distinta concepción del tiempo), aespaciales (con un espacio no tan determinado como el de la acción) y, sobre todo, centrados en la persona más que en los «hechos» o en las «acciones». Así, simplificando un poco, un modelo popular de derecho en Marruecos es el de la argumentación perenne y negociada de los hechos, puesto que es la persona, y no sus acciones, quien es más o menos «justa». Tal como ha mostrado el trabajo de Lawrence Rosen¹³ (y el de June Starr sobre la metáfora de la ley),¹⁴ el derecho marroquí se centra en una argumentación continua, como si se estuviera en el zoco, en un trabajo de argumentación y contraargumentación judicial sobre la bondad del justiciable ante el juez. En un modelo gradual de este tipo, la «verdad» procesal buscada en el modelo español no tiene mucho sentido. Pero es que, además, al entrar en contacto con un modelo autoritario estatal de justicia, los gestos, las palabras, la expresión de un procesado marroquí tienden a exagerarse en su intento de mostrar que, siendo un «buen inmigrante», él no puede haber cometido el delito que se le imputa. Esta actuación —que es en realidad la expresión llevada al extremo del respeto a la autoridad en su modelo de justicia— tiende a ser interpretada por el juez en términos de «mentira», cuando no de «comedia».

Este es el proceso de creación y activación de estereotipos culturales que van a enquistarse luego en la práctica profesional: la paradoja estriba, pues, en que nuestro modelo jurídico implícito, intuitivo, crea su propia imagen inversa también a través de la exacerbación de los demás modelos. Si un inmigrante es marroquí, *probablemente* traficará con droga y mentirá en el juicio: un «mal» inmigrante, según la denominación del Ministerio, que pretende ser «bueno», según el modelo autóctono de justicia.

Han sido, desde luego, los antropólogos y sociólogos del derecho los críticos más serios de la ficción jurídica del Estado de Derecho. El término «pluralismo jurídico» (*legal pluralism*) fue acuñado en un célebre artículo por John Griffiths en 1986 para

13. LAWRENCE ROSEN, *The Anthropology of Justice. Law as culture in Islamic Society*, Cambridge University Press, 1989; vid. también, «Islamic Law as Common Law: A Brief Stroll through Arab Law and Society», en: Johannes Feest & Erhard Blankenburg, *Changing Legal Cultures*, 1997, pp. 31-42.

14. JUNE STARR, *Law as Metaphor: From Islamic Courts to the Palace of Justice*, State University of New York Press, 1992.

hacer frente a la polarización conceptual respecto a otras fuentes simbólicas y sociales producidas por la denominada teoría del derecho europea o norteamericana.¹⁵ Recientemente, justamente en el prefacio de una obra sobre el derecho árabe, Griffiths ha vuelto sobre los orígenes del término del siguiente modo:

Es esta perspectiva [del positivismo jurídico] –una perspectiva del mundo social, y no de la palabra *derecho*– la que constituía el objeto del ataque de Vanderlinden en la década de 1970. Un grupo pequeño de gente, pero cada vez más numeroso, empezó a insistir en que si uno contemplaba la vida social desde esta perspectiva centrada en el derecho, no podría entender nunca las tres preguntas fundamentales sobre el orden social: 1) ¿cómo funcionan las reglas de comportamiento en los grupos sociales? 2) ¿cuáles son las relaciones entre las conexiones que se dan entre reglas de distinto origen, y, en particular, cuál es el papel de las reglas del derecho estatal en la vida social? 3) ¿cuándo y por qué surgen las disputas acerca de la aplicación de reglas y qué sucede con ellas? El punto de vista alternativo que estos iniciadores propagaban empezó a denominarse *pluralismo jurídico*. Pero podría haberse llamado también *pluralismo normativo* o *pluralismo en el control social*. El término *pluralismo jurídico* nunca fue en realidad conscientemente escogido, emergió solamente del contexto en el que tuvo lugar el debate.¹⁶

3. ALGUNAS CONCLUSIONES PARA EL DEBATE

1. Creo, desde luego, que no hay ningún círculo «vicioso» o «virtuoso» de la inmigración. Pero esta concepción ejemplifica perfectamente que una perspectiva así no solamente esconde la realidad de la inmigración, sino también la realidad de la crisis de los Estados de Derecho de los países de acogida a la inmigración (especialmente en su versión autoritaria).

2. En un mundo globalizado, las categorías dogmáticas dicotómicas centradas en un único centro normativo de poder (como «legal» e «ilegal») dejan de tener sentido. Si se mantiene esta distinción, se tiende a generar las paradojas que he intentado mostrar en mi exposición y se impide el diálogo intercultural y la creación de la mezcla, de una cultura democrática que, en estas condiciones, sólo puede ser híbrida, impura, conscientemente aprendida entre todos (los de «dentro» y los de «fuera»).

15. John GRIFFITHS, «What is legal pluralism?», *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 24 (1986): 1-55.

16. John GRIFFITHS, «Preface», en: B. DUPRET, M. BERGER, L. AL-ZWAINI, *Legal Pluralism in the Arab World*, Kluwer Law International, La Haya, 1999, p. viii.

3. Es importante, pues, la construcción reflexiva y dialogada de nuevos modelos jurídicos de justicia, presentes en la conciencia popular. No me refiero a los modelos intuitivos de sentido común dogmático-jurídico de abogados, jueces y fiscales, porque éste asimismo es el sentido común transmitido a la población europea por los procesos de despolitización del derecho (y del Estado) desde el siglo XIX. Pretendo referirme, en cambio, a algo más sencillo: a la reflexión sobre la parte de nosotros mismos que debe cambiar en la situación presente de un flujo exterior de inmigrantes que, según todos los indicios, no hará más que crecer en los próximos años.

4. Si hablamos de derechos, pienso que es mejor desvincularlos, en parte, del ideal positivista de control y de seguridad jurídica relativa a cualquier tipo de texto o autoridad mítica (llámese constitución, código, ley, tribunal supremo o tribunal constitucional). Hoy en día los centros de poder son muchos e insospechados. Construir, desde la base, una ciudadanía reflexiva capaz de aportar sus propios criterios –y dentro de ellos, el de una justicia abierta– me parece más realista, contra lo que pudiera parecer, que fiar solamente en instituciones que ellas mismas están ya inmersas en un proceso de cambio acelerado. Soy consciente del riesgo e incertidumbre que conlleva esta propuesta, que dirijo, especialmente, a aquellos que van a tener que actuar en un mundo que va a estar formado y conformado por profesionales y empleados tanto como por ciudadanos. Muchas gracias.

EL ISLAM EN CATALUNYA

Mohammed Chaïb

Presentació

Marta Poblet

Universitat Autònoma de Barcelona

Molt bona tarda a tothom. Iniciem aquesta sessió del Cicle, intitulada «L'islam a Catalunya» amb el nostre convidat d'avui, el senyor Mohammed Chaïb, president de l'Associació Sòciocultural Ibn Batuta.

Probablement ell no ho recordi, de les vegades que ho deu haver explicat, però fou Mohammed Chaïb la primera persona que em va posar en antecedents sobre aquest personatge interessantíssim que va ser Muhammad B. Abd Allah Ibn Battuta. En faig esment, d'entre d'altres coses, perquè l'any vinent en farà set-cents del seu naixement i la UNESCO ha declarat el 2004 «Any Ibn Battuta» per celebrar-ne l'aniversari. Tangerí d'origen berber i musulmà sunita, Ibn Battuta és conegut com el gran viatger de l'islam, o també com el Marco Polo musulmà. Gairebé contemporani d'aquest, Battuta va recórrer en diverses etapes i per espai de trenta anys les terres de l'islam del segle XIV, des del Magreb fins a la llunyana Sumatra, sense oblidar un periple per l'Al Andalus. El seu, com tantes obres de l'època, és un relat de relats, farcit d'anècdotes i d'esdeveniments, però, alhora, és també un recull molt ric de paisatges, costums, tradicions, creences i cultures que posen de manifest la diversitat irreductible d'un islam heterogeni.

Salvant la distància dels segles, la diversitat que aquell viatger incansable va constatar perdura en l'islam dels nostres dies. En l'islam de les terres llunyanes, certament, però també en el de casa nostra, a Europa. Avui dia, prop de quinze milions de ciutadans europeus són musulmans, la majoria dels quals (uns vuit milions) nascuts aquí. Però res més lluny, com ja han subratllat els nostres convidats anteriors, d'una suposada homogeneïtat ètnica, de creences o de pràctiques culturals. Les nostres ciutats, a més a més, són microcosmos d'una diversitat encara més ampla. Com fa notar el polítòleg Bassam Tibi des d'Alemanya, el trenta per cent dels residents de la ciutat de Frankfurt tenen passaport de cent seixanta cinc nacions diferents.

Sembla evident, doncs, que una de les grans tasques de l'Europa d'aquest segle és, amb el procés d'integració dels estats (ben aviat vint-i-cinc) la integració política i social dels seus ciutadans. Del que es fa actualment i del que es pot fer a Catalunya en relació amb les comunitats musulmanes ens en parlarà avui el nostre convidat.

Mohammed Chaïb, si no m'equivoco, ha creuat la Mediterrània un munt de vegades. Va néixer a Tànger i va passar la seva infantesa a Catalunya, per després tornar al Marroc i, més tard, l'any 1986, venir a estudiar a Barcelona (és llicenciat en Farmàcia per la Universitat de Barcelona) i quedar-s'hi a viure. L'any 1994 va fundar amb d'altres

persones l'Associació Sòciocultural Ibn Battuta, amb seu al Raval, una associació laica dedicada a oferir ajut i assessorament als immigrants residents a Catalunya i, alhora, a fomentar el diàleg i l'intercanvi cultural mitjançant nombrosos projectes i activitats formatives.

Mohammed Chaïb ha estat membre de la comissió d'escolarització dels fills de famílies immigrants del Departament d'Ensenyament de la Generalitat de Catalunya i també ha estat director del curs «Magribins a l'escola», organitzat per l'Institut Europeu de la Mediterrània i el mateix Departament.

Actualment, Mohammed Chaïb és assessor del Consell Islàmic Cultural de Catalunya i forma part de Fòrum per a la Integració Social dels Immigrants del Ministeri de Treball i Assumptes Socials. Per tant, coneix ben de prop els fenòmens i experiències viscudes tant a Catalunya com a la resta de l'Estat i participa directament en la cerca d'instruments d'integració i d'entesa.

Pel que fa a participació política, hem de destacar que Mohammed Chaïb és diputat electe al Parlament de Catalunya, pel Partit dels Socialistes de Catalunya. Aprofito l'avinentesa per donar-li l'enhorabona, ja que quan li vàrem demanar que participés en aquest Cicle les eleccions encara ens quedaven molt lluny. Senyor Chaïb, moltes gràcies altra vegada i teniu la paraula.

El islam en Cataluña¹

Mohammed Chaïb

Diputat (PSC) al Parlament de Catalunya

1. LA INTERCULTURALIDAD: UNA VÍA CATALANA DE INTEGRACIÓN

Si observamos nuestro entorno europeo, podremos ver que los modelos de integración que cada país ha desarrollado en los últimos años difieren tanto en el concepto como en la forma. Y, sin perjuicio de ello, a veces tengo la sensación de que la inmensa mayoría de países europeos no han profundizado ni en el acercamiento hacia los inmigrantes (sobre todo los musulmanes), ni en las relaciones con ellos, ni en el conocimiento de su cultura y religión. Es por ello que no podemos pensar en transplantar sin más uno u otro modelo a Cataluña de forma exclusiva, dado que es precisamente ahora cuando los países con más tradición migratoria se hallan en el inicio de este camino.

El denominado «modelo francés» ha considerado que el mejor camino hacia la plena integración es la asimilación. Como tal se entiende un proceso que equipara a los extranjeros con los nacionales en una sociedad laica, libre e igual. Se supone que los inmigrantes están interesados en la cultura francesa y, por tanto, no es necesario incidir en la cultura de origen. Sin embargo, muchos jóvenes magrebíes de terceras y cuartas generaciones se consideran excluidos del entorno, de la sociedad en que viven, y se rebelan contra el país en el que han nacido y se han criado porque entienden que sus padres, a pesar de haber residido en Francia durante veinte o treinta años, siguen siendo considerados inmigrantes y que, en definitiva, la idea de ser iguales a los autóctonos ha fracasado. A la vez, estos mismos jóvenes observan como, a pesar de haber nacido en Francia y tener la ciudadanía francesa, no se sienten integrados en la sociedad en la que viven.

En los últimos tiempos, Francia se ha dado cuenta de que es importante estructurar al colectivo musulmán y, a través del Ministerio del Interior, ha creado el Consejo Superior de Musulmanes en Francia. Es una cuestión que en Cataluña ya estamos tratando desde hace tiempo y que ha culminado con la constitución del Consell Islàmic de Catalunya. La intención es extender a toda España este tipo de institución, formada y estructurada por los propios musulmanes sin la intervención de ninguna administración pública. Una vez formado el Consell, se presenta a las instituciones, y las relaciones son plenamente fluidas. Posteriormente me referiré con más detalle a esta cuestión.

1. Text de desembre de 2003.

Frente a la interculturalidad, el Reino Unido ha preferido el denominado modelo del multiculturalismo. De esta forma, los inmigrantes mantienen sus diferencias y no hay una preocupación ni un interés especial por acercarse a los autóctonos británicos. Los musulmanes, en algunos casos, tienen sus propias escuelas y la enseñanza es estrictamente religiosa.

Son algunos ejemplos que ponen de manifiesto que el modelo a seguir en Cataluña ha de ser el propio, el que salga de su especificidad particular, sin perjuicio del aprovechamiento de las experiencias de otros países para no incurrir en los mismos errores. En mi opinión, el camino a seguir debe ser el de la interculturalidad y no el de la multiculturalidad, el de las relaciones entre personas y no el del aislamiento. De todos modos, no hemos de ser ingenuos, pues la interculturalidad sólo puede lograrse de forma paulatina y no mediante cambios drásticos. Para ello es necesario combinar políticas de vivienda y urbanismo con políticas de participación y relación entre inmigrantes y autóctonos. En la medida de lo posible, hay que evitar la concentración de inmigrantes en los barrios. Los inmigrantes deben tener la capacidad de instalarse en diversos lugares de la ciudad: sólo así el contacto y la convivencia con los autóctonos será mayor.

Cuando nos referimos a la integración de los inmigrantes no estamos hablando de un colectivo homogéneo que comparte las mismas características. Por supuesto, no es lo mismo integrar a un latinoamericano que a un magrebí o a un pakistaní. El primero comparte con la sociedad receptora el mismo idioma y religión, a diferencia del segundo o del tercero, para quien el idioma de origen es el árabe, el bereber o el urdú. Además, la religión que practican es la musulmana, con todas sus peculiaridades (ni mejor ni peor, simplemente diferente). Cuando nos referimos a la igualdad de oportunidades, a los derechos y a los deberes, queremos decir que, sin duda alguna, hay que desarrollar políticas de inmigración globales, pero que tengan en cuenta también el origen o nacionalidad del inmigrante.

Otra cuestión a tener muy en consideración es el concepto de integración aplicado a la primera generación de inmigrantes y a sus hijos, que no son inmigrantes sino que han nacido aquí o han llegado desde muy pequeños: es la llamada «segunda generación» (hijos procedentes de familias inmigrantes). A esta cuestión voy a referirme posteriormente. Tradicionalmente, era el hombre quien emigraba y reagrupaba a su cónyuge y a sus hijos. Actualmente, observamos como son muchas las mujeres que llegan primero y después reagrupan a la familia. En general, es el hombre el que busca el empleo y la vivienda, en tanto que la mujer se preocupa de conocer mejor el entorno y de organizar la educación de sus hijos. La mujer juega así un papel fundamental en la integración de toda la familia. Sin duda, sin la participación activa de la mujer no puede haber integración.

En el caso de los hombres musulmanes, el proceso suele funcionar del siguiente modo. Una vez estabilizada su situación personal, los hombres empiezan a interesarse por aquellos lugares o espacios relacionados con su cultura y religión: la mezquita, las carnicerías, las cafeterías del colectivo etc. Son personas con una identidad muy deter-

minada, forjada en el país de origen y que esperan que sea respetada por la sociedad de acogida tal y como es. Por ello, cuando la población autóctona lanza frases del tipo «los inmigrantes musulmanes no quieren integrarse» ocurre que, en realidad, no visualiza cambios en estas personas. Ahora bien, ¿qué es lo que deben cambiar los inmigrantes para adaptarse a los autóctonos? ¿la vestimenta y el no acudir a las mezquitas? Parece evidente que la respuesta a estas preguntas es que hay que acostumbrarse a estas personas tal y como son, con sus chilabas y pañuelos, con el respeto a sus valores y con la aceptación de que necesitan espacios dignos donde practicar su religión, como cualquier otro ciudadano que profese la religión católica u otra confesión. En el caso de la primera generación, parece necesario aplicar el «vive, convive y deja vivir», forjar siempre actitudes que potencien la convivencia y trabajar constantemente por los derechos y deberes y por la igualdad de oportunidades con los autóctonos (empleo, educación, sanidad, vivienda etc.).

La cuestión de los valores afecta globalmente a las relaciones entre occidente y el mundo árabe y musulmán. Bien es cierto que cuando hablamos del respeto a los derechos humanos y a la libertad no deberían existir diferencias de ningún tipo, puesto que son derechos universales, pero cuando hablamos de valores (por ejemplo de la relación con la familia, con los hijos, del concepto familiar sobre las personas mayores, etc) aquí la universalidad desaparece. Los valores no se conciben por unos y otros de la misma manera. Esto no significa que sean mejores o peores en una u otra cultura, sino simplemente que son diferentes y, además, completamente dignos de respeto.

2. LA CUESTIÓN RELIGIOSA

Antes de adentrarnos en el tema, puede ser útil recordar algunos de los principales hitos del marco jurídico internacional, estatal y municipal que hacen referencia al derecho de libertad religiosa.

Así, en primer lugar, el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 afirma que «toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión». En consonancia con la Carta, en segundo lugar, la Resolución 48/128 de la Asamblea General de las Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia religiosa (1993) «insta a los Estados a asegurar que sus sistemas constitucionales y legales ofrecen garantías de libertad de pensamiento, de conciencia, de religión y de creencia, poniendo todos los recursos efectivos allí donde haya intolerancia y discriminación y estimulando la comprensión y el respeto».

La Constitución Española de 1978 garantiza, en su artículo 16.1, «la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley». Al desarrollar este marco constitucional, la Ley Orgánica 7/1980 de 5

de julio de libertad religiosa afirma, en su primer artículo, que «el estado garantiza el derecho fundamental a la libertad religiosa y de culto, reconocida en la constitución de acuerdo con lo previsto en la presente Ley orgánica».

En los últimos años, en Cataluña estamos viviendo con mayor insistencia el fenómeno religioso motivado por la inmigración. Esto es especialmente cierto en el caso del islam. Aunque la presencia del islam como confesión religiosa no es nueva, puesto que la primera oleada de inmigración musulmana se sitúa en los años ochenta, no hay duda de que hoy aparece con más fuerza que nunca y se traduce en situaciones que nadie había previsto. Además, llega en un momento en que la imagen y la visión que muchos ciudadanos autóctonos tienen de los musulmanes después del 11 de septiembre de 2001 está bastante tergiversada por los medios de comunicación. Por desgracia, la percepción actual de muchas personas sobre los musulmanes es muy negativa. Ello conduce a agravar más conflictos como los que hemos vivido últimamente en Premià de Mar,² donde el miedo, el desconocimiento y la ignorancia, los prejuicios y tópicos, los intereses individuales de algunos ciudadanos autóctonos y, finalmente, la utilización política de la cuestión han hecho que hayamos vivido uno de los ejemplos más notorios de falta de diálogo y convivencia entre inmigrantes y autóctonos en Cataluña.

En Cataluña existen unos 135 oratorios. No son mezquitas, dado que no reúnen las condiciones para ser consideradas como tales. Aunque vienen desarrollando actividades de culto desde hace años (más de quince en algunos casos) un número importante de dichos oratorios no dispone de los permisos administrativos correspondientes. La mayoría de los oratorios acoge a un número de personas que supera con mucho sus posibilidades. Se trata de locales, además, que en muchas ocasiones no reúnen ni las más mínimas condiciones de seguridad e higiene.

Las administraciones autonómicas y municipales debieran comenzar a tratar este tema de manera muy seria. Y ello por diversas razones: para mantener la convivencia y la cohesión, para garantizar el principio de igualdad entre todos los ciudadanos, para mantener la seguridad interna y externa en los locales públicos, etc. En aquellas poblaciones con gran presencia de inmigración musulmana, los planes urbanísticos debieran de contemplar la posibilidad de reservar algún espacio para el culto, y adelantarse así a cualquier conflicto que pudiera surgir con el vecindario autóctono. El coste de no hacerlo, ciertamente, puede ser mucho mayor, ya que la petición de un local o terreno para

2. Los hechos de Premià de Mar se iniciaron en abril de 2002 cuando, en cumplimiento de una sentencia judicial, el local que la comunidad musulmana utilizaba como mezquita se clausuró por ser demasiado pequeño y no cumplir las ordenanzas municipales. La comunidad musulmana quiso construir entonces una mezquita en unos terrenos que habían adquirido en el centro de la población. A los pocos días de hacerse públicas estas intenciones, ciudadanos de Premià organizaron marchas contra la construcción de la mezquita y constituyeron una plataforma ciudadana (Premià por la Convivència) para evitar dicha construcción. Las manifestaciones derivaron en enfrentamientos violentos entre opositores y partidarios de la construcción de la mezquita (Nota de los Eds.).

construir un oratorio para los musulmanes va a producirse, sin duda alguna, en un momento u otro. No se trata de defender o de dar más o menos derechos a una u otra religión, sino más bien de plantear a la ciudadanía una necesidad desde la normalidad. Por ello, es necesario mantener una buena interlocución y diálogo con la comunidad musulmana, haciéndola intervenir y participar en las actividades del municipio (y no sólo contar con ella cuando surja un conflicto). Los musulmanes deben sentirse pertenecientes al municipio como cualquier otro ciudadano autóctono.

Es importante tener en cuenta que la mezquita no solamente juega un papel de espacio para el culto y la espiritualidad, sino también de lugar de reunión donde los inmigrantes se encuentran con personas de su comunidad que hablan su mismo idioma. Así, en la mezquita se intercambian experiencias diarias e informaciones sobre diversas cuestiones que afectan a los inmigrantes: papeles, vivienda, familia, situación del país de origen, etc. Es en este sentido que resulta fundamental reconocer el rol de las mezquitas en la participación del colectivo musulmán.

Otra cuestión que considero de gran trascendencia es el trabajo que deben llevar a cabo los imames en todo este proceso. No reconocerlos supondría un verdadero problema de convivencia, puesto que han sido elegidos por la comunidad y gozan de la confianza de ésta no sólo para dirigir la mezquita o el oratorio sino también para resolver diferencias entre los musulmanes (familia, matrimonio, hijos, etc.). Por este motivo es importante involucrarlos en el proceso de integración de los musulmanes en Cataluña, y que puedan transmitir así el verdadero mensaje pacífico del islam y el respeto a los derechos humanos universales. Hay algunos padres que impiden que sus hijas acudan al colegio, alegando que allí estudian música o hacen gimnasia, o simplemente porque entienden que es mejor que se casen. Es una realidad y, por tanto, es importante que alguna voz respetable pueda explicar que en ningún momento el Corán afirma que la educación y la formación del ser humano sean privilegio del hombre. Al contrario, el Corán se refiere a la importancia del conocimiento de la ciencia tanto para el hombre como para la mujer. Por tanto, los impedimentos por parte de estos padres a sus hijas obedecen más a costumbres y tradiciones locales que a un motivo religioso determinado. En esta línea, los colegios deben insistir más. Se trata de hacer ver y entender a los padres la importancia de la educación, y dejar la cuestión de si las niñas llevan o no pañuelo en un segundo término.

Uno de los fines de la constitución del Consell Islàmic Cultural de Catalunya, que aglutina las diferentes mezquitas de Cataluña es, precisamente, transmitir a los musulmanes todos estos mensajes que, sin duda, van a ayudar a que la convivencia sea más fácil en las escuelas, en el trabajo, en la calle, etc. A su vez, el Consell se erige como el interlocutor con la administración y con la sociedad autóctona.

Es evidente que, por otra parte, la sociedad de acogida debe hacer un gran esfuerzo de comprensión y de conocimiento de las diversas culturas y de las nuevas realidades que se van configurando en sus barrios. Es aquí donde los ayuntamientos deben implementar políticas de sensibilización, de pedagogía (y no confundir, por ejemplo, la abla-

ción con la práctica del islam, ya que esta práctica no tiene un origen religioso, sino que es una costumbre de algunos pueblos subsaharianos).

Otras cuestiones de gran relevancia y que todavía están pendientes de solución son el respeto a las fiestas religiosas y los cementerios musulmanes. El sacrificio del cordero una vez al año todavía no ha sido atendido correctamente por las administraciones, y los musulmanes siguen sacrificando los animales en cualquier lugar del municipio, sin condiciones higiénicas y con riesgo sanitario evidente, dado que la carne que consumen no se somete a control sanitario alguno. El problema es más que sabido por las administraciones, pero no ha habido propuestas adecuadas al sentido familiar, religioso y festivo de este acontecimiento. Ninguna de las soluciones ofrecidas hasta la actualidad satisfacen a los musulmanes. En Bélgica, los diputados musulmanes consiguieron que para la celebración de este día los musulmanes dispusieran de un espacio con todos los requisitos sanitarios necesarios para que pudieran sacrificar los corderos tal y como prescribe el rito musulmán y la fiesta religiosa.

Los cementerios musulmanes deberían estar repartidos por comarcas de toda Cataluña. Sin embargo, el único cementerio disponible hasta la fecha, y además con una superficie muy reducida, es el de Collserola, a todas luces insuficiente para satisfacer las necesidades de la inmigración musulmana, tanto la que reside actualmente en Cataluña como la que está por venir.

En definitiva, quisiera concluir estas líneas afirmando que sólo desde el reconocimiento de los inmigrantes como ciudadanos, en pie de igualdad con los ciudadanos autóctonos, y sólo desde el respeto, el diálogo y la convivencia podremos pensar en una Cataluña próspera, justa y solidaria.

CIUTADANIA: L'ÚNICA RESPOSTA A LA GESTIÓ DE LA
CATALUNYA COMPLEXA

Adela Ros

Ciudadania: l'única resposta a la gestió de la Catalunya complexa¹

Adela Ros

Secretària per a la Immigració de la Generalitat de Catalunya

Les polítiques d'integració i la forma d'encarar aspectes tan importants com la cultura, la identitat i les oportunitats de les persones es troben a Catalunya en un moment decisiu. La immigració és ara, possiblement més que mai abans a la història de Catalunya, una qüestió que afecta totes les esferes de la vida social, econòmica, política i cultural. Un gran desafiament que es resumeix en unes poques preguntes: ¿sabrem ser fidels i coherents als principis que constitueixen bona part d'allò que reconeixem nostre: igualtat, equitat, justícia i diversitat?, ¿O caurem en allò que ja molts altres han acceptat, sovint en silenci: que per mantenir la nostra idea del que som, cal un coixí d'incoherència i contradicció, que tractem una part de la societat en clau distinta i que no reconeixem als altres allò que donem per suposat de nosaltres? ¿Serem capaços, els propers anys, de posar en marxa mecanismes –amb visió de futur, generositat econòmica i lluita contra la rutina social– perquè els drets humans, la igualtat i la justícia siguin no només paraules sinó fets? ¿Serem capaços de trencar les dinàmiques de separació, dualisme i segregació i d'avançar cap al model de cohesió social? ¿Sabrem fer ciutadanes i ciutadans, i compartir aquest gran privilegi amb totes les persones que han deixat una part de la seva vida aquí? ¿O ens ho reservarem només per a uns quants? I, per últim, ¿sabrem fer un acte de reconeixement de qui som, una nació catalana que ha vingut realitzant-se d'aportacions d'energies de moltes generacions, de moltes tradicions i cultures? ¿Serem fidels a la nostra memòria –les històries de les nostres famílies–, plena de viatges, d'anades i arribades, i farem condicionar la perspectiva i el compromís davant les persones i els seus problemes?

La Catalunya de l'època de la globalització es desperta amb aquesta nova realitat. Ara ha de conviure amb cultures noves i, sovint, estranyes. Ara ha d'acomodar milers de persones i famílies cada any, oferint una acollida que els ajudi a situar-se en un món força desconegut i a ser autònomes. Ara ha de modificar la forma de planejar i plantejar els serveis públics, adreçats a una població canviant i orientar-los cap a la gestió de la complexitat, un element que defineix cada cop més la nostra societat, però que genera incerteses. Ara ha de buscar noves fórmules per explicar-nos davant un públic nou, que no

1. Aquest text ha estat escrit el mes de gener de 2006 [N. de l'editor].

ens coneix –i que, per tant, tampoc no ens aprecia– i fer així nous catalans i nous parlants de la llengua catalana. Ara és el moment de construir complicitats i coresponsabilitats i que ningú se senti en detriment o en retrocés sinó en complementarietat i harmonia amb les transformacions viscudes. Ara els àmbits de la memòria són un espai clau. I ara Catalunya ha de començar a reconèixer-se en l'altre.

Ja no valen les respostes puntuals. Cal un tractament profund i integral, que no resti a la superfície. La superficialitat ha estat un element freqüent en les polítiques d'integració d'immigrants. Unes vegades per un plantejament naïf de les relacions intergrupals; d'atres perquè les polítiques formals obtenen més rendibilitat política. D'altres, perquè és més senzill confiar una tasca tan difícil i un repte tan gran als mecanismes de l'Estat, sense fer un esforç per implicar tota la societat. A Catalunya, ja no podem mirar-nos la nova població com un fet passatger. Des de l'any 2000, la immigració procedent d'altres països constitueix una realitat consolidada. Les respostes han d'abordar aquesta realitat estructural i introduir-se per totes les esclotxes existents.

Vivim un moment ple d'incerteses. Els models antics ja no valen. La immigració a Europa ha obert molts interrogants. Es diu que el multiculturalisme ha mort, però, en canvi, no hi ha un sol model únic que ens serveixi de referent. Entremig, ara sabem que les identitats són complexes i creuades i que hi ha una enorme varietat de trajectòries. Sabem, també, que la suposada fusió en la nació d'arribada i acollida no és automàtica i que, quan es dona, més en forma d'in-fusió que de fusió, és sempre fruit d'un enorme esforç per part de la societat d'acollida pel que fa a generositat, capacitat de comprensió de l'altre, inversió en futur, visió optimista, capacitat d'auto-transformació i, molt important, capacitat de recreació d'un entorn social comú. Sabem, també, que entre identitat i oportunitat s'estableix una relació directa i que, per tant, Catalunya s'ha d'obrir i convertir-se en un «valor afegit» per a tothom, també per als nouvinguts.

Catalunya ha de continuar avançant sobre la base d'un entorn social comú: un país d'oportunitats, d'igualtat, de justícia i de participació. És el moment de fer una política energètica entesa com a integració política, social i cultural, en igualtat d'oportunitats i amb plena participació democràtica. És el moment o, millor dit, torna a ser un moment, de reconstruir el significat i la consciència de la pertinença comuna, del sentiment de comunitat, de l'enfortiment dels valors comuns i la cooperació mútua, d'una cultura política compartida.

I això és el que, en aquests moments, anomenem ciutadania. Aquest és el model que hem triat com a model de futur, com a model que no es limita a treballar des d'una visió superficial dels processos d'integració sinó que reconeix la complexitat i dinamisme dels mateixos i s'allunya de donar respostes fàcils i ràpides. El model de ciutadania posa els ulls en el mitjà termini, encara que incentiva els processos –i inverteix des d'ara mateix. Parlar de ciutadania és parlar de reconeixement d'un mateix a través de l'altre i, al mateix temps, de la necessitat de donar respostes a una ja cada dia més evident contradicció: que la immigració, alhora que necessària per al manteniment del nostres

actuals sistemes de producció i reproducció, implica un repte –i una amenaça– per als nostres sistemes, ja sobrecarregats i deficitaris de prestacions socials.

Amb aquesta visió i amb aquesta responsabilitat, iniciem un camí llarg cap a la Catalunya de la ciutadania. Aquest camí es basa en diferents elements:

1. *La residència efectiva*, reconeguda per l'empadronament, converteix una persona en ciutadana de Catalunya.
2. Cal avançar perquè els ciutadans residents comparteixin tots *els drets i les obligacions* de la societat catalana. Les polítiques públiques han d'incentivar els deures: primer el seu coneixement i després el seu més estricte compliment. No és possible conviure sense els mateixos drets per a tothom, però tampoc ho és sense compartir les mateixes obligacions. És així com ens veiem, els uns als altres, com a iguals.
3. Avancem, doncs, cap a una nova concepció de ciutadania catalana, més moderna i de futur i basada en tres principis bàsics. Primer, el *pluralisme*, consistent en l'acceptació de la diversitat com a condició bàsica de la societat catalana. Segon, la *igualtat*, com a principi legitimador bàsic de les polítiques de ciutadania, que implica igual tracte, lluita contra els desavantatges –en alguns casos, tractar igual significarà actuar de forma diferenciada– i imparcialitat –és a dir, no tractar amb privilegis cap cultura ni cap religió. Tercer, el *civisme* com a comportament d'acció pública que permet la convivència entre les persones.

Per tant, les accions que des de Catalunya es posin en marxa per gestionar aquesta nova complexitat aniran encaminades –i així es recull al Pla de Ciutadania i Immigració 2005-2008 aprovat al més de juny de 2005 pel Govern de la Generalitat– a una sèrie de reptes molt importants:

1. Contribuir a impulsar els efectes positius de la immigració, sense que es produeixi un efecte devaluador, creant complicitats i lluitant contra percepcions esbiaixades i falses, produïdes en el marc d'una arribada molt sobtada i molt poc ordenada.
2. Promoure l'estabilitat i la cohesió social de la societat catalana: reduir dèficits socials i anar cap a una societat de forta cohesió i igualtat.
3. Augmentar la integració social i la participació de la població immigrada.
4. Promoure la llengua i la identitat catalanes com les de la ciutadania resident, superant el risc d'acomodació a la llengua i identitat estatal i aconseguint que la llengua vehicular dels immigrants sigui el català, com a llengua de cohesió i de ciutadania catalana.
5. Desenvolupar polítiques en coordinació amb totes les administracions i impulsar un millor repartiment de responsabilitats i competències en matèria d'immigració, d'acollida i integració.

6. Impulsar la cooperació amb tota la xarxa d'actors: associacions, ONG, organitzacions sindicals, sectors empresarials, confessions religioses.
7. Fer polítiques adaptades al territori, amb actuacions i estratègies diferenciades i, per què no, plans locals que s'adrecin a situacions objectives diferents. Catalunya, ja ho hem vist, té una realitat força diferenciada. La nova immigració suposa reptes diferents depenent del context i la tradició. No es poden donar respostes iguals a llocs diferents.
8. Avançar en polítiques transversals i, alhora, en la transversalitat del factor gènere en totes elles.

BIBLIOGRAFIA I RECURSOS

Josep Cañabate

Bibliografia i recursos

Josep Cañabate

Universitat Autònoma de Barcelona

En els darrers anys, les monogràfies, articles i estudis que es poden considerar dedicats a l'islam o als musulmans han crescut d'una manera exponencial. Els malaurats esdeveniments que s'han produït en diverses parts del món, com també els grans fluxos migratoris i altres fenòmens socials, han provocat aquest creixent interès. Deixant de banda el tractament panfletari i oportunista d'una part d'aquesta producció, la literatura sobre l'islam és molt diversa i transversal, ja que es relaciona amb un ampli ventall de qüestions: religioses, morals, socials, polítiques, geogràfiques, etc.

Aquesta recull bibliogràfic, en coherència amb la resta de l'obra, tracta d'oferir una selecció d'allò que s'ha publicat principalment en dos àmbits. El primer es refereix als diferents aspectes que es generen amb la presència a Europa de l'islam –dit d'una manera genèrica– i dels amplis contingents de població musulmana immigrant. I, d'altra banda, a la relació de l'islam amb el que es podria anomenar, des d'Occident, *modernitat*, és a dir, els processos de canvi social i polític que estan experimentant les societats arabomusulmanes (i remarco el qualificatiu d'àrab perquè aquest ha estat un criteri conscientment restrictiu a l'hora d'incorporar referències). Finalment, es troben referències d'obres generals sobre l'islam que poden ser de gran utilitat per completar les perspectives anteriors.

Per a la part de la bibliografia que es podria resumir com «Islam a Europa», s'ofereixen moltes referències en francès i anglès, atès que tant a França com al Regne Unit els processos migratoris postcolonials han generat una llarga experiència en el tractament d'aquestes qüestions. Tanmateix, a Catalunya i a la resta d'Espanya són cada vegada més els estudis que analitzen aquestes matèries, i així s'ha recollit. Quant al segon bloc, s'ofereixen les referències més importants relacionades amb el desenvolupament de l'Estat de dret, la democràcia i els drets humans als països àrabs. Sens dubte, ens estem perdent la reflexió que, sobre aquests aspectes, s'està fent en àrab, una mancança que hem de reconèixer.

Per facilitar l'ús de la bibliografia, l'hem dividida en tres parts: llibres, articles i webgrafia.

1. LLIBRES

- ABD-EL-JALIL, M. (1991). *L'islam et nous*. París: Editions du Cerf.
- ABDUR-RAHEEM, A.S. (1992). *A modern introduction to Islam*. Shaki, Nigèria: Al-Furqaan Publishers.
- ABOU-LUGHOD, J.L. (1988). *Rabat. Urban Apartheid in Morocco*. New Jersey: Princeton University Press.
- ABROUS, D. (1989). *L'honneur face au travail des femmes en Algerie*. París: L'Harmattan.
- ABULJOBAIN, A. (1993). *Radical Islamic terrorism or political Islam?* Annandale, VA, USA: United Association for Studies and Research.
- ABU-LUGHOD, L. (1986). *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- ABU-LUGHOD, L. (1993). *Writing Women's Worlds. Beduin Stories*. Oxford: University of California Press.
- ABUMALHAM, M. (1995). *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Editorial Trotta.
- ABU-SALIEH, A. (2002). *Les musulmans en Europe*. París: L'Harmattan.
- ADELKHAH, F. (1996). *La revolución bajo el velo. Mujer iraní y régimen islamista*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- AFKAMI, M. (Ed.) (1995). *Faith & Freedom. Women's human rights in the muslim world*. Londres/Nova York: I.B. Tauris Publishers.
- AHMED, A.S. (1993). *From Samarkand to Stornoway, Living Islam*. Londres: BBC Books.
- AHMED, R.R. (1995). *Los rifeños: un problema de definición*. Granada: Colectivo de Documentación y Estudios Amazighs: Asociación de Cultura Tamazight.
- AHMED, I. (1987). *The concept of an Islamic state: an analysis of the ideological controversy in Pakistan*. Nova York: St. Martin's Press.
- AHMED, L. (1992). *Women and Gender in Islam: Roots of Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.
- AHMED, R.R. [artículos reunits per] 1997. *El Tamazight en Europa*. Granada: Asociación de Cultura Tamazight.
- AIT SABBAB, R.R. (2000). *La mujer en el inconsciente musulmán*. Madrid: Ediciones del oriente y del mediterráneo.
- AIXELÁ, Y. (2000). *Mujeres en Marruecos. Un análisis desde el parentesco y el género*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- AL-AZMEH, A. (1996). *Islams and modernities*. Londres: Verso.
- ALILI, R. (2000). *Qu'est-ce que l'islam?* París: La Découverte.
- AKEYH, R.; VOSDEV, N. (2004). *The receding shadow of the prophet: the rise and fall of radical political Islam*. Westport, Conn.: Praeger.
- AKLI HADDADOU, M. (2000). *Le Guide de la culture berbère*. París/Alger: París-Méditerranée: Ina-Yas.

- ALMUNADJID, S. AL-D. (1982). *Le concept de justice social en islam ou la société islamique à l'ombre de la justice*. Paris: Publisud.
- ALAM, M. (2004). *The languages of political Islam: India*. Chicago: University of Chicago Press.
- ALDEEB, A. S., AWAD, S. (1994). *Les Musulmans face aux droits de l'Homme Religion et droit et politique. Etude et documents*. Bochum: Winkler.
- ALDEEB, A. S., AWAD, S. (2001). *Les Musulmans en Occident entre droits et devoirs* (préface de Guy Hennebelle). Paris: L'Harmattan.
- AL-HIBRI, A. (Ed.) (1982). *Women and Islam*. Oxford: Pergamon Press.
- ALI, S. (1975). *Administrative ethics in a Muslim state*. Lahore, Pakistan: Publishers United.
- ALLAMI, N. (1988). *Voilées, dévoilées. Être femme dans le monde arabe*. Paris: L'Harmattan.
- ALLIEVI, S. (1998). *Les nouveaux musulmans d'Europa*. Paris: L'Harmattan.
- ALLIEVI, S. (2002). *Musulmani d'Occidente*. Roma: Carocci.
- AL-MIDANI, M.A. (2003). *Les droits de l'Homme et l'islam. Textes des organisations arabes et islamiques*. Strasbourg: Université Marc Bloch de Strasbourg/Association des publications de la Faculté théologique protestante.
- ALSAYYAD, N.; CASTELLS, M. (Eds.) (2002). *Muslim Europe or Euro-islam. Politics, culture and citizenship in the age of globalization*. Lanham: Lexington Books.
- ALTORKI, S. (1986). *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite*. Nova York: Columbia University Press.
- AL-AZMEH, A. (1996). *Islam and modernities*. Londres: Verso.
- ALILI, R. 2000. *Qu'est-ce que l'islam?* Paris: La Découverte.
- AMIR-MOEZI, M.A. (Dir.) (1996). *Lieux d'islam: cultes et cultures de l'Afrique a Java*. Paris: Autrement.
- AMIRAUX, V. (2001). *Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie. Parcours militants et experiences religieuses*. Paris: L'Harmattan.
- AMJAD, M. (1989). *Iran: from royal dictatorship to theocracy*. Nova York: Greenwood Press.
- AMO, M. DEL. (Ed.) (1997). *El Imaginario, la referencia y la diferencia: siete estudios acerca de la mujer árabe*. Granada: Universidad de Granada.
- AN-NABHANI, T. (2001). *The Islamic state*. Nova Delhi: Milli Publications.
- ANWAR, M. (1998). *Between Cultures. Continuity and Change in the Lives of Young Asians*. Londres: Routledge.
- ARKOUN, M. (1984). *Pour une critique de la Raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- ARKOUN, M. (1992). *Ouvertes sur l'islam*. Paris: Grancher.
- ARKOUN, M.; et. al. (1996). *Las culturas del Magreb: antropología, historia y sociedad*. Barcelona: Icaria.
- ARMSTRONG, K. (2001). *El islam*. Barcelona: Mondadori.

- ARRAZI, N. (1990). *Couples en question*. Casablanca: Le Fennec.
- ASAD, M. (1980). *The Principles of State and Government in Islam*. Dar al-Andalus: Gibraltar.
- ASK, K; TOMSLAND, M (Eds.) (1998). *Women and Islamization. Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*. Oxford/New York: Berg.
- ASHMAWY, M.S.A. 1989. *L'islamisme contre l'islam*. París/El Caire: La Découverte/Al-Fikr.
- ATIYA, N. (1984). *Khul-Khaal. Five Egyptian Woman Tell Their Stories*. El Caire: The American University in Cairo Press.
- AYUBI, N. (1998). *Política y sociedad en Oriente Próximo: la hipertrofia del estado árabe*. Barcelona: Bellaterra.
- AYUBI, N. (2000). *El islam político: teorías, tradición y rupturas*. Barcelona: Bellaterra.
- AZAM, U. (1994). *The British Muslims*. Londres: School of Oriental and African Studies.
- BABES, L. (1997). *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*. París: Editions de l'Atelier.
- BALANÀ I ABADIA, P. (1998). *Bibliografia comentada de l'islam a Catalunya. De 713 al 1153*. Lleida: Pagès.
- BALFOUR, G. (1991). *The End of Empire in the Middle East*. Cambridge: University Press.
- BALTA, P. (Dir.) (1994). *Islam. Civilización y sociedades*. Madrid: Siglo XXI.
- BALTA, P. (1993). *L'islam*. Barcelona: Salvat.
- BANMATE, N.-D. (2000). *L'islam et Occident: dialogues*. Vernon/París: Éditions Christian Destremau; Éditions Unesco.
- BARNIER, H. (1997). *Percepciones sobre el mundo árabe*. Madrid: Centro de Investigación para la Paz.
- BARREU, J.-C. (1991). *De l'islam en général et du monde moderne en particulier*. Le Pré aux Clercs.
- BAUSANI, A. (1991). *L'islam*. Milà: Garzanti.
- BECK, L.; KEDDIE, N. (Ed.) (1978). *Women in the Muslim World*. Cambridge: Harvard University Press.
- BELARBI, A. (1993). *Le salaire de madame*. Casablanca: Le Fennec.
- BENABDENBI, F. 1996. *Marocaines & Entreprise*. Casablanca: Le Fennec, Collection visibilité des femmes.
- BENCHEIKH, S. (1998). *Marianne et le Prophète. L'islam dans la France laïque*. París: Grasset.
- BENJELLOUN, T. (1993). *Femme, culture, entreprise au Maroc*. Casablanca: Wallada.
- BERQUE, J. 1978 (1955). *Les structures sociales du Haut-Atlas*. París: Presses Universitaires de France Bibliothèque de sociologie contemporaine, serie B.
- BERQUE, J. (1979). *Les Arabes*. París: Sindbad.
- BERQUE, J. (1984). *L'islam au temps du monde*. París: Sindbad.
- BESSIS, S.; BELHASSEN, S. (1992). *Femmes du Maghreb: l'enjeu*. Tunis: Cères Productions.

- BIN TALAL, E. H. (2001). *Essere musulmano*. Milà: Bompiani.
- BINDER, L. (1988). *Islamic liberalism: a critique of development ideologies*. Chicago: University of Chicago Press.
- BISTOLFI, B.; BABBAL, F. (Ed.) (1995). *L'islam d'Europa. Intégration ou insertion communautaire?* La Tour d'Aigues: Ed. de l'Aube.
- BLACK, A. (2002). *The History of Islamic political thought: from the Prophet to the present*. Nova York: Routledge.
- BLANCO IZAGA, E. (1995). *Emilio Blanco Izaga, coronel en el Rif: una selección de su obra, publicada e inédita, sobre la estructura sociopolítica de los rifeños del norte de Marruecos* (estudios introductorios y notas de David Montgomery Hart). Melilla: Fundación Municipal Sociocultural. Servicio de Publicaciones.
- BLANCO IZAGA, E. (2000). *La vivienda rifeña: ensayo de característica e interpretación con ilustraciones del autor* [estudio introductorio: Vicente Moga Romero]. Melilla: Ciudad Autónoma de Melilla, Servicio de Publicaciones.
- BLASCHKE, J. (Ed.) (2000). *Multi-level discrimination of Muslim women in Europe*. Berlin: Parolobis.
- BOETSCH, G.; DUPRET, B.; FERRIÉ, J. N. (1997). *Droit et sociétés dans le monde arabe: perspectives socio-anthropologiques*. Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix Marseille.
- BONTE, P.; CONTE, E.; HAMÈS, C.; WEDOUD OULD CHEIKH, A. (Ed.) (1991). *Al-Ansab. La quete des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*. Lovaina: Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme Paris.
- BORRÀS, A.; MERNISSI, S. (Ed.) (1998). *L'islam jurídic i Europa*. Barcelona: Proa.
- BOTIVEAU, B. (1993). *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes. Mutations des systèmes juridiques du Moyen-Orient*. París: Karthala/IREMAM.
- BOUGAREL, X.; CLAYER, N. (Eds.) (2001). *Le nouvel islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme (1990-2000)*. París: Maison-Neuve et Larose.
- BOUGHICHE, L. (1997). *Langues et littératures berbères des origines à nos jours: bibliographie internationale et systématique*. París: Ibis Press.
- BOUGHALI, M. (1974). *La representation de l'espace chez le marocaine illetre*. Casablanca: Afrique Orient.
- BOUHDIBA, A. (1980). *La sexualidad en el islam*. Venezuela: Monte Avila.
- BOULDING, E. (Ed.) (1994). *Building Peace in the Middle East: Challenges for States and Civil Society*, Boulder: Lynne Rienner.
- BOULHAÏS, N. (2002). *Des harkis berbères de l'Aurès au nord de la France*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- BOURDIEU, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève: Librairie Droz.
- BOUZAR, D. (2001). *L'islam des banlieues. Les prédicateurs musulmans: nouveaux travailleurs sociaux?* París: La Découverte-Syros.
- BOYER A. 2001. *L'islam en France*. París: PUF.

- BRAHIMI, D. (1984). *Femmes arabes et soeurs musulmans*. Paris: Tierce.
- BRAMON, D. (2001). *Overtura a l'islam*. Barcelona: Cruïlla.
- BRENIER-ESTRINE, C. (1994). *Bibliographie berbère annotée 1992-1993*. Aix-en-Provence: Institut de Recherces et d'études sur le monde arabe et musulman.
- BRETT, M.; FENTRESS E. (1997). *The Berbers*. Oxford: Blackwell.
- BROWN, K. (1976). *People of Salé. Tradition and Change in a Moroccan City 1830-1930*. Londres: Manchester University Press.
- BRUNIN, J.-L. (1993). *Recontrer l'islam*. Paris: Ed. de l'Atelier.
- BUCK-MORSS, S. (2003). *Thinking past terror: Islamism and critical theory on the left*. Londres; Nova York: Verso.
- BUGART, F. (1997). *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Bellaterra.
- BURGAT, F. (1988). *L'islamisme au Maghreb: la voix du Sud*. Paris: Khartala.
- BURLLOT, J. (1990). *La civilisation islamique*. Paris: Ed. Hachette.
- BUTTERWOTH, E.; WEIR, D. (1980). *Social Problems of Modern Britain*. Suffolk: Fontana.
- CAMAU, M. (Dir.) (1991). *Changements politiques au Maghreb*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- CAMPS, G. (1992). *L'Afrique du nord au féminin: héroïnes du Maghreb et du Sahara*. Paris: Perrin.
- CAMPS, G. (1996). *Des rives de la Méditerranée aux marges méridionales du Sahara: les berbères*. Tunis/Aix-en-Provence/Casablanca: Alif: Édisud/Toubkal.
- CAMPS, G. (1998). *Los bereberes: de la orilla del Mediterráneo al límite meridional del Sáhara*. Barcelona: Cidob-Icaria.
- CARDINI F. (2002). *Europe et islam: histoire d'un malentendu*. Paris: Seuil.
- CARO BAROJA, J. (1956). *Una visión de Marruecos a mediados del siglo XVI: la del primer historiador de los "xarifes", Diego de Torres*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos.
- CARRÉ, O. (1997). *El islam laico: ¿un retorno de la gran tradición?* Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- CESARI, J. (1998). *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*. Brussel -les: Complexe.
- CESARI, J. (1997). *Être musulman en France aujourd'hui*. Paris: Hachette
- CHABI LABIDI, L. (1989). *Çabra Hachma. Sexualité et tradition*. Tunis: Dar Annawras.
- CHABI LABIDI, L. (1989). *L'histoire d'une parole féminine*. Tunis: Impression Al Asria.
- CHAKER, S. (Dir.) (2001). *Hommes et femmes de Kabylie*. Aix-en-Provence: Édisud.
- CHAKER, S. (1989). *Berbères Aujourd'hui*. Paris: Ed. L'Harmattan.
- CHAMBERS, I., CURTI, L. (1996). *The Post-Colonial Question*. Routledge, Londres.
- CHARFI, M. (1998). *Islam et libertés. Le malentendu historique*. Paris: Albin Michel.
- CHEBEL, M. (1984). *Le corps dans la tradition au Maghreb*. Paris: Presses Universitaires de France.
- CHEBEL, M. (1993). *L'imaginaire arabo-musulman*. Paris: Presses Universitaires de France.

- CHERRIBI, O. (2000). *Imams d'Amsterdam: à travers de l'exemple des imams de la diaspora marocaine*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam. (Tesi no publicada).
- CHTIOUI AOUJ, E. (1992). *Les droits de la femme*. Tunis: Snipe «La Presse».
- CIMENT, J. (1997). *Algeria: the fundamentalist challenge*. Nova York: Facts on File.
- COMBS-SCHILLING, M. E. (1989). *Sacred Performances. Islam, Sexuality and Sacrifice*. Nova York: Columbia University Press.
- CORBIN, H. (1994). *Historia de la filosofía islámica*. Madrid: Trotta.
- COULSON, N. J. (1998) [1964]. *Historia del derecho islámico*. Barcelona: Bellaterra.
- COUVREUR, G. (1998). *Musulmanes de France. Diversité, mutations et perspectives de l'islam français*. París: Les Éditions de l'Atelier.
- COTRAN, E; SHERIF, A. O. (1999). *Democracy, the rule of law and Islam*. Londres: Kluwer Law International.
- CRONE, P. (2004). *God's rule: government and Islam*. Nova York: Columbia University Press.
- DAOUD, Z. (1993). *Féminisme et politique au Maghreb*. París: Eddif.
- DASSETO, F.; MARÉCHAL, B.; NIELSEN, J. (Eds.) (2001). *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*. Louvain-la-Neuve: Academia-Bruylant.
- DASSETO, F. (2000). «Migration, sociétés et politiques. Belgique, Europe et les nouveaux défis». Louvain-la-Neuve: Academia/Bruylants (Sybidi paper 25).
- DASSETO, F. (Dir.) (2000). *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*. París: Maisonneuve-Laroses.
- DASSETO, F. (1994). *L'islam in Europa*. Torí: Giovanni Agnelli.
- DASSETO, F. (1996). *La construction de l'islam européen*. París: L'Harmattan.
- DAVIS, U. (1997). *Citizenship and the State: a Comparative Study of Citizenship Legislation in Israel, Jordan and Palestine, Syria and Lebanon*. Reading: Ithaca Press.
- DAVUTOGLU, A. (1994). *Alternative paradigms: the impact of Islamic and Western Weltanschauungs on political theory*. Lanham: University Press of America.
- DELCAMBRE, A.-M. (1993). *El islam*. Madrid: Talasa.
- DELCROIX, C. (1986). *Espoirs et réalités de la femme arabe*. París: L'Harmattan.
- DERMENGHEM, É. (1954). *Le Culte des saints dans l'islam maghrébin*. París: Gallimard.
- DESSING, N.M. (2001). *Rithuals of birth, circumcision, marriage and death among Muslims in the Netherlands*. Lovaina: Peters.
- DIALMY, A. (1988). *Sexualité et discours au Maroc*. Casablanca: Afrique Orient.
- DIALMY, A. (1991). *Feminisme soufi*. Casablanca: Afrique Orient.
- DIALMY, A. (1995). *Logement, sexualité et islam*. Casablanca: Eddif.
- DIAMOND, L. (Ed.) (1994). *Political Culture and Democracy in Developing Countries*. Boulder: Lynne Rienner.
- DIEN, M. I. (2004). *Introduction to Islamic law*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- DJAÏT, H. (2004). *La crise de la culture islamique*. París: Fayard.
- DUPRET, B.; BERGER, M.; AL-ZWAINI, L. (Eds.) (1999) *Legal Pluralism in the Arab World*. Kluwer Law International.
- DUPRET, B.; BURGAT, F (Dir.) (2005). *Le shaykh et le procureur. Systèmes coutumiers, centralisme étatique et pratiques juridiques au Yémen et en Egypte*. CEDES. Col. Egypte-Monde Arabe.
- DUPRET, B. (Ed.) (2004). *Standing Trial: Law and the People in the Modern Middle East*. I.B. Tauris.
- EFFENDY, B. (2003). *Islam and the state in Indonesia*. Athens: Ohio University Press; Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- EICKELMAN, D.F. (1976) [1942]. *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Austin: University of Texas Press.
- EICKELMAN, D. F. (1981). *The Middle East. An Anthropological Approach*. Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- EL-KHAYAT, G. (1988). *Le monde arabe au féminin*. París: L'Harmattan.
- EL-KHAYAT, G. (1992). *Le Maghreb des femmes. Les femmes dans l'UMA*. Casablanca: EDDIF.
- EL-SAYED SELIM, M. (2002). *Towards an Egyptian-Pakistani strategic cooperation*. Giza: Center for Asian Studies, Faculty of Economics and Political Science, Cairo University.
- EPALZA, M. DE (Dir.) (1994). *L'islam d'avui, de demà i de sempre*. Barcelona: Centre d'Estudis de Temes Contemporanis - Enciclopèdia Catalana.
- ESCRIBANO, L. 2001. *El fundamentalismo islámico*. Madrid: Acento.
- ESPOSITO, J. L.; VOLL, J. O. (1996). *Islam and democracy*. Nova York: Oxford University Press.
- ESPOSITO, J. L. (1996). *El desafío islámico*. Madrid: Acento.
- ESPOSITO, J. L. (1997). *Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform?* Boulder: Lynne Rienner.
- ESPOSITO, J.L.; BUGART, F. (Eds.) (2003). *Modernizing Islam. Religion in the public sphere in Europe and the Middle East*. Londres: Hurst and Company.
- ESTEVA, J. (1998). *Mil y una voces. El islam, una cultura de la tolerancia frente al integrismo*. Madrid. El País-Aguilar.
- ETIENNE, B. (1987). *L'islamisme radical*. París: Hachette.
- FELIU MARTÍNEZ, L. (1996). *La influència del sistema internacional sobre la situació dels drets humans al Marroc (1981-1994)*. Tesi Doctoral inédita. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- FERRARI, S. (2000). *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*. Bolina: Il Mulino.
- FERRARI, S. (2002). *Lo spirito dei diritti religiosi, Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*. Bolònia: Il Mulino.
- FERRIÉ, J. N. (2002). «Égypte: un trône sans défenseur, ou comment le colonisateur ne

- peut remplacer le fellah», dins: R. LEVEAU i A. HAMMOUDI (Dirs.). *Monarchies arabes. Transitions et dérives monarchiques*. París: La Documentation française: 91-99.
- FERRIÉ, J. N.; Santucci, J. C. (2006). *Dispositifs de démocratisation et dispositifs autoritaires en Afrique du Nord*. París: CNRS.
- FERRIÉ, J. N. (2004). *La religion de la vie quotidienne chez les marocains musulmans*. París: Karthala.
- FERRIÉ, J. N. (2004). *Le regime de la civilité en Egypte: Public et reislamisation*. París: CNRS.
- FOBLETS, M.-C. (1996). *Familles, islam, Europe*. París: L'Harmattan.
- FRÉGOSI, F.; WILLAME, J.-P. (Dirs.) (2001). *Le religieux dans la commune*. Ginebra: Labor et Fides.
- FULLER, G. E. (2003). *The future of political Islam*. Nova York: Palgrave.
- GANGLOFF, S. (2001). «La politique balkanique de la Turquie et le poids du passé ottoman», dins: BOUGAREL, X.; CLAYER, N. (Eds.) *Le nouvel islam balkanique, op. cit.*: 317-356.
- GARCÍA CRUZ, J. F. (2004). *Un análisis del derecho islámico*. Universidad de Extremadura. Servicio de Publicaciones.
- GARRETA BOCHACA, J. (1998). «La implantación del islam, ¿una respuesta a la secularización?», dins: E. ZAMORA; P. MAYA (Eds.) *Relaciones interétnicas y multiculturalidad en el Mediterráneo Occidental*. Melilla: V Centenario de Melilla.
- GARRETA BOCHACA, J. (2000). *Els musulmans de Catalunya: immigració i noves comunitats islàmiques*. Lleida: Pagès Editors.
- GEERTZ, C. (1994). *Observando el islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Barcelona: Paidós.
- GEERTZ, C.; GEERTZ, H.; ROSEN, L. (1979). *Meaning and order in Moroccan Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GELLNER, E. (1969). *Saints of the Atlas*. Cambridge: University of Chicago Press.
- GELLNER, E. (1986). *La sociedad musulmana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GERBER, H. (1999). *Islamic Law and Culture*. Leiden: Brill Academia Publishers.
- GESEMANN, F. (1999). *Flucht, Migration und gesellschaftlicher Wandel im Nahen und Mittleren Osten*. Frankfurt am Main; Nova York: P. Lang.
- GHALIOUN, B. (1999). *Islam y política: las tradiciones de la modernidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- GRUNEBAUM, G. E. VON. (1989). *L'identité culturelle de l'islam*. París: Gallimard.
- GIBSON, R. K. (2002). *The growth of anti-immigrant parties in Western Europe*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- GOODY, J. (1990). *The Oriental, the Ancient, the Primitive*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODY, J. (2004). *Islam in Europe*. Cambridge: Polity Press.
- GOYTISOLO, J. (1982). *Crónicas sarracinas*. Barcelona: Seix Barral.
- GOYTISOLO, J. (2003). *España y sus Ejidos*. Madrid. HMR.

- GUOLO, R. (1994). *Il partito di Dio: l'islam radicale contro l'Occidente*; prefazione di Enzo Pace. Milà: Guerini e associati.
- HADDAD, Y. Y.; SMITH, J. I. (Eds.) (2002). *Muslim minorities in the West. Visible and invisible*. Nova York: Altamira Press.
- HAHN, E. (1995). *Muslims*. St. Louis, Mo.: Concordia Pub. House.
- HALLAQ, W.B. (2004). *The formation of Islamic law*. Aldershot, Hants, Great Britain. Burlington, VT Ashgate/Variorum.
- HANNOUM, A. (2001). «Colonial histories, post-colonial memories: the legend of the Kahina», dins: *North African heroine*. Portsmouth, NH: Heinemann.
- HARBI, M. (Coord.) (1991). *L'islamisme dans tous ses états*. París: Arcantère.
- HOODBOY, P. (1998). *El islam y la ciencia: razón científica y ortodoxia religiosa*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- HORRIE, C.; CHIPPINDALE, P. (1990). *¿Qué es el islam?* Madrid: Alianza Editorial.
- HART, D. M. (1997). *Estructuras tribales precoloniales en Marruecos bereber, 1860-1933: una reconstrucción etnográfica en perspectiva histórica*. Granada: Universidad de Granada: Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet.
- HART, D. M. (2002). *Hombres de tribu musulmanes en un mundo cambiante: bereberes de Marruecos y pujtunes de Pakistán, islam tribal y cambio socioeconómico*. Granada: Universidad de Granada: Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet.
- HART, D. M. (1976). *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif. An ethnography and History*. Arizona: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Inc., University of Arizona Press.
- HART, D. M. (1984). *Dadda Atta and his forty grandsons: the socio-political organization of the Ait 'Atta of Southern Morocco*. Cambridge: Menas Press LTD.
- HART, D. M. (1997). *Estructuras tribales precoloniales en Marruecos beréber, 1860-1933: una reconstrucción etnográfica en perspectiva histórica*. Granada: Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet/Universidad de Granada.
- HASHMI, S. H. (1996). «Self-Determination and Secession in Islamic Thought», dins: Mortimer SELLERS (Dir.) *The New World Order. Sovereignty, Human Rights and the Self-Determination of Peoples*, Washington, D.C./Oxford: Berg: 117-151.
- HASSAN, B. E. D. (Ed.) (1998). *Challenges facing the Arab Human Rights Movement*. El Caire: Institute for Human-Rights Studies, Intellectual Initiatives, 7.
- HOURLANI, A. (1992). *Storia dei Popoli Arabi*. Milà: Arnoldo Mondadori Editore.
- HUMAYUN, K. (1955). *Science, democracy, and Islam, and other essays*. Londres: Allen & Unwin.
- HUNTER, S. S. (2002). *Islam Europe's Second Religion; The New Social, Cultural, and Political Landscape*. Westport, Connecticut: Praeger.
- HUSRY, K. S. (1980). *Origins of modern Arab political thought*. Delmar, Nova York: Caravan Books.
- JACKSON, W. (1996). *Britain's Triumph and Decline in the Middle East*. Londres. Brassey's.

- JACOBSON, J. S. (1998). *Islam in transition. Religion and Identity among British Pakistani youth*. Londres: Routledge.
- JAHANGIR, M. (1992). *Race Relations and Muslims in Great Britain*. Londres: The Muslim Parliament of Great Britain.
- JAMOUS, R. (1981). *Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JOLY, D. (1987). *Immigrant Associations in Europe*. Londres: Aldershot Gomer.
- JOLY, D. (1995). *Britannia's Crescent: Making a Place for Muslims in British Society*. Ipswich, Suffolk: Ipswich Book Co. Ltd., Ipswich, Suffolk.
- JONES, T. (1993). *Britain's Ethnic Minorities*. Exeter: Policy Studies Institute.
- JULIANO, D. (1988). *La causa saharai y las mujeres*. Barcelona: Icaria.
- KARAM, A. M. (Ed.) (2004). *Transnational political Islam: religion, ideology, and power*. (Foreword by JOHN ESPOSITO). Londres; Sterling, Va.: Pluto Press.
- KARMI, G.; COTRAN, E. (Eds.) (1998). *The Palestinian Exodus 1948-1998*, Reading: Ithaca Press.
- KASRIEL, M. (1989). *Libres Femmes du Haut-Atlas?* París: L'Harmattan.
- KEDOURIE, E. (1994). *Democracy and Arab Political Culture*, Londres: Frank Cass.
- KEDOURIE, S. (Ed.) (1996). *Turkey, Identity, Democracy, Politics*, Londres: Frank Cass Publishers.
- KEPEL, G. (1987). *El faraón y el profeta*. Barcelona: Muchnik.
- KEPEL, G. (1991). *La revancha de Dios*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik.
- KEPEL, G. (1994). *À l'ouest d'Allah*. París: Éditions du Seuil.
- KEPEL, G. (2002). *Jihad: the trail of political Islam*; traduït per Anthony F. Roberts. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- KHELLIL, M. (1980). *L'Exil kabyle: essai d'analyse du vécu des migrants*. París: L'Harmattan.
- KHELLIL, M. (1984). *La Kabylie ou l'Ancetre sacrifié*. París: L'Harmattan.
- KILANI, M. (Dir.) (1998). *Islam et changement social*. Lausanne: Editions Payot Lausanne.
- KIRISCI, K.; WINROW, G. M. (1997). *The Kurdish Question and Turkey*, Londres: Frank Cass.
- KLINKHAMMER, G. (2000). *Moderne Formen Islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland*. Marburg: Diagonal.
- KODMANI-DARWISH, B.; CHARTOUNI-DUBARRY, M. (Dirs.) (1997). *Les États arabes faces à la contestation islamiste*. París: Armand Colin.
- KÖFER, C. (1997). *Die Algerienkrise: Ursachen, Entwicklungen und Perspektiven sowie ihre Auswirkungen auf Frankreich*. Frankfurt am Main; Nova York: P. Lang.
- KORANY, B.; BRYNEN, R.; NOBLE, P. (Eds.) (1998). *Political Liberalization and Democratization in the Arab World: Comparative Experiences* (vol. 2), Boulder: Lynne Rienner.

- KRIEGER, M. (1999). *Menschenrecht in arabo-Islamischen Staaten: am Beispiel Ägypten*. Frankfurt am Main; Nova York: P. Lang.
- LABARI, B. (2002). *Recettes islamiques et appétits politiques: essai sur les fondements du pouvoir chérifien* (préface de Philippe Engelhard). Paris: Syllepse.
- LACOMBA, J. (2000). *Emergencia del islamismo en el Magreb. Las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*. Madrid: Los libros de la catarata.
- LACOSTE-DUJARDIN, C. (1970). *Le Conte kabyle: étude ethnologique* Seconde édition. Paris: La Découverte.
- LACOSTE-DUJARDIN, C. (1982) [1970]. *Les conte Kabyle*. Paris: Maspero.
- LACOSTE-DUJARDIN, C. (1993). *Las madres contra las mujeres. Maternidad y patriarcado en el Magreb*. Madrid: Cátedra.
- LAFUENTE, G. (1999). *La Politique berbère de la France et le nationalisme marocain*. Paris: L'Harmattan.
- LAMBTON, A. K. S. (1981). *State and government in medieval islam: an introduction to the study of islamic political theory: the jurists*. Oxford; Nova York: Oxford University Press.
- LAMCHICHI, A. (1989). *Islam et contestation au Maghreb*. Paris: L'Harmattan.
- LAMCHICHI, A. (2001). *L'islamisme politique*. Paris: L'Harmattan.
- LAOUST, H. (1948). *Le traité de droit public d'Ibn Taimiya*. Beyrouth: Institut Français de Damas.
- LAOUST, H. (1950). *Le précis de droit d'Ibn Qudâma*. Beyrouth: Institut Français de Damas.
- LAOUST-CHANTRÉAUX, G. (1990). *Kabylie côté femmes: la vie féminine à Aït Hichem, 1937-1939*. (Présentation par Camille Lacoste-Dujardin). Aix-en-Provence: Édisud.
- LARGUÈCHE, A. (2000). *Marginales en terre d'islam*. Tunis: Ceres.
- LAROUÏ, A. (1992). *Islam e Modernità*. Genova: Marietti.
- LAROUÏ, A. (2001). *El islam árabe y sus problemas*. (pròleg de Pedro Martínez Montávez; traducció de Carmen Ruiz Bravo). Barcelona: Península.
- LEWIS, B. (1990). *El lenguaje político del islam*. Madrid: Taurus.
- LEWIS, B.; SCHNAPPER, D. (1994). *Muslim in Europe*. Londres: Printer Publishers.
- LEWIS, B. (Dir.) (1995). *El mundo del islam: gente, cultura, fe*. Barcelona: Destino.
- LEWIS, B. (2002). *Que s'est-il passé? l'islam, l'Occident y la modernité*. Paris: Gallimard.
- LEWIS, P. (1994). *Islamic Britain. Religion, Politics and identity among British Muslims*. Londres: I. B. Tauris.
- LIAUZU, C. (1989). *L'islam de l'occident: la question de l'islam dans la conscience occidentale*. Paris: Arcantère.
- LÓPEZ BECERRA, S. (2003). *Fábulas populares bereberes del Medio Atlas*. Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo.
- LÓPEZ GARCÍA, B. (1989). *Política y movimientos sociales en el Magreb*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, «Monografías», 101.

- LÓPEZ GARCÍA, B.; FERNANDEZ SUZOR, C. (1985). *Introducción a los regímenes constitucionales árabes*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- LÓPEZ GARCÍA, B.; MARTIN MUÑOZ, G.; H. DE LARRAMENDI, M. (1991). *Elecciones, participación y transiciones políticas en el Norte de África*. Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe.
- LÓPEZ GARCÍA, B. *El mundo arabo-islámico contemporáneo. Una historia política*. Madrid. Síntesis.
- MADDY-WEITZMAN, B.; INBAR, E. (Eds). 1997. *Religious Radicalism in the Greater Middle East*. Londres: Frank Cass.
- MAHÉ, A. (2001). *Histoire de la Grande Kabylie XIXe-XXe siècles: anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*. Saint Denis: Bouchène.
- MAHER, V. (1974). «*Women and Property in Morocco: Their Changing Relation to the Process of Social Stratification in the Middle Atlas*», dins: *Cambridge Studies in Social Anthropology*, 10. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAHIOU, M. (Dir.). (1997). *L'Etat de droit dans le monde arabe*. París: CNRS-Editions.
- MAKILAM. 1999. *Signes et rituels magiques des femmes kabyles*. Aix-en-Provence: Édi-sud.
- MALEKIAN, F. (1994). *The Concept of islamic international law: a comparative study*, Londres & Boston: Graham & Trotman/Martinus Nijhoff.
- MARÉCHAL, B. (Ed.) (2002). *A Guidebook on islam and Muslims in the Wide Contemporary Europa*. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant.
- MARTIN MUÑOZ, G. (Ed.). (1995). *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*. Madrid: Pablo Iglesias.
- MARTÍN MUÑOZ, G. (1988). «El fundamentalismo islámico como actual fuerza desestabilizadora. Aproximación al tema en el Magreb», dins: DDAA: *El empuje del islam*. Madrid: IEPALA, 7, 2a època.
- MARTÍN MUÑOZ, G. (Dir.) (1993). *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- MARTÍN MUÑOZ, G. (1999). *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Bellaterra.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P. (1997). *El Reto del islam: la larga crisis del mundo árabe contemporáneo*. Madrid: Temas de hoy.
- MARZOUK EL OUARIACHI, K. (1994). «Los bereberes: del objeto de la política», dins: B. LÓPEZ GARCÍA Y J. MONTABES PEREIRA: *El Magreb tras la crisis del Golfo: transformaciones políticas y orden internacional*. Granada: Universidad de Granada, AEI.
- MASON, D. (1995). *Race and Ethnicity in Modern Britain*. Oxford: OUP.
- MATEO DIESTE, J. L. (1997). *El «moro» entre los primitivos: el caso del Protectorado español en Marruecos*. Barcelona: Fundación “La Caixa”.
- MATEO DIESTE, J. L. (2003). *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1916]*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

- MAWDÚDÍ, A. A. (1996). *Human Rights In Islam*. Leicester: The Islam Foundation.
- MAYER, A. E. (1995). *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Boulder: Westview Press & Londres: Pinter Publishers, 2nd ed.
- MCINTYRE, S. (1995). «I Musulmani in Gran Bretagna», dins: *Alifbâ*, Vol. XVII, Palermo: Centro culturale Al-Farabi.
- MENÉNDEZ DEL VALLE, E. (1997). *Islam y democracia en el mundo que viene*. Madrid: Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación: Los libros de la catarata.
- MERAD, A. (2001). *La tradition musulmane* (coll. «Que sais-je?», 355), París: PUF.
- MERAD, A. (1992). *L'islam contemporain* (coll. «Que sais-je?», 2195), París: PUF.
- MERNISSI, F. (1975). *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Cambridge: Schenkman Publishing Company.
- MERNISSI, F. (1987). *Le Harem politique: le prophète et les femmes*. París: Albin Michel.
- MERNISSI, F. (1988). *Chahrazad n'est pas marocaine*. Casablanca: Le fenec.
- MERNISSI, F. (1990). *Marruecos a través de sus mujeres*. Madrid. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- MERNISSI, F. (1992). *El miedo a la modernidad*. Madrid: Ed. del Oriente Medio y el Mediterráneo.
- MERNISSI, F. (1999). *El Harén político. El profeta y las mujeres*. Trad. d'I. Jimenez Morell. Madrid. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- MEZHOUD, S. (1993). «Glasnost the Algerian Way: the Role of Berber Nationalists in Political Reform», dins: G. JOFFÉ (Ed.): *North Africa: Nation, State and Region*. Londres, Nova York York: Routledge.
- MINCES, J. (1992). *The House of Obedience. Women in Arab Society*. Londres: Zed Books.
- MIKUNDA FRANCO, E. (2001). *Democracia y mundo islámico*. Sevilla: Universidad de Sevilla. Secretariado de Publicaciones.
- MOGA ROMERO, V.; AHMED R. R. (1998). *Mujer tamazight y fronteras culturales: estudios acerca del status de la mujer bereber y de sus condicionamientos culturales*. Melilla: Ciudad Autónoma de Melilla. Servicio de Publicaciones.
- MOGA ROMERO, V. (Dir.) (1998). *La Lengua rifeña: tutlayt tarifit*. Melilla: Ciudad Autónoma de Melilla: Servicio de Publicaciones.
- MOGA ROMERO, V. (Ed.) (1998). *La Casa de los Iqer'Ayen: una propuesta didáctica de educación infantil*. Ciudad Autónoma de Melilla. Servicio de Publicaciones.
- MOGA ROMERO, V.; AHMED, R. R. (2000). *Estudios amaziges: substratos y sinergias culturales*. Melilla, Ciudad Autónoma de Melilla: Servicio de Publicaciones
- MOGHADAM, V. M. (1997). *Women, Work, and Economic Reform in the Middle East and North Africa*. Boulder: Lynne Rienner.
- MOHAMED ALÍ, A. (1998). *El islam y Europa*. Madrid: Parlamento Europa.
- MONSHIPOURI, M. (1998). *Islamism, Secularism, and Human Rights in the Middle East*. Boulder: Lynne Rienner.

- MORERAS, J. (1999). *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB Edicions.
- MORILLA AGUILAR, F. (1994). *Ritos nupciales del pueblo bereber*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- MORSY, M. (1993). *Demain, l'islam de France*. (Préface par le docteur Dalil Bouba-keur). París, Mame.
- MOSHIRI, F. (1985). *The state and social revolution in Iran: a theoretical perspective*. Nova York: P. Lang.
- MOTEN, A. R. (1996). *Political science: an islamic perspective*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press; Nova York: St. Martin's Press.
- MOULAY R'CHID, A. (1985). *La condition de la femme au Maroc*. Rabat: Université Mohamed V.
- MUNADJID, S. A. D. (1982). *Le concept de justice sociale en islam ou la société islamique à l'ombre de la justice*. París: Publisud.
- NAJI, S. (2001). *Art et architectures berbères du Maroc: Atlas et vallées présahariennes*. Aix-en-Provence/Casablanca: Édisud: Eddif.
- NIBLOCK, T. (1996). *Security Challenges in the Mediterranean Region*. Londres, Frank Cass.
- NEIRYNCK, J. (1999). *Peut-on vivre avec l'islam?* Lausanne: Favre.
- NIELSEN, J. (1992). *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- NONNEMAN, G.; NIBLOCK, T.; SZAJKOWSKI, B. (Eds.) (1997). *Muslim Communities in the New Europe*. Reading: Ithaca Press.
- OLESEN, A. (1995). *Islam and politics in Afghanistan*. Richmond, Surrey: Curzon.
- OULD-BRAHAM, O.; et al. (1992). *Études et documents berbères*. Aix-en-Provence: Édisud.
- OVILO Y CANALES, F. (1885). *La mujer marroquí*. Madrid: Imp. de Manuel G. Hernández.
- PACE, E. (1999). *Sociologia dell'islam: fenomeni religiosi e logiche sociali*. Roma: Carrocci.
- PACHECO, J. A. (1999). *El pensamiento árabe contemporáneo: rupturas, dilemas esperanzas*. Sevilla: Mergablum.
- PEDERSEN, L. (1999). *Newer islamic movements in Western Europe*. Aldershot: Ashgate.
- PÉREZ BELTRAN, C. (1991). *Estatuto jurídico de la mujer argelina: matrimonio y divorcio*. Granada: Universidad de Granada.
- PEYRONNET, G. (1992). *L'islam et la civilisation islamique, VIIe-XIIIe siècle*. París: A. Colin.
- PROVANSAL, D. (1980). *La mutation sociale en Grande-Kabylie (Algérie), 1969-1972*. (Tesis Doctoral). Université de Lyon-III, France.
- QUASEM, A. (1980). *Islam, science, and modern thoughts*. Dacca: Islamic Foundation Bangladesh: Islamic Cultural Centre.
- RAHA, A. R.; CAMPS, G. (Ed.) (1994). *Imazighen del Magreb entre Occidente y Oriente: introducción a los bereberes*. Granada: La Gioconda.

- RAMADAN, T. (1995). *Islam, le face-à-face des civilisation: quel projet pour quelle modernité?* Lió: Tawhid
- RAMADAN, T. (1994). *Musulmans dans la laïcité, responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales.* Lió: Tawhid.
- RAMADAN, T. (2000). *El reformismo musulmán: desde sus orígenes hasta los Hermanos musulmanes.* Barcelona: Edicions Bellaterra.
- RAMIREZ, M^a A. (1998). *Migraciones, género e islam: mujeres marroquíes en España.* Madrid: Instituto de Cooperación Internacional.
- RAZA M. S. (1991). *Islam in Britain.* Leicester.
- RAOUF, W. (2000). *L'Europa vue par l'islam.* París: L'Harmattan.
- REDISSI, H. (2004). *L'exception islamique.* París: Seuil.
- RODINSON, M. (1989). *La fascinación del islam.* Madrid: Júcar.
- ROQUE, M. A. (Dir) (1999). *Dona i migració a la Mediterrània occidental.* Barcelona. Proa.
- ROQUE, M. A. (Dir.) (1998). *Valors i diversitat cultural a les societats d'Europa i del Magreb.* Barcelona: Proa.
- ROQUE, M. A. (Ed.) (1994). *Les cultures del Magreb.* Barcelona: Enciclopèdia Catalana.
- ROSEN, L. (1984). *Bargaining for Reality: the Construction of Social Relations in Muslim Society Community.* Chicago: Chicago University Press.
- ROSEN, L. (1989). *The anthropology of justice. Law as culture in Islamic Society.* Cambridge/Nova York/New Rochelle/Melbourne/Sydney: Cambridge University Press.
- ROY, O. (1996). *Genealogía del islamismo.* Barcelona: Bellaterra.
- ROY, O. (1999). *Vers un islam européen.* París: Seuil.
- RUGH, A. (1985). *Family in Contemporary Egypt.* El Caire: The American University in Cairo Press.
- RUIZ DE ALMODOVAR, C. DE. (1989). *Historia del Movimiento Feminista Egipcio.* Granada: Universidad de Granada.
- RUIZ DE ALMODOVAR, C. DE. (1994). *La mujer musulmana: bibliografía.* Granada: Universidad de Granada.
- SAADAWI, N. (1991). *La face cachée d'Eve. Les femmes dans le monde arabe.* París: E. des femmes.
- SAID ZAHLAN, R. (1998). *The Making of the Modern Gulf States: Kuwait, Bahrain, Qatar, the United Arab Emirates and Oman.* Reading: Ithaca Press.
- SAID, E. (1991). *Orientalisme.* Vic: Eumo.
- SALAMÉ, G. (Dir.) (1994). *Démocratie sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique.* París: Fayard.
- SALVATORE, A. (1997). *Islam and Political Discourse of Modernity,* Reading: Ithaca Press.
- SAMANTA, I. (1988). *Theories of government in Islam.* Nova Delhi: Enkay Publishers.
- SANTONI, E. (2001). *El islam.* Madrid: Acento.
- SANTOS TIRADO, M. DE; RAHA, R. A. [articles reunits per] (1998). *Lengua tamazight y sistema escolar en Melilla: propuesta para la construcción de un modelo*

- curricular intercultural en una ciudad multiétnica.*]. Granada: Asociación de Cultura Tamazight.
- SCHIFFAUER, W. (2000). *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- SEGURA I MAS, A. (1994). *El Magreb: del colonialismo al islamismo*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- SEGURA I MAS, A. (1997). *El món àrab actual*. Girona-Vic: Eumo Editorial / Universitat de Girona / Universitat de Vic.
- SEGURA I MAS, A. (2002). *Aproximación al mundo islámico: desde los orígenes hasta nuestro días*. Barcelona: Editorial UOC.
- SELLIER A. ET J.(2002). *Atlas des peuples d'Europe centrale*. París: Découverte.
- SHAIKH, F. (Ed.). (1992). *Islam & Islamic Groups. A Worldwide Reference Guide*. Essex: Longman Group UK Limited.
- SHERIF, A.; BOYLE, K. (Eds.) (1996). *Human Rights and democracy: The role of the Supreme Constitutionnal Court of Egypt*, La Haia: Kluwer Law international, Centre of Islamic & Middle Eastern Law Series 3.
- SHERWANI, H. K. (1977). *Studies in Muslim political thought and administration*. Filadelfia: Porcupine Press.
- SILVINI, G. (1994). *Islam e occidente nel dramma del Sudan*. Lecce: Edizioni del grifo.
- SJADZALI, M. 1991. *Islam and governmental system: teachings, history, and reflections*. preface, Harun Nasution, Nurcholish Madjid. Jakarta: INIS.
- SMOOHA, S.; GHANEM, A. (1998). *Ethnic, religious, and political islam among the Arabs in Israel*. Mt. Carmel, Haifa: University of Haifa, Sociology of Language, 98, 1992.
- SOURDEL, D. (1988). *L'islam* (coll. «Que sais-je?», 3627). París: PUF.
- SPENCER, W. (1995). *Islamic Fundamentalism in the Modern World*. Connecticut: The Millbrook Press.
- TALBI, M. (1999). *La vie del dialogo nell'islam*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
- TAMIMI, A.; ESPOSITO, J. L. (2000). *Islam and secularism in the Middle East*. Nova York: New York University Press.
- TASPINAR, O. (2004). *Kurdish nationalism and political islam in Turkey: Kemalist identity in transition*. Nova York: Routledge.
- TIBI, B. (2002). *The challenge of fundamentalism: Political islam and the new world disorder*. Berkeley, Ca.: University of California Press.
- TILLION, G. (1967). *La condición de la mujer en el área mediterránea*. Barcelona: Ediciones Península.
- TORRES, D. DE. (1980). *Relación del origen y suceso de los xarifes y del estado de los reinos de Marruecos, Fez y Tarudante*. (Edición, estudios, índices y notas de Mercedes GARCÍA-ARENAL; prólogo de Julio Caro Baroja). Madrid: Siglo XXI.

- TSAFRIR, N. (2004). *The history of an islamic school of law: the early spread of Hanafism*. Cambridge, Mass.: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School.
- VAN DER VYVER, J. D. (Ed.) (1996). *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*. La Haia: Martinus Nijhoff Publishers.
- VATIKIOTIS, P. J. (1991). *Islam and the State*, Routledge, Londres.
- VERNET, J. (2001). *Los orígenes del Islam*. Barcelona: El Acanalado.
- VERTOVEC, S.; ROGERS, A. (1998). *Muslim European youth: reproducing ethnicity, religion, culture*. Aldershot: Ashgate.
- VISSER, R. (1997). *British policy and inter-sectarian relations in Iraq, 1914-1926: a preliminary study based on documents of the British government*. Oslo, Norway: Norwegian Institute of International Affairs.
- VOGEL, F. E.; HAYES, S. L. (1998). *Islamic law and finance: religion, risk, and return*. La Haia: Kluwer Law International.
- WADUD-MUHSIN, A. (1992). *Qur'an and Woman*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti.
- WALTHER, W. 1981. *Femmes en islam*. París: Sindbad.
- WATERBURY, J. (1975). *Le commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son elite*. Vêndome: Imprimerie des Presses Universitaires de France.
- WESTERMARCK, E. (1914). *Marriage Ceremonies in Morocco*. Londres: Macmillan & Co.
- WILLIS, M. (1996). *The Islamist Challenge in Algeria: a Political History*, Reading: Ithaca Press.
- WITTE, J.; VAN DER VYVER, J. D. (Eds.) (1996). *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*. La Haia: Martinus Nijhoff Publishers.
- YA'LA, M. (1996). (Edició i estudi) *Tres textos àrabs sobre berèberes en el occidente islàmic*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- YAACOB, A. M.; AHMAD, F. A. R. (Eds.) (1994). *Towards a positive islamic world-view: Malaysian and American perceptions*. Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding, Malàisia.
- YACINE, T. (1988). *L'Izli ou l'amour chanté en Kabyle*. (préface de Pierre Bourdieu). París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- YACINE, T. (1993). *Les Voleurs de feu: éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie*. París: La Découverte.
- YACINE, T. (1995). *Piège ou le combat d'une femme algérienne: essai d'anthropologie de la souffrance*. París: Publisud-Awal.
- YACOB, J. (1998). *Réécrire la Déclaration universelle des droits de l'Homme*. París: Desclée de Brouwer.
- YAMANI, M. (Ed.) (1996). *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*. Reading: Ithaca Press.
- ZAKARIYA, F. (1991). *Laïcité ou islamisme*. París/El Caire: Découverte/Al-Fikr.

- ZEMMALI, A. (1997). *Combattants et prisonniers de guerre en droit islamique et en droit international humanitaire*. Paris: Pédone.
- ZENIE-ZIEGLER, W. (1985). *La face voilée des femmes d’Égypte*. Paris: Mercure de France.
- ZOULAI, K. (1990). *Des voiles et des serrures*. Paris: L’Harmattan.

2. ARTICLES

- ABU-NASR, J. M. (1963). «The Salafiyya Movement in Morocco: the Religious Bases of the Moroccan Nationalist Movement», *Middle Eastern Affairs, St. Anthony’s Papers*, 16: 90-105.
- AFSHARI, R. (1994). «An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse of Human Rights», *Human Rights Quarterly*, 16 (2-maig): 235-276.
- ALDEEB A.-S.; AWAD, S. (1998). «Les mouvements islamistes et les droits de l’Homme», *Revue trimestrielle des droits de l’Homme*, 34 (1r abril): 251-290.
- AL’ ALWANI, T. J. (1995). «The Rights of the Accused in Islam», *Arab Law Quarterly*, 10 (1): 3-16 i 10(3): 238-249.
- ANWAR, M. (1995). «Muslims in Britain», *Muslim Minorities in the West*, Londres: Institute of Muslim Minority Affairs: 37-49
- ARKOUN, M. (1990). «Islam, pensée islamique, islamisme», *Peuples méditerranéens*, 50: 107-113.
- ATTIA, A. (1997). «Réflexion sur la mondialisation économique et la problématique des droits de l’Homme», *Études internationales* (Tunis), 62 (1/1997): 61-64.
- BIELEFELDT, H. (1995). «Muslim Voices in the Human Rights Debate», *Human Rights Quarterly*, 17: 587-617.
- BOUGAREL, X. (1998). «L’islam et la guerre en Bosnie-Herzégovine: l’impossible débat», *L’autre Europe*, 36-37: 106-116.
- BOUGAREL, X. (2001). «Trois définitions de l’islam en Bosnie-Herzégovine», *Archives de Sciences sociales des Religions*, 115: 183-20.
- CLAYER, N. (2001). «Islam et identité nationale dans l’espace albanais (Albanie, Macédoine, Kosovo) 1989-1998», *Archives de Sciences sociales des Religions*, 115: 161-181.
- DAMAD, S. M. M. (1992). «The Law of War in Islam», *Law and Judicial Review of the Judiciary of the Islamic Republic of Iran*, I (2), 1992: 7-23 i I (3), 1992: 45-60.
- DAOUD, Z. (1995). «En marge de la Conférence mondiale des femmes de Pékin: la stratégie des féministes maghrébines», *Maghreb-Machrek*, 150, octobre-désembre: 105-119.
- DEFFAINS, N. (1998). «Le principe de laïcité de l’enseignement public à l’épreuve du foulard islamique», *Revue trimestrielle des droits de l’Homme*: 203-250.

- GALEMBERT, C. DE. (2002). «Du Gastarbeiter au Staatsbürger. L'évolution d'une hospitalité restrictive», *Informations Sociales* 85/2000: 50-59.
- GALEMBERT, C. DE. (2002). «Institutionalisierung des Islams in Deutschland: Religionsgemeinschaft zwischen Pluralisierung und angestammten Loyalitäten», *Mittlerweg*, 36: 43-62
- HUDSON, M. C. (1994). «Arab Regimes and Democratization. Response to the Challenge of Political Islam», *The International Spectator*, XXIX (octubre/desembre-4): 3-26.
- LAZREG, M. (1990). «Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria», dins: M. HIRSCH i E. FOX KELLER (Ed.). *Conflicts in Feminism*. Nova York: Routledge.
- LORY, B. (1993). «Strates historiques des relations bulgaro-turques», *CEMOTI*, 15: 149-167.
- SOTFIAN, S. (1994). «Human Rights and the Challenge of Ethnic Separatist Movements in the Middle East», *Iranian Journal of International Affairs*, VI (1 i 2): 91-118.
- MAHIOU, A. (1993). «La réforme de la protection des droits de l'Homme dans le monde arabe», *La réforme des institutions internationales de protection des droits de l'Homme*, Bruxelles: Bruylant: 321-340.
- MAHIOU, A. (1998). «La Charte arabe des droits de l'Homme», *L'évolution du Droit international. Mélanges offerts à Hubert Thierry*, Paris: Pédone: 305-320.
- MAILA, J. (1991). «Les droits de l'Homme sont-ils impensables dans le monde arabe?», *Cahiers de l'Orient*: 176-197.
- MAYER, A. E. (1994). «Universal versus Islamic Human Rights: a Clash of Cultures or a Clash with a Construct?», *Michigan Journal of International Law*, 15 (Hivern): 307-404.
- MEHRPOOR, H. (1992). «Human Rights and their place in Islam and the system of the Islamic Republic of Iran», a *Law and Judicial Review of the Judiciary of the Islamic Republic of Iran*, I (2): 24-37.
- RAHMAN, S. (1999). «Women in Bangladesh: The Dangerous Ignorance in Muslim Interpretations», *Human Rights Forum*, 4 (1): 99-109.
- SAMUELSON, P.A. (1995). «Pluralism Betrayed: The Battle Between Secularism and Islam in Algeria's Quest for Democracy», a *Yale Journal of International Law*, vol.20, n 2: 309-358.
- SAYEH, L. P.; MORSE Jr, A. M. (1995). «Islam and the Treatment of Women: An Incomplete Understanding of Gradualism», *Texas International Law Journal*, 30 (2): 311-334.
- SIHBUDI, R. (1994). «Islamic Fundamentalism and Democratization in the Middle East», *Iranian Journal of International Affairs*, VI: 119-128.
- SOTFIAN, S. (1994). «Human Rights and the Challenge of Ethnic Separatist Movements in the Middle East», *Iranian Journal of International Affairs*, VI (1 i 2): 91-118.
- TAVERNIER, P. (1992). «Les États arabes, l'ONU et les droits de l'Homme», *Les Cahiers de l'Orient*, 19 (3r trimestre 1992):183-197

- TAVERNIER, P. (1997). «L'ONU et l'affirmation de l'universalité des droits de l'Homme», *Revue trimestrielle des droits de l'Homme*, 31 (juliol): 379-393.
- TIBI, B. (1994). «Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations», *Human Rights Quarterly*, 16 (4), novembre: 277-299.
- WESTBROOK, D. A. (1993). «Islamic International Law and Public International Law: Separate Expressions of World Order», *Virginia Journal of International Law*, 33: 819.
- WING, A. K. (1994). «Custom, Religion, and Rights: The Future Legal Status of Palestinian Women», *Harvard International Law Journal*, 35 (1): 149-200.

3. WEBGRAFIA

S'ha seleccionat, sense ànim d'exhaustivitat, aquells webs que ofereixen bibliografia i recursos sobre l'islam, així com enllaços a altres webs interessants.

- www.iemed.org. Web de l'Institut Europeu de la Mediterrània. Conté informació sobre cursos, publicacions, bibliografia i enllaços referents al món àrab.
- www.isesco.org. Organització Islàmica per l'Educació, la Ciència i la Cultura.
- www.islam-democracy.org. Web del Centre d'Estudis per l'Islam i la Democràcia, amb informació i notícies sobre conferències, i congressos.
- www.islamicity.org. Conté informació sobre l'islam en anglès.
- www.oic-oci.org. Web de la «Organization of the Islamic Conference».
- www.oxcis.ac.uk. Web del Oxford Centre for Islamic Studies on es promou els estudi i recerques sobre l'islam i les societats musulmanes en diverses àrees de les arts, lletres o ciències socials.
- www.sesrtcic.org. Web del Centre de Recerques Estadístiques, Econòmiques i Socials i de Formació pels països islàmics.
- www.shia.org/islamic www. Conté un directori ampli de webs relacionades amb l'islam.
- www.univ-aix.fr/ifead/. Aquest és el web de l'Institut Francès d'Estudis Àrabs de Damasc. Ofereix informació sobre cursos, publicacions, programes, la biblioteca, i un directori de centres francesos a l'Orient mitjà.
- www.webislam.com. És un web en castellà que publica articles i notícies relacionats amb l'islam. Té directoris de webs sobre l'islam. A més, conté recursos documentals sobre l'islam.

ÍNDICE DE NOMS

Índex de noms

- Abajo, José Eugenio, 139
Agència Espanyola de Cooperació Internacional (AECI), 145
Agrela, Belén, 169
al-Badri, Shaykh Yusif, 106
Alegre, Miquel Àngel, 180
Algren, Nelson, 44
al-Jattabi, Muhammad 'Abd al-Krim, 202, 209
Al-Qaeda, 40, 150
al-Qardawi, Yusuf, 19
al-Sanhuri, 'Abd al-Razzaq, 98
al-Tahtawi, Rifaa, 121
Al-Zwaini, Laila, 220
Arafat, Alâ Al-dîn, 84
Ardèvol, Elisenda, 215
Arjona, Ángeles, 162
Ashford, Douglas E., 80
Asín Palacios, Miguel, 31
Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes (ATIME), 178, 179
Associació de Musulmans Suïssos, 14
Associació Marroquina per a la Defensa de les Víctimes de Gasos Tòxics al Rif, 198
Associació Sòciocultural Ibn Batuta, 25, 225, 226
Attaturk, Kemal, 121
Austin, John, 93, 100
Azaña, Manuel, 41
Aznar, José Maria, 38, 39, 41, 65, 196
Azpeitua, Antonio, 194, 205
Baaklani, Abdo, 74
Bahnini, Ahmed, 80
Balfour, Sebastian, 195, 197
Ballard, Roger, 20, 23
Ballestin, Beatriz, 153
Bälz, Kilian, 106, 108
Banc Mundial, 12
Barceló, Carme, 31

Barth, Frederik, 141
Ben Nefissa, Sarah, 84
Ben Salem, Leila, 24, 113, 115-117
Benedetti, Mario, 33
Berenguer, Dámaso, 194, 195, 196
Berger, Maurits, 220
Berlusconi, Silvio, 41
Bernard-Maugiron, Natalie, 85
Bertrand, Romain, 19
Besalú, Xavier, 180
Bin Laden, Osama, 53, 56, 59, 209
Bin Saddik, Muhammad, 190
Blair, Tony, 65
Bland, Byron, 49
Blankenburg, Erhard, 219
Boëtsch, Gilles, 95
Bohannan, Paul, 161
Bolado, Carlos 32
Bonaparte, Napoleón, 60
Borja, Jordi, 217
Bossi, Umberto, 10
Botiveau, Bernard, 97, 99
Bourguiba, Habib, 132, 133
Bowen, John R., 15, 17-20
Brown, Nathan J., 96, 110
Buijs, Frank J., 14, 17
Bunce, Valerie, 74
Burgat, François, 103
Bush, George, 40, 59-61, 65, 150
Cambó, Francesc, 196
Camilleri, Carmel, 154, 217
Canales, Pedro, 163
Cañabate, Josep, 73, 239, 241
Carey, John M., 73
Carrasco, Sílvia, 24, 137, 139, 140
Casanovas, Pompeu, 25, 31, 139, 161, 189, 211, 213, 218
Castells, Manuel, 217
Castillo, Pilar del, 166
Cerdeira, Clemente, 203
Cesari, Jocelyne, 14, 17
Chaïb, Mohammed, 25, 223, 225

Charfi, Mohammed, 131
Checa, Francisco, 162
Checa, Juan Carlos, 162
Chiba, Masaji, 99
Chukri, Mohammed, 33
Churchill, Winston, 196
Ciceró, 119
Claverie, Elizabeth, 107
Comisión Islámica de España, 166
Commission for Racial Equality, 144
Company, Lluís, 41
Confederació Nacional del Treball (CNT), 43
Confédération Générale des Entreprises du Maroc (CGEM), 83
Conseil Français du Culte Musulman (CFCM), 19
Consejo de Cooperación del Golfo, 63
Consejo Superior de Musulmanes en Francia, 227
Consell Europeu, 19
Consell Islàmic Belga, 18
Consell Islàmic de Catalunya, 149, 227, 231
Convergència i Unió (CiU), 66
Corominas, Joan, 31
Corriente, Federico, 31
Cot, Coral, 180
Coulon, Alain, 94
Coulson, Noel J., 120
d'Aquino, Tomàs, 119
d'Olwer, Nicolau, 31
Dasseto, Felice, 14
Davidson, Ann Locke, 144
de Beauvoir, Simone, 44
de Eza, bescompte, 196
De Felipe, Helena, 203
de Groot, Alexander H., 98
Denoeux, Guilain, 74
Dezcallar, Jorge, 66
Dietz, Gunther, 180
Direcció General d'Assumptes Religiosos de la Generalitat de Catalunya, 14
Dirección General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia, 166
Dobry, Michael, 75
Dupret, Baudouin, 24, 89, 91-93, 95, 99, 103, 105, 106, 108, 161, 220
Duran i Lleida, Josep Antoni, 143

Dworkin, Ronald, 93, 94, 108, 109
Eco, Umberto, 66
El Mossadeq, R., 80, 82
El Shohoumi, Nadia, 180
El-Banna, Hassen, 14, 16
Elias, Norbert, 184
El-Khawaga, Dina, 108
El-Sadat, Annuar, 128
Elster, Jon, 73
Estivalèzes, Mireille, 143
European Council for Fatwa and Research, 19
Exèrcit d'Alliberament Nacional del Marroc, 208
Extra, Guus, 144
Falaturi, Abdoldjavad, 145
Falk Moore, Sally, 94
Faruk I, 128
Federació Anarquista Ibèrica (FAI), 43
Fédération Nationale des Musulmans de France (FNMF), 18
Feest, Johannes, 219
Ferrié, Jean-Noël, 23, 69, 71, 73, 83, 91, 95, 103
Festinger, Leo, 75
Fini, Gianfranco, 10
Flory, Maurice, 97
Fornel, Michel, 86
Foro Cívico Europeo, 44
Fortuny, Marià, 32
Fourmont, Guillaume, 19, 20
Franco, Francisco, 38, 39, 41, 195, 204
Frente Nacional para la Defensa de las Instituciones Constitucionales (FDIC), 80
Frente Nacional, 39
Frisk, Robert, 210
Fuâd I, rei, 75, 76
Fundació Jaume Bofill, 139
Fundación Tres Culturas, 41
Gale, Stanley, 196
Garfinkel, Harold, 94
Gellner, Ernst, 21
Gemei, Hassan, 100-102
Gere, Richard, 65
Germans Musulmans, 14, 16, 19, 22, 105, 122
Gibson, Michael A., 154

Gil, Sandra, 169
Giovanni Sartori, 41
Giró, Fidel, 32
Goldberg, B. Z., 32
Goldberg, J., 97
Gómez Granell, Carme, 180
González, Isaac, 180
Goody, Jack, 15, 18
Goytisolo, Juan, 22, 29, 33-35, 62
Griffiths, John, 219, 220
Grillo, Ralph, 17
Grupo de Gredos, 66
Guarnizo, Luis Eduardo, 7
Gulen, Fethullah, 22
Gulliver, Philip, 161
Habermas, Jürgen, 169
Hadet, Taraj, 122
Hart, David M., 93, 189, 198, 209
Hasan, N., 104
Hassan II (rei), 79-82, 198
Henry, Jean-Robert, 97
Herrera, Diego, 180
Herzenni, Abdellah, 83
Hill, Enid, 97
Hunter, Shireen T., 15
Huntington, Samuel, 21, 41, 49, 59, 146, 155
Husain, Mir Zohair, 16
Hussein, Sadam, 51, 150, 195
Ibn Battuta, Muhammad B. Abd Allah, 225
Inglehart, Ronald, 21
Institut National d'Etudes Démographiques (INED), 20
Ishak, George, 22
Ismail, Salwa, 7, 20
Istiqlâl, 79-81
Jahjah, Abu, 15
Joan Pau II, 41
Joffé, E. G.H., 209
Johansen, Baber, 99
Jomeini, Rujollah, 42, 55
Junyent, Carme 143
Kacem, Fayçal, 129

Kadiri, A., 80
Kaltanbach, Jeanne-Hélène, 15
Kaplan, Adriana, 153
Karam, Azza, 14
Kenner, Charmian, 144
Kertzer, David I., 103
Keynes, John Maynard, 42
Khachani, Mohammed, 10
Khader, Bichara, 23, 47, 49, 51
Khosrokhavar, Farhar, 15
Kienle, Eberhard, 74, 75, 83, 108
Kifaya, 22
King, Russell, 7, 10-11
Kofman, Eleonor, 7, 10, 11
Komter, Martha L., 105
Kuran, Timur, 75
Kutlay, Yagmur, 144
Lafon, Jacques, 98
Landau, Julian J., 76
Lange, Monique, 35, 36
Laredo, Isaac, 32
Lawrence, Thomas E., 210
Le Pen, Jean-Marie, 39
Legendre, Pierre, 99
Leveau, R., 162
Lewis, Bernard, 41
Lliga Europea Àrab, 15
López, Bernabé, 145
López, Bernabé, 189, 209
Lord Cromer, Evelyn Baring, 96
Lucas, Javier de, 162
Lula da Silva, Luiz Inácio, 67
Madi, Abu Elela, 22
Mahler, Sarah J., 7
Maldonado Vázquez, Eduardo, 200, 201
Mallat, Chibli, 98
Manchari, Habiba, 132
Manin, Bernard, 74
Maragall, Pasqual, 67
Maréchal, Brigitte, 162
Martín Corrales, Eloy, 203

Martín, Gema, 145, 146, 148, 150
Martínez, Roger, 180
Mateo Dieste, Josep Lluís, 24, 145, 187, 189, 190, 191, 202
Maura, Antonio, 196
Menéndez Pidal, Ramón, 31
Merkl, Adolf, 218
Mernissi, Fátima, 153
Merry, Michael S., 18
Mestres, Apel·les, 32
Midlarsky, Manus I., 21
Mijares, Laura, 144
Millán Astray, José, 61, 195
Millás Villacrosa, José Maria, 31
Minchin, Elizabeth, 99
Mohammed V, 80
Mohammed VI, 115
Mohsen-Finan, K., 162
Montánchez, Enrique, 163
Montiel, Trinidad, 34
Moratinos, Miguel Ángel, 66
Moreno Botella, Glòria, 180
Moreras, Jordi, 24, 150, 159, 161, 163, 166, 168, 172
Morlino, Leonardo, 73
Moscardó, José, 204
Moviment Egipci per al Canvi, 22
Mubarak, Hosni, 22
Muhammad Ibn Abd El-Wahab, 16
Mussolini, Benito, 39
Nacions Unides, 10, 57, 67, 68, 123, 128, 196, 208, 229
Nader, Laura, 161
Nair, Sami, 32
Nasser, Gamal Abdel, 128
Navarro, José María, 144, 147
Nido y Torres, Manuel, 199
Nielsen, Brigitte, 17
Norris, Pippa, 21
Nuhoglu, Yasemin, 14, 15
Olgíati, Vittorio, 218
Organització per a l'Alliberament de Palestina (OLP), 66
Organització per al Tractat de l'Atlàntic Nord (OTAN), 67
Orizo, Francisco Andrés, 166

Osma, Ahmed, 82
Oubrou, Tareq, 19
Oufkir, Mohammed, 81
Oumkalsum, 128
Palau i Fabre, Josep, 35
Parekh, Bhikhu, 169
Parlament de Catalunya, 226, 227
Partido Popular (PP), 38, 40, 147
Partit Nacional Demòcrata (PND), 84
Pasha, Qadri, 98
Pennell, C. R., 209
Pessar, Patricia R., 7
Pétain, Philippe, 39
Peters, Rudolph, 97, 98, 100
Pimentel, Manuel, 38
Plataforma por Cataluña, 167
Poblet, Marta, 31, 49, 51, 52, 54, 71, 91, 93, 115, 117, 225
Popper, Karl, 42
Primo de Rivera, Miguel, 192, 195
Prodi, Romano, 54, 62
Programa de Nacions Unides per al Desenvolupament (PNUD), 11, 13, 128
Przeworski, Adam, 75
Putin, Vladimir, 40
Quérel, Louis, 86
Raisuni, Sheriff, 202
Ramadan, Tariq, 15
Ramírez, Ángeles, 180, 189, 209
Rath, Jan, 14, 17
Rawls, John, 169
Recolons, Lluís, 216
Reid, Donald, 97
Rex, John, 168, 169
Rizzi, Andrea, 19, 20
Rodríguez Mediano, Fernando, 203
Roqué, Àngels, 166
Ros, Adela, 25, 233, 235
Rosen, Lawrence, 219
Roy, Olivier, 16, 23
Ruiz, Isidoro, 150
Sack, Peter, 99
Sahli, Ruba, 15

Saint-Blancat, Chantal, 7, 19
Salamé, Ghassan, 78
Salvatore, Armando, 20, 95, 99, 100
Samper, Sarai, 178, 180
Sandiumenge, Lali, 22
Santucci, Jean C., 79
Sarkozy, Nicolas, 19
Satrapi, Marjane, 155
Schemeil, Yves, 75
Schiller, Glick, 7
Schmitter, Philippe C., 74
Scotson, John L., 184
Secretaria d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya, 163
Secretaria d'Immigració de la Generalitat de Catalunya, 25
Sha (Palevi, Reza), 42
Shadid, War, 161
Shapiro, Justine, 32
Shariati, Alí, 16
Sharon, Ariel, 38, 40, 150
Shugart, Mathew Soberg, 73
Sidqi, Ismail, 77, 79
Silvestre, Manuel, 194
Smith, Michael Peter, 7
Sòcrates, 119
Sorensen, Ninna Nyberg, 10
Sorman, Guy, 121
SOS Racismo, 179
Soto, Josefa, 140
Starr, June, 219
Stolzenberg, Hugo, 197
Sullana, Judit, 180,
Tapiró, Josep, 32
Tevanian, Pierre, 154
Thomas, Anthony, 83
Tood, Harry F., 161
Torres, Francisco, 162
Tribalat, Michèle, 16
Unamuno, Miguel de, 61
UNESCO, 225
Unió Europea, 41
Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), 180

Union des Organisations Islamiques de France (UOIF), 19, 23
Unión Nacional de Fuerzas Populares, (UNFP), 80-82
Valente, José Ángel, 44
Valenzuela, Javier, 163
Valle, Simón, 145
van den Bosch, Firmin, 77
van Dijk, Kees, 98
Vermeren, Pierre, 122
Vertovec, Steven, 169
Vilà, Montserrat, 180
Villagrasa, Carlos, 162
Von Koningsveld, P.S., 161
Watson, Rodney, 94
Withol de Wenden, C., 162
Wolfowitz, Paul, 65
Zaghlúl, Saad, 76, 77
Zappi, Sylvia, 10
Zartman, William, 79
Ziadeh, Farhat J., 97
Zubaida, Sami, 14

Des de fa segles, la Mediterrània és un àmbit geogràfic de confluències, de transaccions i d'intercanvis. Tanmateix, les fronteres polítiques, els desequilibris econòmics i les diferències culturals i religioses entre els estats hi sobreposen sovint una geopolítica de la distància. En els propers anys, els ponts de construcció d'una ciutadania europea hauran d'acarar ineludiblement els reptes dels estrets. Aquest VI Cicle Aranguren planteja una reflexió sobre les continuïtats i les discontinuïtats dels nostres sistemes polítics i socials, sobre el paper de l'islam a Europa en la configuració de la nova ciutadania i el d'Europa al Magrib en la superació dels desequilibris econòmics i socials.

Les qüestions que planteja aquesta edició del Cicle, doncs, són les següents: Quins són els punts de convergència i de conflicte entre els països de les ribes mediterrànies? Quines formes polítiques i socials adquireix l'islam del segle XXI? Quines característiques té la justícia islàmica contemporània? Quina capacitat d'integració tenen els models de ciutadania europea plantejats fins ara? Són les nostres societats microcosmos de la diversitat política, cultural i religiosa de la Mediterrània? Es pot parlar d'un model català d'integració que sigui diferent dels que ja es coneixen a Europa, com el francès i el britànic?