

El otro en la España
contemporánea /

El otro en la España contemporánea / Prácticas, discursos y representaciones

SILVINA SCHAMMAH GESSER Y RAANAN REIN (COORDS.)



TRES CULTURAS
الثقافات الثلاثة شلوش התרבויות
FUNDACIÓN

colección ánfora

Las aportaciones aquí recogidas representan exclusivamente la opinión de sus autores.

Colección *Ánfora*, 5

© De los textos: sus autores, 2011

© Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, 2011

Pabellón Hassan II

c/ Max Planck, 2

Isla de La Cartuja

E 41092 Sevilla

www.tresculturas.org

Directora editorial: Elvira Saint-Gerons Herrera

Editora: Natalia Arce

Editor junior: Antonio Rubiales Cabello

Diseño y producción: milhojas. servicios editoriales

Este libro no podrá ser reproducido,
ni total ni parcialmente,
sin el previo permiso escrito del editor.
Todos los derechos reservados

Depósito Legal:

ISBN: 978-84-937041-8-6

Impreso en España / *Printed in Spain*

Índice

Introducción 11
Silvina Schammah Gesser

PARTE I

DIFERENCIA Y OTREDAD EN PERSPECTIVA EUROPEA

**La sociedad abierta y sus creyentes:
el islam en Europa, el islam y Europa** 31
Paul Scheffer

**La «otredad» judía en la historia europea:
pasado y presente** 55
Robert Solomon Wistrich

**Nosotros y ellos: acerca de la similitud, la diferencia
y la otredad** 83
José Brunner

PARTE II

UNIDAD Y DIVERSIDAD EN LA ESPAÑA DEL PRESENTE

**Minorías, regionalismos y pluralismo religioso:
el modelo español** 107
Natan Lerner

**Presencia e imagen judía en la España
contemporánea. Herencia castiza y modernidad . . .** 123
Gonzalo Álvarez Chillida

Fantasmas del pasado, desafíos del presente: nuevos
y viejos «otros» en la España contemporánea. 161
Raanan Rein
Martina Weisz

El retorno del «otro»: la comunidad marroquí
en España 187
Bernabé López García

La reproducción del «otro» musulmán en España
a través de prácticas sociales y reacciones políticas . . . 219
Ricard Zapata Barrero

Latinoamericanos en España:
de la integración al retorno 257
Laura Tedesco

La transgresión del tabú:
«ser y sentirse» negro en España 285
Donato Ndong-Bidyogo

PARTE III

OTREDAD EN EL CINE Y LA TELEVISIÓN

Representando a los otros:
el cine y la televisión contemporánea 319
Paul Julian Smith

Imágenes prostituidas: inmigrantes latinoamericanas
en «Princesas» y «En la puta vida» 337
Tzvi Tal

Todos somos otros. Figuras de la alteridad
en «La leyenda del tiempo» de Isaki Lacuesta. 361
Jorge Carrión

PARTE IV

CONSTRUCCIONES IDENTITARIAS Y REPÚBLICA:

LOS OTROS INTERIORES

**Las bases míticas comunes de las identidades
españolas modernas. 375**

Jon Juaristi

**«Constituyendo España»: exilio y república
en tres décadas de democracia 405**

Mari Paz Balibrea Enríquez

Introducción

Silvina Schammah Gesser*

En varios países de Europa occidental y en Estados Unidos, el discurso sobre el *otro* entendido como una nueva toma de conciencia de los mecanismos de poder, en cuanto a la discriminación y exclusión por razones de género, etnia, raza, credo, clase y sexualidad, llega a un punto de inflexión en los años 60, cuando hacen implosión en el espacio público diferentes grupos y movimientos de protesta que exigen reivindicaciones políticas, sociales, culturales y económicas para los mismos.

La movilización antirracista y el naciente activismo de las minorías étnicas y de las comunidades de inmigrantes, las demandas en pos de la liberación de la mujer, los inicios del movimiento gay, las protestas estudiantiles ante la guerra en Vietnam en Estados Unidos, el impacto de la Revolución Cubana en América Latina, el Mayo francés de 1968 en una

* Docente en el Departamento de Estudios Románicos y Latinoamericanos (UH) e investigadora del Instituto H. S. Truman para la Promoción de la Paz. Especialista en la historia cultural e intelectual de España durante la primera mitad del siglo XX.

Europa dividida, así como las consecuencias de los procesos de descolonización en África, Asia y Oriente Medio, todo ello reflejó candentes procesos socio-económicos y culturales que cuestionaron y buscaron redefinir las políticas de la identidad a partir del último tercio del siglo XX.

En las humanidades y las ciencias sociales, serán las posturas críticas de teóricos como W. E. B. Du Bois y su discípulo Frantz Fanon, Albert Memmi, Simone de Beauvoir, Michael Foucault, Edward Said, y posteriormente Homi Bhabha y Gloria Anzaldúa, entre muchos otros, los que, al revelar la opresión implícita en los modos de relacionarse con y de representar al *otro*, propondrán nuevos paradigmas y métodos de análisis que revertirán las formas tradicionales de conceptualizar la relación entre el Yo y el Otro¹.

No obstante, en la década de los 60 y principios de los 70, la España del estado de excepción, del desarrollismo económico, de la migración interna y de la emigración, esa España del crecimiento irreverente de sus ciudades y de un nuevo consumo masivo de bienes de cierta calidad, se mantendrá relativamente ajena a estos nuevos posicionamientos y abordajes. El país es, por entonces, telón de fondo de una dictadura decrepita que aún pretende someter a la sociedad española a un proceso interminable de hibernación intelectual e ideológica por no decir política.

Los sectores más progresistas, dentro y fuera del campo intelectual y académico, que pugnan por liberarse del anacronismo franquista, son objeto de una censura que todavía sigue condicionando y delimitando el debate en el espacio pú-

1 Entre otros ejemplos, son textos canónicos, *The Souls of Black Folk* (1903) de W. E. B. Du Bois; *Peau noire, masques blancs* (1952) y *Les damnés de la Terre* (1962) de Frantz Fanon; *Portrait du colonisé, precede portrait du colonisateur* (1957) de Albert Memmi; *Le Deuxième Sexe* (1949) de Simone de Beauvoir; *L'Ordre du discours* (1971), *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972) y *Surveiller et Punir* (1975) de Michael Foucault; *Orientalism* (1978) de Edward Said; *Nation and Narration* (1990) y *The Location of Culture* (1993) de Homi Bhabha, y *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) de Gloria Anzaldúa.

blico, haciendo que la revisión radical que se discute fuera de España, en Europa occidental y en las Américas, dentro del ámbito de las humanidades y las ciencias sociales, sea nula o levemente perceptible en el contexto español, exceptuando núcleos de resistencia muy puntuales. El campo cultural que tiene ámbito de acción durante las dos últimas décadas del franquismo está lejos de hacerse eco de las disputas que apasionan a la intelectualidad francesa que, por entonces, se convierte en foco de renovación conceptual de las humanidades, en la Europa de la posguerra y la Guerra Fría².

Será con el inicio de la transición y la consolidación democrática —momento en el que cobran legitimación oficial las diversidades nacionales, políticas, culturales y lingüístico-regionales— cuando se comiencen a indagar libremente aquellas identidades regionales, étnicas, de clase y de género, que

2 Sobre cómo se percibieron desde el contexto español las revoluciones de los 60 véanse las apreciaciones del columnista Eduardo Haro Tecglen en su libro *El 68: Las revoluciones imaginarias* (Madrid, 1988). Sobre cultura y dictadura en España, véase Jordi Gracia y Miguel Ángel Ruiz Carnicer, *La España de Franco. Cultura y vida cotidiana*, (Madrid, 2001); Jordi Gracia, *La resistencia silenciosa (Fascismo y cultura en España)* (Barcelona, 2004) y Jordi Gracia, *Estado y cultura. El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo, 1940-1962* (Barcelona, 2006); *Crisis y descomposición del franquismo*, *Ayer*, Dossier: No. 68, 2007 (4). Sobre la resistencia antifranquista, *Historia del Presente, Dictadura y Antifranquismo*, Abdón Mateo (ed.) 9, 2007; en el ámbito estudiantil, Elena Hernández Sandoica; Miguel Ángel Ruiz Carnicer y Marc Baldó Lacomba, *Estudiantes contra Franco (1939-1975). Oposición política y movilización juvenil* (Madrid, 2007). Sobre un cambio de mentalidades en el tardofranquismo, *Spain Transformed. The Late Franco Dictatorship, 1959-75*, Nigel Townson, (ed.) (New York, 2007) y Santos Juliá, «Raíces morales de una disidencia política: Intelectuales, marxismo y lenguaje de reconciliación» en *Historias de las Dos Españas* (Madrid, 2004), pp. 409-462. Véanse también los estudios sobre las revistas progresistas y empresas editoriales en Alicia Alted y Paul Aubert, (eds.) *Triunfo en su época*. Casa de Velásquez (Madrid, 1995); Albert Forment, *José Martínez y la epopeya de Ruedo Ibérico* (Barcelona, 2000) y Javier Muñoz Soro, *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976). Una historia cultural del segundo franquismo* (Madrid, 2005). Como foco alternativo de debate cultural e intelectual véase la función de la Fundación Juan March en José Manuel Sánchez Ron, *Cincuenta años de cultura e investigación en España: La Fundación Juan March (1955-2005)* (Madrid, 2005).

no responden a los cánones establecidos por el imaginario del nacional-catolicismo.

Con la constitución de las Autonomías, a partir de 1978, España expresará, públicamente, su carácter plurinacional y multicultural. La posterior integración a la Comunidad Europea dará paso a un discurso internacionalista y moderno. A su vez, la nueva España democrática y europeísta dejará de ser un tradicional país de emigrantes (políticos y económicos) para convertirse en nuevo foco receptor de flujos migratorios. Esto traerá aparejados cambios significativos en la composición demográfica del Estado y hará replantear el concepto de ciudadanía³. La presencia relativamente súbita de colectivos inmigrantes e indocumentados deparará complejos desafíos que desborden los viejos prejuicios que otrora acompañaron a judíos, musulmanes y gitanos⁴.

A finales de los años 80, España —y con ella Grecia, Italia y Portugal— dejan de ser «lugares de paso» o «salas de espera», especialmente para los inmigrantes procedentes de África del Norte, quienes, como consecuencia del cierre de los destinos tradicionales en otros países centro-europeos, de la proximidad de los países emisores y su propio desarrollo económico, y de los lazos históricos y económicos entre ambos lados del Mediterráneo, se dirigen a los países del sur de Europa en busca de nuevos mercados de trabajo.

De hecho, España recibe contingentes migratorios que, por sus zonas de origen y nivel de desarrollo, cultura, religión y rasgos fenotípicos, conforman un nuevo fenómeno que contrasta con la situación que se registra a principios de los años 80, cuando la mayoría de los extranjeros residentes

3 Lorenzo Cachón Rodríguez, «La formación de la “España Inmigrante”: mercado y ciudadanía», *Reis*, Vol. 97, 2002, pp. 95-126.

4 Sobre estos últimos véase un informe panorámico en «The Situation of Roma in Spain» (2002), en *Monitoring Minority Protection in EU Member status*, expedido por el EU Monitoring and Advocacy Program of the Open Society Institute, <http://www.eumap.org/reports/2002/eu>.

en el país son europeos (65%), desocupados y jubilados; latinoamericanos (18%), en su mayoría por cuestiones políticas, y norteamericanos (7%); y menos del 10% proceden de África o Asia. Al final de la misma década, los colectivos procedentes de África, especialmente de Marruecos y, en la década de los 90, de Europa del Este y países asiáticos, representarán un muy significativo incremento y diversificación del flujo migratorio. Dicho incremento responde a un nuevo «factor de atracción» y luego a un «efecto llamada», auspiciado por una lógica de reestructuración propia del mercado de trabajo en España⁵. A partir del nuevo milenio, la posición de España en materia migratoria se homologará a la de los otros países del centro y norte de la Unión Europea, tanto por su situación como país de inmigración, como por los desafíos y políticas que esta situación requiere.

La conformación y los modos de inserción de los nuevos colectivos traerán aparejado un verdadero cambio en la fisonomía de la sociedad española, cambio que se reflejará, no solo en las problemáticas y debates disputados en plataformas políticas, medios de comunicación, ONGs, asociaciones civiles y entidades públicas, sino también en el quehacer intelectual, artístico y académico. España, como verdadero «laboratorio de diversidades» —en palabras del investigador Ricard Zapata Barrero—, y sensible a los avatares de la globalización, la crisis financiera y la internacionalización del terrorismo —como lo demostraron los atentados del 14M—, se verá en la necesidad de un impostergable auto-examen tanto por parte de los recién llegados como de la sociedad receptora.

Es justamente esta necesidad de reflexión el hilo conductor que ha inspirado los artículos aquí reunidos. Los mismos reflejan las conferencias y debates que tuvieron lugar en la Universidad de Tel Aviv, a comienzos de 2009, con motivo del

5 L., Cachón Rodríguez, «La formación de la «España Inmigrante»: mercado y ciudadanía».

simposio *El Otro en la España contemporánea: Prácticas, discursos, representaciones*, así como textos preparados especialmente para esta colección. La idea surgió a partir de una propuesta inicial de la Fundación Tres Culturas del Mediterráneo con sede en Sevilla, la cual, junto al Centro S. Daniel Abraham de Estudios Internacionales y Regionales y el Instituto Sverdlin de Historia y Cultura de América Latina de la Universidad de Tel Aviv, en colaboración con la Embajada de España en Israel, el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, la Junta de Andalucía y el Instituto Cervantes de Tel Aviv, hicieron posible el evento. En esa ocasión, como en esta colección, nos ha inspirado un claro énfasis interdisciplinario y, en lo posible, comparativo, que creemos se refleja en las argumentaciones y en los contenidos temáticos y metodológicos aquí presentados.

Los tres textos que abren este volumen ofrecen un marco de reflexión para abordar la problemática de la *Otredad* en el contexto europeo. En tanto que Paul Scheffer y Robert Wistrich enfocan, desde miradas contrapuestas, las encrucijadas que enfrentan el islam y el judaísmo —los Otros por antonomasia en las sociedades y el imaginario europeos de ayer y de hoy—, José Brunner analiza cómo la diferencia se convierte en alteridad, proponiendo una lúcida lectura de las cambiantes respuestas a la diversidad social.

Si bien la religión siempre ha tenido un papel fundamental en los procesos migratorios, el islam es, actualmente, un fenómeno nuevo en el mundo occidental. Ciertamente, la presencia, en un futuro cercano, de 20 millones de musulmanes procedentes de familias de inmigrantes en los países de la Unión Europea, constituye un desafío desde todo punto de vista. A partir de esta ecuación, Paul Scheffer plantea la posibilidad de una sociedad abierta en la cual se conciba simultáneamente tanto el islam *en* Europa como el islam y Europa. Scheffer arguye que, al tiempo que los creyentes musulmanes

deben hacer frente al reto de ser una minoría en una sociedad secular, los países receptores deben, por su parte, buscar formas de dialogar y relacionarse con una religión que, más allá de los Balcanes y Turquía, no jugó un papel trascendental en la historia moderna de Europa. Según Scheffer, si el islam aspira a convertirse en parte integral de la vida europea, los inmigrantes musulmanes deberán desligarse de ciertos aspectos de la cultura de los países de origen, aunque solo sea para atenuar el hecho de que determinadas costumbres adquieren un aura sacralizada que las convierte en «verdades eternas». A su vez, la llegada de la nueva religión debería instar a las sociedades receptoras a examinar, con nuevos ojos, la libertad de credo. El esfuerzo que demanda incorporar una nueva religión obligará a repensar el aporte europeo al ideal de la sociedad abierta.

Con una lectura menos auspiciosa, Robert Wistrich rastrea el pasado y el presente de la otredad judía en el contexto europeo. Wistrich considera que la discriminación, la persecución y la demonización de *los otros* ha sido una faceta casi permanente de la historia del viejo continente. Sea el *otro* encarnado por las mujeres (como en la caza de brujas de la era moderna), por los disidentes o herejes, por personas de piel oscura (negros o moros), o por los gitanos y las diversas minorías étnicas o religiosas, estos *otros* son percibidos como diferentes y amenazadores. No obstante, sostiene Wistrich, los judíos han sido —y en cierto modo siguen representando— el *otro* por excelencia en las sociedades y cultura europeas. Esta «otredad» que, según Wistrich, ha sido en parte religiosa y en parte cultural e histórica, no solo sobrevivió a la creciente secularización de la sociedad europea desde la Ilustración del siglo XVIII, sino que se vio agravada aún más por la modernidad — culminando en un paroxismo de odio sin límites y asesinatos en masa durante la *shoá* (el holocausto perpetrado por los nazis). A partir de esta contextualización, Wistrich escudriña los hilos que conectan la tradición cristiana y el odio secular y moderno

hacia el judío, con sus manifestaciones más recientes: en el marco de una sociedad europea multicultural y pluralista y de una creciente inmigración musulmana a Occidente, las reacciones ante la realidad de un Estado judío independiente y las repercusiones del conflicto en Oriente Medio.

A partir de los análisis de Scheffer y Wistrich, José Brunner explora el juego mutuo de dos relaciones sociales básicas que se hallan vinculadas entre sí: las de similitud, entre quienes forman parte de un Nosotros, y las relaciones de diferencia. Estas últimas, que admiten la disimilitud como un hecho tolerable y negociable, capaz de inspirar curiosidad y empatía, pueden fácilmente ser exacerbadas al punto de convertir lo diferente y extraño en enemigo. Brunner enfatiza que si bien los efectos de la similitud son tranquilizadores y reconfortantes porque otorgan al individuo la sensación de ser parte de una comunidad, un Nosotros al que pertenece, las relaciones entre Nosotros nunca existieron de forma aislada, sino que siempre mantuvieron una dependencia mutua con un segundo conjunto de relaciones establecido entre Nosotros y Ellos, es decir, entre grupos disímiles o al menos percibidos como tales. Cuando la desemejanza parece tan arrolladora y fundamental que la diversidad no puede ser negociada o sometida a una regla aceptable para todos, lo que se imprime en la conciencia social no es una imagen de diferencia sino una imagen de otredad. Esta no es ajena a la diferencia: ambas son maneras de darles un sentido a la diversidad y la desemejanza; ambas denotan maneras en las que nos relacionamos con Ellos. No obstante, la otredad y diferencia no constituyen dos opciones dicotómicas y estrictamente definidas, sino dos polos en un abanico de posibilidades en las relaciones Nosotros-Ellos. Mientras que la diferencia permite un grado sustancial de apertura hacia Ellos, la otredad invoca una total separación, miedo y expectativa de violencia. Mediante una lectura que integra las perspectivas psicoanalíticas de Heinz Kohut y de Slavoj Žižek, y las conceptualizaciones del narcisismo co-

lectivo de tipo autovalorativo y del narcisismo denigrador del otro, Brunner desarrolla un sugerente marco de análisis de la dinámica psicológica de las relaciones sociales, para descifrar, entre otros fenómenos, las encuestas de opinión sobre el anti-semitismo y la islamofobia en España y en Europa en general.

La segunda parte de este volumen propone una mirada poliédrica de la diversidad en el contexto español. Desde una dimensión jurídica, Natan Lerner analiza la relación entre el Estado democrático y moderno y las minorías, los regionalismos y el pluralismo religioso en el derecho constitucional español. Según Lerner, la cuestión de las minorías está conectada con el problema de los regionalismos y autonomías diversas, por un lado, y por el otro con la presencia de diversas comunidades religiosas, con algunas de las cuales el Estado ha suscrito convenios especiales, dirigidos a garantizar la libertad religiosa y la convivencia pluralista y multicultural. En su opinión, la Constitución de 1978, que alude a ambos aspectos, constituye un modelo avanzado en relación a otros países en los que la actitud frente al *otro* envuelve complejos temas en materia de integración, migración, igualdad e identidad nacional. Lerner destaca los convenios que el Estado español ha suscrito con las principales confesiones no católicas «de notorio arraigo», el judaísmo, el islam y el evangelismo. Dichos acuerdos, según Lerner, constituyen un hito en la historia española de las libertades, a partir de los cuales las confesiones minoritarias, relegadas cuando no perseguidas durante siglos, adquieren un estatus especial que garantiza su actividad de culto.

Por su parte, Gonzalo Álvarez Chillida devela los principales componentes de la mentalidad antijudía tradicional, desde el establecimiento de la Inquisición y de los Estatutos de limpieza de sangre, pasando por los logros y reivindicaciones alcanzados al respecto por la revolución liberal durante el siglo XIX, la llegada y asentamiento de grupos de judíos, y su organización en comunidades a comienzos del siglo XX. Chi-

llida rastrea el desarrollo de la corriente filosefardí como contrapartida a la llegada de las ideas antisemitas modernas, que se harán hegemónicas entre las derechas durante la Segunda República, y se convertirán en propaganda oficial durante el primer periodo del régimen franquista, lo que condicionará la política seguida con los judíos del país y con los que buscaban huir de la Europa del Eje a través de España. Chillida describe la reorganización de las comunidades judías a partir de 1945, su evolución y adquisición de un estatus jurídico en el actual régimen democrático, cuando estos colectivos se han visto incrementados con nuevos inmigrantes, sobre todo de Marruecos y Argentina. Chillida examina el grado de integración de estas colectividades y las actitudes que adoptan ante ellos diferentes sectores ideológicos de la sociedad española.

Con una perspectiva comparativa, Raanan Rein y Martina Weisz perfilan a los nuevos y viejos *otros* en la España contemporánea: judíos, musulmanes y latino o hispanoamericanos. Concientes de la enorme brecha que existe entre el discurso público y las realidades sociales, Rein y Weisz sostienen que mientras que los medios y los políticos españoles expresan a menudo una hostilidad contra Israel que raya en el antisemitismo, ello no ha estorbado el desarrollo de la vida judía en España. Más aún, estos autores afirman que actualmente los judíos, tanto individual como colectivamente, gozan en España de una riqueza y prosperidad superiores a las de cualquier momento durante el siglo pasado. En consecuencia, las actitudes españolas hacia los judíos deben ser entendidas en dos contextos más amplios, que requieren un enfoque comparativo: por una parte, los recientes cambios demográficos en el país; por otra, el esfuerzo por reconfigurar las identidades colectivas españolas. El análisis comparativo de las actitudes de la sociedad española hacia los tres *otros* tradicionales del país nos alejaría, de hecho, de la tendencia de muchos historiadores judíos que consideran a éstos como las principales víctimas en cualquier contexto dado. De esta manera se podría

también constatar que la islamofobia es una mayor fuente de preocupación que el antisemitismo para muchos dentro y fuera de España; y que, mientras que en años recientes hubo varios casos de violencia contra musulmanes en España e inclusive algunos contra latinoamericanos, prácticamente no existió ninguno contra judíos.

Retomando la cuestión islámica y la inmigración, Bernabé López García examina la presencia de la comunidad marroquí, el colectivo inmigrante más antiguo en España después de los portugueses, junto con los ecuatoguineanos y los cubanos, pioneros entre los latinoamericanos. Esta antigüedad, sostiene López García, no ha conferido a los marroquíes las ventajas del reconocimiento de su aporte dentro de la inmigración a España. El autor indaga los modos en que la prolongada presencia de la sociedad y cultura árabo-musulmana en España durante ocho siglos, las guerras coloniales del XIX y XX y los altibajos de las relaciones bilaterales entre Marruecos y España han marcado la percepción de y las actitudes hacia dicho colectivo. Considerando el peso de una larga experiencia histórica con la comunidad marroquí, López García cuestiona lo que percibe como «el viejo antagonismo hispano-moro» en la conciencia de los españoles. A partir de estas reflexiones, López García rastrea el itinerario de las migraciones marroquíes hacia España, analiza las condiciones sociales y políticas de su partida, el contexto y coyuntura de su establecimiento en las diferentes regiones españolas y el papel que la religión islámica desempeña en los recelos con que el colectivo marroquí es percibido por la sociedad receptora.

Dentro de esta misma problemática, Ricard Zapata Barreiro explora la reproducción del *otro* musulmán en España a través de prácticas sociales y reacciones políticas. Zapata Barrero analiza minuciosamente dos conflictos recientes: por un lado, el debate en torno a la construcción de mezquitas, y por el otro, los efectos del episodio de las viñetas de Mahoma en las fiestas tradicionales de Moros y Cristianos en 2006. Si bien en

el primer caso el autor propone deconstruir los discursos que justifican la resistencia a la visibilidad de los musulmanes en el espacio público, el análisis del segundo conflicto revela la polémica representación de los musulmanes impugnada dentro de los tradicionales festivales de Moros y Cristianos. A partir de estos estudios de caso, Zapata Barrero ofrece una visión global de los diferentes desafíos de la inmigración relacionada con la construcción y reproducción del *otro*, así como de la resistencia al reconocimiento público del islam como religión minoritaria, después de 15 años de no aplicación del acuerdo entre la Comunidad Islámica de España y el Estado español. Esta contradicción pondría de relieve los siguientes hechos: el lugar de la religión y su representación en el espacio público español; la ausencia de un debate serio sobre el laicismo, debido a la destacada importancia de la Iglesia Católica; y el miedo tanto latente como explícito a la re-islamización de España.

Mucho menos estudiados, los nuevos colectivos latinoamericanos en España son objeto de análisis por parte de Laura Tedesco. La investigadora argentina ofrece un estudio pormenorizado de las cifras actualizadas de este reciente proceso migratorio, así como de su integración a la sociedad española y de sus modalidades de asociación. Tedesco detalla las causas que llevan a los inmigrantes a abandonar el país de origen, incluidas las recientes crisis políticas y económicas en América Latina, y las razones que favorecen la elección de España como nuevo lugar de residencia. Tomando en cuenta el impacto de la presente crisis financiera a partir de mediados de 2008 y las recientes medidas impulsadas por el gobierno español para el retorno de los inmigrantes, Tedesco plantea nuevos interrogantes sobre el futuro de la integración de estos grupos que, solo pocos años atrás, era considerada ejemplar. A pesar de la perspectiva optimista de los organismos de la Administración española, respecto del futuro de estos inmigrantes y de su proceso de integración, considerados hasta el año 2007 como un factor positivo para el crecimiento de la economía

española, la crisis financiera, sostiene Tedesco, ha puesto en evidencia los costos de la inmigración creciente, algunos de sus beneficios y la precariedad de la situación laboral y social de los inmigrantes.

Igualmente singular y novedoso, el trabajo de Donato Ndong-Bidyogo analiza la presencia de las minorías negras en España, en especial aquellas procedentes de la actual Guinea Ecuatorial. El artículo explora las diferentes actitudes de la sociedad española hacia los negros que habitan en su seno, a partir del testimonio que nos han legado textos desde el Siglo de Oro hasta el momento actual, en que es más visible la presencia de otras culturas, etnias y credos. Reflexionando sobre el lastre de la trata esclavista transatlántica, el empleo de mano de obra esclava en la colonización de América y la explotación por parte de España de una «cantera» propia de esclavos provenientes de las islas de Annobón y Fernando Poo y del territorio del Muni, Ndong-Bidyogo inspecciona la interacción entre españoles y sus colonias en el África central a través de la convivencia cotidiana, las leyes coloniales y la literatura colonial. El autor admite que si bien las superestructuras políticas, sociales y culturales niegan la existencia de racismo en España, la incipiente aparición del *otro* negro obliga a afrontar una realidad ciertamente conflictiva que no es asumida en su total dimensión.

La tercera parte de esta colección aborda el espectro de matices que definen la diferencia y la otredad en el cine y la televisión española, a partir de tres lecturas críticas y complementarias sobre estos diferentes modos e industrias de la representación.

Al adentrarse en el nuevo interés crítico por el tema del *otro* étnico o inmigrante en el cine español, Paul Julian Smith considera que el estudiado corpus de largometrajes de tipo socio-realista, representado por films como *Alma gitana* (1996) de Chus Gutiérrez; *Bwana* (1996) de Imanol Uribe; *Flores de otro mundo* (1999) de Icíar Bollaín; así como el premiado documental

En construcción (2001) de José Luis Guerín, no es suficientemente representativo del campo audiovisual en España. Es por ello que Smith se dedica al examen de la ficción televisiva, que considera como auténtica narrativa nacional española y una plataforma idónea para dilucidar cuestiones como la etnia y la inmigración. Más específicamente, Smith se centra en dos series de ámbito profesional y de larga trayectoria: *El comisario* (Tele 5, 1999-) y *Hospital Central* (Tele 5, 2000-) que dan muestras –aunque distintas la una de la otra– de cierta ansiedad por la cuestión étnica, en cuanto se refieren, respectivamente, al «otro domesticado» del gitano y al «otro absoluto» que es el africano subsahariano. Su comparación y contraste con filmes considerados canónicos sobre esas mismas temáticas develan el modo específico en el que el consumo televisivo hace posible que los problemas que atañen a otras etnias se integren a la vida doméstica diaria, a partir de su «entrada» a los hogares españoles.

Por su parte, Tzvi Tal aborda las características sociológicas que condicionan los modos de prostitución de mujeres latinoamericanas en España y cómo éstos son representados, redefinidos y manipulados en la pantalla grande. A partir del análisis de dos películas de origen diferente que alcanzaron difusión global –*Princesas* (Fernando León de Aranoa, España, 2005) y *En la puta vida* (Beatriz Flores, Uruguay/España, 2001)–, Tal no solo compara la diferencia entre los puntos de vista que ofrece cada película sobre las circunstancias de la prostitución de inmigrantes en España, en función de la cultura en cuyo seno fueron producidas la una y la otra, sino también testimonia las limitaciones que los discursos sociales y los intereses vigentes en el quehacer cinematográfico imponen a los textos fílmicos. Tal rastrea los mecanismos que, en cada uno de los filmes, reivindicaban la condición humana de estas mujeres, a la vez que presentan un discurso que estimula el retorno de los inmigrantes a sus países de origen. Estos mecanismos comercializan la imagen de la mujer latina mediante conven-

ciones cinematográficas y prejuicios arraigados, a la par que presentan la «vía dolorosa» de la mujer explotada en la industria sexual mediante una imagen que gratifica al espectador —lo que, en última instancia, produce ingresos significativos a la industria del cine.

Basándose en un detenido estudio del nuevo docu-cine de vanguardia, Jorge Carrión plantea el tema de la identidad líquida en la España del siglo XXI. Inspirado en una pertinente lectura de Zigmund Bauman, Carrión hace un rastreo minucioso de las estrategias que utiliza el filme del director barcelonés Isaki Lacuesta, *La leyenda del tiempo* (2006), para «reconstruir» las figuras habituales de la movilidad humana: el turista, el viajero, el inmigrante. Al tratar con personajes huérfanos, un niño gitano y una visitante japonesa cuyas historias se entrecruzan, arguye Carrión, *La leyenda del tiempo* pone en crisis el concepto de identidad, que se presenta como una idea mutante, inestable y, ante todo, subjetiva. En su opinión, el director catalán que «habla de Andalucía, en español y en japonés» propone un tratamiento oblicuo de las tensiones raciales y de clase que existen en el sur de la península y en el resto del país. Al presentar innumerables detalles, afirmaciones e imágenes que discuten qué es España, el meta-texto del film insinúa que ésta es un lugar donde el flamenco es cantado y bailado por japoneses; donde los mexicanos se convierten en camareros argentinos y los camareros chinos son en realidad japoneses (o viceversa); y donde un niño gitano que se mueve incansablemente por los alrededores de su pueblo cree que Marbella o Barcelona son el extranjero. Estas «desvirtuaciones», que parecerían liberar a España de etiquetas y nociones estables, no anulan las diferencias culturales o la neutralización de los conflictos propios del encuentro entre lo diferente o lo contrario, sino que ofrecen la posibilidad de espacios fronterizos, en este caso Andalucía, como un espacio de intersecciones y desvíos. En el film, la idea del viaje y de frontera delinea tensiones dramáticas y conceptuales, las cuales, al comparar Japón con

España, Andalucía con el resto del país, y las costumbres gitanas con las payas o con las japonesas, relativizan y superan las oposiciones tradicionales. De este modo, *La leyenda del tiempo* realza una nueva realidad global como territorio de frontera que se configura en el último milenio.

Finalmente, la cuarta parte que cierra este volumen presenta dos agudas y muy sugerentes miradas hacia los *otros* interiores de la España contemporánea. Jon Juaristi trae a debate los componentes míticos de las identidades españolas modernas, más allá del «hecho vasco» y el «hecho catalán». Mari Paz Balibrea Enríquez centra su análisis en «los Otros del país interior por antonomasia, desde la transición democrática hasta el nuevo socialismo hoy vigente: la forma de Estado de la Segunda República y el pensamiento político-filosófico del exilio de 1939».

En un sagaz análisis que recorre los debates etnológicos (e ideológicos) que marcaron a la España del siglo XIX y XX —las posturas de Miguel de Unamuno, Ramón Menéndez Pidal, Pedro Bosch Gimpera y Julio Caro Baroja, entre otros—, Jon Juaristi reflexiona sobre las bases míticas comunes de las identidades españolas. El filólogo vasco arguye que las identidades españolas contemporáneas son el resultado de un proceso muy reciente, demarcado a partir de la transición en los años 70, período en el cual la consolidación del Estado Autonómico fue tutelada por las élites políticas del posfranquismo. Juaristi remarca las contradicciones y ambivalencias de la conformación del paradigma multiétnico, así como la violencia, artificialidad e inconsistencia que conllevó la concepción unitaria y castellanista, impuesta por la fuerza, desde el final de la guerra y hasta su propia disolución, hacia el final de la dictadura. Al hacer repaso de las dinámicas de la construcción de las identidades nacionales, Juaristi diferencia tangencialmente entre aquellas identidades regionales e incluso comarcales «fuertes» —donde se hablaba una lengua distinta del castellano, y que adoptaron, desde finales del siglo XIX, el nacionalismo

político o diversas formas de regionalismo—, y las «nuevas» identidades que surgieron en las regiones mayoritariamente castellano-hablantes. Estas últimas se plasmaron en regionalismos o nacionalismos de menor grado en los años finales del franquismo, cuando la oposición al régimen trajo aparejados movimientos de este tipo que se constituyeron con un fuerte componente mimético a partir de los nacionalismos vasco y catalán.

No menos crítica de las indulgencias—y de los silenciamientos—que se fraguaron durante la Transición, Balibrea explora, en primera instancia, la relación de otredad que la España de los años 70 y hasta la actualidad ha mantenido con la Segunda República, así como la desmemoria que ha envuelto a los escritos político-filosóficos de los pensadores e intelectuales que pertenecieron al bando de los vencidos. En este sentido, la autora critica no ya la denigración de la República y las bases de su pensamiento político como el *otro* irreductible del franquismo —lo cual era de esperar—, sino su despreocupada incorporación como *otro* que acecha a la democracia y que puede resurgir sin control, realizada por las élites políticas que dictaminaron su irrelevancia en la segunda transición democrática. Insistiendo en la necesidad de un debate abierto sobre la forma de Estado en la España contemporánea, Balibrea combina el análisis de discursos políticos, sociales y culturales para demostrar cómo, en el momento actual, una serie de conflictos nacionales y crisis internacionales ha vuelto a poner en el tapete la discusión sobre la República y el republicanismo. Balibrea desmenuza los matices y diferenciaciones que surgen de la relación entre la España monárquica constitucional y otras versiones posibles de su Estado, y que van desde la ignorancia desafiante y despreocupada de la forma de Estado republicana en los años ochenta, hasta su reivindicación, mercantilización y nuevo repudio en los textos doctrinales que lidera el último socialismo propuesto por José Luis Rodríguez Zapatero.

En definitiva, el recorrido que proponen los artículos aquí reunidos explicita, de forma clara y concisa, la urgencia de re-
ver aquellas prácticas, discursos y representaciones relaciona-
dos con la búsqueda de la identidad, el rechazo a las minorías
y el desafío a la diferencia. Lejos de dar respuestas definitivas,
este recorrido ofrece un posible punto de partida para develar
el dinámico perfil de la España del siglo XXI.

Parte I

Diferencia y otredad en perspectiva europea

La sociedad abierta y sus creyentes: el islam en Europa, el islam y Europa

Paul Scheffer*

Inmigrantes procedentes de todos los rincones del mundo han modificado las comunidades urbanas en Europa. Cualesquiera hayan sido sus propósitos originales y cualesquiera hayan sido los nuestros, han perdido importancia hace ya mucho tiempo. El mundo ha anidado en nuestros barrios, provocando un fuerte impacto y gran confusión. Comercios, sitios de culto, escuelas y mercados – todo y todos son afectados por la continua migración masiva, cuyo fin por cierto no se divisa. De hecho, se tiene la impresión de que una gran movilidad de personas es la característica principal de una nueva era que, a falta de mejor nombre, denominamos la era de la globalización.

Sería imprudente restar importancia o desatender esos profundos cambios. La fórmula según la cual «la inmigración es un fenómeno constante en la historia» no funciona conmigo. Cuántas veces nos encontramos con frases atenuantes de ese

* Profesor de Sociología Urbana en la Universidad de Ámsterdam. Su último libro es *Immigrant Nations* (Polity Press, 2011).

tipo en publicaciones oficiales. La Municipalidad de Ámsterdam escribe, como si fuera una afirmación de rutina: «Casi la mitad de los habitantes de Ámsterdam no provienen originalmente de Holanda. No hay nada nuevo en ello. Como ciudad de inmigración, Ámsterdam brindó durante siglos la bienvenida a personas de diferentes extracciones y confesiones: judíos portugueses, hugonotes franceses y trabajadores migrantes alemanes». En otras palabras, las personas siempre han estado en movimiento, y por ende nuestros tiempos no son excepcionales.

Inclusive si, según criterios históricos, podría no haber nada nuevo bajo el sol, de todos modos somos testigos de un cambio radical en la composición de la población. El siglo XVII estuvo efectivamente colmado de movimiento, pero eso no quita relevancia a la agitación que tiene lugar actualmente en las grandes urbes. ¿Cómo pueden los trabajadores provenientes de Marruecos y Turquía que están cambiando nuestras ciudades ser neutralizados comparándolos con los alemanes que anteriormente llegaban a ellas? El que los judíos de Portugal vinieran a Holanda escapando de la Inquisición no significa que la llegada de refugiados que huyen de la tiranía religiosa del islam en Irán o Afganistán se haya convertido en algo simplemente normal.

No cabe duda de que podemos percibir continuidades históricas. Respecto al establecimiento en Europa de personas de credos diferentes —las comunidades musulmanas en expansión—, podemos aprender algo de las migraciones anteriores de Europa a Estados Unidos, donde la llegada de católicos provenientes de Irlanda, Polonia e Italia causó gran preocupación y severos enfrentamientos en la segunda mitad del siglo XIX. Por ello, para comprender la dinámica de la integración del islam en una sociedad abierta, vamos a concentrarnos primero en analogías históricas, y luego analizaremos lo que hay de novedoso en la situación actual.

Lo que necesitamos es una visión más abierta de las fricciones y choques característicos de cualquier proceso de migra-

ción masiva. Muchos investigadores actuales exhiben cierto grado de parcialidad en sus opiniones, pero afortunadamente podemos apoyarnos en generaciones anteriores de historiadores y sociólogos que estudiaron el tema de la migración. Oscar Handlin, por ejemplo, el más famoso historiador de la inmigración a Estados Unidos, escribió en una época en que la visión moralizante de la inmigración no era todavía un tema importante, y en que el conflicto entre recién llegados y nativos no se expresaba todavía en términos de bueno y malo.

En *The Uprooted: The Epic Story of the Great Migrations that Made the American People*, libro que le valió el Premio Pulitzer, Handlin identificó las causas y consecuencias de la migración de las grandes masas que cruzaron el océano desde Europa hacia Estados Unidos. Su narrativa puede resumirse en una frase que constituye el motivo central de todo lo que diremos en este ensayo: «La historia de la migración es la historia de la alienación y sus consecuencias»¹. Alienación y pérdida son conceptos claves que describen la llegada de migrantes a un nuevo entorno.

Handlin empieza por considerar quiénes vinieron a Estados Unidos —los migrantes y su desarraigo. Decenas de millones fueron arrojados a la deriva a consecuencia de la industrialización y la enorme explosión demográfica en la segunda mitad del siglo XIX. Los trastornos y la pobreza, provocados particularmente en las regiones agrícolas, se tradujeron en una inmigración masiva desde países como Irlanda, Alemania, Italia, Suecia, Noruega y Polonia.

La migración fue y es primariamente un relato de la relación entre ciudad y campo; además de los artesanos, la mayoría de quienes buscaron refugio en Estados Unidos eran agricultores. Handlin describe su pérdida de estatus y su sensación de humillados en el nuevo país, al convertirse de campesinos

1 Oscar Handlin, *The Uprooted. The Epic story of the Great Migrations that made the American people*, Boston 1952, p. 4.

independientes en trabajadores asalariados. La vida familiar se vio particularmente afectada; las antiguas familias extensas se fueron disgregando, las aptitudes tradicionales se volvieron súbitamente improductivas. «La soledad, la separación de la comunidad aldeana y la desesperación ante la insignificancia de sus propias capacidades humanas constituyeron los elementos que colorearon en América la visión del mundo de esos campesinos»².

En esas circunstancias desconocidas, muchos revirtieron a la seguridad de la tradición, particularmente la tradición religiosa: «En ese sentido, todos los inmigrantes eran conservadores, tanto los disidentes como los campesinos. Todos procuraban consolidar sus ideas dentro de las fortificaciones de instituciones religiosas y culturales que los mantuvieran enteros contra el extraño Nuevo Mundo»³. Lo que me interesa sobre todo es ese conservadurismo —revertir a antiguas costumbres y hábitos a fin de sobrevivir en un entorno enteramente nuevo, generalmente urbano. El resultado final fue a menudo un sentimiento de no pertenecer ya a ninguna parte, concluye Handlin: «De ese modo habían completado su alienación respecto a la cultura a la que llegaron, así como de aquella que habían abandonado»⁴. Esa tierra de nadie tipifica también la experiencia de muchos migrantes contemporáneos, que buscan asideros en una sociedad nueva pero no los encuentran.

No sólo los migrantes sufren de desorientación, sino también los que ya viven en el país receptor. Al fin de cuentas, esa tierra no es una tela en blanco, sino un país con su historia de costumbres y hábitos, leyes e instituciones. La población nativa se ve también perturbada y debe procurar recuperar el equilibrio. Handlin entendió muy bien ese lado de la historia:

2 Ibid., p. 108.

3 Ibid., p. 116.

4 Ibid., p. 285.

«Más tarde dirían que todo en el barrio estaba tan bien hasta que llegaron los otros. Los otros trajeron estilos foráneos y un habla ininteligible, vestimenta extranjera y comidas curiosas, eran pobres, trabajaban duro y pagaban alquileres más altos por viviendas inferiores»⁵.

En un estudio anterior sobre inmigrantes en Boston, Handlin empleó expresiones cautelosas como «desasosiego social», «vaga incomodidad» y «desconfianza latente» para describir las actitudes de los residentes de la Boston decimonónica para con los inmigrantes irlandeses⁶. Los conflictos eran entonces tan feroces como lo son hoy, y pasarían por lo menos cincuenta años antes de que la ciudad hallase un nuevo equilibrio: «Los conflictos grupales dejaron una cicatriz permanente que desfiguró el rostro de la vida social de Boston»⁷. Sin embargo, Handlin adopta un enfoque perspicaz del conflicto, sin culpar por las tensiones ni a los nativos ni a los recién llegados.

La evocación de una cierta imagen de la comunidad antes de que todo cambiara es una reacción comprensible. No sólo vemos esa resistencia a lo largo de toda la historia de la inmigración norteamericana; obviamente, estamos muy familiarizados con ella en nuestro propio tiempo y lugar. Debemos reconocer la existencia entre los nativos de un sentimiento según el cual algo de la sociedad que les era familiar se está perdiendo, del mismo modo que reconocemos los sentimientos de desarraigo de muchos recién llegados.

No es asombroso, por ende, que antiguos y nuevos compartan la misma sensación de pérdida, porque la causa de su inquietud es la misma. Ante todo, por supuesto, los migrantes encarnan un mundo a la deriva, pero, en parte debido a su llegada, los nativos se ven arrastrados por esos cambios aun

5 Ibid., p. 189.

6 Oscar Handlin, *Boston's Immigrants. A Study in Acculturation* (1941); 2ª ed., Cambridge 1959, p. 184.

7 Ibid., p. 206.

dentro de su entorno cotidiano. Como dice Handlin, esa es la condición compartida de los pueblos modernos. Todos y cada uno están atravesando una experiencia desorientadora. Efectivamente, «la historia de la migración es la historia de la alienación y sus consecuencias»⁸.

Un ciclo de integración

La alienación es parte de una historia continua. En la década de 1920, Robert Park resumía el «ciclo de relaciones raciales» como una trayectoria que empieza por la evasión del problema, pasa por el conflicto y conduce a la adaptación y la asimilación⁹. La filosofía que subyace a esto es bien conocida: los inmigrantes al llegar tienden a aislarse, en parte debido a la reacción de distanciamiento por parte de la sociedad circundante. Más tarde, los inmigrantes y sus hijos tratan de conquistar su propio sitio en el país receptor, lo cual conduce a fricciones y conflictos. Luego, los recién llegados y los nativos procuran un compromiso y, si el mismo funciona, la sociedad circundante asimila a los inmigrantes y a sus descendientes.

Ese es el ciclo deseable, en el que se puede reconocer un modelo integrado por tres generaciones. La primera es la del aislamiento y la evasión del contacto; los hijos de los inmigrantes se niegan a aceptar ese estado de cosas y reclaman sus derechos, entrando en inevitable conflicto con los ciudadanos establecidos y apuntando a la necesidad de un compromiso. Finalmente, la tercera generación de los nietos tienen la oportunidad de asimilarse sin demasiadas dificultades y de participar en la sociedad sin demasiadas fricciones.

Naturalmente, ese cuadro es meramente esquemático: la realidad no puede ser dividida en fases y generaciones de una manera tan nítida. También hay mucho que discutir aún en

⁸ Ibid., p. 85.

⁹ Robert Ezra Park, *Race and Culture. The Collected Papers*, Glencoe 1950, vol. 1, p. 150.

cuanto al supuesto punto de llegada, la «asimilación», cuya definición es muy controvertida. Pero lo que me interesa aquí es que la integración de cualquier movimiento migratorio de dimensiones considerables siempre acarrea conflictos inevitables. Muchos países europeos se encuentran actualmente enredados en esa etapa.

Esta idea de un ciclo de integración puede ser ilustrada con la considerable inmigración irlandesa, vívidamente iluminada por Oscar Handlin en su maravilloso libro, ya mencionado, sobre las oleadas migratorias llegadas a Boston desde 1840. Hacia 1850, la población irlandesa de la ciudad era de unos 54.000, en un total de escasos 140.000 habitantes. Las condiciones de vida de esta nueva subclase eran aterradoras. Amontonados en viviendas precarias sin condiciones sanitarias, fueron presa frecuente del cólera, la tuberculosis y otras epidemias que habían sido erradicadas de Boston mucho tiempo atrás. La expectativa de vida era baja, y se decía que un inmigrante irlandés vivía —o más bien luchaba por sobrevivir, por las buenas o por las malas— un promedio de catorce años tras su llegada a América.

La brecha entre los inmigrantes irlandeses y la sociedad receptora amenazaba con ensancharse, escribe Handlin, «pues durante mucho tiempo se vieron condenados a constituir un nudo masivo en la garganta de la comunidad, indigerido e indigerible»¹⁰. El rechazo a vivir junto a ellos no provenía sólo de razones económicas sino también de componentes culturales y religiosos. El catolicismo muy tradicionalista de los irlandeses se hallaba muy alejado del protestantismo mayormente liberal de gran parte de los bostonianos. Su amarga experiencia histórica había depositado en los irlandeses un fatalismo diametralmente opuesto a la ideología dominante de progreso. Se oponían a todas las variedades de reformas, desde la abolición de la esclavitud a los derechos de las mujeres y el

10 Handlin, *Boston's Immigrants*, p. 55.

establecimiento de la educación pública. El contraste con el resto de la población no podría haber sido mayor, y la anglofobia que los irlandeses traían consigo, aunque comprensible, no ayudaba a cerrar la brecha. Es interesante notar que la resistencia a la inmigración irlandesa fue de hecho un conflicto entre una mayoría reformista y una minoría tradicionalista. No requiere mucha imaginación ver a los inmigrantes musulmanes marroquíes del siglo XX en los católicos irlandeses del XIX.

Se podrían extraer diversas conclusiones de la historia de los católicos irlandeses en Boston. En primer lugar, podemos ver que a la larga se integraron exitosamente y las diferencias que alguna vez fueron irreconciliables dejaron de suscitar la misma hostilidad en años posteriores. Pero existe otra perspectiva posible. La historia de los irlandeses en Boston muestra que la inmigración puede perturbar y dividir a una comunidad urbana durante muchos años. Y téngase en cuenta cuánto tiempo pasó hasta que el país eligió a un presidente católico. Durante su campaña, John F. Kennedy tuvo que enfatizar repetidamente que sus lealtades se hallaban con Estados Unidos y no con el Vaticano. Más de 100 años después de la llegada de los primeros inmigrantes irlandeses, todavía se hallaba difundida la duda de si uno de sus descendientes era persona adecuada para el cargo más elevado del país.

De modo que podemos observar la existencia de un ciclo, desde el rechazo, a través del conflicto y hasta la adaptación. Es obvio que en la Europa de hoy hemos atravesado la fase del rechazo. El modelo para ese episodio es el «multiculturalismo», que trató de hallar los términos para una coexistencia pacífica de comunidades culturales que convivían una junto a la otra sin mayor contacto. Ahora, estamos ineludiblemente inmersos en el período de conflicto y estamos buscando un nuevo acuerdo. Ese conflicto es necesario y puede resultar productivo si logramos poner límites a la violencia. Como escribió el sociólogo Simmel: «Nuestra oposición nos hace sen-

tir que no somos totalmente víctimas de las circunstancias. Nos permite probar conscientemente nuestra fuerza y eso es lo único que otorga vitalidad y reciprocidad a condiciones de las que, sin semejante correctivo, nos alejaríamos a cualquier precio»¹¹.

Es difícil predecir cuán largo y turbulento será este período. Sabemos aún demasiado poco sobre la dinámica generacional de integración, por la simple razón de que hasta el momento hemos visto en Europa demasiado poco de la tercera generación, y no está claro cómo sus cambiantes circunstancias van a afectar el proceso de integración. Lo que está claro es que todo proceso de integración acarrea conflictos, fricciones y choques. Así ocurrió en Estados Unidos, y ello se está repitiendo en la Europa de hoy.

Es necesaria una implicación mucho mayor, y ello debe sustentarse en una clara idea de integración. El escaso entusiasmo del reacio país receptor se evidencia ante todo en la forma en que consideramos la cuestión de la ciudadanía. Durante demasiado tiempo, la naturalización ha sido vista en forma demasiado superficial. La filosofía subyacente fue que una rápida y fácil naturalización ayuda a la integración, pero de hecho el establecimiento de requerimientos para obtener la nacionalidad exige un esfuerzo. La subestimación de la ciudadanía no es una buena idea. Si alguien elige adoptar una nueva nacionalidad, además de adquirir derechos ello debería implicar la aceptación de obligaciones.

El profesor de Derecho y escritor de origen iraní Afshin Ellian describe su desilusión: «Recibí el documento relativo a la decisión más importante para mi vida, es decir, mi nacionalidad holandesa, por correo. Era una simple carta burocrática, firmada por el director del Departamento de Inmigración y Naturalización. Mi alegría se vio reducida por una profunda sensación de incomodidad y decepción. El momento de ob-

11 Georg Simmel, *On individuality and social forms*, Chicago 1971, p. 75.

tención de la ciudadanía debería ser ritualizado, por respeto tanto al nuevo ciudadano como a la Constitución»¹².

No se favorece a los inmigrantes que desean nacionalizarse en el nuevo país al no exigirles nada. La ausencia de preguntas deja muy claro que a nadie le interesan mucho las respuestas. El mensaje velado es: «De todos modos, nunca serás parte de esta sociedad. No esperamos de ti influencia alguna en nada. Simplemente quédate donde estás, no te muevas fuera de tu propio círculo y, en particular, conserva con afecto tu identidad propia».

De ese modo, no se asume compromiso alguno, porque sabemos muy bien que cuando una sociedad demanda cosas de los recién llegados, al mismo tiempo asume una obligación. La integración exige un autoexamen y no ha existido gran entusiasmo por realizarlo. Quizás somos tan tolerantes que, por encima de todo, no queremos hacernos las cosas difíciles a nosotros mismos. Durante los años recientes, ha quedado claro que la llegada de tantos inmigrantes y su difícil integración han provocado una verdadera crisis de ciudadanía en el país receptor.

Poner el acento en la «diversidad» no resuelve el problema. Debería resultar obvio que una sociedad abierta se caracteriza por la diversidad de opiniones, estilos de vida y creencias. Pero aun en una democracia liberal la diversidad posee sus límites; no toda identidad posee el mismo valor o significación. Como la tolerancia debe defenderse contra la intolerancia, no puede permanecer indiferente a extremismos religiosos o políticos. Adherir a una diversidad sin restricciones significa en última instancia defender las creencias y costumbres tradicionales contra la investigación crítica.

El énfasis en la diferencia es también sospechoso por otra razón. En países que cantan loas a la sociedad multiétnica o

12 Ellian Afshin, «Leve de monoculturele rechtstaat», *NRC Handelsblad*, 30/11/2002.

multicultural, existe un real peligro de que no sólo las minorías sino también la mayoría comiencen a pensarse a sí mismas en términos étnicos, especialmente si en muchas ciudades la mayoría se ha vuelto minoría. Samuel Huntington cita a un sociólogo norteamericano que ha señalado el peligro de «etnización» de la población mayoritaria: «Nos guste o no, los blancos de clase media y clase media baja se ven a sí mismos como minoría y han adoptado una postura de víctimas»¹³. Por toda Europa vemos un movimiento tendente a proteger la amenazada identidad nacional, con todas las problemáticas consecuencias que ello acarrea.

En vez de hablar todo el tiempo de minorías y mayorías, o de identidades que deben ser defendidas contra un mundo exterior, deberíamos adherir al ideal de una ciudadanía compartida a la que todos puedan aspirar. Todo el júbilo bien intencionado en torno a la diversidad no pudo proveer una respuesta, porque las preguntas fueron ineludibles: ¿Qué tenemos en común, tomando en cuenta todas las diferencias? ¿Qué mantiene unida a una sociedad en tiempos de inmigración masiva, particularmente en las áreas urbanas donde se instala la mayoría de los inmigrantes? Esa búsqueda es parte de una revaluación más amplia, destinada a hallar un nuevo equilibrio entre derechos y obligaciones, entre desarrollo individual y dependencia mutua, entre privacidad y orden público. Necesitamos una idea más rica de lo que puede constituir la ciudadanía en nuestra época.

Comenzamos esta búsqueda estableciendo un sentimiento de alienación y pérdida por parte tanto del inmigrante como del nativo. Habremos adelantado cuando logremos derivar una renovación a partir del impacto de lo desconocido. La inmigración no conduce necesariamente a una pérdida de fuerza; por el contrario, una vez que logremos internalizar la

13 Samuel P. Huntington, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, Nueva York 2004, p. 315.

inmigración, nuestras sociedades se harán más universales, y por ende más competitivas, dentro de un mundo globalizado.

El hecho de que hayamos presentado con dureza el impacto de la inmigración quizás ayude a dejar clara la necesidad de renovación. Quien pretenda trivializar la migración repitiendo una y otra vez que no hay en ella nada nuevo, no sólo pasa por alto una importante experiencia adquirida hoy en día en las grandes ciudades europeas, sino que, lo que es más importante, deja de ver que la nueva migración ofrece una oportunidad única para la introspección y la mejora de nosotros mismos. La reciente inmigración nos fuerza a superarnos, a elevarnos por encima de nuestras inhibiciones. Quizás eso sea pedir mucho, pero quien no pide mucho en este mundo fracasa miserablemente.

Casi un siglo atrás, el sociólogo norteamericano Henry Pratt Fairchild ya lo sabía. Mucho de lo que escribió resulta ahora obsoleto, pero fue capaz de ver que el grado en el cual los migrantes son capaces de sentirse parte del país que los ha acogido no depende exclusivamente de ellos: «Antes de apresurarnos a echarle al inmigrante la responsabilidad por su lenta asimilación, deberíamos considerar cuidadosamente si no es nuestra propia casa la que necesita ser ordenada»¹⁴. En otras palabras, sólo podemos hablar de integración si estamos dispuestos a mejorar nuestra sociedad. En palabras de Fairchild: «Para que el inmigrante ame a Estados Unidos, debe primero tener la oportunidad de experimentar Estados Unidos, y una vez que los haya experimentado debe hallarlos dignos de amor. Ni los discursos ni las leyes ni las amenazas harán que el extranjero ame a Estados Unidos si no los encuentra dignos de amor; y ninguna medida de extrañamiento y desconocimiento puede impedirle amar el país si al final de

14 Henry Pratt Fairchild, *Immigration. A World Movement and its American Significance*, Nueva York 1925 (ed. revisada), p. 426.

cuentas lo halla digno de su amor»¹⁵. No debemos perder de vista la distancia que nos separa de nuestros ideales. Al fin de cuentas, una sociedad abierta aspira a la autocrítica. Debemos estar dispuestos a convertirnos en lo que decimos que somos.

La adaptación del islam

Gran parte de la inmigración actual puede comprenderse a la luz de la historia. En las grandes ciudades de Europa, podemos aquí y ahora enfrentar muchos de los problemas que los inmigrantes polacos o italianos experimentaron a principios del siglo XX en Estados Unidos. Nada nuevo hay en el hecho de que los inmigrantes atribuyan especial significado a su fe: ¿cuán a menudo dieron aquéllos prioridad a reproducir sus lugares de culto en el país receptor, a fin de retener algo de su país de origen? En cierto sentido, los inmigrantes de hoy simplemente están repitiendo una vieja práctica.

¿Es posible, entonces, que no haya nada nuevo en la inmigración actual? No: viejas y recientes migraciones poseen mucho en común, pero existen también sustanciales diferencias. Algo realmente nuevo está sucediendo. La religión siempre desempeñó un papel fundamental en el proceso migratorio, pero el islam es un fenómeno totalmente nuevo en el mundo occidental. Y no sólo en él, sino en la misma historia del islam: la presencia de minorías musulmanas dentro de una sociedad liberal y laica no posee precedentes. El hecho de que, antes de que pase mucho tiempo, unos 20 millones de musulmanes han de residir en los países de la Unión Europea —y quizás muchos más cuando Turquía ingrese en la misma— constituye un desafío desde todo punto de vista. No sólo para los musulmanes religiosos, sino también para las sociedades receptoras, que buscan una manera de relacionarse con una religión que, hasta ahora, se manejó siempre como credo de una mayoría. No ayuda el hecho de que, desde el 11 de septiembre, el islam se haya vuelto tan controvertido en Occidente.

15 Ibid., p. 425.

El punto muerto en que nos hallamos actualmente es parcialmente causado por nuestra incapacidad de hallar una manera más o menos estable de manejarnos con el islam como una nueva religión dentro de nuestra sociedad. Ese «nuestra» se refiere expresamente también a los musulmanes. Una cantidad de claras opciones resultan ineludibles. Las mismas, sin embargo, resultarán aceptables sólo si se basan en el principio del tratamiento igualitario. Nada alimenta la desconfianza más que la impresión de un doble criterio.

Las cuestiones concretas que están involucradas son tres. Primero, en qué medida se observa en Europa la separación entre Iglesia y Estado que constituye la base de la libertad religiosa. Sobre ese fundamento podemos entonces preguntar a los musulmanes si, además de su derecho a la libertad religiosa, están también dispuestos a aceptar el deber de defender esa misma libertad para otras creencias o para la falta de creencia. Además, debe preguntárseles también si están dispuestos a conceder la libertad que reclaman como grupo a todos los miembros de su propia comunidad.

Examinemos estos puntos más de cerca. ¿Cómo podemos manejarnos con el islam en base a la idea de tratamiento igualitario? Esa idea comienza con la separación de Iglesia y Estado, que se halla en la base de la libertad religiosa. Existen multitud de nociones erróneas acerca de dicha separación. Muchas personas piensan que Holanda alcanzó la tolerancia religiosa en una etapa temprana, pero la historia nos enseña que, según los criterios actuales, no existía en la República separación entre Iglesia y Estado. El siglo XVII presenció una lucha entre el principio de libertad de conciencia, tempranamente adoptado, y la noción de la Iglesia Reformada como Iglesia pública, noción privilegiada por el gobierno.

De esa era podemos también aprender que la separación entre Iglesia y Estado no debe sólo salvaguardar a éste de una presión impropia de la Iglesia sino, igualmente y a veces más aún, proteger a la Iglesia contra la intervención estatal. Me

parece que, inclusive en nuestro tiempo, demasiado a menudo la separación de Iglesia y Estado es sólo practicada con el fin de proteger al Estado. Ciertamente, con respecto al islam debe reiterarse que, en principio, nada debería impedir que los musulmanes practiquen libremente su creencia. La mezquita posee aquí su lugar, por principio. El Estado debería adoptar una actitud de reserva.

Cuando enfatizamos este principio de tratamiento igualitario, debemos preguntarnos si en la actualidad realmente nos comportamos en Europa según esa idea. Innumerables países poseen regulaciones que contradicen la separación de Iglesia y Estado. Considérese, por ejemplo, el impuesto a la Iglesia que los alemanes se ven obligados a pagar, la posición oficial de la Iglesia Anglicana en Gran Bretaña, el subsidio estatal a las escuelas religiosas en Holanda y otros países, o los crucifijos en las aulas y tribunales italianos. Si se les pide a los musulmanes que reconozcan la libertad religiosa, se debe estar preparado para actuar de la misma manera. Un nuevo compromiso social es sólo posible en base a la separación de Iglesia y Estado. La secularización de las instituciones debe ser completa.

Los límites pueden y deben fijarse sobre esta base de tratamiento igualitario a todas las religiones. Para poder combatir de modo efectivo al islam político, es necesario que observemos escrupulosamente el principio de libertad religiosa. Sólo entonces es posible plantear a los musulmanes una pregunta imperativa: ¿Acaso el ejercicio del derecho a la libertad religiosa no acarrea una irrevocable obligación de defender esa misma libertad para otras creencias y creyentes? Porque lo que rechaza el islam político, no sólo con palabras sino también con amenazas y violencia, es el deber de defender la libertad religiosa.

Esta interpretación islámica radical no surgió en un vacío. Con demasiada frecuencia los musulmanes dividen el mundo en dos, nosotros y ellos. Cuando la libertad religiosa se utiliza para difundir el desprecio por los no-musulmanes, el derecho

que los musulmanes invocan resulta socavado. De ese modo, inevitablemente llega el momento en que los musulmanes generan su propia imposibilidad de vivir en una democracia con diversidad religiosa. El derecho a la libertad religiosa va de la mano con el deber de respetar la libertad de otros. Ello se aplica a todos, y por ende también a la comunidad islámica. Si no están dispuestos a aceptarlo, los musulmanes van a estigmatizarse y marginarse a sí mismos.

Hace muy poco fui invitado a tomar parte en un debate interreligioso con un imam, un obispo y un rabino, en calidad de no creyente. Todo debate exige un par de principios consensuados, y un debate entre religiones ciertamente exige la aceptación de la libertad religiosa como punto de partida. Sin embargo, el imam no la aceptaba: Sí, eso es lo que estipula la ley holandesa, pero puede existir una situación diferente en otra parte; autoridades superiores deben emitir juicio sobre ello. Podemos interpretar esa postura en forma pragmática —considerar que el imam, en última instancia, aceptaba la libertad religiosa en Holanda—, pero ese es el camino de menor resistencia. Especialmente cuando se habla de tratamiento igualitario, debería esperarse, en principio, un poco más de coherencia.

La integración del islam en la democracia demandará, por ende, importantes ajustes. Debido a la migración, se ha producido una situación singular: por primera vez en su historia, los musulmanes constituyen una minoría dentro de una sociedad liberal y laica. Por ende es todavía prematuro decidir que los principios democráticos y el islam tal como es practicado aquí no podrán armonizarse nunca. El éxito de la adaptación del islam a Europa es una pregunta abierta; al carecer de garantías, resulta crucial la claridad respecto de un número de principios.

De hecho, el principio de equidad posee otra consecuencia inevitable. Quien exige libertad religiosa en tanto grupo, debe estar dispuesto a conceder esa misma libertad a los miembros

de ese mismo grupo. Sin embargo, en este momento movimientos alternativos dentro del islam se hallan a menudo en el ostracismo. Piénsese en la manera en que son excluidos grupos más liberales como el Alevi y el Ahmadiya. La demanda de libertad religiosa debería al menos acarrear una aceptación del pluralismo dentro del círculo al que pertenece el demandante. La mayoría de los musulmanes no están dispuestos a cumplir con ese principio. Lo que tenemos, en consecuencia, no es una comunidad islámica sino una colección dividida de creyentes que poseen poco en común.

Los musulmanes hallan difícil reconocer las diferencias en su propio ámbito, pero el tema de la apostasía constituye un tabú aun mayor: confesar abiertamente que ya no se cree equivale a una exclusión social o algo peor. También aquí, si un grupo exige su derecho a practicar libremente su religión, no puede sino aceptar ese mismo derecho en su propio seno, porque la religión ha de ser libremente practicada o rechazada. Nada de eso ocurre en la actualidad.

La libertad religiosa no excluye la crítica a la religión. Por el contrario, el precio de una sociedad libre incluye la crítica de las tradiciones religiosas como parte de un debate abierto. Es de esperar que los críticos sean por lo menos algo delicados, pero, sea como sea, hablar libremente de lo que para otros es sagrado puede a veces constituir una profunda ofensa. Y eso es exactamente lo que ocurre. Si los musulmanes desean vivir aquí con la idea de que el Corán o el Profeta se hallan por encima de toda crítica y nunca pueden ser objeto de una sátira, se encuentran en un callejón sin salida. El episodio de la caricatura nos enseñó que la libertad religiosa y la libertad de criticar la religión son inseparables.

Reiteré esta argumentación en un programa de televisión norteamericano, lo cual generó una reacción excepcionalmente reveladora de una organización musulmana en Estados Unidos, la cual afirmó, en una declaración pública: «Nosotros en tanto comunidad musulmana norteamericana exigimos

el derecho humano a la autodefinición»¹⁶. ¿Desde cuándo la «autodefinición» ha sido un derecho humano? ¿Desde cuándo se permite sólo a los creyentes comentar los libros sagrados? Aserciones tan notables como esa no pertenecen a la democracia; toda creencia pertenece a todos, en el sentido de que todos tenemos opiniones y las expresamos libremente.

Los intentos de los gobiernos holandés y británico de reintroducir la blasfemia como un delito son por lo tanto imprudentes, por decir lo menos. ¿Por qué insultar a los dioses ha de ser peor que insultar a nuestros prójimos humanos? Cualquier persona que defiende el principio de equidad no puede sino considerar que las filosofías religiosas y laicas son iguales ante la ley. Ciertamente existen límites a la libertad de expresión, pero esos límites no excluyen la crítica o la burla a una creencia. En caso contrario, deberíamos quemar en la hoguera el *Elogio de la locura* de Erasmo, uno de cuyos capítulos se titula «Aún más estulticia en las Sagradas Escrituras». La tolerancia no puede basarse en el miedo.

La equidad no significa que todo el mundo deba adoptar de repente ideas liberales. Como otros creyentes tradicionales, los musulmanes conservadores pueden rechazar una institución como el matrimonio homosexual, con tal que acepten que la mayoría ha adoptado por ahora una decisión diferente. Y viceversa, quienes critican la religión deben por principio estar dispuestos a defender la libertad religiosa, porque la coacción en cuestiones de fe es un ataque contra la democracia. Eludir diplomáticamente el problema no ayuda a manejarse con el islam; sí lo hace la honestidad para con los principios compartidos de la libertad religiosa.

El islam en Europa, el islam y Europa

Por el momento, estamos trabados en conflicto con un islam politizado, conflicto cuyo final no está a la vista. Ese clima in-

16 Comunicado de prensa del Muslim Public Affairs Council (15/3/2005).

ternacional proyecta su sombra sobre los intentos de integrar en Europa a las minorías musulmanas. Existe una clara interacción entre el islam *en* Europa y el islam y Europa. La presencia de millones de musulmanes en Europa occidental influye actualmente sobre las decisiones políticas tanto domésticas como exteriores. La situación fue muy diferente durante la Guerra de los Seis Días en 1967, porque cuarenta años atrás la presencia e impacto de las comunidades musulmanes era más bien marginal.

No debemos subestimar el desafío de un islam politizado. Ian Buruma y Avishai Margalit llegan a la conclusión correcta en *Occidentalism*, su ensayo sobre la imagen de Occidente en el mundo musulmán: «Reducir toda una sociedad o una civilización completa a una masa de parásitos desalmados, decadentes, codiciosos, desarraigados, descreídos e insensibles es una forma de destrucción intelectual»¹⁷. Esa actitud se halla también presente en las comunidades musulmanas de Europa, pero debemos distinguir entre un sentimiento religioso ortodoxo y conservador, y un islam politizado y radical. Mientras que la ortodoxia en Europa es sobre todo una postura defensiva de creyentes musulmanes que quieren resguardar sus tradiciones en un entorno liberal, el islam radical se vuelve ofensivo cuando se propone destruir las democracias liberales. En términos generales, puede concluirse que las actitudes conservadoras están más difundidas que las filosofías radicales que rechazan la democracia como tal.

El intento de separar los problemas con las minorías musulmanas en Europa de la confrontación mundial con un islam politizado nos resultará totalmente beneficioso. Es una cuestión difícil, pero mucho más urgente en Europa que en Estados Unidos, donde el impacto del islam en la realidad doméstica no es tan importante como en Europa. El investigador norteamer-

17 Ian Buruma y Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, Nueva York 2004, p. 10.

ricano John Esposito tiene razón al aducir: «La mayoría de los norteamericanos todavía tienen que asumir que los musulmanes son “nosotros”, pero muchos musulmanes tampoco han resuelto todavía el problema de la relación entre su fe y la identidad nacional: ¿van a seguir siendo musulmanes en Estados Unidos o van a convertirse en musulmanes norteamericanos?»¹⁸

En Europa, las políticas interiores y exteriores han estado interactuando de forma mucho más acentuada en cuanto a las relaciones con el mundo musulmán. Pero lo que podemos observar en los recientes conflictos en torno a las caricaturas danesas y la película *Fitna* es un creciente distanciamiento entre las comunidades musulmanas en Europa y el conflicto mundial con un islam radicalizado. Numerosos dirigentes de comunidades musulmanas han aparecido en los medios árabes como al-Jazeera criticando las amenazas emitidas contra Dinamarca y Holanda, adhiriendo al imperio de la ley como su propia ley e insistiendo en que el retrato de los musulmanes en Europa como una minoría oprimida privada de derechos constituye simplemente una caricatura.

El creciente involucramiento de los musulmanes en la vida política —el nuevo alcalde de Rotterdam, Ahmed Aboutaleb, es hijo de inmigrantes marroquíes— constituye una marca de ese cambio. Los musulmanes en Europa comprenden cada vez más que no constituyen un objeto pasivo de la tolerancia o intolerancia ajena, sino que pueden ser actores e influir en el modo en que los no-musulmanes perciben sus divididas comunidades.

Deberíamos evitar el error de aceptar sin mayor reflexión la autodefinición de muchos musulmanes en Europa, que dirían «soy marroquí» o «soy pakistaní» aunque hayan nacido en Francia o Gran Bretaña. Pero, al mismo tiempo que afirman ser marroquíes o pakistaníes, cuando pasan sus vacaciones en el país de sus padres descubren que no pertenecen al

18 Yvonne Haddad y John L. Esposito (coords.), *Muslims on the Americanization Path?*, Oxford 2000, p. 18.

mismo, aunque no den el paso adicional de reconocer que el país en el que crecieron es su verdadero hogar.

En su novela *Judith en Jamal*, el escritor marroquí-holandés Fouad Laroui presenta humorísticamente esa confusión. Cuando Jamal y su amigo realizan una breve visita a parientes en Marruecos, se sienten desorientados ante la autoridad arbitraria de los gendarmes, junto con muchas otras cosas que les resultan estrafalarias. De regreso a París, mantienen el siguiente diálogo:

—De modo que nosotros no inventamos el cuscús, ¿eh?

—¿A quiénes te referes cuando dices «nosotros»? ¿Y quién exactamente eres tú?

—Soy un *beur*, un árabe, ¿qué otra cosa voy a ser?

—Tonterías. ¿Qué sabes de la historia árabe? No hablas árabe; no eres árabe para nada. Eso es lo que yo pienso y nadie podrá convencerme de otra cosa.

—Tú sí que sabes complicar las cosas más simples. Ahora resulta que de repente yo no sé ni siquiera quién soy. Al menos todavía soy musulmán, ¿no?

—¡Esta sí que es buena! ¿Tú? Tú no durarías quince minutos en Teherán. Lo único musulmán o árabe que hay en ti es tu nombre. Y un nombre no es más que aire.

—Entonces, demonios, ¿dónde están mis raíces?

—No eres un árbol; no tienes raíces. Y suponiendo que las tengas... ¿dónde naciste?

—En París¹⁹.

Lo que resta es la gran sombra amenazante del terrorismo. Existen varios estudios más bien pesimistas sobre la capacidad europea de enfrentar ese desafío. Pensemos en los recientes libros de Bruce Bawer, *While Europe Slept: How Radical Islam is Destroying the West from Within*²⁰, y de Walter Lacqueur, *The Last Days*

19 Fouad Laroui, *Judith en Jamal*, Amsterdam 2001, p. 77.

20 Bruce Bawer, *While Europe Slept. How Radical Islam is Destroying the West from*

of Europe: Epitaph for an Old Continent²¹. Ambos sostienen que en Europa la pacificación vencerá a la resistencia y que no existen en ella suficientes creyentes en una sociedad abierta.

Pero sus argumentos me recuerdan el libro de Revel *Comment les démocraties finissent*, escrito seis años antes de la caída del Muro de Berlín, según el cual las democracias no serían capaces de enfrentar la amenaza del totalitarismo durante la Guerra Fría²². Y sin embargo, la combinación de las dos actitudes, armarse contra el enemigo y al mismo tiempo mantener el ideal de una sociedad abierta, ganó finalmente la partida. Revel, ardiente defensor de la democracia liberal, no creía en su capacidad de combinar autodefensa y autocrítica.

Eso es lo que necesitamos también ahora, en esta nueva confrontación con ideas totalitarias basadas en una interpretación del islam. Necesitamos autodefensa, pero también los comentarios críticos de John Gray: «Los pensadores occidentales señalan correctamente que el islam nunca percibió la necesidad de un ámbito laico. No consiguen percibir que lo que se considera una creencia laica en Occidente es una mutación de la fe religiosa»²³. Deberíamos comprender y debatir abiertamente los modos mediante los cuales es posible reconciliar la «guerra contra el terror» con los principios de una sociedad abierta. Ello es difícil, pero sólo la combinación de ambas actitudes nos permitirá enfrentar este desafío. Gray tiene toda la razón al destacar: «Las sociedades liberales no pueden reproducir esa solidaridad suicida. Los valores de la elección personal y la autorrealización están demasiado profundamente inscritos en ellas»²⁴. Debería añadirse: tampoco deben estar dispuestas a hacerlo.

Within, Nueva York 2006.

21 Walter Laqueur, *The Last Days of Europe. Epitaph for an Old Continent*, Nueva York 2007.

22 Jean-François Revel, *Comment les démocraties finissent*, París 1983.

23 John Gray, *Al Qaeda and What It Means to Be Modern*, Londres 2003, p. 83.

24 *Ibid.*

Las sociedades abiertas se enfrentan con su vulnerabilidad física, pero también con su vulnerabilidad moral. La cuestión es cómo podemos defender la infraestructura y las instituciones de las sociedades liberales sin trastornar el intercambio de mercancías, personas o ideas a través de las fronteras. La vulnerabilidad moral significa que nos hallamos tentados a abandonar ciertos principios de la sociedad abierta y, por ejemplo, restringir las libertades de los creyentes musulmanes, como ocurrió con la prohibición del velo en escuelas públicas belgas y francesas, y el reciente voto en Suiza contra el derecho a construir mezquitas con alminar. La sociedad abierta incluye la defensa de la libertad religiosa. Este principio debe ser de gran importancia, ante todo para quienes se autoproclaman liberales laicos. Y los creyentes deben comprender que su libertad sólo estará garantizada si defienden la libertad de otros con quienes se hallan en profundo desacuerdo. Por ende, los musulmanes en Europa deberían enfrentar la cuestión de la libertad religiosa de personas que poseen otras creencias, o no poseen ninguna y son apóstatas. Esta es la reciprocidad de derechos y obligaciones de la ciudadanía que estamos procurando en Europa.

Cuando logremos mantenernos fieles a la idea de la libertad religiosa e incorporar pacíficamente a millones de inmigrantes musulmanes y a sus hijos en nuestras sociedades, habremos alcanzado una posición privilegiada en el mundo. Desde 1989, Europa posee la oportunidad de unificarse en forma pacífica, no sólo superando antiguas diferencias, sino también otorgando a los inmigrantes un nuevo espacio. No existe ninguna razón que impida al «*Viejo Mundo*» reinventarse a sí mismo. Debido a que muchísimas cosas de Europa merecen ser atesoradas y no brutalmente modernizadas, cierta reticencia resulta perfectamente comprensible. Con todo, el impacto de la inmigración y la integración debe ser visto como una invitación a vivir de acuerdo con la idea de una sociedad abierta.

La «otredad» judía en la historia europea: pasado y presente

Robert Solomon Wistrich*

Uno de los aspectos más extraños y sin embargo más significativos del antisemitismo pasado y presente es que no requiere de la presencia física de los judíos. Por ejemplo, en el siglo XX, la notoria teoría antisemita de la conspiración judía plasmada en los *Protocolos de los Sabios de Sión* ha probado ser extraordinariamente popular en sociedades no europeas como las de Japón, Malasia o Paquistán, que prácticamente no han tenido contacto directo con judíos¹. Si retrocedemos a la Inglaterra medieval después de la expulsión de 1290, veremos que los estereotipos antisemitas continuaron influyendo en la cultura popular aun después del éxodo forzado de la población judía, al igual que ocurrió en Francia, España y Portugal en la Edad Media tardía. Más tarde, durante el siglo XVI, la «herejía judaizante»

* Profesor de Historia Europea Moderna en la Universidad Hebrea de Jerusalén y director de su Centro Internacional Vidal Sassoon para el Estudios del Antisemitismo.

¹ Véase Rotem Kowner, «The *Protocols* in a Land without Jews», en Robert S. Wistrich (coord.), *Antisemitism International* 3-4, 2006, pp. 56-67.

en la Iglesia Ortodoxa Rusa se produjo cuando no se permitía a las comunidades judías vivir en tierras rusas. Polonia, especialmente desde 1968, nos ofrece un ejemplo más reciente de la fuerza de imágenes antijudías en la psiquis nacional mucho después de que las causas aparentes, sociales o económicas, hayan desaparecido. Cuatro décadas atrás, la elite comunista alentaba abiertamente prejuicios basados en el estereotipo del judío como «enemigo» de Polonia para justificar la remoción de sus cargos de un número relativamente pequeño de comunistas judíos que aún restaban en organizaciones científicas, culturales y políticas del país. Esta «purga antisionista» organizada por los estalinistas polacos dio el toque final al asesinato masivo a manos de Hitler de más de tres millones de judíos que habían vivido en la Polonia de preguerra. Sin ser menos que los antisemitas fascistas de los treinta, los comunistas que ejecutaron aquella caza de brujas marcaron a los judíos como el definitivo «otro» en lo que era entonces una Polonia de posguerra prácticamente homogénea y etnonacionalista. Desde la caída del comunismo ha habido un retorno a un antisemitismo más católico, tradicionalista y chauvinista, que continúa floreciendo en una «tierra sin judíos». Asimismo, en el mundo árabe posterior a 1945, en el cual se «limpió étnicamente» a casi un millón de judíos que habían vivido pacíficamente en los países musulmanes del Medio Oriente, el antisemitismo se ha vuelto mucho más virulento hoy en día que en todo momento anterior de la historia. Como en Europa oriental, mitos antijudíos se han difundido exitosamente desde Egipto hasta Irak e Irán, mucho después de que casi se hubieran extinguido las comunidades judías que alguna vez fueran objeto de dichos mitos.

España es un país especialmente interesante en este aspecto, dado que en teoría habría resuelto su «cuestión judía» en 1492, con la expulsión decretada por el rey Fernando y la reina Isabel, que puso fin a la comunidad judía más grande, cultivada y próspera de la Europa de aquel tiempo. Cinco centurias más

tarde, de acuerdo con una investigación actitudinal, España es todavía uno de los países de Europa más antisemitas: el único en el cual la opinión negativa sobre los judíos supera a la positiva por un margen de 46% a 37%. En Polonia, en comparación, un 36% se refiere a los judíos de manera negativa, mientras el 50% tiene de ellos una imagen positiva; en Alemania, uno de cada cuatro tiene una actitud antijudía. En Francia, la figura es de uno de cada cinco; sin embargo en Gran Bretaña, sólo un 9% tiene una opinión específicamente negativa de los judíos, mientras el 73% se declara favorable a ellos. En los Estados Unidos, el 77% de los americanos tiene una imagen positiva y solo un 7% una negativa². El contraste con España no podría ser mayor. Un informe de la ADL del año 2005 muestra altos niveles de antisemitismo en dicho país: un 54% de españoles afirman que «los judíos tienen demasiado poder en los mercados internacionales»; y más de la mitad coincide en que «los judíos son más leales a Israel que a España»³. Dejando de lado lo que podamos pensar de datos basados en encuestas, estas son cifras escandalosas para un país en el cual hay solamente 12.000 judíos (0,05%) sobre una población de 42 millones. En Francia, donde la comunidad judía llega actualmente a las 600.000 personas (cincuenta veces más grande que la de España), las actitudes positivas respecto a los judíos llegan a más del doble. El antisemitismo español, de acuerdo con los datos disponibles, ha aumentado desde la llegada al gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero en el 2004, coadyuvando a llevar las relaciones israelo-españolas a un nuevo bajo nivel. Las posiciones pró-árabes de Zapatero (quien ha sido fotografiado portando una *kefiyah* palestina durante la segunda Guerra del Líbano), y su actitud percibida por sus críticos como pro-Hizbullah, han

2 <<http://pewglobal.org/reports/pdf/262.pdf>>.

3 Para una encuesta comparativa de opinión llevada a cabo por el ADL sobre antisemitismo europeo, véase <http://www.adl.org/anti_semitism/european_attitudes_may_2005.pdf>.

contribuido sin duda a este deterioro. De manera similar ha contribuido la retórica anti-israelí de los intelectuales españoles de izquierda y la de las elites de los medios de difusión que se hallan presentes a través de toda Europa, aunque se expresen de manera menos rotunda. El primer ministro español se ha referido al conflicto israelí-palestino como a un «cáncer» que está haciendo metástasis en todos los otros conflictos del Medio Oriente, lo que es demostrable como falso. Más alarmante aún, ello deja la impresión de que es Israel y no el terrorismo islámico (que él nunca condena) el cáncer en cuestión, lo que constituye un tipo de imaginería más propia de la era nazi o del mundo musulmán contemporáneo.

En una cena en el Palacio de la Moncloa en el 2005, Zapatero soltó una diatriba «antisionista», concluyendo con la frase: «Es comprensible que alguien pueda justificar el Holocausto»⁴. Esa tendenciosidad, en un momento en el cual el desempleo en España se aproxima al 20%, sugiere que el familiar refrán antisemita «los judíos tienen la culpa» tiene muchas probabilidades de volverse popular en un futuro inmediato⁵. Semejantes percepciones han existido desde hace tiempo en España, en la derecha monárquica y católica y en la izquierda comunista, ancladas en una larga tradición de estigmatización del «otro» judío. Esta tradición europea ha sido una característica de la cristiandad, ya sea católica, protestante o griega ortodoxa, por casi dos milenios. En la civilización cristiana occidental probablemente no haya habido un odio más persistente y duradero que el dirigido contra los judíos⁶. Aunque el momento y la forma adoptada por los estallidos de persecución a través de los tiempos hayan variado, los modelos del pre-

4 Para los arrebatos de Zapatero véase <<http://semanarioalbia.com/loudblog/audio/podcast-2005-11-30-55578.mp3>>.

5 Para predicciones actuales en relación a la tasa de desocupados en España, véase <<http://www.elcorreodigital.com/vizcaya/20081122/economia/espana-vivira-peor-recesion-20081122.html>>.

6 Robert S. Wistrich, *Antisemitism, The Longest Hatred*, Londres 1991.

juicio han permanecido sorprendentemente constantes. Particularmente asombroso es el profundo carácter irracional y a contramano de los hechos que poseen la mayoría de las acusaciones que se han levantado contra el pueblo judío en los dos mil años pasados⁷. A los judíos se los ha acusado de deicidio (el asesinato de Cristo), de perforar las hostias de la sagrada comunión para hacerlas sangrar (profanación de la hostia), de homicidio ritual de niños cristianos en la Pascua; se los ha hecho responsables de envenenar pozos de agua y de la peste negra durante la Edad Media, de ejercer la brujería, de forjar una alianza con el mítico Anticristo y de conspirar para destruir el cristianismo⁸. En tiempos modernos, nuevas y no menos siniestras variaciones se han agregado al tema del «peligro judío», según las cuales los judíos procuran dominar el mundo a través del control del sistema financiero internacional, de revoluciones ideológicas o de presuntas maquinaciones del sionismo y del Estado de Israel. El antisemitismo moderno ha prosperado sobre la base de mitos maniqueos tales como la conspiración judeo-masónica, judeo-comunista, sionista-norteamericana, como así también sobre la creencia en un poder judío oculto y global tal como el expresado en los *Protocolos de los Sabios de Sión*⁹. La letanía de estereotipos y acusaciones parece ser interminable y de carácter eterno, a pesar de su falta de base empírica. Ello subraya el lado oscuro de la «otredad» de los judíos.

7 Este punto es especialmente enfatizado por Gavin Langmuir, *History, Religion and Antisemitism*, Berkeley 1990.

8 Véase Wistrich, *Longest Hatred*, pp. 13-42; Judith Taylor Gold, *Monsters and Madonnas: The Roots of Christian Antisemitism*, Nueva York 1988; Robert Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Defiance in Western Europe 950-1250*, Oxford 1987; y Rainer Erb (coord.), *Die Legende vom Ritualmord: Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden*, Berlín 1993.

9 Sobre los *Protocolos*, véase Norman Cohn, *Warrant for Genocide. The Myth of the Jewish World Conspiracy and the «Protocols of the Elders of Zion»*, Londres 1967; y Pierre-André Taguieff (coord.), *Les Protocoles des Sages de Siou*, 2 vols., París 1992.

La persistencia, longevidad y poder mítico de tal odio de grupo hace del mismo un barómetro que revela las tensiones y conflictos dentro de la cultura europea cristiana en la cual tiene origen. Más aún, el hecho de que el antisemitismo haya culminado en el Holocausto durante la Segunda Guerra Mundial (el asesinato masivo y sistemáticamente planeado de seis millones de hombres, mujeres y niños judíos), no hace más que destacar aún más algunas de sus características exclusivas. La naturaleza traumática y cataclísmica de este evento ha suscitado en los pasados sesenta años muchos intentos de encontrar teorías y explicaciones que puedan dilucidar el antisemitismo, el racismo y en general las raíces de odios asesinos contra el «otro»¹⁰. Sin embargo, a pesar de las importantes contribuciones de historiadores, politólogos, psicólogos, teólogos e investigadores de muchas otras disciplinas, un elemento de misterio permanece sin resolverse. Hay factores en el antisemitismo que al mismo tiempo derivan y trascienden el odio por el *diferente* y por el *extranjero*, tan característico de la intolerancia religiosa y del racismo en general¹¹. Existen paralelos entre el odio contra los judíos y la persecución de herejes, brujas, homosexuales, gitanos, musulmanes, negros y muchas otras minorías en la sociedad europea; sin embargo, los mismos carecen singularmente de la calidad sacra, cuasi-metafísica del antisemitismo. Más aún, factores como el legado de la opresión colonial, la esclavitud o la explotación económica tienen un valor relativo en la comprensión de la especificidad de la judeofobia.

La aparición de la ideología racista moderna en el siglo XIX fue claramente uno de los momentos cruciales en la historia

10 Shmuel Ettinger, «Jew Hatred in Its Historical Context», en Shmuel Almog (coord.), *Antisemitism Through the Ages*, Londres 1988, pp. 1-12.

11 Para intentar comparar provechosamente antisemitismo, racismo, xenofobia y otros tipos de heterofobias, véase Albert Memmi, *Le racisme*, París 1982; y Daniel Sibony, *Écrits sur le racisme*, París 1988.

del antisemitismo, pues coadyuvó a allanar el camino para el advenimiento del totalitarismo nazi y de la «Solución Final». Si consideramos el racismo, en su sentido más básico, como *heterofobia* (el odio contra el otro) y como el intento de esencializar diferencias reales o imaginadas, de manera que a partir de allí se confiere a grupos humanos atributos *fijos*, entonces, las consecuencias son necesariamente de gran alcance. La teoría de la raza no solamente supone la existencia de razas diferentes e identificables, cada una con su propia «esencia» o «carácter» por separado, sino que también presupone una *jerarquía* de dichas diferencias¹². Existen razas «superiores» e «inferiores» que supuestamente personifican valores superiores y valores inferiores. En la tipología racista, basada en doctrinas antigalitanas desde mediados del siglo XIX, estas diferencias se consideraban hereditarias, inmutables y «eternas»¹³. Ellas servían para justificar y racionalizar la voluntad de exclusión del «otro colectivo», definido como extranjero, diferente, más primitivo o inferior.

El racismo, especialmente en el modelo colonialista, se ha enmascarado frecuentemente bajo la excusa de una misión «civilizadora» o incluso como portador de valores humanos universalistas, postulando invariablemente el derecho del grupo dominante a liderar, subyugar o explotar a otros. El racismo se respalda en la sólida roca del etnocentrismo, es decir, en la aparente tendencia universal de muchos grupos sociales de verse a sí mismos como mejores que los demás, y de valorizar el colectivo propio por encima de todo, como un medio de autopreservación grupal, de cohesión y de permanencia. Prácticamente toda cultura exhibe algún deseo de distinguir-

12 Véase Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, París 1988.

13 George L. Mosse, *Towards the Final Solution: A History of European Racism*, Nueva York 1975; y Maurice Olender, *Les langues du Paradis: Aryens et sémites – un couple providential*, París 1989.

se de otras, de afirmar y de mantener su identidad, de dibujar límites entre «nosotros» y «ellos». Por eso debemos preguntarnos: ¿en qué punto se transforma tal etnocentrismo «normal» en xenofobia, racismo o antisemitismo? ¿Cuándo el egoísmo familiar o grupal (la tendencia de excluir o desconfiar de otros) se vuelve odio, hostilidad agresiva o persecución deliberada, o termina incluso en masacre? ¿Cuándo se transforma el etnocentrismo en un *cinturón de seguridad xenófobo alrededor de una identidad cultural específica*? O peor aún, ¿cuándo se vuelve el etnocentrismo una paranoia racista dirigida directamente en contra de los peligros de «contaminación» de fuera o de dentro? O, si tomamos el caso del nazismo, ¿cómo adquieren las fantasías racistas una dinámica genocida que atribuye cualidades diabólicas intrínsecas a la identidad y al ser del «otro» en tanto que enemigo mítico, cuya existencia es tan amenazante que debe ser totalmente destruido?

Sabemos que el racismo nazi pensaba aniquilar a los judíos no por lo que ellos *hacían*, por sus creencias, sus costumbres u opiniones políticas, sino por lo que presuntamente *eran*, por su propio ser. La fatalidad del nacimiento condenaba a los judíos a la muerte, a cada judío y a todos los judíos, en cualquier lugar y siempre. Ellos eran el «tipo opuesto», la «otra» raza paradigmática, inasimilable por definición, *imposible de encasillar en una clase social*, por fuera de la jerarquía natural de las razas, más allá de los límites de la raza humana. Ni siquiera una raza, hablando de manera estricta, sino un «otro» intrínsecamente perverso, demoníaco y maléfico; en una palabra, los judíos eran la encarnación del diablo en forma humana¹⁴. Su exterminación, en la visión de mundo del racismo zoológico nazi, era el prerrequisito, no simplemente para asegurar la pureza de raza y la hegemonía «aria», sino, en última instancia, para asegurar la felicidad de la humanidad.

14 Véase Robert Wistrich, *Hitler's Apocalypse*, Londres 1985; y Joel Carmichael, *The Satanizing of the Jews: Origins and Development of Mystical Anti-Semitism*, Nueva York 1992.

El odio nazi contra el «otro» judío, en su intensidad extrema y en su furia asesina, fue claramente mucho más allá del prejuicio «normal», de la discriminación racista institucionalizada, de la xenofobia, de la segregación o de los estallidos de pogromos que llenaron los anales de la historia judía con monótona regularidad. Sin embargo, no se lo puede ni se lo debe divorciar de otros tipos de racismo y mucho menos de la larga historia de antisemitismo que lo precedió. A pesar de su subyacente cristofobia, por ejemplo, los líderes nazis hicieron un uso riguroso y sistemático de estereotipos cristianos antijudíos¹⁵. De ese modo pudieron basarse, y de hecho lo hicieron, en una tradición dos veces milenaria que se remontaba a los Evangelios y a su descripción de los judíos como un pueblo maldito, como asesinos de Cristo y de sus propios profetas, asociados con el mismo Satanás. Recurrieron a las enseñanzas de los Padres de la Iglesia, que persistentemente se referían a los judíos como difamadores, blasfemos, deicidas o miembros de la Sinagoga de Satanás. Los nazis explotaron y secularizaron las familiares imágenes medievales del judío como profanador de la hostia, como demonio, hechicero, envenenador de pozos de agua y asesino ritual, como usurero, infiel e insaciable conspirador que perseguía la destrucción de la sociedad cristiana¹⁶. La Reforma Protestante en Alemania y la construcción mitológica completamente diabólica de los judíos que realizó Martín Lutero, proporcionaron al antisemitismo nazi un arsenal de imágenes aún mucho más poderoso¹⁷.

Tales fobias virulentas (que precedieron por centurias al ascenso de ideologías racistas) dominaron la cristiandad me-

15 Michael Ley, *Genozid und Heilserwartung. Zum Nationalsozialistischen Mord am Europäischen Judentum*, Viena 1993, pp. 213-29.

16 Robert S. Wistrich, *Hitler and the Holocaust. How and Why the Holocaust Happened*, Londres 2001, pp. 9-35.

17 Véase Heiko A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlín 1983, para un análisis clásico de las actitudes de Lutero y de la Reforma respecto a los judíos y al judaísmo.

dieval y la imaginación del pueblo en Europa, desde España hasta Polonia y Rumania. Fue en la Edad Media cuando se sembró la semilla del miedo y del odio fanático, que sólo se puede describir como demonológico, una particularidad que existe ciertamente como parte de otros odios, pero no con tal intensidad y no por tantas centurias. Mucho antes de los nazis, en polémicas teológicas, en sermones, en obras teatrales de misterio, en obras de ficción y en las artes visuales, se había descrito a los judíos como representantes de fuerzas malignas, misteriosas y temibles¹⁸. En la Edad Media tardía se estableció firmemente la consanguinidad del judío con Satanás, en los bajos fondos de la cultura occidental, en su inconsciente colectivo. El judío sediento de sangre, el judío infiel, el misterioso judío que ejercía la magia negra y que deliberadamente esparcía veneno constituían el repertorio de clichés de la literatura y de los cuentos populares. El crimen atroz de haber crucificado a Jesús era atribuido a *todos* los judíos colectivamente; por lo tanto, para la Europa medieval no había crimen que este enemigo de la humanidad no fuera potencialmente incapaz de cometer¹⁹. Era una criatura diferente, no realmente humana, al menos no en el sentido en el cual los cristianos sí lo eran. Pero aún más significativo era el que se lo vinculara constantemente con el diablo, en los escritos, la pintura y la escultura.

Debemos recordar que, para el cristiano medieval, Satanás era un personaje muy real, el archienemigo de la humanidad, quien había estado en guerra contra la Iglesia desde el comienzo mismo de su misión. El demonio personificaba las fuerzas

18 Véase Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Antisemitism*, Filadelfia 1961, pp. 11-56; también Natascha Bremer, *Das Bild der Juden an den Passionsspielen und in der bildenden Kunst des deutschen Mittelalters*, Frankfurt a.M. 1986, sobre la representación de la Pasión.

19 Véase Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Antisemitism*, Nueva York 1971. Sobre el mito del deicidio, Hyam Maccoby, *A Pariah People. The Anthropology of Antisemitism*, Londres 1996.

de la herejía y de las rebeliones contra Dios y tentaba constantemente a los creyentes con dudas, pero lo más importante era su anhelo de lograr el dominio sobre *este* mundo. Desde el siglo XII en adelante, el Diablo es en el arte cristiano una figura innegablemente repulsiva, con una cabeza descomunal, ojos protuberantes, cuernos, cola y cabellos largos como llamas que simbolizaban los fuegos del infierno. Estas imágenes temibles y grotescas aparecían frecuentemente simbolizando a los judíos y al judaísmo. Muy a menudo, en pintura y en escultura, se representaba al diablo cabalgando sobre la espalda de un judío o de una *Sinagoga*, descrita reiteradamente como una mujer joven con los ojos vendados, incapaz de percibir la verdadera luz de la fe cristiana²⁰. Más aún, a los judíos y al Diablo se les atribuían muchas características análogas. Se los solía describir como arrogantes, plenos de autoestima y maestros de la lógica (el *ars diaboli*), mediante la cual trataban de atrapar creyentes con perversas argumentaciones²¹.

A los judíos, como al Diablo, se los identificaba con el pecado de la lujuria desenfrenada, un estereotipo del cual se hizo eco el predicador del siglo IV Juan Crisóstomo, quien describía la sinagoga como un burdel y como morada de los demonios. La notoria imagen de una *Judensau* (una puerca judía) amamantando a su prole en presencia del diablo era otra caricatura alemana muy familiar en la Edad Media. Aquí, como en otras descripciones, era un lugar común asociar al judío y al diablo con suciedad y excrementos²². No menos fuerte era la creencia en el así llamado *foetor judaicus*, un distintivo y odioso hedor, supuestamente una marca del judío demoníaco. Mientras que en otras culturas tales adscripciones eran estigmas

20 Robert Bonfil, «The Devil and the Jews in the Christian Consciousness of the Middle Ages», en Almog, *Antisemitism Through the Ages*, pp. 91-98.

21 *Ibid.*, p. 95.

22 Para la equiparación de los judíos con suciedad y enfermedades en el folklore alemán medieval y sus implicaciones, véase Alan Dundes, *Life Is Like a Chicken Coop Ladder: A Portrait of German Culture through Folklore*, Nueva York 1984.

bastante comunes, utilizados para reforzar el sentido de superioridad de un grupo contra otro, en la Europa cristiana el hedor judío era considerado un castigo por su *falta de creencia* y por su crimen contra Jesús. A los espíritus maléficos en general y especialmente a Satanás se los caracterizaba muy a menudo por un hedor ofensivo semejante²³.

El judío-diablo con cuernos y cola no era solamente repulsivo físicamente, sino también un mortal enemigo del cristianismo en el plano *espiritual*. Enceguecido de ceguera y tozudez por Satanás después de la crucifixión, el judío no solamente había rechazado la verdadera doctrina, sino que supuestamente no había ahorrado esfuerzos en destruir almas cristianas. En causa común con el diablo, el judío ahora dirigía su mirada al Anticristo como a su Mesías largamente esperado. Representado en la literatura como el hijo de la unión entre el Diablo y una prostituta judía, el Anticristo simbolizaba para la mente medieval el rol siniestro y verdaderamente satánico de los judíos en la historia universal. La amenaza apocalíptica representada por el Anticristo se iba a convertir en una potente fuerza propulsora del antisemitismo en la época medieval, cuya influencia llegaría hasta la era moderna²⁴.

En tratados antijudíos que tuvieron mucha influencia, como el *Pugio Dei* de Raymond Martini (escrito hacia finales del siglo XIII), el pacto judío con el Diablo no es menos sobresaliente. Se lo utilizó, por ejemplo, para explicar por qué los judíos habían rechazado a Jesús de manera tan arrogante, o por qué observaban los mandamientos rituales literalmente, o por qué permanecían intencionadamente ciegos a la verdad del cristianismo. Se suponía que, en efecto, los judíos creían más en la revelación de Satanás que en la revelación de Dios, y su *Kidush ha-Shem* (Santificación del Nombre) se interpreta-

23 Trachtenberg, *Devil and the Jews*, pp. 47 y ss, 116.

24 Véase Hyam Maccoby, *The Sacred Executioner. Human Sacrifice and the Legacy of Guilt*, Londres 1982, p. 172; Wistrich, *Longest Hatred*, pp. 30, 38.

ba como una especie de martirio al servicio del diablo²⁵. En una vena similar, el teólogo español Alonso de Espina, en su obra polémica del siglo XV *Fortalitiium Fidei*, sugería que incluso cuando los judíos preferían que se los quemara vivos, se comportaban como «malditos mártires» del diablo²⁶.

Cuando el reformador protestante Martín Lutero llamó a la quema de las sinagogas y a la expulsión de los judíos de tierras alemanas, él, como muchos otros antes, apuntaba a la imaginada hostilidad *demoníaca* del judío contra el cristianismo. Los cristianos, argüía, habrían sido explotados sin piedad por la usura judía y habrían sufrido mucho más a causa de ellos, si no hubieran tomado severas medidas preventivas. En el siglo XVII, Abraham Santa Clara, el predicador populista católico de Viena, se hacía eco de un extendido sentimiento cuando alegaba que «[d]espués de Satanás, los cristianos no tienen enemigo más grande que los judíos (...) Ellos rezan muchas veces al día para que Dios nos destruya a través de pestilencias, hambre y guerra, sí, rezan para que todos los seres y criaturas se levanten junto a ellos en contra de los cristianos»²⁷. Así, en el alba de la modernidad, el judío hacía tiempo que había dejado de ser en la conciencia europea un ser humano viviente, y se había transformado ineluctablemente en una abstracción teológica de verdadera perversidad, diabólica y maléfica. Este aspecto, me permito sostener, diferenció la «otredad» judía en

25 Bonfil, «The Devil and the Jews», p. 97. Véase también Robert Chazan, *Daggers of Faith*, Berkeley 1989, sobre Martini y la misión entre judíos en el siglo XIII.

26 Alonso de Espina fue un monje franciscano cuyas polémicas (escritas en 1464) denunciaban a herejes, sarracenos, demonios y también a judíos. Recomendaba que la judeidad española fuera expulsada, como le había ocurrido a sus correligionarios en Francia. Véase Alisa Meyuhas-Ginio, «La expulsión de los judíos del Reino de Francia en el siglo XIV y su significación, vista por Alfonso [sic] de Espina, autor de *Fortalitiium Fidei*» (en hebreo), *Michael* 12 (1991), pp. 67-82. También el ensayo «Alonso de Espina: Was He a New Christian?» en B. Netanyahu, *Towards the Inquisition*, Ithaca & London 1997, pp. 70-75, el cual rechaza la hipótesis de que era un converso.

27 Trachtenberg, *Devil and the Jews*, p. 42.

la sociedad europea de otras formas de *heterofobia*, ya sea en su intensidad o en su ubicuidad.

Es claro que las poderosas emociones desatadas por esta tradición antisemita cristiana (incluso antes de que se transformara en una fiebre furibunda bajo los nazis) deben reflejar profundos temores inconscientes de honda significación simbólica. Muy a menudo los historiadores pasan por alto esta dimensión psicológica, prefiriendo ocuparse de factores económicos, sociales y políticos supuestamente más «objetivos». Sin embargo, no nos podemos permitir ignorar factores inconscientes y otras fuentes más ocultas si deseamos aproximarnos con un poco más de claridad a la comprensión del enigma del antisemitismo y a la comprensión del odio por el «otro» en general.

El fundador del psicoanálisis, Sigmund Freud, él mismo un judío vienés que sufrió el antisemitismo, nos dejó algunos valiosos aunque esporádicos indicios en relación a este enigma²⁸. En un nivel, Freud consideraba el antisemitismo como un desplazamiento de irresueltas urgencias asesinas de los hijos contra los padres. El cristianismo, desde su punto de vista, era una religión que había puesto al «Hijo» en el lugar del «Padre». Se había absuelto a sí misma de culpa por la muerte de Cristo, transfiriéndola de los romanos a los judíos. En cuanto al judaísmo, de acuerdo con su extravagante teoría, éste habría rechazado reconocer su supuesta responsabilidad por la muerte de su fundador Moisés a manos de los antiguos hebreos. En otro nivel completamente distinto, Freud pensaba que el antisemitismo podría ser también una forma desplazada de «*Christenhass*» (cristofobia). Según su punto de vista, a los cristianos, inconscientemente resentidos por las exigentes demandas éticas de su propia fe, especialmente por la represión de instintos naturales, les habría resultado más fácil di-

28 Robert S. Wistrich, *The Jews of Vienna in the Age of Franz Joseph*, Oxford 1989, pp. 537-82.

rigir esos sentimientos no reconocidos contra los judíos, tradicionalmente estigmatizados como una forma más baja de revelación²⁹.

Freud era también consciente de la poderosa emocionalidad contenida en la rivalidad entre hermanos que se expresa en los celos respecto a los judíos en tanto «pueblo elegido» de Dios, la nación favorecida por Dios Padre. En mi libro *A Lethal Obsession. Antisemitism from Antiquity to the Global Jihad* (Una obsesión letal. El antisemitismo desde la Antigüedad hasta la Jihad global), exploro con más profundidad la creencia de que los judíos son el pueblo elegido³⁰. Allí muestro que muchos ataques contemporáneos contra ellos, ya sean conscientes o inconscientes, se hacen eco de este resentimiento profundamente asentado con respecto a esa noción. A menudo, dichos ataques reflejan el estereotipo, aparentemente imposible de erradicar, de que el cristianismo es abierto, inclusivo y universal, mientras que el judaísmo es etnocéntrico, tribalista y xenofóbico, volviendo aún más inaceptable la pretensión judía de ser «el pueblo elegido»³¹. No es un secreto que pensadores ilustrados, desde Voltaire hasta el presente, también han considerado la doctrina de que los judíos son el pueblo elegido como especialmente retrógrada, ofensiva a la razón, ofensiva a su propia idea de una humanidad común y opuesta a la lucha que ellos sostuvieron contra supersticiones de todo tipo. En la izquierda política contemporánea, la «creencia de que

29 Algunas de estas ideas concernientes a la relación entre judaísmo y cristiandad, son desarrolladas de manera más completa por Rudolph Lowenstein, *Christians and Jews. A Psychoanalytic Study*, Nueva York 1952, p. 96 y ss.; véase también Peter Loewenberg, *Fantasy and Reality in History*, Nueva York & Oxford 1995, pp. 172-91.

30 Véase Robert S. Wistrich, *A Lethal Obsession. Antisemitism from Antiquity to the Global Jihad*, Nueva York 2010.

31 Véase Joel S. Kaminsky, *Yet I Loved Jacob: Reclaiming the Biblical Concept of Election*, Nashville 2008, y Avi Becker, *The Chosen: The History of an Idea, and the Anatomy of an Obsession*, Palgrave 2008, para intentos recientes de abordar este tema.

los judíos son el pueblo elegido» expresada en la Biblia es actualmente un objeto favorito de oprobio. El cliché dominante es el de sugerir que los judíos de hoy día están embriagados por su propio equivalente de la doctrina nazi de un *Herrenfolk*. Yo considero esto como una forma de inversión del Holocausto, no menos perniciosa y falsa que la más franca negación de la shoá.

Permítaseme dejar sentado que la mala interpretación de la idea de los judíos como el pueblo elegido, en el sentido de un derecho otorgado por Dios para el dominio imperial sobre otros pueblos, no es más que chauvinismo arrogante y reprehensible racismo. Obviamente, aquellos judíos que se consideran a sí mismos como *Am Nivjar* (pueblo elegido) no son inmunes a esta tentación. Pero en términos normativos judíos, tal concepto, al menos como yo lo entiendo, conlleva una pesada responsabilidad moral más que un derecho a regir. Implica que el pueblo judío fue elegido por Dios como embajador para educar y cuestionar a la humanidad, fue elegido para transmitir su mensaje ético al mundo. Tal formidable mandato exige una constante introspección y no falsas ilusiones de grandeza. No se lo debe considerar como etnocéntrico, dado que cualquier persona de cualquier origen étnico que se convierta al judaísmo se transformará efectivamente en «elegido». La «otredad» elegida por los judíos tampoco se refiere a genes; la mejor manera de entenderla es como un estado del espíritu. *No* es un testimonio exclusivo, dado que el judaísmo reconoce que otros pueden ser llamados, a través de su respectiva fe, a dar un testimonio distintivo de la verdad y de la justicia. En el Tanaj (la Biblia hebrea) se nos recuerda permanentemente que Israel no es *el* pueblo elegido sino *un* pueblo elegido. «En aquel día Israel se colocará a la par de Egipto y Asiria y será una bendición en medio de la tierra» (Isaías 19: 24). Es importante recordar este aspecto.

He profundizado en la doctrina del «pueblo elegido» pues es fundamental para entender la «otredad» judía desde el punto

de vista del mismo judaísmo. Dicha doctrina aún es una poderosa fuente del antisemitismo contemporáneo, como lo fue en la Antigüedad y durante la Edad Media. Dos ejemplos de intelectuales identificados con la izquierda política serán suficientes. En una entrevista con el periódico *Haaretz* pocos años atrás, el renombrado compositor griego Mikis Theodorakis llamó a «esta pequeña nación» (los judíos) la «raíz de todo mal, llena de engreimiento y tozudez diabólica». Al preguntársele qué es lo que mantiene unidos a los judíos, contestó: «Es el sentimiento de que sois los hijos de Dios, de que sois elegidos.» La percepción de Theodorakis de esta «otredad» farisea, con pretensiones de superioridad moral, se remontaba a la clásica representación cristiana de los judíos como espiritualmente ciegos o como asesinos de Dios. Theodorakis recordaba que su abuela cristiana (griega ortodoxa) le solía advertir, cuando era niño, que evitara el barrio judío en las Pascuas pues «el judío mete a los chicos en un barril con cuchillos adentro y después beben su sangre». Al mismo tiempo, este «ilustrado» icono de la izquierda griega presumía: «Ellos tienen solamente a Abraham y a Jacob, que eran sombras, mientras nosotros (los griegos) tenemos a Pericles.» Igualmente intolerantes fueron los comentarios del ganador del Premio Nobel de Literatura, José Saramago, entrevistado por el diario *El País* varios años atrás. Saramago describió a los judíos como «contaminados por la monstruosa y enraizada “certidumbre” de que, en este mundo catastrófico y absurdo, existe un pueblo elegido por Dios y que consecuentemente están justificadas todas las acciones de un racismo obsesivo, psicológica y patológicamente exclusivista»³². Saramago distorsiona el concepto del «pueblo judío como el pueblo elegido» convirtiéndolo en una licencia para infligir sufrimiento ilimitado a los no judíos, especialmente a los palestinos, al mismo tiempo que están manipulando constantemente el Holocausto como una

32 Jon D. Levenson, «Chosenness and Its Enemies», *Commentary* (December 2008), pp. 25-31. Reproduce la cita de Saramago.

excusa para dicho racismo. Tales arrebatos contra el concepto de los «judíos como el pueblo elegido» y contra el así llamado «racismo» sionista han sido interminablemente reciclados en tiempos recientes.

Es verdad que en el mundo anglosajón (especialmente en Gran Bretaña y en los Estados Unidos) podemos encontrar una percepción cristiana más «filosemita» de la «otredad» judía enraizada en la Biblia, que tiene consecuencias pro-sionistas. Ya en los siglos XVI y XVII, por ejemplo, la idea de una restauración nacional judía en Sión se convirtió en un poderoso motivo en el puritanismo británico y en el milenarismo. No es difícil seguir la línea de continuidad cultural que va desde las grandes luminarias inglesas como el poeta John Milton, el líder revolucionario puritano Oliver Cromwell, el físico Sir Isaac Newton, o poetas y escritores como Robert Browning, Lord Byron y George Eliot en la Inglaterra victoriana, hasta la declaración Balfour de 1917. La enorme influencia de la Biblia hebrea sobre la Inglaterra protestante desde los días de Isabel I hasta mediados del siglo XX, crearon un fuerte sentido de identificación con el Israel del Antiguo Testamento en la conciencia puritana británica. En el intenso fermento religioso del siglo XVI, unido a la fatídica competencia entre Inglaterra y la España católica, la Biblia hebrea se había convertido, ya hacia el fin del reinado de Elizabeth, en el libro de los libros para la mayoría de los ingleses³³. Esta devota tendencia hebraica en la cultura inglesa fue legada por los puritanos a las colonias británicas en Norteamérica en los comienzos del siglo XVII, sentando los fundamentos para que los Estados Unidos fueran relativamente «filo-judíos», viéndose a sí mismos desde el comienzo como un «Segundo Israel». No es casualidad que Thomas Jefferson y Benjamin Franklin hayan querido que el

33 Véase H. Hansley Henson, *Puritanism in England*, Londres 1912, pp. 115-116; Harold Fisch, *Albion and Jerusalem*, Nueva York 1964; y Douglas J. Culver, *Albion and Ariel*, Nueva York 1995, pp. 51-70.

escudo oficial de los Estados Unidos describiera el éxodo de Egipto de los judíos, o que la insignia de Yale esté en hebreo y que la inscripción sobre la Campana de la Libertad en Nueva York sea de la Torá. Al mismo tiempo, el antisemitismo ha continuado existiendo junto a esta tendencia «filosemita», tanto en Gran Bretaña como en los Estados Unidos. La extrema izquierda británica, en particular, se ha transformado vehementemente en israelofóbica, hostil hacia el sionismo y hacia los judíos que lo apoyan.

Una tradición y percepción muy distinta de la «otredad judía» predominó en la historia de España. Es verdad, hubo algunos liberales e intelectuales españoles que en tiempos modernos abrazaron una perspectiva filosefardita y condenaron con dureza el antisemitismo, pero por otra parte el catolicismo español fue único, ya desde la Edad Media tardía, por su adopción de la idea de «limpieza de sangre» en relación a los judíos y por su obsesión por los linajes aristocráticos. En ninguna otra sociedad cristiana antes del siglo XIX se había arraigado tanto un conjunto de valores raciales como en España. Esto es muy sorprendente dado que los miembros de una cierta élite entre los judíos de España disfrutaron de una posición privilegiada hasta finales del siglo XIV, destacándose en actividades comerciales e intelectuales, y siendo colmados de honores por la benevolencia real. Los judíos españoles actuaron como ministros, consejeros y médicos para los reyes de Castilla y de Aragón. Desafortunadamente, sus éxitos despertaron la envidia de la nobleza y del populacho, como así también la ira de la Iglesia, cuyos líderes veían en la prominencia de los judíos españoles un insulto a la «verdadera fe». La masacre de cuatro mil judíos en el barrio judío de Sevilla en 1391, incitada por las prédicas demagógicas de Fernando Martínez contra la riqueza y las «falsas doctrinas» judías, cambiaría para siempre la situación de los judíos en este país. La carnicería se extendió prontamente a otras partes de España, y en tres meses casi cinco mil judíos fueron asesinados y

muchos más fueron bautizados. Alguno de dichos conversos, como Pablo de Santa María (antes Salomón Levi), quien llegó a ser un poderoso obispo, no dudaron en difamar al judaísmo y abogar por una legislación antijudía. A medida que los conversos comenzaron a ingresar en los rangos superiores de las universidades españolas, de la justicia, de las profesiones e incluso a ascender hacia los más altos peldaños de la Iglesia, se fue creando un nuevo tipo de antisemitismo, el cual sostenía que la sangre judía era una deshonra hereditaria imposible de ser erradicada por medio del bautismo³⁴. Esta fue la raíz del racismo español, el primero en su tipo en Europa, dirigido específicamente contra la «sangre impura» de los judíos, especialmente la de los conversos, y de su profunda obsesión con la cuestión de la limpieza de sangre³⁵.

La histeria anticonversa y la búsqueda de «judíos ocultos» o criptojudíos tendría una larga historia en España, que continuaría más allá de la expulsión y llegaría hasta nuestros días. La obra *El antisemitismo en España*, de Gonzalo Álvarez Chillida, ha documentado la influencia continua de mitos antijudíos sobre la derecha española antiliberal y antimodernista desde fines del siglo XIX, a pesar de la ausencia de judíos en España. En los años treinta, algunos falangistas se entusiasmaban en extraer paralelismos entre la presciencia de los Reyes Católicos al expulsar a los judíos (supuestamente protegiendo de ese modo a España de los «complots» judíos), y el antisemitismo racista de la Alemania nazi. El mito del siglo XX de la conspiración judeo-masónica-bolchevique, tan apreciado por la derecha española durante la Guerra Civil y favorito de los fascistas europeos, del catolicismo conservador y también de

34 B. Netanyahu, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth-Century Spain*, Nueva York 1995; ídem, *Towards the Inquisition*, pp. 183-200.

35 Y.-H. Yerushalmi, «L'antisémitisme racial est-il apparu au XX^e siècle? De la "limpieza de sangre" espagnole au nazisme: continuités et ruptures», *Esprit* (marzo-abril 1993), pp. 5-35.

los mismos nazis, fue fácilmente injertado en España entre los viejos mitos que acompañaron la Reconquista. En el caso español, la «otredad» de los musulmanes se unió a la de los judíos y la expulsión de ambas comunidades sería por centurias parte prominente del mito de la unidad nacional, que ensalzaba a los Reyes Católicos como los abanderados globales del catolicismo de línea dura.

Inicialmente, a los moros les fueron ahorradas las olas de violencia que golpearon a los judíos españoles de 1391 a 1492. Probablemente esto se debió al temor de represalias por parte de los musulmanes contra los cristianos en el sur de España. En todo caso, en aquel tiempo los moros se encontraban menos inseguros que los judíos, menos necesitados de protección real, menos impulsados a acumular riquezas como un medio para asegurar la supervivencia. Más aún, en Castilla la población mora, en contraste con la judía, era fundamentalmente rural, de allí que constituyera un factor mucho menos importante de competencia económica y que no fuera consecuentemente el objetivo principal de la hostilidad doméstica y popular o de la ira cristiana. Sin embargo, una vez que Granada fue conquistada y se atenuó la amenaza de represalia o invasión musulmana, la política cristiana respecto a los moros, incluyendo las garantías para la práctica de su religión, cambiaron significativamente. En menos de diez años luego de la expulsión de los judíos, los moros de Granada (así como todos los de Castilla) fueron enfrentados a la misma elección: conversión o emigración forzada³⁶. La mayoría de ellos se convirtieron, pero la Inquisición estaba aguardándolos. Las persecuciones amargarón sus vidas hasta que también ellos fueron expulsados de Aragón y de Granada.

Este *destino común* de judíos y musulmanes como los «otros» demonizados de la España católica es, según mi parecer, un factor único en la historia europea. No obstante, *hoy día* las diferencias entre antisemitismo e islamofobia se manifiestan, a mi

36 Netanyahu, *Towards the Inquisition*, pp. 148-9.

entender, como probablemente más relevantes que cualquier similitud. Porque desde la década de 1930, si no antes, los musulmanes se han involucrado activamente en el Medio Oriente en la persecución antisemita de los judíos; más aún, las actitudes discriminatorias respecto a no musulmanes en general (y respecto a las mujeres en particular) han sido un hilo conductor en la historia islámica por muchas centurias³⁷. No fue por casualidad que la Hermandad Musulmana, los nacionalistas árabes y el líder árabe palestino Haj Amin el-Husseini fueran tan activamente cortejados por los nazis después de 1939, como aliados naturales en la «lucha común» contra «el enemigo judío», contra el comunismo soviético y contra el imperialismo. Ahora como antes, el *Mein Kampf* de Hitler es, junto a los *Protocolos de los Sabios de Sión*, un *best-seller* en varios lugares del mundo árabe y musulmán³⁸. De la misma manera, en los ámbitos más radicalizados de la diáspora musulmana en la Europa de hoy día, es cada vez más rampante el extremismo antisemita enraizado en teorías de la conspiración completamente irracionales. La negación del Holocausto o su relativización es parte del mismo síndrome antijudío e igualmente reprehensible, ya sea que provenga de musulmanes o de europeos. El intento actual de equiparar islamofobia con antisemitismo ignora expeditivamente estos hechos; resta importancia a la realidad del radicalismo islámico, desde el 11 de Septiembre, pasando por los ataques asesinos en Bali, Madrid, Londres y en partes del mundo árabe, hasta los más recientes en Mumbai, India. Dicho intento ignora el auto-proclamado objetivo del terrorismo islámico: librar en todo el mundo una implacable *Yihad* (guerra santa) contra los no creyentes. Esta no es una afirmación islamofóbica; ese objetivo islámico está bien documentado y abiertamente declarado, y fue

37 Andrew G. Bostom (coord.), *The Legacy of Islamic Antisemitism. From Sacred Texts to Solemn History*, Nueva York 2008; Robert S. Wistrich, *A Lethal Obsession. Antisemitism from Antiquity to the Global Jihad*, Nueva York 2010.

38 Pierre-André Taguieff, *La Judéophobie des Modernes*, París 2008.

puesto en práctica con regularidad durante los pasados seis o siete años. Insistir en paralelos artificiales con el antisemitismo en el contexto de la *Yihad* es una aberración.

Es verdad, hay problemas comunes que las sociedades democráticas en la Unión Europea están confrontando actualmente, que afectarán el futuro de todas las minorías en suelo europeo. Estos desafíos incluyen la globalización, la modernización económica, la recesión de alcance mundial, la continua amenaza de terrorismo y el crecimiento de la inmigración masiva, gran parte de la cual proviene del norte y del oeste del África musulmana. Pero es suficiente considerar lo que se llama de manera eufemística el problema «demográfico» para observar diferencias obvias. La mayor parte del sur de Europa (especialmente Francia, España e Italia) se enfrenta a transformaciones culturales y sociales significativas, suscitadas en parte por la inmigración musulmana en gran escala y por el problema de contener al islam militante. No hay un problema «judío» de integración que sea comparable. Tampoco las mucho más pequeñas comunidades judías de hoy día son víctimas de discriminación en lo que se refiere a vivienda y trabajo, u objeto de explotación económica o de racismo popular, por no mencionar la marginalidad que aflige a algunos inmigrantes musulmanes pobres, gitanos, africanos y trabajadores extranjeros en la Unión Europea. Se argumenta a veces que estos nuevos extraños han reemplazado a los judíos como el «otro» más visible y temido en una Europa multicultural que, a pesar de considerables esfuerzos, de ninguna manera ha exorcizado los demonios de su pasado colonialista y genocida³⁹. Esta afirmación no me resulta convincente. El hecho de

39 Robert S. Wistrich, «Antisemitism in the New Europe», en Klaus Hödl (coord.), *Der Umgang mit dem «Anderen». Juden, Frauen, Fremde*, Viena 1996, pp. 31-47. Véase también Isabel Santadalla, «Ethnic and Racial Configurations in Contemporary Spanish Culture», en Jo Labanyi (coord.), *Constructing Identity in Contemporary Spain*, Oxford 2003, pp. 55-71.

ser marginalizado no por sí mismo lo vuelve a uno un «judío empírico» o incluso un «judío metafórico».

Cada forma de odio nacional, religioso o ideológico del «otro» es diferente e intentar fusionarlas puede ser engañoso y contraproducente. Por ejemplo, reducir el odio contra los judíos a xenofobia o a una mera subcategoría de racismo, puede conducir a no comprender toda su especificidad y concreción histórica, sociológica o psicológica. Alentar a los musulmanes en la Europa contemporánea a compararse a sí mismos con los judíos de Alemania en las vísperas de la Segunda Guerra Mundial, es de una torpeza completa, por no decir algo peor. Apropiarse de la marca «judío» como un símbolo abstracto de «victimización» es una dudosa manera de definir identidades. Lo mismo se puede afirmar respecto a la salvaje retórica palestina en relación al «genocidio» israelí. Algunos líderes israelíes y judíos de la diáspora también han abusado en algunos momentos de analogías del Holocausto para promover una agenda política.

Los judíos, por supuesto, no han sido las únicas víctimas de demonización en la historia europea. Por ejemplo, se estima que en el período entre 1575 y 1770 (época de angustia y agitación social) habrían sido quemadas en la hoguera por lo menos un millón de brujas en Europa. Las brujas, como los judíos, eran chivos expiatorios ideales para dar cauce a fantasías sexuales reprimidas; a ellas también se las consideraba como aliadas del Diablo, y a los que las defendían se los marcaba como sus secuaces. Junto a los así llamados «herejes», las brujas se encontraban entre las víctimas más obvias para ser oprimidas por la dinámica de una sociedad «persecutoria»⁴⁰. También en la edad moderna, la misoginia ha sido un factor cultural poderoso, conectado a menudo con el antisemitismo.

40 Véase Adolf Leschnitzer, *The Magic Background of Modern Anti-Semitism*, Nueva York 1956, pp. 97-100.

La inculpación y proyección de malignidad en seres humanos que han sido demonizados, es claramente un problema humano universal. Como hemos visto, no sólo exorciza una culpa inconfesada, crea fronteras entre endogrupos y exogrupos, y contribuye a definir o reforzar la identidad social, religiosa y nacional, sino que también coadyuva a construir la ilusión de la existencia de un orden moral contra un «otro» peligroso, disruptivo y profanador. A este «otro» escarnecido (que supuestamente posee un código moral y social diferente) se le carga la culpa y la responsabilidad por todo aquello que «anda mal» en la sociedad humana.

La demonización del «otro» como un preludeo a la «limpieza étnica» ha jugado un papel muy importante en el nacionalismo moderno, que invariablemente se aferra a diferencias étnicas, raciales o religiosas para consolidar su comunidad contra un enemigo común. Las masacres en los Balcanes durante los años noventa fueron una particular y dramática ilustración contemporánea del nexo entre nacionalismo y paranoia étnica, en el cual el lenguaje de la tribu toma invariablemente el centro de la escena. En la ex Yugoslavia, a continuación del colapso de la autoridad legítima del Estado, tuvo lugar una forma de regresión histórica a la Edad Media. En la guerra de todos contra todos que sobrevino, la pertenencia étnico-nacional llegó a ser definida como basada en la sangre y la lengua comunes. Las partes en conflicto se veían a sí mismas como víctimas inocentes y a los *otros* como asesinos «genocidas»⁴¹. Eran *los otros* quienes se comportaban como bestias, eran *ellos* los que solamente entendían el idioma de la violencia. Hasta cierto punto, esta letanía del reproche fue común a todos los mayores conflictos étnicos, religiosos y territoriales de los pasados cien años, incluyendo aquellos en India/Paquistán o Israel/Palestina. De manera casi inevitable,

41 Michael Ignatieff, *Blood and Belonging. Journeys into the New Nationalism*, Nueva York 1993, pp. 19-53.

una vez que se ha deshumanizado metafóricamente al enemigo y se lo ha hecho aparecer como más allá de los límites de la civilización, surge la posibilidad de una masacre. Cuanto más monstruosa es la imagen de deformidad psíquica, depravación moral y atraso cultural, más fácil resulta racionalizar el asesinato. Este vínculo entre el temible poder de los estereotipos y la capacidad de infligir la muerte de manera masiva, se convirtió trágicamente en algo ya demasiado obvio en el siglo XX, el más sanguinario y el más genocida en la historia de la humanidad⁴².

El nazismo y el Holocausto representaron el cenit de la percepción demoníaca de la «otredad judía» en la historia europea. El nacionalsocialismo alemán totalizó al «otro judío», de manera que toda la historia universal vino a ser vista como una lucha a muerte entre el «arianismo nórdico» y el «espíritu judío». En la *Weltanschauung* nazi, la «otredad» del judío llegó a ser aún más ominosa porque se consideraba que el judaísmo había hendido el corazón mismo de la cultura alemana. De manera diferente a la xenofobia convencional, esta era una «otredad» que aparecía como indefinible, amorfa, fluida y capaz de infinitas adaptaciones mientras conservaba su propia e inalterable esencia. «El judío» se transformó en la encarnación de los poderes de la oscuridad, y su habilidad para evitar la aniquilación aparecía como especialmente amenazante, lo que alentó una política que liberara a la humanidad del «yugo semítico». Tal «antisemitismo redentor» se encontraba en el corazón del programa político de Hitler, y sin el mismo el Holocausto no podría haber ocurrido⁴³. El judío satánico tomó vida una vez más como un peligro visceral para la existencia de Alemania, para su mítica «pureza de sangre» y para sus sueños de expansión. Las fantasías de la demonología

42 Robert S. Wistrich, *Hitler and the Holocaust*, Nueva York 2001.

43 Véase Saul Friedländer, *Nazi Germany and the Jews*, Vol. I: *The Years of Persecution, 1933-1939*, Nueva York 1997, pp. 73-112.

cristiana fueron radicalizadas hasta el punto en que los judíos se encontraban ahora completamente *fuera de la humanidad*. El lenguaje de los nazis era una pseudo-ciencia medicalizada e higienizada, diseñada para justificar la erradicación física del «enemigo judío mundial»⁴⁴.

Desde la Segunda Guerra Mundial, ni el miedo ni el odio por el «otro», ni el racismo, ni el antisemitismo (y para el caso tampoco el genocidio) han desaparecido de los asuntos internacionales. Hemos sido testigos de asesinatos masivos de oponentes políticos por gobiernos dictatoriales, de experimentos auto-genocidas de ingeniería social como los practicados por los jemeres rojos en Camboya, de masacres tribales en África, de limpieza étnica en los Balcanes, Ruanda y Sudán. La creencia paranoica en una conspiración judía o «sionista» mundial aún se mantiene tenazmente viva en algunas partes del mundo, especialmente desde el ataque al World Trade Center en Manhattan en 2001 y tras la guerra en Irak liderada por los Estados Unidos. El poder oculto e imaginario de los judíos, tal como se lo ejemplifica en los *Protocolos de los sabios de Sión*, continúa deslumbrando a antisemitas alrededor del mundo, ya sean de izquierda o de derecha, fundamentalistas o seculares, residentes del Occidente, del Oriente o del Tercer Mundo. De Rusia y del este de Europa, a través de Irán y del mundo árabe, hasta el norte y el sur de América, la idea de que los judíos luchan por alcanzar la dominación global encuentra muchos adeptos y «verdaderos creyentes». El impacto de la globalización y de internet ha acelerado grandemente la difusión viral del antisemitismo, facilitando y aumentando la influencia de estereotipos negativos en general, proporcionándoles una nueva y cada vez más amorfa base de masas⁴⁵.

44 Jeffrey Herf, *The Jewish Enemy. Nazi Propaganda during World War II and the Holocaust*, Cambridge Mass. 2006.

45 Mark Weitzman, «Magical Logic. Globalization, Conspiracy Theory, and the Shoah», *Posen Papers in Contemporary Antisemitism*, n. 10, Jerusalem 2008.

Esto me lleva, a manera de conclusión, a la cuestión de Israel y del sionismo. Actualmente está de moda un discurso europeo «progresista» que aduce defender a «las víctimas de las víctimas» (los palestinos) en el nombre de Auschwitz. Los judíos de Israel se encuentran una vez más en el banquillo de los acusados cuando defienden de manera decidida su Estado y la vida de sus civiles. Una vez más escuchamos hablar de los judíos como perpetradores de «genocidio», de «limpieza étnica» y de «masacres» de palestinos, como respuesta a la determinación de Israel en derrotar o en debilitar decisivamente al movimiento islámico totalitario Hamas, que ha bombardeado continuamente la región junto a la frontera sur del Estado judío. Es obvio que ahora, como en etapas más tempranas tras el conflicto árabe-israelí de 1967, «el judío» ya no es más considerado «el otro» por muchos europeos. Porque los judíos, así se alega, ahora tienen a «otro» judío propio, quien es supuestamente el «verdadero judío»⁴⁶. Difícilmente puede sostenerse que los palestinos sean los nuevos «judíos» del Medio Oriente, tanto como que los israelíes sean los nuevos nazis. Sin embargo, rechazar semejante lógica maniquea no nos libera a nosotros los israelíes de llevar a cabo un serio examen de conciencia de nuestros actos. Este es, después de todo, uno de los más importantes mandamientos y principios del judaísmo que los antiguos profetas de Israel han legado al mundo. Es un hecho que tanto en el Medio Oriente, como en la misma Europa, la antigua lección del libro del Éxodo aún debe ser plenamente realizada: «No maltrates ni oprimas al extranjero» (Éxodo 22:21). En la Biblia hebrea, el mandamiento «ama al extranjero» se repite sorprendentemente no menos de 36 veces. Este precepto bíblico nos depara una tarea difícil y exigente. Pero sólo cuando aceptemos el *hecho de la diferencia* y las obligaciones morales que implica, redescubriremos los verdaderos vínculos de humanidad.

46 Alain Finkielkraut, «The Religion of Humanity and the Sin of the Jews», *Azure* (2003), pp. 23-32. El artículo apareció originalmente en la publicación francesa *Le Débat*.

Nosotros y ellos: acerca de la similitud, la diferencia y la otredad

José Brunner*

BRIAN: ¡Ustedes todos son diferentes!

LA MASA: ¡Sí, somos todos diferentes!

UN HOMBRE EN LA MASA: Yo no.

Monty Python, *La vida de Brian*

Si yo soy porque soy yo, y tú eres porque eres tú, entonces yo soy yo y tú eres tú. Pero si yo soy yo porque tú eres tú y tú eres tú porque yo soy yo, entonces yo no soy yo y tú no eres tú.

Menajem Mendel de Kotzk

Este trabajo explora el juego mutuo de dos relaciones sociales básicas que se hallan vinculadas entre sí. Por una parte están las relaciones de similitud, es decir, las relaciones entre quienes forman parte de un Nosotros. Las mismas me ponen en contacto con personas que, al menos en mi percepción, aparecen como semejantes a mí en la manera en que miran y hablan, conducen su práctica social cotidiana y organizan componentes básicos del mundo social, como los lazos de familia, el lugar de trabajo, vínculos entre lo público y lo privado, eventos de la vida, consumo material, actividades de esparcimiento y preferencias estéticas. Los efectos de esa similitud son tran-

* Profesor de Filosofía de la Ciencia e Historia de las Ideas en la Universidad de Tel Aviv, así como Director de su Instituto Minerva de Historia Alemana.

quilizadores y reconfortantes; me otorgan la sensación de ser parte de una comunidad, de que existe un Nosotros al que pertenezco y donde me puedo sentir en casa.

La diversidad es un hecho fundamental de la vida social, tanto como la similitud. Como lo ha indicado correctamente el historiador británico E. P. Thompson,

No podemos definir quiénes somos «nosotros» sin también definirlos a «ellos» –los que no son «nosotros». A lo largo de la historia, a medida que continuaba esa vinculación y las identidades cambiaban, el Otro ha resultado necesario en el proceso. Roma necesitó de bárbaros, el cristianismo necesitó de paganos, la Europa católica y la Europa protestante se necesitaron una a la otra¹.

Las relaciones entre Nosotros nunca existieron en forma aislada, siempre mantuvieron una dependencia mutua con un segundo conjunto de relaciones establecido entre Nosotros y Ellos, es decir, entre grupos disímiles o al menos percibidos como tales.

Una concepción del mundo en que las personas pueden ser fundamentalmente desemejantes, al tiempo que comparten similitudes cruciales con otros, permite relaciones de diferencia entre personas y grupos que son disímiles o se consideran como tales. La diferencia caracteriza nuestra relación con Ellos, es decir, con individuos o grupos que pueden resultarnos no familiares o que parecen ser notablemente distintos de Nosotros en aspectos significativos de sus vidas, pero cuya desemejanza aparece como tolerable y negociable. Podemos enfrentar a quienes consideramos diferentes de Nosotros con sentimientos de superioridad y distancia. Podemos tratar de evitarlos o de oponernos a Ellos. Los encuentros con Ellos pueden despertar nuestra suspicacia y una actitud defensiva. Pero la diferencia puede tam-

1 E. P. Thompson, *Beyond the Cold War*, Londres 1982, pp. 18-19.

bién suscitar nuestra curiosidad; puede parecernos atractiva, simpática y hasta enriquecedora para Nosotros. Cualquiera que sea nuestra actitud, donde reina la diferencia asumimos que, pese a todas las desemejanzas, tenemos bastante en común con Ellos como para asegurar la comunicación y la comprensión en caso de desacuerdos sustanciales. De este modo, suponemos que si hábitos, estilos y prácticas de vida divergentes pueden dar lugar a conflictos, se encontrarán las normas y los procedimientos apropiados con los que resolver o al menos contener esos conflictos potenciales.

En contraste, cuando la desemejanza parece tan arrolladora y fundamental que la diversidad no puede ser negociada o sometida a una regla aceptable para todos, lo que se imprime en la conciencia social no es una imagen de diferencia sino una imagen de otredad. Aunque los mismos pronombres indefinidos empleados en un espacio que permite relaciones de diferencia pueden ser usados para describir relaciones entre Nosotros y Ellos en un espacio marcado por la otredad, lo que compartimos con Ellos es casi nulo. La otredad no deja espacio para la reciprocidad, la comprensión o la empatía; la desconfianza mutua y la trepidación toman el lugar de la simpatía. De hecho, la percepción de una alteridad radical puede despertar en Nosotros miedo y expectativas de violencia. Por ende, la manera en que nos relacionamos con Ellos siempre afecta también el modo en que nos vemos a Nosotros mismos y viceversa.

La otredad no es ajena a la diferencia; ambas son maneras de darle un sentido a la diversidad y la desemejanza, ambas denotan maneras en las que nos relacionamos con Ellos. Por otra parte, otredad y diferencia no constituyen dos opciones dicotómicas y estrictamente definidas en las relaciones Nosotros-Ellos. Más bien ha de comprendérselas como dos polos en un espectro de posibilidades; pero mientras que la diferencia permite un grado sustancial de apertura hacia Ellos, la otredad involucra una total separación.

II

La otredad convierte a los extraños en enemigos, tal como lo dijo Carl Schmitt, politólogo, filósofo e investigador del derecho alemán que adhirió al Tercer Reich, en un pasaje de su notorio pero seminal ensayo «El concepto de lo político»². Los otros se convierten en enemigos si su presencia, al menos para nuestra percepción, no permite la mediación de un tercero neutral que pueda arbitrar conflictos entre una y otra parte, o someter a todas las partes a una norma general aplicable a todos. No es necesario aceptar todo el edificio de la insidiosa crítica que hace Schmitt a la democracia liberal para tomar de él esta única parte de su argumento. Cuando ni leyes ni arbitrajes parecen posibles entre Nosotros y Ellos —al menos en nuestra percepción subjetiva—, la misma existencia de los otros ha de parecernos profundamente perturbadora, porque significa que los estamos enfrentando en un «estado de naturaleza» hobbesiano, cuya condición es la de una guerra de todos contra todos.

El impacto de la otredad es múltiple. Incluye el temor a los otros como inconmensurablemente extraños, como aquellos cuyas acciones se hallan más allá de la comprensión y la predicción. Este miedo se origina en la pérdida de la seguridad existencial y de la confianza social que se produce cuando percibimos súbitamente que, debido a la presencia de otros, hemos sido arrojados a una condición social sin normas ni posibilidades de negociación. Además, como lo muestra la sistemática elaboración de Hobbes sobre las consecuencias del caos reinante en el Reino de la Naturaleza, cuando estamos —o creemos estar— en peligro existencial, ya no podemos continuar con nuestros placeres y esparcimientos, porque en una guerra de todos contra todos gran parte de nuestra existencia debe dedicarse a la lucha por la supervivencia, procurando rechazar todas las amenazas potenciales y reales que emanan de los otros.

2 Carl Schmitt, «Der Begriff des Politischen», en *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlín 1996.

Una vía muy transitada para atribuir total Otredad a quienes son diferentes de Nosotros es adjudicarles un modo de mirarnos que nos es totalmente ajeno. La afirmación de que ellos nos miran como su otro, es decir, no nos comprenden y además nos consideran sus enemigos, representa una forma comprobada de presentarlos a Ellos como peligrosos. El razonamiento es el siguiente: dado que no piensan como Nosotros, no nos pueden entender, y por ende nos perciben como una amenaza para Ellos; y dado que nos consideran sus enemigos, no nos queda más remedio que considerarlos a Ellos como nuestros enemigos.

Evidentemente, cuando los percibimos a Ellos como completamente extraños a Nosotros, la cuestión de hasta dónde dicha percepción describe o no describe una realidad social objetiva se convierte en un tema político candente de enormes consecuencias. Los izquierdistas y los liberales tienden a considerar que las concepciones que destacan la Otredad son en gran medida imaginarias, derivadas de expresiones de temor e inseguridad, mientras que conservadores y derechistas lo ven exactamente al revés: presentan las reacciones de temor como respuestas realistas ante otros que no pueden ser comprendidos ni considerados confiables, y por ende deben ser tratados como enemigos potenciales.

Una manera de librarse del peligro de la Otredad es eliminar a los otros de nuestra percepción, volviéndolos invisibles. Por supuesto, esta estratagema sólo puede aplicarse en condiciones sociales en las que la ceguera social hacia los otros no corre el riesgo de aumentar el peligro que se percibe emanado de Ellos. En circunstancias diferentes, los otros pueden imponerse a nuestra percepción de un modo que hace difícil ignorarlos, que nos hace verlos por todas partes en una especie de hipervisibilidad.

Sea real o imaginaria, la presencia de otros a quienes consideramos enemigos u hostiles no permite un pensamiento diferenciado y un intento de comunicación compleja. En su

lugar se imponen visiones de mundo dicotómicas, dando lugar a concepciones en las que el bien confronta el mal y los amigos confrontan enemigos. El habla política es dominada por consignas simplistas en las que una pluralidad de otros es mencionada en singular, como «el judío» o «el musulmán», quienes deben ser disuadidos o excluidos mediante amenazas o el uso de la fuerza.

III

Viene aquí muy a cuento la teoría expuesta por el psicoanalista y filósofo esloveno Slavoj Žižek sobre qué mantiene unida a una comunidad, la separa de otras e impacta sus relaciones con las mismas³. Como lo destaca acertadamente, sentimientos de semejanza no pueden reducirse a una identificación simbólica. No es la fe compartida en la Biblia y el Talmud, el Nuevo Testamento o el Corán, lo que explica la proximidad con algunos y la distancia con otros que experimentan cristianos, judíos y musulmanes. Como ya dijimos, lo que define un modo de vida que separa unas gentes de las otras es una serie de prácticas materiales que expresan, en sus palabras, «una relación compartida hacia una Cosa, hacia el Gozo encarnado»⁴. Según Žižek, lo significativo para un sentimiento de pertenencia es un conjunto compartido de prácticas de goce, un mundo de vida común compuesto de particulares olores, maneras, alimentos, canciones, emociones, festividades, celebraciones, formas de hablar y preferencias estéticas, en los que los musulmanes, por ejemplo, difieren —o se supone que difieren— de los europeos no-musulmanes. Más allá de esas prácticas está lo que Žižek llama «la Cosa», es decir, algo que se supone presente en prácticas materiales pero es fantaseado como algo que se halla más allá de lo material y se manifiesta a través de éste, por ejemplo un mandamiento divino, la esen-

3 Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative*, Durham 1993, pp. 200-206.

4 *Ibid.*, p. 201.

cia intemporal del judaísmo o la *Umma* que abarca a toda la nación musulmana. La Cosa inviste de significado simbólico y significación espiritual las prácticas materiales cotidianas y las formas comunitarias de goce, convirtiéndolas en expresiones y afirmaciones de identidad colectiva.

Žižek sabe bien que diferentes comunidades pueden vivir una junto a otra y una dentro de otra durante siglos, pero su principal interés no es explicar cómo se llevan los grupos entre sí. Lo que procura proporcionar es una explicación al odio violento comunitario o racial, que considera resultado del hecho de que comunidades o naciones que organizan y practican sus goces de manera diferente, se temen una a otra como mutuas amenazas y consideran que los otros pueden impedirles el acceso a formas de goce, es decir, los consideran una amenaza de castración.

Desde esta perspectiva psicoanalítica, las prácticas reguladoras de las sociedades occidentales no se ocupan de la libertad de religión ante todo en términos de fe y conciencia, sino como prácticas sociales que regulan prácticas de goce. Por lo tanto, según Žižek, el regular la libertad de los musulmanes en la Europa de hoy no tiene mucho que ver con la fe o las creencias religiosas del islam. No nos preocupa que haya gente que crea que Mahoma fue un profeta, nos preocupa que se construyan minaretes en el centro de las ciudades y que las mujeres usen *burkas*, chadores o velos; nos preocupan las prácticas sociales que constituyen concreciones materiales de una Cosa Islámica. Nos preocupa que, cuando se permite a esas prácticas conformar la esfera pública en la que vivimos, las mismas hacen peligrar nuestra propia manera de organizar nuestros placeres, a los que no estamos dispuestos a renunciar no sólo porque nos son habituales y porque tememos que formas de placer extrañas a Nosotros nos hagan la vida más difícil, sino también porque representan y afirman nuestro estilo de vida como el más civilizado y valioso.

IV

Desde una perspectiva psicoanalítica, el que una persona se vincule a otras porque le parecen semejantes a sí misma es considerado narcisismo. Según Sigmund Freud, la elección narcisista de un objeto de amor lleva a la persona a amar «(a) a lo que ella misma es (es decir, a sí misma), (b) a lo que ella misma fue, (c) a lo que ella misma querría ser, (d) a alguien que alguna vez fue parte de ella misma»⁵. Hablar de amor dentro de un espacio social amplio puede parecer un tanto forzado, pero no hay duda de que compartir prácticas comunes de goce y preferencias estéticas, vivir en mundos de estructura similar y saber que se cree en los mismos mitos e ideales puede evocar fuertes e inesperados sentimientos de familiaridad entre extraños.

Como lo ha indicado el investigador del nacionalismo Benedict Anderson, personas que nunca se encontraron antes pueden experimentar un sentimiento de cercanía y afinidad mutua simplemente porque imaginan que comparten los mismos hábitos y participan de las mismas ceremonias cotidianas, por ejemplo leer el periódico. De hecho, la obra clásica de Anderson *Comunidades imaginarias* habla de amor entre extraños. En su busca de una explicación del contexto histórico y tecnológico que llevó al surgimiento del nacionalismo, así como de un análisis de su fundamento psicológico, Anderson formula la cuestión que subyace a su libro del siguiente modo: «[q]ué hace que las personas amen las naciones y mueran por ellas, que odien y maten en su nombre»⁶. Anderson especifica, en el comienzo mismo de su libro, que considera que las comunidades nacionales son imaginarias porque la mayor

5 Sigmund Freud, «On Narcissism: An Introduction» (1914), en *Standard Edition of the Complete Psychological Works*, 24 vols., editado por J. Strachey, Londres 1953-74, vol. 14, pp. 73-102, p. 90.

6 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, edición revisada, Londres 1991 [1983], contratapa.

parte de la gente «nunca conocerá a la mayoría de sus connacionales, no se encontrará con ellos, ni siquiera sabrá de ellos, y sin embargo en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión»⁷. Además, la nación es imaginada como una comunidad porque «es siempre concebida como una profunda y horizontal camaradería». «En última instancia», agrega, «es esta fraternidad la que hace posible, durante los recientes dos siglos, que tantos millones de personas, más que matar, estén dispuestas a morir por esas limitadas imaginaciones»⁸.

En su intento de explicar la dinámica del nacionalismo, Anderson rastrea la disposición a matar y morir por amor, recordando a sus lectores «que las naciones inspiran amor, y a menudo un profundo amor dirigido al autosacrificio»⁹. Las personas están dispuestas a morir, afirma, porque consideran a las naciones como si fueran su familia o como un «espacio de amor y solidaridad desinteresados»¹⁰. Por esta razón, explica, dar la vida por el propio país es considerado puro, grande, heroico y parte de una experiencia de simultaneidad.

Pero ni siquiera Anderson, quien reconoce que el nacionalismo involucra un intenso y apasionado anhelo de vínculo y asociación con otros concebidos como semejantes a uno mismo, tiene mucho más que decir acerca de dicho anhelo. Como lo observa correctamente el sociólogo norteamericano Thomas Scheff: «Las descripciones de los movimientos nacionalistas destacan su pasión, de hecho las mismas páginas vibran con ella. Pero esas descripciones hacen poco en cuanto a conceptualizarla, analizarla o interpretarla»¹¹.

Como se mencionó antes, desde una perspectiva psicoanalítica lo que está en juego es un amor narcisista. Hein Kohut

7 Ibid., p. 6.

8 Ibid., p. 7.

9 Ibid., p. 141.

10 Ibid., p. 144.

11 Thomas Scheff, «Emotions and Identity: A Theory of Ethnic Nationalism», en Craig Calhoun (coord.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford 1994, p. 18.

ha desarrollado, quizás más que ningún otro psicoanalista, un marco conceptual referido a temas de narcisismo. Según él, todos los individuos participan en alguna forma de narcisismo colectivo, porque sin él no podrían definir su identidad y alcanzar el autorrespeto en un vacío social y cultural. Las personas se constituyen siempre en un espacio intersubjetivo, en el cual el narcisismo entra en acción cuando se identifican con otros, reales e imaginarios, y son aceptadas y reconocidas por ellos. Es importante notar, sin embargo, que el narcisismo no sólo tiene que ver con amor, conexiones y apoyo entre personas que son o son percibidas como semejantes en importantes aspectos, sino también con idealizaciones y sentimientos de superioridad.

Sin embargo, no todos los narcisismos colectivos son iguales. Según Kohut, podemos sentirnos muy orgullosos de nuestros logros históricos, creatividad cultural y sofisticación, valorar nuestra actitud ilustrada y nuestra tradición singular, disfrutar de nuestras prácticas sociales y estructuras de autoridad, sin necesidad de convertirlos a Ellos en otros desvalorizados, y ciertamente sin adoptar una conducta exclusionista y represiva hacia Ellos¹². Esta forma autovalorativa del narcisismo, que genera un tranquilo sentimiento de orgullo, difiere de otra en la que fantasías de grandeza y proyecciones de omnipotencia son una mera fachada tras la cual procuramos ocultar fuertes ansiedades y temores que tienen que ver con sentimientos muy profundos de vulnerabilidad, fragmentación y desintegración, o un sentimiento de vacío y carencia de valor. A fin de ocultar dichos sentimientos en un sitio seguro y evitar que afloren emociones que pueden estar asociadas con ellos, nos es necesario convertirlos a Ellos en espejos de

12 Heinz Kohut, «Forms and Transformations of Narcissism», *Journal of the American Psychoanalytic Association* 14, 1966, pp. 243-272. Véase también Heinz Kohut, «Thoughts on Narcissism and Narcissistic rage», *The Psychoanalytic Study of the Child* 27, 1972, pp. 360-398.

nuestra distinción y grandeza histórica y moral, para así obtener el sentimiento de valor que procuramos. Este tipo de narcisismo debe denigrar la otredad y negarse a tolerarla, ya que la misma significa una frontera que pone límites a la omnipotencia y la grandeza.

El narcisismo colectivo que denigra a otros puede llevar a intentos expansionistas, colonialistas e imperialistas de incorporar a todos los otros en el yo colectivo. Cuando esos intentos fracasan, como suele ocurrir tarde o temprano, el fracaso puede generar resentimiento y rabia hacia Ellos, es decir, hacia quienes no lograron ser parte de Nosotros porque difieren de Nosotros en alguna forma significativa, y porque se niegan a aceptar o admirar nuestra superioridad histórica y moral. Semejante narcisismo puede justificar la exclusión y humillación o persecución de otros, que son descriptos como primitivos e ignorantes al tiempo que amenazadores y hostiles.

Es evidente que el narcisismo colectivo del tipo autovalorativo posibilita la apertura y la comprensión hacia aquellos que son diferentes de Nosotros, por lo cual puede sustentar relaciones de diferencia, mientras que el narcisismo que denigra a los otros sustenta relaciones de otredad. Pero aunque las afinidades entre ambos tipos de narcisismo y ambos tipos de relaciones Nosotros-Ellos parecen bastante obvias, las causalidades involucradas no son en modo alguno simples o unidireccionales. Es plausible suponer, sin embargo, que circunstancias en las que debemos sentir miedo de Ellos tienen más posibilidades de producir un narcisismo denigrador del otro, mientras que circunstancias seguras van a llevarnos al tranquilo orgullo asociado con el narcisismo autovalorativo. En todos los casos, el razonamiento psicoanalítico sugiere una variedad de vínculos e interacciones posibles entre temor o ansiedad, y la denigración y exclusión de otros¹³.

13 He desarrollado ideas sobre semejantes interacciones en otros contextos; véase José Brunner, «Contentious Origins Psychoanalytic Comments on the Debate over Israel's Creation», en John Bunzl y Benjamin Beit-Hallahmi

V

El trabajo de Robert Wistrich en este mismo volumen puede leerse como una reflexión sobre las relaciones de otredad y las vicisitudes del narcisismo denigrador, mientras que en el de Paul Scheffer pueden hallarse los ciclos y dinámicas de las relaciones de diferencia y las posibilidades de que un narcisismo europeo autovalorativo pueda acomodarse con la minoría musulmana.

Wistrich analiza ante todo el odio a los judíos a través de los siglos. Su ensayo, titulado «La otredad judía en la historia europea: pasado y presente», considera el antisemitismo como el ejemplo más extremo y enigmático de un grupo social reiteradamente convertido en objeto de paranoia, persecución y destrucción sistemática por otros grupos. También destaca el hecho histórico, por cierto extraordinario, de que no sólo se expulsó a los judíos de España en 1492, sino que la otredad de los moros musulmanes se unió a la de los judíos unos pocos años después, cuando también ellos fueron obligados a elegir entre conversión y expulsión. Pero Wistrich no piensa que todas las formas de persecución sean parecidas, e insiste en que «[c]ada forma de odio nacional, religioso o ideológico del “otro” es diferente, e intentar fusionarlas puede ser engañoso y contraproducente». De ese modo rechaza por inadecuada toda comparación contemporánea entre antisemitismo e islamofobia.

De hecho, existe una notable disparidad en el rol que atribuye a la fantasía y la imaginación en la emergencia de cada uno de esos fenómenos. Wistrich explica la demonización de los judíos a lo largo de la historia europea mediante un razonamiento psicoanalítico, mencionando que temores inconscientes, impulsos edípicos asesinos, rivalidad y resentimiento entre hermanos subyacen al antisemitismo. Pero cuando se trata del islam, Wistrich destaca enfáticamente «la realidad del radicalismo islámico», los «objetivos autoproclamados del

(coords.), *Psychoanalysis, Identity, and Ideology: Critical Essays on the Israel/Palestine Case*, Boston 2002, pp. 107-135.

terrorismo islámico» junto con los problemas causados por una «inmigración musulmana en gran escala». De modo que, mientras que en su opinión una explicación psicoanalítica profunda es adecuada para el antisemitismo, para las actitudes hostiles hacia el musulmán en Europa utiliza una realidad política y social dada, y sobre todo los actos y planes del islam radical, sin señalar que los mismos puedan estar disparando una dinámica psicoanalítica. En consecuencia, en el ensayo de Wistrich el judío aparece como un grupo social que es sólo imaginado como un otro peligroso, mientras que el islam radical es realmente el otro que amenaza a Europa.

Hay algo estático en el modo en que Wistrich destaca las relaciones de otredad, cuyos orígenes permanecen sin aclarar, como en su análisis del antisemitismo, y cuyo futuro parece incierto, como en su descripción del choque entre el islam y Europa. En contraste, el análisis de Scheffer parte de la alienación y el aislamiento de los recién llegados en una sociedad determinada, para llegar, a través de la competencia y el conflicto, a una acomodación y asimilación. El argumento central de Scheffer es que la integración de una minoría inmigratoria importante involucra una inevitable etapa de conflicto y fricción, pero que finalmente la integración es posible si se hacen compromisos y si ambas partes están dispuestas a dar pasos que pueden facilitar su acomodación. De este modo, Scheffer se opone tanto a la celebración multiculturalista de la diversidad como al llamado a defender una identidad nacional supuestamente amenazada. En su lugar, sugiere que deberíamos «adherir al ideal de una ciudadanía compartida a la que todos puedan aspirar». En sus palabras, «[l]a inmigración no conduce necesariamente a una pérdida de fuerza; por el contrario, una vez que logremos internalizar la inmigración, nuestras sociedades se harán más universales, y por ende más competitivas, dentro de un mundo globalizado». Según Scheffer, a fin de aproximarse al ideal universalista de ciudadanía, las sociedades europeas receptoras deben estar dispuestas a la autocrí-

tica y a la autotransformación, mientras que las comunidades islámicas en Europa no pueden ser autorizadas a ejercitar su libertad de religión sin ser obligadas a reconocer el derecho de sus miembros a abandonar el grupo, así como el derecho a criticar y parodiar al islam. Scheffer confluye en nota optimista, con la esperanza de una reciprocidad de derechos y deberes de ciudadanía que permitirá a Europa «reinventarse a sí misma».

Scheffer describe una Europa que puede absorber migración y es capaz de renovación y grandeza, si sólo se atiene a sus ideales más preciados. Esta imagen difiere notablemente de la de Wistrich, en la que Europa aparece como perseguidora de judíos y atacada por el islam. El texto de Wistrich es un testimonio del narcisismo denigrador del otro; presenta una cronología de la violencia y un imaginario de peligro y temor, que hacen que toda relación distinta de la otredad resulte imposible. Scheffer, por el contrario, ofrece un cuadro algo rosado de Europa, idealizando su apertura y capacidades de absorción, y de ese modo reafirma un narcisismo autovalorativo e incluyente respecto del otro. Desgraciadamente, esta no parece ser la dirección en la que se ha estado moviendo Europa occidental en el último par de décadas.

VI

En la década de 1970, la mayoría de los países de Europa occidental tomaron conciencia de que, antes que constituir una nación más o menos homogénea marcada por relaciones de similitud, como lo habían proclamado anteriormente, su cuerpo ciudadano estaba de hecho formado por una pluralidad de grupos étnicos y culturales. Durante las décadas de 1980 y 1990, Europa occidental celebró dicha pluralidad, considerando que las mezclas multiétnicas y multiculturales eran estimulantes y enriquecedoras, y reconoció crecientemente que las relaciones de diferencia juegan un importante rol en la realidad y la conciencia de sus sociedades. Más aún, bajo el impacto de la globalización los europeos llegaron a reconocer no sólo la presencia de

sustanciales minorías internas, sino también las de amplias comunidades de trabajadores migrantes de culturas no europeas que se habían formado en sus centros urbanos. Dado que esos migrantes tendían a reemplazar a los europeos en trabajos que se consideraban mal pagados, sucios, degradantes o peligrosos, se les dio la bienvenida o al menos se los toleró con benevolencia, como un pilar necesario del bienestar europeo.

A partir del ataque de al-Qaida a las Torres Gemelas en septiembre de 2001, el viento cambió de dirección; las circunstancias de seguridad y la consecuente capacidad de respetar la diferencia se vieron severamente dañadas. En reacción a lo percibido como amenaza por parte del islam radical, algunos países europeos están redescubriendo su legado cristiano; otros destacan su particular cultura laica, mientras que son relegadas las tradicionales prácticas de tolerancia y apertura a extranjeros y foráneos. En un clima de temor, el narcisismo europeo se está transformando de primariamente autovalorativo y abierto, en denigrador del otro y autodefensivo. La diversidad religiosa, étnica y cultural comenzó a ser vista como una amenaza, o al menos como indeseable y perturbadora. Mientras que sólo unos pocos años atrás los prejuicios y estereotipos étnicos y religiosos eran considerados políticamente incorrectos, ahora han retornado fortalecidos. En consecuencia, las relaciones de diferencia se están convirtiendo en relaciones de otredad.

Esta transformación es evidente por toda Europa, en la que el antisemitismo, la islamofobia y el anti-norteamericanismo están en alza en la mayoría de los países, según la Encuesta Pew de Actitudes Globales de 2008. Este informe indica que, al tiempo que la xenofobia y el eurocentrismo aumentan en todas partes, su desarrollo en España es particularmente notable¹⁴. Según el mismo, calificaciones negativas de los judíos se han más que duplicado en España desde 2005, pasando de

¹⁴ <<http://pewglobal.org/reports/pdf/262.pdf>>. Véase también <<http://www.britannica.com/bps/additionalcontent/18/35286843/Xenophobia-on-the-Continent>>.

un 21% a un 46% —por lejos el porcentaje negativo más alto entre las naciones europeas. Al mismo tiempo, más de la mitad de los españoles encuestados dijeron que no gustan de los musulmanes. Pero mientras que el informe halló que la desconfianza hacia los musulmanes en España —y en Europa en general— era considerablemente mayor que la hostilidad hacia los judíos, el aumento del antisemitismo ha tenido lugar en forma mucho más rápida. Finalmente, actitudes desfavorables hacia los Estados Unidos se han incrementado agudamente en España, el más anti-norteamericano de los principales países europeos —incluida Francia.

Por su parte, una reciente encuesta realizada por la Liga Anti-Difamación en once países europeos revela que el antisemitismo posee en España una pauta ligeramente distinta del resto de Europa¹⁵. Mientras que en otros países del continente es la derecha política la que tiende a albergar opiniones negativas sobre los judíos, en España los prejuicios antisemitas tienden a ubicarse en ambos extremos del espectro político antes que en la franja media del mismo: 55% de personas de derecha y 53% de personas de izquierda expresaron una noción desfavorable de los judíos, frente a un 42% entre los centristas.

El hecho de que las actitudes hacia judíos y musulmanes no sólo tienden a correlacionarse entre sí, sino que también se correlacionan con actitudes anti-norteamericanas, sugiere que la actual ola de xenofobia puede estar vinculada a temores ante la globalización. El informe Pew de 2008 muestra una clara relación entre la oposición a un creciente comercio internacional y actitudes negativas tanto hacia judíos como hacia musulmanes. Del mismo modo, personas que opinan que la propiedad extranjera de empresas en su país es algo malo están más inclinadas a brindar valoraciones negativas de judíos y musulmanes.

Por supuesto, algunos de los factores que generan nociones negativas ante grupos y naciones particulares son espe-

15 <<http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3780077,00.html>>.

cíficos de dichos grupos, antes que parte de un amplio narcisismo denigrador del otro dirigido hacia Ellos en general. Las actitudes negativas hacia los musulmanes, por ejemplo, son impulsadas en parte por la creencia de que gran número de musulmanes europeos apoyan a al-Qaida y grupos similares. El 41% del público general de España afirma que la mayoría o muchos de los musulmanes en su país apoyan a los extremistas islámicos. Además, la negatividad hacia los musulmanes está ligada a la creencia de que la mayoría de éstos en Europa no intentan asimilarse a las costumbres europeas. Del mismo modo, las actitudes españolas hacia los judíos son afectadas por factores particulares —el más importante, según parece, lo que la gente siente ante Israel. Y luego, por supuesto, están el antisemitismo y el anti-norteamericanismo de los musulmanes en España, entre quienes seis de cada diez poseen visiones negativas de los judíos¹⁶.

VII

Ni el universalismo por el que aboga Scheffer ni la clara y estricta distinción entre antisemitismo e islamofobia en la que insiste Wistrich son corroborados por las cifras de las encuestas citadas. Los europeos parecen estar moviéndose en dirección a relaciones de otredad tanto con el mundo circundante como con partes de su propia sociedad, a la que no consideran adecuadamente europea. Y como lo dije al comienzo, las relaciones entre Nosotros y las relaciones entre Nosotros y Ellos están interconectadas. Cuando un tipo de relación se transforma, la otra cambia también, inevitablemente.

Wistrich parece tener razón cuando señala una serie de acontecimientos generadores de ansiedad en los primeros años del siglo XXI, que produjeron un cambio en la imagen del islam a ojos occidentales. El más famoso fue el 11 de Septiembre de 2001, seguido por las bombas en Madrid en marzo

16 <<http://nationalinterest.org/Article.aspx?id=20124>>.

de 2004 y en Londres en julio de 2005, los difundidos disturbios causados por jóvenes musulmanes en Francia a partir del verano de 2005 y los preparativos para ataques terroristas masivos en Alemania que fueron descubiertos en 2007. Finalmente vino la prolongada guerra en Irak, de la que Zapatero retiró tropas españolas inmediatamente después de su sorpresivo triunfo electoral en 2004, al tiempo que reforzaba la participación de sus fuerzas españolas en el despliegue de la OTAN en Afganistán.

Es tentador explicar las elevadas cifras de la islamofobia española como una reacción de narcisismo denigrador del otro ante el miedo y el enojo provocados por el criminal ataque terrorista en Marid, pero ocurre que las cifras para Inglaterra son sustancialmente más bajas, pese a una experiencia similar. Por otra parte, el temor al radicalismo musulmán difícilmente explica el alto nivel de prejuicio antisemita y ferviente anti-norteamericanismo en España. A lo mejor la xenofobia está más difundida en España que en otros países europeos debido a su tardía transición a la democracia. O puede ser resultado de las tensiones étnicas y culturales internas que España enfrenta continuamente; o bien tiene que ver con la especial mezcla de catolicismo y nacionalismo que caracteriza la forma en que los españoles se entienden a sí mismos. Sea como fuere, no cabe duda de que los desarrollos en España no son exclusivos, y forman parte de una tendencia europea general que se aleja de relaciones de diferencia en dirección a relaciones de otredad. Francia planea declarar ilegal el uso del *burka*. Los suizos realizaron recientemente un referéndum que propone prohibir la construcción de minaretes en su país. A ojos de muchos alemanes, los inmigrantes turcos se han convertido en miembros de una siniestra sociedad musulmana paralela.

Si bien es relativamente fácil dar cuenta de este desplazamiento en base a recientes eventos en Europa y en Occidente en general, es también interesante observar que el mismo

ha sido facilitado por una dualidad que marca el imaginario narcisista de los modernos países europeos. Las autoconcepciones nacionales de Europa siempre incluyeron una dimensión particularista, en la cual la nación es imaginada como un pueblo occidental y cristiano especial, con una historia y una cultura singulares. Al mismo tiempo, la imaginación narcisista occidental moderna también incluye una dimensión transnacional, en la que las naciones se enorgullecen por haberse constituido en sociedades democráticas, liberales, pluralistas y tolerantes. Esta dualidad posibilita que en determinadas circunstancias los Estados europeos adopten políticas protectoras de los derechos de las minorías, consideradas un logro tanto nacional como distintivamente europeo. En otros casos, los países de Europa pueden promover políticas que discriminan a minorías y a inmigrantes, o inclusive los excluyen, al tiempo que consideran que esas medidas están igualmente justificadas en nombre de ideales europeos tradicionales, como el legado cristiano de Occidente y la cultura nacional. En otras palabras, las sociedades europeas, y España entre ellas, son capaces —y se ven forzadas— a elegir continuamente entre concepciones tanto incluyentes como excluyentes, todas las cuales pueden sustentarse en la autopercepción multidimensional y multiestratificada de la Europa moderna en general y de sus Estados miembros contemporáneos en particular¹⁷.

Pero, aun cuando los narcisismos colectivos pueden erigirse tanto sobre la autovaloración como sobre la denigración del otro, la transformación del primero en el segundo es significativa, porque constituye la distinción entre un mundo social

17 Este argumento fue inspirado por el ejemplar análisis que hace Nikola Tietze de esta dualidad en la legislación, decisiones judiciales y medidas administrativas en Alemania: Nikola Tietze, «Polyphonie der Religionssemantiken – Muslimische Religionspraxis in bundesdeutscher Rechtsprechung sowie Staats – und Verwaltungspolitik», en José Brunner y Shai Lavi (coords.), *Juden und Muslime in Deutschland. Recht, Religion, Identität. Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, vol. 37. Göttingen 2009, pp. 147-163.

regido por la diferencia y un mundo social gobernado por la otredad. Por otra parte, dado que nuestras relaciones externas con Ellos se conectan con nuestras relaciones internas entre Nosotros, el modo de vincularnos con Ellos también determina cómo definimos el Nosotros al que pertenecemos.

VIII

Para concluir: este trabajo intenta diferenciar entre los distintos modos en que nos relacionamos con Ellos y proporcionar alguna comprensión de la intrincada dinámica en que se desarrollan las relaciones con Nosotros y las relaciones entre Nosotros y Ellos. Sostengo que las relaciones Nosotros-Ellos no deben ser reducidas a una única definición, pero que existe una distinción básica entre relaciones de diferencia y relaciones de otredad. Sostengo que quienes no son como Nosotros no necesariamente se nos aparecen como totalmente disímiles, como la corporización de una amenaza o peligro a nuestro ser. La diversidad también puede ser concebida como un desafío interesante y educativo, o simplemente como algo inusual y extraño, ante lo cual podemos reaccionar con reservas pero sin temor ni ansiedad. En este caso, como se ha sugerido, puede ser preferible hablar de diferencia antes que de otredad.

Junto con el trazado de distinciones analíticas y las sugerencias de conexiones, también procuré proporcionar algunas observaciones sobre la dinámica psicológica de las relaciones sociales analizadas. Lo hice partiendo de dos perspectivas psicoanalíticas no enteramente compatibles, abrevando de manera bastante ecléctica en los trabajos de Kohut y Žižek, a modo de sugerencia antes que de sistematización, y con plena conciencia del hecho de que las aplicaciones extra-clínicas de categorías psicoanalíticas de cualquier tipo adolecen de una hueste de problemas metodológicos. Por supuesto, es altamente problemático, respecto de toda Europa y de España en particular, analizar relaciones sociales generales y transformaciones en gran escala de políticas, legislación y discurs-

so público, a través de conceptos que fueron desarrollados dentro de los límites de la psicología individual. Pero parece fútil someter las propuestas de este tipo de análisis a una evaluación metodológica estricta y abstracta; su utilidad debería más bien ser apreciada en términos de su posible contribución a nuestra comprensión de la interdependencia entre las relaciones de similitud, diferencia y otredad.

Las perspectivas psicoanalíticas ciertamente resultan relevantes para este tema, dado que las relaciones de similitud, diferencia y otredad, que tienen que ver con nuestras percepciones de ser semejantes, de pertenecer y de sentirnos en casa, así como con los temores, atracciones y fantasías de todo tipo evocados por el encuentro con extraños, son siempre también, aun cuando no solamente, un asunto emocional. Las teorías que no toman nota de las profundas raíces emocionales y de la calidad afectiva de las relaciones sociales de todo tipo, no consiguen atribuir una significación apropiada a la busca de vinculación, identidad colectiva y autoestima.

Parte II
Unidad y diversidad
en la España del presente

Minorías, regionalismos y pluralismo religioso

Natan Lerner*

La relación entre el Estado democrático moderno, sus minorías, regionalismos y el pluralismo religioso es uno de los temas más fascinantes del siglo XXI. El mismo interesa a la historia, la filosofía, la sociología, las ciencias políticas, las relaciones internacionales y el derecho. España constituye un interesante modelo, y la legislación, el debate político y cultural y la perenne delimitación de la identidad nacional española se han ocupado del tema.

Muy recientemente, la cuestión idiomática, que interesa no sólo al Estado español sino a cientos de millones de hispano-parlantes en otras latitudes —la América Latina en primer término—, adquirió particular actualidad. Intelectuales prominentes publicaron un manifiesto pidiendo reformas de la Constitución española y de los Estatutos de Autonomía regionales, a los efectos de asegurar el lugar del castellano como lengua común en España, donde las lenguas regionales son

* Doctor en Derecho y profesor de Derecho Internacional Público en el Centro Interdisciplinario Herzliya, desde su retiro de la Universidad de Tel Aviv.

también oficiales. En nombre de la veintena de personalidades firmantes, el filósofo Fernando Savater solicitó garantizar «en todos los tiempos y en todo el territorio nacional» los derechos de quienes opten por el castellano. «Son los ciudadanos quienes tienen derechos lingüísticos —dijo— y no los territorios o las propias lenguas»¹. En otra dirección, en el País Vasco se dictó, el 29 de julio de 2008, un decreto por el que se regula el «Proceso de normalización lingüística de la Administración de Justicia en la Comunidad Autónoma de Euskadi»².

No sólo en el ámbito idiomático se intensifica el debate principista en lo tocante a las relaciones intergrupales, vale decir las actitudes frente al «otro». Como cabía esperar, la cuestión religiosa es escenario central en la determinación de esas actitudes. El tema trasciende del marco de estas observaciones, pero por lo menos es necesario mencionar el intenso debate público que despertó la decisión de un juez de Valladolid, en noviembre de 2008, de ordenar el retiro del crucifijo de las aulas escolares³.

En cuanto a legislación más general dirigida a determinar la actitud del país frente al «otro», el gobierno español preparó, en diciembre de 2008, un Anteproyecto de Ley de reforma de la Ley Orgánica sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración Social, valioso para comprender la

1 Véase el semanario *Aurora*, Tel Aviv, 3-07-2008.

2 Ver Iustel, *Diario del Derecho*, 27-08-2008. El Decreto señala que el euskera y el castellano son las lenguas oficiales de las Administraciones Públicas radicadas en la Comunidad Autónoma de Euskadi y que, conforme a la Ley 10/1982, todos los ciudadanos tienen el derecho a usar tanto el euskera como el castellano en sus relaciones con la administración pública en el ámbito territorial de la Comunidad Autónoma Vasca. El Decreto invoca también la Carta Europea de las Lenguas Regionales o Minoritarias, del 6 de noviembre de 1992, que garantiza la utilización de las lenguas regionales o minoritarias en los procedimientos penales, civiles y administrativos.

3 Véase nota de Rachel Donadio en el *International Herald Tribune*, transcrita en *Haaretz*, Tel Aviv, 8-01-2009.

política migratoria del país⁴. En el Informe sobre el Anteproyecto, sometido por los ministerios de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Interior y Trabajo e Inmigración al Consejo de Ministros, se menciona, entre los objetivos de la reforma, garantizar «los derechos fundamentales que pertenecen a todas las personas por el hecho de serlo», favorecer «las oportunidades de integración de los inmigrantes» y mejorar «las garantías de derechos fundamentales para todos los extranjeros»⁵.

Menciono estos muy recientes movimientos legislativos en España no sólo por deformación o interés profesional, sino porque hay en los ejemplos que he dado una pauta que pone de manifiesto la actualidad del tema que historiadores, sociólogos y politólogos describen como «otredad» y que requiere también un examen desde la perspectiva normativa, examen que está teniendo lugar en muchas sociedades, no sólo europeas.

En España la cuestión de las minorías está conectada con el problema de los regionalismos y autonomías diversos, por un lado, y, por el otro, con la presencia de comunidades religiosas diferentes, con algunas de las cuales el Estado ha suscrito convenios especiales, dirigidos a garantizar la libertad religiosa y la convivencia pluralista y multicultural⁶. La Constitución de 1978 alude a ambos aspectos y constituye un modelo avanzado para otros países en los que la actitud frente al «otro» envuelve complejos temas en materia de integración, migración, igualdad e identidad nacional. Aludiré a ello más adelante.

¿Es la sociedad moderna pluralista?

Antes de referirme específicamente al tema de la «otredad» en España, es adecuado formular algunas consideraciones gene-

4 Véase Iustel, *Diario del Derecho*, 22-12-2008.

5 *Ibid.*

6 Sobre este aspecto, véase mi artículo «La España moderna y sus minorías de base religiosa», en Raanan Rein (coord.), *España e Israel – Veinte años después*, Madrid 2007.

rales sobre la sociedad moderna y la medida en que es posible describirla como una sociedad pluralista y equilibrada, en la que las distintas partes integrantes logran convivir en relativa armonía.

En un mundo en que las migraciones son numerosas e involucran a numerosos seres humanos con numerosas características diferenciales —religión, convicciones, lenguas, grados de desarrollo social, mayor o menor afinidad con sociedades distintas de las que los reciben—, la búsqueda de pluralismo es un imperativo y el equilibrio de la sociedad es, parafraseando la Declaración Universal de los Derechos Humanos, un «ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse».

¿Por qué alude la Declaración Universal a «pueblos y naciones» como a dos nociones diferentes? Precisamente por el tema de este simposio, que nos invita a reflexionar sobre la sociedad plural, multinacional, multiétnica, multicultural, multilingüística, en la que el yo debe coexistir con el «otro». Las migraciones, que nunca fueron tan masivas, tan frecuentes y, a veces, tan fáciles como en la actualidad, contribuyen enormemente a la configuración de sociedades plurales, no siempre pluralistas. Sociedad «plural» es la que contiene ingredientes diversos; sociedad «pluralista» es aquella en la que los ingredientes co-existen, con-viven, com-parten la conducción y el destino común.

El desafío que debe enfrentar la sociedad pluralista es doble y actúa en dos direcciones contrarias: 1) la sociedad debe, necesita, ser una sociedad equilibrada y por eso sus partes componentes deben bregar por su consolidación en un todo armónico y solidario, en una nación, en el sentido del plebiscito diario de que hablaba Renan. 2) A veces, el mismo pluralismo induce a la fragmentación de la sociedad, a la agudización de contrastes y diferencias, al enfrentamiento entre mayorías y minorías, o de minorías entre ellas, y, a veces, a tendencias secesionistas, fragmentistas, separatistas. En el pluralismo,

pues, actúan dos fuerzas que es menester equilibrar. A falta de equilibrio, los Estados pueden desintegrarse⁷. Esa desintegración o quiebra de Estados puede conducir a la creación de nuevos Estados. Los ejemplos abundan y son actuales. Me limitaré a mencionar algunos muy recientes, notables entre ellos los de Kosovo y Bélgica.

Los elementos diferenciales que caracterizan a los componentes de la sociedad plural son sustancialmente tres: la identidad étnica, la cultural o idiomática, y la religiosa, esta última particularmente significativa en estos tiempos, al margen de la posición filosófica de cada uno. Hay también otros grupos con rasgos definidos cuya presencia y problemas no pueden ser ignorados. Pero los sectores que constituyen los actores grupales principales en la sociedad contemporánea son los tres mencionados, que se superponen naturalmente a las fracciones minoritarias que componen las naciones. Claro que hay también circunstancias políticas e históricas que pueden acelerar o demorar los procesos de integración o desintegración, tales como guerras, guerras civiles, transformaciones políticas y otros eventos susceptibles de alterar la correlación entre fronteras y sus contenidos humanos. Pero, en resumen, los principales son los tres elementos mencionados: etnicidad, cultura y religión⁸.

Veamos algunos ejemplos, antes de adentrarnos al caso español, al que nos referiremos al final. El Estado más nuevo es Kosovo: en él actúan la etnicidad y la religión. Kosovo es el resultado del genocidio, la violencia recíproca, la de-

7 He examinado esta cuestión en «Le role des minorités religieuses dans la construction ou le démantèlement des nations», *Conscience et Liberté* (Bern), 69, 2008, pp. 86-94.

8 La literatura sobre el tema es numerosa. Véase, entre otros, Jerry Z. Muller, «Us and Them – The Enduring Power of Ethnic Nationalism», *Foreign Affairs*, marzo/abril 2008, <<http://www.ciaonet.org/journals/fa/v87i2/0000811.pdf>>; Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood – Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge 1977.

puración étnica, la intolerancia religiosa, el odio al que es diferente, al «otro». Con todo, el caso de Kosovo no es muy representativo y la dificultad con que tropieza para obtener reconocimiento por toda la comunidad internacional es indicativa de la oposición a su constitución como Estado que contiene una sociedad viable⁹. Desde luego, el problema debe verse en el contexto de la desintegración de lo que fuera Yugoslavia.

En Bélgica es el idioma, pero no sólo el idioma, lo que amenaza la integridad del Estado. Hace una década o dos, ¿quién hubiera tomado en serio la tendencia separatista que allí actúa? Repito que no se trata del idioma sólo, pero su papel es central, aunque se le suman últimamente resentimientos políticos y económicos que afectan a las dos comunidades que componen lo que todavía es Bélgica. Al asumir su cargo el nuevo primer ministro, Herman van Rumpoy, flamenco y líder demócrata cristiano, considerado un político sobrio y moderado, órganos de la prensa se preguntaban si tal vez ese nuevo primer ministro no sería el último de una Bélgica unida.

Claro que problemas semejantes se dan igualmente en otras regiones. En África, en Congo, Sudán y otros países, son el tribalismo y la religión los que causaron casos extremos de violencia genocida. En Canadá, nuevamente el idioma y la cultura, pero también el grado de desarrollo socio-económico, constituyen factores disruptivos, no obstante tratarse de una sociedad que se esforzó por promulgar una legislación adecuada para dar expresión a las diferenciaciones legítimas en una democracia pluralista. Mencionaría en especial la legislación

9 Hasta el momento de escribir estas líneas, sólo unas pocas decenas de Estados han reconocido a Kosovo. De particular peso es la oposición de Rusia y Serbia. Conviene apuntar que en Kosovo ya hay una minoría, serbia, que reclama a su vez, el derecho de secesión. Véase *International Herald Tribune*, 20-03-2008.

sobre las minorías indígenas¹⁰ y la prudente jurisprudencia de la Corte Suprema, contraria al separatismo quebequense.

En Turquía debe mencionarse el problema de los kurdos frente al Estado secular, monolítico, enfrentado, en general, con la mayoría musulmana de su población.

Con respecto a Escocia y Gran Bretaña, permítaseme relatar una anécdota personal. No hace mucho, al volver de Oxford a Londres, me acerqué a un guarda de la estación ferroviaria para pedirle una información, justificándome con el hecho de que soy extranjero. «No se aflija Ud.», me dijo, «yo también soy extranjero, soy escocés». No me animo a afirmar en forma rotunda que lo que parece amenazar a Bélgica es totalmente impensable en la flemática y pragmática Gran Bretaña.

Es menester mencionar también el caso de sociedades democráticas y pluralistas —no meramente plurales— en las que viven, y conviven, minorías dispersas. El caso Obama asoma naturalmente de inmediato en la conciencia del observador. Parece ser que el Estado democrático y pluralista es el más seguro antídoto a las tendencias fragmentistas. Permítaseme una observación muy subjetiva. Hace exactamente medio siglo publiqué en Buenos Aires un pequeño libro, de unas 140 páginas. Lo escribí a instancias de la comunidad judía y su tema era subrayar la importancia política y legal del apoyo de las organizaciones judías a la lucha de la minoría negra para obtener el derecho a la igualdad en la todavía muy racista sociedad estadounidense¹¹. No había entonces —me refiero a

10 La legislación canadiense sobre derechos indígenas es compleja y sumamente interesante y se agrega a los acuerdos suscritos entre poblaciones indígenas y el Estado. Hace algunos meses se desarrolló una situación conflictiva entre comunidades indígenas y empresas petroleras; véase Juliette Jowit, «Las empresas petroleras amenazan la cultura de los indios canadienses», *Haaretz*, 27-02-2009 (en hebreo), originalmente publicado en *The Guardian*.

11 *En Defensa de los Derechos Humanos — Un Aporte a la Lucha por la Igualdad del Negro*, Buenos Aires 1958.

1958—, en esa lucha, un átomo de esperanza de que, en el plazo de cincuenta años, un hombre de color podría ser elegido presidente de los Estados Unidos.

Protección del «otro» como miembro de una minoría

El término «minoría» es confuso y en el pasado he sostenido la necesidad de reemplazarlo por un vocablo más genérico. Pero la noción de minoría está arraigada en las ciencias políticas y en el derecho internacional, y es preferible sacrificar la precisión semántica en aras del uso convencional¹². Ha habido una transición lenta desde un primer período, caracterizado por intervenciones de base humanitaria, no fundadas en textos legales, a favor de grupos perseguidos, por lo general por razones de orden religioso, hasta un sistema más orgánico de defensa de los derechos humanos. Hubo un período intermedio, entre las dos guerras mundiales, poco exitoso pero interesante, de protección específica de las minorías por medio de tratados y declaraciones unilaterales, bajo el contralor de la Sociedad de las Naciones¹³.

Derrumbada esta ineficaz institución por la Segunda Guerra Mundial y establecidas las Naciones Unidas, éstas optaron por un régimen de protección del individuo y no del grupo al que pertenece, no obstante las trágicas enseñanzas del Holocausto y otras formas de genocidio y del incremento de las tensiones intergrupales en la posguerra. No tardó mucho la comunidad internacional en advertir que el sistema individualista no responde a las necesidades actuales, y es dable percibir una tendencia de retorno a la protección específica,

12 En mi libro sobre derechos del grupo, traducido al castellano por el autor bajo el título *Discriminación racial y religiosa en el Derecho Internacional*, publicado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos de México en 2002, he examinado la evolución histórica de la protección de minorías a un sistema basado en el reconocimiento de los derechos grupales.

13 La literatura sobre el sistema de protección de minorías en ese período es enorme y está citada en el libro mencionado en la nota anterior.

expresada particularmente en la Declaración de las Naciones Unidas de 1992 sobre los Derechos de Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas, y en la Convención Europea para la Protección de Minorías Nacionales de 1995, a las que me referiré más adelante, y que, en cierta medida, compensan las deficiencias en este particular del artículo 27 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos¹⁴.

Para insertar el tema de la «otredad» en la noción de «minoría», es menester intentar definir este concepto, tarea que ha ocupado durante décadas a juristas, politólogos y organismos internacionales. Existen numerosas definiciones y me limitaré a citar una de las más aceptadas, debida a Francesco Capotorti, autor de un *Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas y lingüísticas*, que le fue encomendado por las Naciones Unidas¹⁵. Reza así:

Grupo minoritario es todo grupo que es numéricamente inferior al resto de la población de un Estado y que se halla en una posición no dominante, cuyos miembros poseen características étnicas, religiosas o lingüísticas diferentes a las del resto de la población y que, aunque sea implícitamente, conservan un sentido de solidaridad, dirigido a la preservación de su cultura, tradiciones, religión o lenguaje.

Si se quiere, es posible reducir esta definición a una mucho más simple: minoría es un grupo de *otros* que desean mantener y asegurar sus cualidades distintivas. La comprensión de

14 La bibliografía sobre minorías, tanto desde el ángulo jurídico como del sociológico y político, es muy voluminosa y está en aumento. Desde 2002 aparece el *European Yearbook on Minority Issues*, en el que hay abundante información sobre las tensiones intergrupales en Europa. La literatura académica es asimismo muy nutrida y la he citado en mis obras indicadas. Sobre las minorías religiosas en particular, véase mi *Religion, Secular Beliefs and Human Rights*, Nijhoff 2006.

15 Doc. E/CN.4/Sub.2/384/Rev.1 (1979). Posteriormente Capotorti modificó parcialmente su definición y el texto que se reproduce es el final.

la situación de las minorías está, pues, estrechamente ligada al foco de lo que es «otredad» y a la posición del «otro» en la sociedad. De ahí la relevancia del régimen relativo a las minorías y de las soluciones ensayadas para determinar su condición en la sociedad contemporánea, en la confluencia de los derechos individuales y colectivos de los individuos, de la sociedad y el Estado, y de los grupos intermedios que aglutinan a los «otros».

Aunque el sistema adoptado por la Sociedad de Naciones —basado en varios tratados y declaraciones unilaterales sometidos al contralor de la entidad— fracasó finalmente, como consecuencia de las debilidades internas de la Sociedad de Naciones y de los sucesos políticos que desencadenaron la Segunda Guerra Mundial, no debe ignorarse la lección general implicada en el sistema. La Corte Permanente de Justicia Internacional, precursora de la Corte actual, declaró:

La idea que subyace en los tratados para la protección de las minorías es asegurar a ciertos elementos incorporados en un Estado, de cuya población difieren en raza, idioma o religión [es decir, los «otros». N. L.], la posibilidad de vivir pacíficamente junto con esa población y de cooperar amistosamente con la misma, preservando al mismo tiempo las características que los distinguen de la mayoría y satisfaciendo las necesidades especiales emergentes¹⁶.

Finalizada la Segunda Guerra Mundial, la sociedad internacional optó por un sistema diferente al anterior, poniendo el énfasis sobre la protección de los derechos humanos individuales, en la inteligencia de que, cuando los derechos de alguien son violados o restringidos como consecuencia de una característica grupal, el problema será resuelto mediante la protección de los derechos del individuo, aplicando la norma de no discriminación.

16 Caso de las Escuelas minoritarias en Albania (1935). Sec. A/B, núm. 64, p. 17.

Tal fue el criterio seguido por la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos, y el Pacto de Derechos Civiles y Políticos, aunque este último, en su artículo 27, hace ciertas concesiones a las «personas pertenecientes a minorías» —los «otros»—, sin adoptar sin embargo una línea protectora de las identidades grupales. Entre los documentos universales, la excepción es la Convención de 1948 para la Prevención y el Castigo del Delito de Genocidio, que protege a comunidades enteras contra el exterminio físico¹⁷. La Convención Europea sobre Minorías, de 1995, también adopta una línea un tanto más liberal que el Pacto. La Declaración de la UNESCO sobre Raza y Prejuicio Racial, de 1978¹⁸, enfatiza la necesidad de proteger la identidad y el pleno desarrollo de los grupos minoritarios, afirmando el derecho a ser diferente y a la identidad cultural y proscribiendo la asimilación forzada.

La Declaración de las Naciones Unidas de 1992 se mantiene fiel a la doctrina del artículo 27 del Pacto, insistiendo en la protección de las *personas* y no de las minorías como grupos. No define el término minoría. En cambio, al describir las obligaciones que impone a los Estados, evidencia cierto progreso. Los Estados se obligan a proteger la existencia y la identidad nacional o étnica, cultural, religiosa y lingüística de las minorías, no ya de las personas individuales. Los Estados son instados a estimular las condiciones para la promoción de la identidad de la minoría (art. 1) y deben asegurar las libertades fundamentales de todos. Las personas pertenecientes a minorías deben poder expresar sus características y desarrollar su cultura, idioma, religión, tradiciones y costumbres, excepto cuando chocan con la ley del país o con normas internacionales. Debe dárseles la posibilidad de educarse en su lengua

17 Sobre el sexagenario de la Convención contra el Genocidio, véase mi artículo «De Auschwitz y Nuremberg a Srebrenice y Darfur: la sexagenaria Convención contra el genocidio», *Persona y Derecho*, 58, 2008, pp. 45-70.

18 Lerner, *Discriminación racial y religiosa*, cap. 12.

materna y conocer la historia, las tradiciones y la cultura del grupo (art. 4). «Los derechos legítimos de las personas que pertenezcan a minorías» deben ser debidamente tomados en cuenta en la formulación de las políticas nacionales (art. 5).

El artículo 2 contiene un catálogo de derechos de miembros de minorías, derechos que pueden ejercer individualmente así como en común con otros miembros del grupo, sin discriminación alguna, según el artículo 3. Entre los derechos que el artículo 2 reconoce a las personas que pertenecen a minorías figuran los siguientes:

1. A gozar de su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión, y a utilizar su propio idioma, en privado y en público, sin interferencias y libres de discriminación.

2. A participar en forma efectiva en la vida cultural, religiosa, social, económica y pública.

3. A participar en forma efectiva en las decisiones a nivel nacional y, cuando sea apropiado, regional, concernientes a la minoría o a las regiones en que vive, de una manera que sea compatible con la legislación nacional.

4. A establecer y mantener sus propias instituciones.

5. A establecer y mantener, sin discriminación alguna, contactos libres y pacíficos con otros miembros del grupo y con personas que pertenezcan a otras minorías, así como contactos a través de las fronteras con ciudadanos de otros Estados con quienes están relacionados por lazos nacionales o étnicos, religiosos o lingüísticos.

La Declaración subraya que el ejercicio de los derechos que allí se proclaman será sin perjuicio del goce de los derechos humanos y las libertades fundamentales (art. 8,2). Pero (art. 8, 4) la Declaración no podrá ser interpretada como autorizando actividad alguna contra los propósitos y principios de las Naciones Unidas, incluyendo la igualdad soberana, la integridad territorial y la independencia política de los Estados. El propósito de esta provisión es claro: no se debe alentar movimientos separatistas o la secesión o la desintegración de los Estados

existentes. Se halla aquí presente la orientación básica de este importante documento: reconocimiento de los derechos del «otro», pero no a expensas de la integridad territorial o unidad del Estado.

En este sentido, la Declaración de 1992 es menos ambiciosa que algunos otros textos internacionales que tocan el tema, por ejemplo el documento preparado por la Reunión de Expertos sobre Minorías Nacionales de la Conferencia (hoy Organización) sobre Seguridad y Cooperación en Europa (OSCE). Esta Organización ha creado también el cargo de Alto Comisionado para Minorías.

Los funcionarios que han ejercido este cargo han desarrollado una intensa labor a fin de solucionar conflictos entre mayorías y minorías, o entre minorías diferentes, en una cantidad de países, como Estonia, Letonia, Lituania, Croacia, Albania, los Estados que sucedieron a Yugoslavia, Grecia, Turquía, Ucrania, Moldavia, Rumanía, Hungría, Eslovaquia, Georgia, Kazajistán, Kirguistán, Uzbekistán y Tayikistán. Un problema frecuente que debió encarar el Alto Comisionado para Minorías es la relación entre los Estados llamados en inglés *kin-states* y las minorías emparentadas con esos Estados.

Existen otros importantes textos relacionados con la condición de los miembros de las minorías y que escapan al carácter general de este artículo. Desde el punto de vista europeo, y esto concierne a España desde luego, es indispensable aludir a la Convención Marco para la Protección de Minorías Nacionales en Europa¹⁹. Este documento reclama la adopción de medidas conducentes a la preservación y el desarrollo de la identidad grupal y prohíbe la asimilación forzada. Es también un texto moderado,

19 Adoptada por el Consejo de Europa el 10 de noviembre de 1994. Para su texto y el Informe explicativo, ver Consejo de Europa, *Framework Convention for the Protection of National Minorities*, Estrasburgo 1995. Para su comentario, Patrick Thornberry y M.A. Martin Estebanez, *The Council of Europe and Minorities*, Estrasburgo 1994.

que trata de asegurar el equilibrio sin alejarse de las normas vigentes en materia de soberanía y relaciones internacionales.

«Otridad» en España

Ningún observador objetivo puede ignorar las tendencias prevalentes en algunas de las autonomías mayores, como Cataluña y Euskadi, ni tampoco dejar de subrayar los méritos objetivos y generalmente reconocidos del enfoque de la Constitución de 1978. Como lo señala el constitucionalista español Jorge de Esteban, autor de un texto auxiliar de gran utilidad para el lector no español, la unidad en España no significó homogeneidad²⁰. Las vicisitudes de la historia no facilitaron la solución del secular problema regional. Fue la Constitución de 1978, sostiene el jurista mencionado, la que «ofreció un modelo de descentralización territorial que puede acabar resolviéndolo para siempre»²¹.

Por mi parte, sólo quiero citar el párrafo del Preámbulo de la Constitución que habla de «proteger a todos los españoles y pueblos de España en el ejercicio de los derechos humanos, sus culturas y tradiciones, lenguas e instituciones»; el art. 2, que «reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones»; el art. 3, que menciona la «riqueza de las distintas modalidades lingüísticas» y la califica de «patrimonio cultural que será objeto de especial respeto y protección». El art. 16 garantiza la «libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades» —es decir, del «otro». El mismo artículo, en su inciso 3, reza: «Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones». Este texto obvia-

20 Jorge de Esteban, *Las Constituciones de España*, Madrid, 2ª ed., 1988, pp. 181-193.

21 *Ibid.*, p. 32. «España —concluye el autor— en los umbrales del siglo XXI, ha encontrado por fin una estabilidad constitucional, con uno de los textos más completos y progresistas de las Constituciones vigentes».

mente confiere una cierta preeminencia a la tradición católica de la mayoría de los españoles. Ello no anula el carácter laico de la Constitución —laico pero no laicista—, pero sí implica tomar nota de la existencia de «otros» que no comparten las «creencias religiosas de la sociedad española». La Constitución española se asemeja en este particular a las de otros países que, sin adoptar una religión como religión del Estado, acuerdan cierta preferencia, que puede entrañar en algunos casos ventajas organizacionales o financieras, y ciertamente ceremoniales, al credo al que se le atribuye el formar parte de la identidad colectiva de la sociedad del país.

En otra esfera, cabe destacar los convenios que el Estado español ha suscrito con las principales minorías dispersas, ansiosas de preservar sus identidades, religiosas primordialmente. En 1991 se firmaron los acuerdos con las confesiones no católicas «de notorio arraigo», el judaísmo, el islam y el evangelismo²². El ex director de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia de España, Alberto de la Hera, describió esos acuerdos y la Ley Orgánica de Libertad Religiosa como «uno de los capítulos más brillantes de la historia española de las libertades»²³. Agustín Motilla de la Calle subraya que es «la primera vez en nuestra historia que las confesiones minoritarias, relegadas cuando no perseguidas durante siglos, adquieren un estatus especial en el ordenamiento que garantiza su actividad religiosa o de culto»²⁴.

22 Véase Alberto de la Hera y Rosa María Martínez de Codes (coords.), *Encuentro de las Tres Confesiones Religiosas — Cristianismo, Judaísmo, Islam*, Madrid 1999. Para los respectivos documentos básicos, en inglés, Ministerio de Justicia, *Spanish Legislation on Religious Affairs*, Madrid 1998.

23 Presentación de Ministerio de Justicia, *La Libertad Religiosa a los Veinte Años de su Ley Orgánica*, Madrid 1999, p. 10.

24 «La reforma de los Acuerdos de Cooperación con las Federaciones Evangélica, Judía y Musulmana», en Joaquín Mantecón (coord.), *Los acuerdos con las confesiones minoritarias. Diez años de vigencia*, Madrid 2003, pp. 19-55. Véase también Alberto de la Hera, Agustín Motilla y Rafael Palomino (coords.), *El ejercicio de la libertad religiosa en España. Cuestiones disputadas*, Madrid 2003.

A modo de conclusión, podemos afirmar que en todos los casos aquí mencionados, la solución de los problemas de las sociedades pluralistas está en obtener el equilibrio entre el derecho de las minorías a ser diferentes y mantener su identidad, por un lado, y, por el otro, la necesidad de asegurar el funcionamiento de la democracia, el respeto del régimen legal por todos y el respeto, por el régimen, de todos los individuos y colectividades. Ese equilibrio concierne a las diferentes partes componentes de la sociedad y sólo el mismo es el antídoto a las tendencias fragmentistas o separatistas.

El punto de confluencia y de equilibrio no es de fácil obtención, y por ello a menudo su falta se traduce en situaciones trágicas. No hace mucho, el mundo ha marcado el sexagésimo aniversario de la Convención contra el Genocidio, crimen que es la manifestación más monstruosa del odio, el desprecio y, a veces, el temor al «otro»²⁵. No se trata de un tema del pasado, sino de algo muy actual. Enfrentar esta amenaza requiere la consolidación del pluralismo, que es, en resumen, el reconocimiento de que hay «otros» y que ellos, los otros, requieren el mismo trato que «nosotros» esperamos de ellos.

25 Lerner, «De Auschwitz y Nuremberg a Srebrenice y Darfur».

Presencia e imagen judía en la España contemporánea. Herencia castiza y modernidad

Gonzalo Álvarez Chillida*

La imagen castiza del judío

El origen del casticismo español se encuentra en los siglos XI a XIII, cuando convivieron en los reinos cristianos peninsulares las castas de «moros» y judíos junto a la casta cristiana dominante. Aunque segregados, los judíos, protegidos por los reyes, gozaban de amplios derechos y autonomía. La convivencia era posible porque, en la práctica, la mayoría cristiana renunciaba a hacer proselitismo entre las otras castas, con lo que la religión se convertía en algo esencialmente heredado, no sólo para los judíos, sino también para los musulmanes y los cristianos; de ese modo, las tres castas se convirtieron en verdaderos grupos étnicos definidos por la fe.

El equilibrio se rompió en el siglo XIV, época de hambres, pestes y guerras, cuando se desencadenaron sucesivas oleadas

* Profesor Titular de Historia en la Universidad Complutense de Madrid. Sobre el antisemitismo ha publicado *El antisemitismo en España. La imagen del judío 1812-2002*, Madrid, Marcial Pons, 2002 y ha coordinado con R. Izquierdo Benito *El antisemitismo en España*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2007.

de violencia popular contra los judíos. La mayor de todas, la iniciada en Sevilla en 1391, que se extendió por la mayor parte de los reinos peninsulares, provocó una primera conversión masiva de judíos, a los que se les ofreció el bautismo como alternativa a la muerte. En los veinticinco años siguientes hubo violencias más esporádicas y localizadas, incesantes campañas de proselitismo entre los judíos por parte de predicadores —entre los que destacó el dominico fray Vicente Ferrer— y un enorme endurecimiento de sus condiciones de vida, que culminó en las castellanas Leyes de Ayllón, de 1412, impulsadas por fray Vicente, y otras similares en Aragón, dos años después. Para 1416, cuando finalizaron las persecuciones, la mayoría de los judíos de los reinos de la actual España se había bautizado, apareciendo así el grupo social de los conversos, integrado entre los cristianos tras haber roto la barrera étnica castiza. El rápido ascenso social de muchos de ellos provocó la reacción de quienes sufrían su competencia, en la forma de un potente movimiento anticonverso. En 1449 una revuelta antifiscal en Toledo derivó en una dura persecución contra los conversos. Dueños de la ciudad, los rebeldes aprobaron una Sentencia-Estatuto, en la que se acusaba a los antiguos judíos de seguir practicando el judaísmo en secreto, siendo su cristianismo mera hipocresía. Se les acusaba también de haberse bautizado no por la fuerza, sino para hacerse con el control de la sociedad cristiana y arruinarla desde dentro. Es el origen de la moderna teoría del complot judío. Para los autores del Estatuto, el origen genealógico judío determinaba un carácter perverso que el bautismo era incapaz de corregir. Por ello se establecía que todos los conversos, presentes y futuros, quedaban excluidos de los cargos de la ciudad. Se volvía a levantar así una barrera étnica mediante el linaje entre dos nuevas castas, la de los cristianos viejos y la de los nuevos¹.

1 Para los judíos en la España medieval, ver la clásica y completa obra de Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, 2 vols., Madrid 1981. El es-

Los Reyes Católicos, tras unir mediante matrimonio las coronas de Castilla y Aragón, conquistar en 1492 el reino nazarí de Granada y anexionar por la fuerza en 1512 el de Navarra, desarrollaron una política de unificación religiosa. En 1480 establecieron el tribunal de la Inquisición, para perseguir a los conversos bajo la acusación de criptojudasismo; en 1492 expulsaron a los judíos (salvo a quienes quisieron bautizarse); y en 1502 decretaron también la expulsión de los musulmanes de la corona de Castilla, forzándolos a la conversión, con lo que apareció un nuevo grupo de cristianos nuevos, los moriscos. Carlos V tomó en 1525 la misma medida para la corona de Aragón. Después del primer estatuto de limpieza de sangre de Toledo, se produjo un movimiento creciente de aprobación de nuevos estatutos en órdenes religiosas, cabildos catedralicios, municipios, universidades, gremios y otras corporaciones, que fueron excluyendo a los cristianos nuevos de todos ellos. Las reticencias de los reyes y de algunos papas a la limpieza de sangre se terminaron de vencer en 1555 y 1556, cuando Paulo IV y Felipe II aprobaron el estatuto del cabildo catedralicio de la sede primada de Toledo, impulsado por el cardenal Silíceo.

tatus jurídico de los judíos, en Fernando Suárez Bilbao, *El Fuero judiego en la España cristiana. Las fuentes jurídicas. Siglos V-XV*, Madrid 2000. La persecución bajomedieval, en José M^a Monsalvo Antón, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid 1985; ídem, «Mentalidad antijudía en la Castilla medieval. Cultura clerical y cultura popular en la gestación y difusión de un ideario medieval», en Carlos Barros (coord), *Xudeus e Conversos na Historia*, 2 vols., Santiago de Compostela 1994, pp. 21-84. El pogrom de 1391, en Emilio Mitre Fernández, *Los judíos de Castilla en tiempos de Enrique III. El pogrom de 1391*, Valladolid 1994. Una interpretación de las castas como grupos étnicos definidos por la religión, su convivencia inicial y el posterior proceso de purificación étnica (persecuciones, expulsiones, discriminación por limpieza de sangre), en Christiane Stallaert, *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Barcelona 1998; ídem, «La cuestión conversa y la limpieza de sangre a la luz de las conceptualizaciones antropológicas actuales sobre la etnicidad», en Pere Joan i Tous y H. Nottebaum (coords.), *El olivo y la espada. Estudios sobre el antisemitismo en España (siglos XVI-XX)*, Tubinga 2003, pp. 1-27.

Pero si los moriscos fueron expulsados en 1609 pese a ser cristianos, los conversos de origen judío permanecieron en el país, motejados de judíos, discriminados socialmente mediante los estatutos de limpieza de sangre y vigilados por el Santo Oficio. Inquisición y pureza de sangre se convirtieron en los pilares de la sociedad castiza durante tres siglos².

La revolución liberal decimonónica abolió ambos pilares, pero el fin de la unidad católica hubo de esperar a la Constitución democrática de 1869. La mayor parte de los cristianos nuevos lograron ocultar sus orígenes y mezclarse con el resto de la población, pero, hasta pleno siglo XX, en muchos pueblos (y en Mallorca los «chuetas») siguieron identificados y despreciados³.

Siglos de casticismo han dejado una profunda huella anti-judía en la cultura popular española, estrechamente vinculada a la antimusulmana. No es raro que gente sencilla confunda

2 Sobre el movimiento anticonverso, la persecución inquisitorial y los estatutos de limpieza de sangre: B. Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición española del siglo XV*, Barcelona 1999; Albert A. Sicroff, *Les controverses des statuts de «pureté de sang» en Espagne du XV^e au XVII^e siècle*, París 1960; y Yosef Hayim Yerushalmi, *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux chrétiens d'origine hispano-portugaise*, París 1998. Sobre la política de los Reyes Católicos y la expulsión: Joseph Pérez, *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos en España*, Barcelona 1993. Ángel Alcalá (coord.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid 1995; y Luis Suárez Fernández, *La expulsión de los judíos de España*, Madrid 1991. Sobre el casticismo durante la Edad Moderna: Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols., Madrid 1986. Juan Ignacio Pulido Serrano, *Injurias a Cristo. Religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII (Análisis de las corrientes antijudías durante la Edad Moderna)*, Madrid 2002; y la primera parte de los ensayos de Joan i Tous y Nottebaum, *El olivo y la espada*. Son de sumo interés los trabajos publicados en Barros, *Xudeus e Conversos na Historia*.

3 Pere Joan i Tous Joan i Tous «Los Chuetas de Mallorca: textos persecutorios, negociación del estigma y reivindicación literaria», en G. Álvarez Chillida y R. Izquierdo Benito (coords.), *El antisemitismo en España*, Cuenca 2007, pp. 127-164. Eva y Juan F. Laub, *El mito triunfante. Estudio antropológico-social de los chuetas mallorquines*, Palma de Mallorca 1987. G. Álvarez Chillida, *El Antisemitismo en España. La imagen del judío (1812-2002)*, Madrid 2002, pp. 77-92.

en la actualidad mezquitas y sinagogas. Es una cultura tradicional en rápido deterioro, al interrumpirse en las últimas décadas la transmisión oral de refranes, dichos, romances y leyendas. Pero en castellano, catalán, y gallego ser un *judío* puede aún referirse a cualquiera que sea acusado de usurero, «que no tiene piedad con tal de ganar dinero». Y hacer una *judiada* alude a una «acción mala que tendenciosamente se considera propia de judíos», según dice hoy la Real Academia, pues antes de las campañas pro-revisión del Diccionario del melillense Carlos Benarroch se definía «judiada» como «acción inhumana». El refranero está lleno de alusiones a los judíos, que muchas veces se refieren también a los cristianos nuevos. A veces explícitamente: *No fíes del judío converso, ni de su hijo, ni de su nieto*. En este caso se predica desconfiar de él, como en muchos otros: *Fieme del judío, y echome en el río*. El judío (y el converso) está lleno de taras morales. Es por ejemplo ladrón (*La labor de la judía, afanar de noche y folgar de día*) y amigo de lo ajeno (*El gato y el judío, a cuanto ven dice mío*). Pero se le reconoce listo (*Ni judío lerdo ni liebre perezosa*) para enriquecerse engañando. Lo que le mueve es sobre todo el odio a los verdaderos cristianos: *El judío, cuando al cristiano no puede engañar más, escupe en la sombra por detrás*. Su cristianismo (el del converso) es hipócrita, y lo manifiesta con la carne de cerdo que no come: *Puerco en casa judía, hipocresía*. El refranero alude también a la tópica gran nariz del judío, pero alerta sobre aquel que no la tenga: *Con judío chato ningún trato, y aunque sea narigón, poquita conversación*. Finalmente, refleja también la agresividad popular: *Judío triste, vete por donde viniste. Al judío bejarano, con el palo, y no con la mano. Judío ni puerco, no mates en tu huerto. Dámelo judío, y dártelo he quemado*.

En muchos sitios de España se decía hasta hace poco que escupir a alguien era propio de judíos (por la pasión de Jesús). En Estella una copla decía: «Escupe judío / escupe la mar / escupe la sangre / que te han de matar.» Un dicho repetido en gran cantidad de lenguas europeas, sólo en España tiene una apostilla antijudía: «Cuando llueve y hace sol / sale el arco del Señor. / Cuando llueve y hace frío / sale el arco del judío». La acusa-

ción de deicidio ha estado omnipresente en las celebraciones de la Semana Santa española, desde los crueles sayones de los pasos procesionales hasta las quemas de los Judas, remedo de los autos de fe de la Inquisición, pasando por la costumbre de armar ruido con bastones y carracas en los oficios de Jueves Santo, que se llamaba «matar judíos». Hay oraciones populares en todas las lenguas españolas que recuerdan también el deicidio. Muchos de estos dichos, refranes y costumbres estaban aún vivos hace cuatro o cinco décadas, pero en la actualidad la gran mayoría están en desuso por la razón antes apuntada.

Fiestas como la representación del *Misteri d'Elx*, la vaquilla de Fresnedillas o el carnavalesco Peropalo de Villanueva de la Vera, tienen un destacado componente antihebreo. Hasta muy avanzado el siglo XX el judío era para muchos un ser diabólico y fantástico, y no faltaba gente iletrada que creía que tenía rabo. La Guardia (Toledo) y Zaragoza veneran aún con fervor a sendos santos niños (supuestamente) martirizados por los judíos en la Edad Media, manteniéndose así viva la vieja acusación de crimen ritual. Otros lugares recuerdan acusaciones de profanaciones sacrílegas de hostias y crucifijos, como Segovia y Casar de Palomero (Cáceres). Otras leyendas hablan de judíos usureros, hechiceros o envenenadores, o de judías bellas y buenas que se convierten al cristianismo, sufriendo la venganza de su comunidad y de su propia familia⁴.

En su conjunto, el judío de la cultura popular española es un ser algo misterioso que, en todo caso, reúne gran número de graves defectos: es hipócrita, engañador, codicioso, usurero, explotador, fanático, vengativo, cruel, y odia mortalmente al cristianismo y a los cristianos. Esa imagen se formó durante las

4 Sobre la cultura antijudía popular: José Manuel Pedrosa, «Los judíos en la literatura tradicional española», en Jacob M. Hassan y R. Izquierdo Benito (coords.), *Judíos en la literatura española*, Cuenca 2001, pp. 403-436; ídem, «El antisemitismo en la cultura popular española», en Álvarez Chillida e Izquierdo Benito, *El antisemitismo en España*, pp. 59-74.

persecuciones medievales y en los siglos en que se mantuvo vivo el casticismo a través de la Inquisición y la limpieza de sangre, cuando lo que se predicaba del judío en los refranes, expresiones, dichos, leyendas o fiestas, se utilizaba contra los vecinos cristianos nuevos, tachados de judíos pese a que eran católicos. Y toda esta cultura antijudía ha perdurado durante los siglos XIX y XX, pese a que en los últimos decenios ha entrado en decadencia, como toda la cultura tradicional española, a raíz del acelerado éxodo rural y migraciones masivas que se iniciaron en los años cincuenta y sesenta, coincidiendo con la televisión y la rápida extensión de la moderna cultura «de masas». La transmisión oral de la cultura tradicional quedó interrumpida en buena medida, para bien y para mal. Pese a ello, aún en la actualidad perdura en el imaginario colectivo la visión negativa del judío, aún se celebran fiestas de contenido antijudío, aún se mantienen las expresiones ser «un judío» o hacer «una judiada», etc.

El retorno de los judíos

Todavía en 1802 una Real Cédula, renovada en 1816, recordaba que los extranjeros judíos no podían entrar en España sin previo permiso y supervisión de la Inquisición. Esto ocurría bajo el absolutismo. Pero el artículo 12 de la Constitución liberal gaditana mantenía enérgicamente la unidad en la religión católica, prohibiendo «el ejercicio de cualquier otra». Los liberales se conformaron entonces con abolir la Inquisición en 1813 y establecer la igualdad ante la ley, inicio del fin de la limpieza de sangre. La libertad de cultos no se estableció hasta la Constitución democrática de 1869. La canovista de 1876 se limitó a la tolerancia de las creencias y el culto privado de las confesiones no católicas⁵.

5 Stephen Haliczer, «La Inquisición como mito y como historia: su abolición y el desarrollo de la ideología política española», en Ángel Alcalá y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona 1984, pp. 496-517. José Manuel Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, «El nuevo marco legal: de la Real Cédula de 1802 a los acuerdos de 1992», en Uriel Macías Kapón, Y. Moreno Koch y R. Izquierdo Benito (coords.), *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-*

Con la derrota definitiva del absolutismo en la década de 1830 se asentaron en España los primeros judíos, como el banquero Weisweiler, representante en Madrid de los Rothschild. En los decenios centrales del siglo se asentaron también, en Madrid y en el País Vasco español, negociantes sefardíes procedentes de Bayona, y más tarde también de Burdeos. Durante el ataque español a Marruecos en 1859 y la posterior ocupación de Tetuán, bastantes familias sefardíes de la zona se refugiaron en Ceuta y la costa sur de Andalucía, siendo bien recibidas. Tras la guerra muchas regresaron, pero otras permanecieron en el país. Éste fue el origen de la comunidad hebrea de Sevilla, que hasta la Guerra Chica de Melilla en 1893 hizo creer a sus vecinos que eran «moros». Al ser apedreados con motivo de la guerra confesaron su verdadera identidad, y se mantuvieron sin mayores problemas hasta la Guerra Civil, viviendo muchos de ellos de la fabricación y venta de turrón. La lenta inmigración judía debió aumentar algo tras la libertad de cultos de 1869, incluyendo algunas decenas procedentes del Imperio Otomano. En estos años poco más de una veintena obtuvo la nacionalidad española.

La presencia judía en Ceuta se hace también notoria con la guerra de 1859. Hacia 1907 había más de doscientos hebreos. En Melilla la inmigración judía se produce a partir de 1880, cuando ya hay 50 hebreos establecidos a partir de 1864, con refugiados de las guerras y revueltas del Rif. En 1900 había censados 950, y en 1918, 3.290. Era sin duda la ciudad con mayor proporción de población judía, muy bien integrada en la vida económica, social y política, pese a que la gran mayoría carecía de la nacionalidad española.

El censo de población de 1877 registraba 406 judíos en toda España (aunque debía haber más que ocultaban su religión), de los que una treintena vivían en la capital y cerca de un cen-

1998, Cuenca 2000, pp. 75-91. Jesús F. Salafranca Ortega, *Historia de la población judía de Melilla desde su conquista por España hasta 1936*, Málaga 1995. Álvarez Chillida, *El Antisemitismo en España*, pp. 95-140.

tenar en Cádiz. Cuando los pogromos rusos de 1881, el Gobierno liberal de Sagasta se ofreció a acoger a refugiados judíos, aunque al final sólo llegaron 41 familias. En 1886 el periodista republicano Isidoro López Lapuya fundó el Centro Nacional de Inmigración Israelita, que con muy pocos recursos sólo pudo ayudar a 26 judíos pobres. Pero seguían viniendo banqueros y comerciantes sefardíes. Para 1900 había ya unos 1.000 judíos en España, sin contar con los de Ceuta y Melilla: en Madrid, Barcelona, Sevilla (unas treinta y cinco familias), Cádiz, Irún, San Sebastián y otros lugares. Los primeros judíos de Madrid celebraban las principales fiestas religiosas en casas particulares y eran enterrados en el cementerio británico o en sus lugares de origen en Francia⁶.

Con la Primera Guerra Mundial aumentó la inmigración judía. Por un lado, sefardíes balcánicos; por el otro, refugiados de los imperios centrales, como el famoso pensador Max Nordau. Aunque bastantes retornaron a sus países tras la contienda, otros se quedaron y algunos llegaron en la posguerra, huyendo de las persecuciones y los conflictos, por ejemplo desde el antiguo Imperio ruso. La presencia de estos nuevos residentes y el impulso del sefardí Abraham Yahuda, catedrático en

6 Para el establecimiento de judíos en el siglo XIX: Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, vol. III, pp. 196-112. Jacobo Israel Garzón y U. Macías Kapón, *La comunidad judía de Madrid. Textos e imágenes para una historia 1917-2001*, Madrid 2001, pp. 17-27. Mónica Manrique Escudero, *La cuestión judía en España a través de los debates parlamentarios en las Cortes del siglo XIX y las reacciones de las comunidades judías ante los cambios en España a raíz de la septembrina*, Tesis de doctorado por la Universidad de Alcalá de Henares, 2004, pp. 114-128. Salafranca Ortega, *Historia de la población judía de Melilla*. José Antonio Lisbona, *Retorno a Sefarad. La política de España hacia sus judíos en el siglo XX*, Barcelona 1993, pp. 26-28. Maite Ojeda Mata, *¿Identidades ambivalentes? Sefardíes en la España contemporánea: entre nacionalismo, antisemitismo y filosefardismo*, Tesis doctoral por la Universidad Autónoma de Madrid, 2009, pp. 100-115. Danielle Rozenberg, *L'Espagne contemporaine et la question juive. Les fils renoués de la mémoire et de la histoire*, Toulouse 2006, pp. 93-100. El ocultamiento inicial de los judíos sevillanos, en Rafael Cansinos Assens, *Los judíos en la Literatura Española*, Buenos Aires 1937, pp. 53-54.

la Universidad Central entre 1915 y 1920, permitió la apertura de las primeras sinagogas y la organización de las primeras comunidades judías legalizadas en la península. La sevillana inauguró su sinagoga en 1913. Las de Madrid y Barcelona se organizaron entre 1917 y 1920. En 1926 se constituyó formalmente en Barcelona una segunda comunidad, la Agudat Ahim, compuesta por unos pocos cientos de sefardíes del antiguo Imperio Otomano, que vivían casi todos ellos de la venta callejera en torno al popular mercado de San Antonio⁷.

La Constitución republicana de 1931 restauraba la plena libertad de cultos, además de una rigurosa separación de la Iglesia y el Estado. El artículo 23 establecía que una ley facilitaría la nacionalidad «a las personas de origen español que residan en el extranjero», lo que afectaba a los sefardíes. Un decreto de 1924, bajo Primo de Rivera, había concedido un plazo para solicitar la nacionalidad española a los varios miles de sefardíes protegidos por España en el antiguo Imperio Otomano; posteriormente se dificultó la implementación de la medida, con lo que muchos no llegaron a completar los trámites de nacionalización, aunque siguieron recibiendo pasaportes españoles en sus consulados. La Constitución republicana anunciaba algo mucho más amplio, pero la ley prevista nunca llegó a aprobarse. Pese a ello, llegaron algunos inmigrantes sefardíes desde Marruecos y el Levante mediterráneo. El acceso de Hitler al poder en enero de 1933 provocó la llegada de más de tres mil refugiados judíos, alemanes en su mayoría, pero también de otros países, casi todos askenazíes y más bien laicos y de iz-

7 Mario Méndez Bejarano, *Historia de la judería de Sevilla*, Sevilla 1993 [1ª ed., 1922], pp. 168-171. Lisboa, *Retorno a Sefarad*, pp. 20-34. Israel Garzón y Macías Kapón, *La comunidad judía de Madrid*, pp. 27-31. Ojeda Mata, *¿Identidades ambivalentes?*, pp. 117-129. Jacobo Israel Garzón y otros, *Los judíos de Cataluña (1918-2007)*, s.l., Madrid 2007. Jacobo Israel Garzón, «Los judíos en Cataluña (1834-1954)», en Israel Garzón y otros, *Los judíos de Cataluña*, pp. 17-32; la cita en 17-19. Martine Berthelot, *Memorias judías (Barcelona 1914-1954)*. *Historia oral de la Comunidad Israelita de Barcelona*, Barcelona 2001, pp. 73-104.

quiera. En vísperas de la Guerra Civil vivían en España entre 6.000 y 7.000 hebreos, al margen de Ceuta y Melilla, la mayor parte de ellos en Barcelona, aunque cerca de 1.000 en Madrid⁸.

Con el inicio de la contienda muchos judíos huyeron de la revolución que se desencadenó en la zona republicana. La sinagoga de Madrid cerró ante la huida de los miembros de su comunidad. La de la Comunidad Israelita de Barcelona cerró los primeros meses de la contienda, pero reanudó su culto en 1937, con el reflujó de la revolución. La comunidad Agudat Ahim no interrumpió sus actividades durante la guerra. Hubo jóvenes hebreos que se alistaron en las milicias obreras. Posteriormente llegaron cerca de siete mil voluntarios judíos de diferentes países, para combatir en las brigadas internacionales⁹.

Filosefardismo y antisemitismo

Pese al antijudaísmo castizo, ampliamente extendido, desde las mismas Cortes de Cádiz los liberales comenzaron a mostrar una actitud de simpatía hacia quienes habían sido las principales víctimas de la Inquisición y de la intolerancia religiosa. En los debates de Cádiz, aun manteniendo la imagen negativa de los judíos deicidas, explicada hasta la saciedad por los diputados absolutistas para justificar la fundación del Santo Oficio y su mantenimiento, los liberales criticaron la intolerancia religiosa de los Reyes Católicos hacia judíos y musulmanes por

8 Isidro González García, *Los judíos y la Segunda República 1931-1939*, Madrid 2004, pp. 111-203. Lisbona, *Retorno a Sefarad*, pp. 45-59. Manfred Böcker, *Antisemitismus ohne Juden. Die Zweite Republik, die antirepublikanische Rechte und die Juden*, Francfort 2000, pp. 136-152 y 215-222. Berthelot, *Memorias judías*, pp. 104-128. El decreto de 1924, en Antonio Marquina y Gloria Inés Ospina, *España y los judíos en el siglo XX. La acción exterior*, Madrid 1987, pp. 46-65.

9 Lisbona, *Retorno a Sefarad*, pp. 82-88. Israel Garzón y Macías Kapón, *La comunidad judía de Madrid*, pp. 34-36. Arno Lustiger, *¡Shalom libertad! Judíos en la Guerra Civil Española*, Barcelona 2001. González García, *Los judíos y la Segunda República*, pp. 286-294. Berthelot, *Memorias judías*, pp. 335-410. Agudat Ahim, en Ojeda Mata, *¿Identidades ambivalentes?*, pp. 221-222.

considerarla contraria a las leyes tradicionales de España y a la misma esencia del cristianismo, opuesto —decían— a toda imposición por la fuerza. En buena línea ilustrada, Argüelles achacó los defectos de esas «dos infelices razas» a la persecución que sufrían. Y el diputado Ruiz Padrón, sacerdote liberal, recurrió a la teología agustiniana sobre la preservación providencial de los judíos hasta su conversión al final de los tiempos para denostar su persecución. «No puedo comprender, Señor,» —dijo— «la razón porque nos inspiran desde la niñez una aversión mortal a los hebreos.» Ya que, en buen cristianismo, el pueblo deicida «es más digno de nuestra compasión que de nuestro furor». Este tímido e incipiente filosemitismo liberal tenía como precedente a algunos ilustrados españoles del siglo XVIII, como José Rodríguez de Castro, que en su *Biblioteca española* (1781), dedicó un amplio apartado a valorar positivamente la aportación histórica de los «escritores rabinos españoles», con lo que se comenzaba a nacionalizar a quienes el casticismo consideraba el opuesto y el enemigo por antonomasia de lo español, identificado con lo católico. El padre Feijoo había denunciado antes la falsedad de muchas leyendas antijudías. Este revisionismo histórico continuó en el periodo posterior a las Cortes gaditanas, en autores como Antonio Llorente, el abate Marchena y Juan Sempere y Guarinos. El mismo Goya, en sus grabados y pinturas contra la Inquisición, manifestó esta simpatía liberal por las víctimas de la intolerancia religiosa, como en el titulado «Por linage de hebreos», o «Zapata, tu gloria será eterna», homenaje a un médico cristiano nuevo penitenciado por la Inquisición a comienzos del siglo XVIII. Con el triunfo del liberalismo tras la muerte de Fernando VII, este filosemitismo liberal se expresó en libros como la *Historia de los judíos de España* (1847), de Adolfo de Castro, en varias novelas de Pérez Galdós (*Gloria*, 1877, *Misericordia*, 1897, *Aita Tettauén*, 1905), y en los discursos y escritos del político republicano Emilio Castelar. Un liberal moderado como José Amador de los Ríos, conciliaba en sus *Estudios históricos, políticos*

y literarios sobre los judíos en España (1848) la consideración española de los judíos medievales, cuyos escritos eran «títulos gloriosos para la nación española», con buena parte de los tópicos del antijudaísmo católico. Sin embargo, en su posterior *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal* (1877) se acercaba más decididamente al filosemitismo, y en el título subrayaba con mucha más claridad que en 1848 el carácter español (y portugués) de los judíos objeto de su estudio. En todo caso, el filosemitismo doctrinal era perfectamente compatible con los tópicos populares antijudíos, pues, no en balde, su origen no era tanto una corriente de simpatía hacia los judíos por ellos mismos, sino en cuanto víctimas de la intransigencia católica, que era su verdadero enemigo. A modo de ejemplo, en su monumental *Historia de las persecuciones políticas y religiosas* (1863), el demócrata y socialista Fernando Garrido denunciaba las crueles persecuciones sufridas por los judíos en España y la falsedad de los crímenes que se les imputaban. Pero hablaba también de «la bajeza y la astucia» de los hebreos, si bien, heredero de la Ilustración, las consideraba producto de la opresión¹⁰.

Los españoles descubrieron la existencia de las comunidades sefardíes cuando entraron en Tetuán en 1860, durante la guerra contra el sultán marroquí declarada en octubre del año ante-

10 Álvarez Chillida, *El Antisemitismo en España*, pp. 99-102, 141-167; Garrido, en p. 149. Rehrmann (2002) estudia exhaustivamente las imágenes de judíos y «moros» en la literatura española de los siglos XIX y XX hasta la Guerra Civil, resaltando la permanencia de los estereotipos antijudíos en muchos autores liberales, y mucho más en los conservadores y católicos: Norbert Rehrmann, *Das schwierige Erbe von Sefarad. Juden und Mauren in der spanischen Literatur. Von der Romantik bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt 2002. Una exposición sucinta del tema, en N. Rehrmann, «El síndrome de Cenicienta: Moros y judíos en la literatura española del siglo XIX y XX», en Álvarez Chillida e Izquierdo Benito, *El antisemitismo en España*, pp. 207-235. Shinan estudia la visión de los judíos medievales en la historiografía española de los siglos XVIII y XIX: Nitai Shinan, «From Stereotypes to Scientific Research: The History of the Jews in Medieval Spain as Reflected in Early Modern Spanish Historiography (1759-1898)» (en hebreo), tesis de doctorado por la Universidad Hebrea de Jerusalén, 2007.

rior. Pero entonces, pese a sorprenderse de su lenguaje de raíces españolas, las descripciones que hicieron de ellos reflejaban más los tópicos vulgares sobre «el judío» que los rasgos y características concretas de la vida y las costumbres de los judíos de Tetuán. Ya con la Restauración, los liberales de la Institución Libre de Enseñanza comenzaron a interesarse por el vasto mundo sefardí. Pero el filosefardismo (la simpatía por los descendientes de los judíos expulsados en 1492) no tomó carta de naturaleza hasta las campañas del doctor Ángel Pulido. Este seguidor de Castelar, luego senador del Partido Liberal, comenzó en 1903 una eficaz campaña de opinión a favor de estrechar los lazos con los sefardíes, cuyos sentimientos españolistas mitificaba. Como buen regeneracionista, prometía grandes beneficios para el país: el aumento de su influencia económica, política y cultural, y la superación de la imagen intolerante e inquisitorial de España. Pero él mismo aclaraba que estrechar relaciones con los sefardíes no debía implicar su retorno masivo a España. Distinguía, por otra parte, la nobleza y las virtudes del sefardí, de la degeneración y mezquindad moral del askenazí, abriendo así el camino hacia un peculiar filosefardismo no exento de elementos antisemitas (circunscritos a los askenazíes)¹¹.

11 Touboul Tardieu (2009) estudia el filosefardismo dentro del marco del nacionalismo español regeneracionista, que culmina tras el «desastre» del 98, aunque no olvida los antecedentes en el siglo XIX, incluyendo la literatura sobre la conquista de Tetuán en 1860: Eva Touboul Tardieu, *Séphardisme et Hispanité. L'Espagne à la recherche de son passé (1920-1936)*, París 2009. Los antecedentes, también en Alfonso Botti, «Questione sefardita e antisemitismo nell'Ottocento spagnolo», *Spagna contemporanea*, 20, 2001, pp. 13-71. Los cronistas de Tetuán, también en Uriel Macías Kapón, «Los cronistas de la Guerra de África y el primer reencuentro con los sefardíes», en Macías Kapón, Moreno Koch e Izquierdo Benito, *Los judíos en la España contemporánea*, pp. 45-60. La Institución Libre de Enseñanza, en Isidro González García, «La Institución Libre de Enseñanza y la Cuestión Judía en la Historia de España», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 11, IV-1991, pp. 73-87. Pulido y el filosefardismo de las primeras décadas del siglo XX, también en María Antonia Bel Bravo, «Estudio preliminar», en A. Pulido Fernández, *Españoles sin Patria y la Raza Sefardí*, Granada 1993, pp. VII-LXXVIII; y en Bernd

Las campañas de Pulido alcanzaron gran éxito de opinión, cosechando simpatías entre progresistas y conservadores. Sólo el catolicismo antiliberal y tradicionalista se opuso abiertamente. Pero las declaraciones oficiales de amor por estos antiguos españoles nunca pasaron de las buenas intenciones. Casi nada se hizo en el terreno cultural, educativo y comercial, ni en la política de nacionalizaciones. Pese a ello, el filosefardismo adquirió nuevo ímpetu oficial a partir de 1912, cuando en la guerra de Marruecos los judíos apoyaron el protectorado español. En 1920 se fundó en Madrid la Casa Universal de los Sefardíes, con apoyo oficial y de la clase política, desde los conservadores hasta los republicanos, a la que se adhirió la Federación de Asociaciones Hispano-Hebreas de Marruecos.

Durante el siglo XIX el catolicismo antiliberal esgrimió en sus luchas políticas e ideológicas el más rancio antijudaísmo castizo. Fue famosa, en las Cortes democráticas de 1869, la intervención contra la libertad de cultos del canónigo vasco Vicente Manterola, que repitió las viejas acusaciones sobre el deicidio, el Talmud y los crímenes rituales, que fueron refutadas por Castelar en un discurso memorable. Pero en los decenios siguientes estos sectores ultramontanos comenzaron a hacerse eco del renovado pensamiento antisemita, que llegaba sobre todo desde la Francia de Drumont y del *affaire* Dreyfus. Con todo, hasta la Segunda República la propaganda antisemita apenas sobrepasó los círculos del catolicismo tradicionalista e integrista. Fue entonces cuando, en medio de una enorme ola antisemita en Europa, las fortalecidas derechas antirrepublicanas adoptaron con mayor o menor entusiasmo el moderno discurso antijudío. Los *Protocolos de los sabios de Sión* tuvieron doce ediciones entre 1932 y 1936. El mito del complot judío mundial, ligado al más antiguo de la conspiración masónica, fue esgrimido para explicar

Rother, «España y los judíos: De los albores del siglo XX a la guerra civil», en Macías, Moreno Koch e Izquierdo Benito, *Los judíos en la España contemporánea*, pp. 153-169. Álvarez Chillida, *El Antisemitismo en España*, pp. 122-129, 261-279.

el advenimiento de la república, sentida como un resquebrajamiento del orden social que acrecentaba la terrorífica amenaza de una revolución obrera. El mito no sólo explicaba la república sino que amalgamaba a todos los heterogéneos enemigos de la derecha (republicanos, nacionalistas periféricos, anarquistas, socialistas y comunistas), al presentarlos como marionetas del oculto poder judío, que buscaba implantar un régimen de tipo soviético, una abierta tiranía judía que ya sojuzgaba Rusia. Así se movilizaba para una lucha sin cuartel contra la república. Guerra total y apocalíptica que se hizo realidad tras la sublevación militar de julio de 1936. Este antisemitismo, en un país donde la pequeña minoría judía pasaba desapercibida, no habría tenido sentido sin el arraigo popular de la imagen castiza del judío. Nadie, prácticamente, tenía conciencia de haber tratado con algún judío (excepto en territorio continental africano), no sólo porque había pocos sino también porque usualmente ocultaban su identidad religiosa o étnica. Pero todo el mundo tenía una caracterización perfectamente definida del judío y de lo judío: la castiza. No era raro que aquel que se enteraba de que tal o cual conocido era judío le espetase que era un judío raro, por no coincidir con la imagen preconcebida que tenía de ellos. En paralelo, la imagen castiza del «moro» sería utilizada en el bando republicano para jalear el miedo a las tropas regulares del ejército enemigo¹².

12 El antisemitismo en el siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, en Álvarez Chillida, *El Antisemitismo en España*, pp. 131-297; y en Alfonso Botti, «Sul riaffiorare di remote accuse. Appunti sull'omicidio rituale nell'antisemitismo contemporaneo spagnolo», *Spagna contemporanea*, 14, 1998, pp. 105-130; ídem, «Questione sefardita e antisemitismo»; ídem, «Una fonte antisemita d'inizio novecento. Florencio Alonso e la «dominazioni ebraica»», *Spagna contemporanea*, 15, 1999, pp. 121-146; ídem, «Il pregiudizio antebraico in Spagna negli anni della dittatura di Primo de Rivera (1923-30)», en L. Ceci y L. Demofonti (coords.), *Chiesa, laicità e vita civile. Studi in onore di Guido Verucci*, Carocci, 2005, pp. 345-363. Sobre el antisemitismo en la República, la Guerra Civil y los años de la Segunda Guerra Mundial: Böcker, *Antisemitismus ohne Juden*; Javier Domínguez Arribas, «L'ennemi judéo-maçonnique dans la propaganda franquiste (1936-1945)», tesis

Durante la guerra, el discurso antisemita se hizo oficial en el bando sublevado, muchas veces vinculado al antimasonismo, y continuó siéndolo hasta la última fase de la Segunda Guerra Mundial. Y aunque la represión se orientó contra las fuerzas que sostenían la causa republicana, muy especialmente las organizaciones obreras, y también contra los masones, las comunidades judías sufrieron en alguna medida las consecuencias. En Ceuta, Melilla y el protectorado no hubo persecución sistemática de los judíos, aunque hubo una veintena de ejecutados, casi todos izquierdistas o masones. Únicamente en Melilla fueron cerradas las sinagogas durante unos meses. Pero, sobre todo en las primeras semanas, los judíos sufrieron frecuentes insultos, algunas palizas, breves detenciones, incautaciones y la obligación de aportar importantes donativos a la causa de los sublevados. Se acusaba a los judíos en general, sobre todo por parte de los falangistas, de apoyar la causa del bando republicano. Hay que tener en cuenta que la gran mayoría de los judíos de estas ciudades, sobre todo los melillenses, tenían nacionalidad extranjera, muchos de ellos británica. La pequeña comunidad sevillana, bajo la autoridad del general Queipo de Llano, en cuyas famosas soflamas radiadas abundaban los tópicos antisemitas, quedó desmantelada, con su sinagoga cerrada, y fue obligada al pago de sumas importantes. Parece que casi todos sus

de doctorado, EHESS de París, 2006, pp. 105-347; G. Álvarez Chillida, «El mito antisemita en la crisis española del siglo XX», *Hispania*, 194, IX a XII-1996, pp. 1037-1070; ídem, «La eclosión del antisemitismo español: de la II República al Holocausto», en Álvarez Chillida y Izquierdo Benito, *El antisemitismo en España*, pp. 181-206; ídem, *El Antisemitismo en España*, pp. 301-380; Graciela Ben-Dror, *La Iglesia católica ante el Holocausto. España y América Latina 1933-1945*, Madrid 2003, pp. 35-113; Isabelle Rohr, «The Spanish Right and the Jews 1898-1945», tesis de doctorado por la London School of Economics and Political Science, 2006. El ocultamiento de los judíos y las reacciones de quienes les trataban, en Berthelot, *Memorias judías*, pp. 268-281. La propaganda antimora en la zona republicana, en Eloy Martín Corrales, *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Barcelona 2002, pp. 153-168.

miembros abandonaron la ciudad, refugiándose bastantes de ellos en Gibraltar¹³.

La propaganda antisemita continuó en los años de la Segunda Guerra Mundial, alentada por los alemanes, pero apenas varió su función ideológica. Tampoco ahora hubo una persecución sistemática de los judíos como tales, aunque su vida no fuera fácil en absoluto. Tras la entrada de las tropas franquistas en Barcelona, en enero de 1939, la sinagoga fue saqueada, según el cónsul británico con participación de miembros de la Gestapo, y cerrada. La comunidad del mercado de San Antonio fue también disuelta y su documentación enviada a Salamanca. Poco después sus miembros fueron expulsados de los puestos del mercado, y parece que bastantes de ellos fueron forzados también a salir del país. Pese a ello, regresaron algunos de los judíos que habían huido de la revolución en 1936. Salvo en el continente africano, en el resto de España se reimpuso la más estricta unidad católica. Los demás cultos fueron completamente prohibidos. Hasta 1941 sólo existió el matrimonio canónico y a partir de ese año, para casarse civilmente había que demostrar que no se estaba bautizado. Hubo bastantes judíos que sufrieron cárcel, pero por sus vínculos con la causa republicana o su pertenencia a la masonería. Algunos de éstos, sin embargo, recibieron la oportunidad de librarse de largos años de condena si abandonaban España. En 1941 el Ministerio de la Gobernación ordenó que en todas las

13 G. Álvarez Chillida, «La eclosión del antisemitismo español: de la II República al Holocausto», en Álvarez Chillida y Izquierdo Benito, *El antisemitismo en España*, pp. 181-206, esp. 191-195. Rohr, *The Spanish Right and the Jews*, pp. 141-151. Bernd Rother, *Franco y el Holocausto*, Madrid 2005, pp. 55-57. Eloy Martín Corrales, «Represión contra cristianos, moros y judíos en la Guerra Civil en el Protectorado español de Maruecos, Ceuta y Melilla», en F. Rodríguez Mediano y H. de Felipe (coords.), *El protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidades*, Madrid 2002, pp. 111-138. Ojeda Mata, *¿Identidades ambivalentes?*, pp. 145-147 y 186-188. Lisboa, *Retorno a Sefarad*, pp. 63-68. Lisboa me comentó en Tel Aviv el episodio de la huida de los judíos sevillanos y el cierre de su sinagoga, que dijo había sido saqueada al inicio de la contienda.

provincias españolas se creara un Archivo Judaico, en el que se abriera ficha a todos y cada uno de los judíos residentes, justificándose la medida en su potencial peligrosidad. Para evadir todas estas dificultades, muchos judíos se bautizaron¹⁴.

Entre veinte mil y treinta mil judíos europeos huyeron de la persecución nazi a través de España, en tránsito hacia otros continentes, entre 1940 y 1944. Muchos entraron legalmente, con visados de tránsito, especialmente en la confusión de las primeras semanas posteriores a la derrota de Francia. Otros lo hicieron atravesando por su cuenta los Pirineos. De éstos, unos pocos miles fueron devueltos a Francia, sobre todo en el periodo en que la frontera pirenaica estaba bajo el control de las autoridades de Vichy, antes de noviembre de 1942, al aplicarse la orden de devolver a todos los que eran detenidos a menos de cinco kilómetros del país vecino; a veces fueron devueltas personas detenidas en ciudades del interior. Pero normalmente se les internaba en campos de concentración hasta que las organizaciones humanitarias judías, bajo el paraguas de la Cruz Roja y de los aliados, se hacían cargo de ellos y organizaban su evacuación. En 1939 también hubo repatriaciones de súbditos alemanes, judíos o no, reclamados por su país, entre los cuales bastantes brigadistas internacionales prisioneros de guerra. Peor lo tuvieron los aproximadamente 4,500 judíos europeos que tenían pasaporte español, la mayoría en Francia y Grecia. En 1943 Alemania conminó al Gobierno de Madrid a llevarlos a España, pues si no serían deportados a Polonia, en donde no sería posible contactar con ellos hasta el final de la contienda. Los diplomáticos españoles de la embajada de Berlín informaron al Ministerio de que el verdadero destino de quienes eran conducidos allí era la muerte. En Madrid se adoptó una política

14 Berthelot, *Memorias judías*, pp. 411-430. Ojeda Mata, *¿Identidades ambivalentes?*, pp. 193-226. Lisbona, *Retorno a Sefarad*, pp. 107-115. Israel Garzón, «El Archivo Judaico del Franquismo», *Raíces*, 33, invierno 1997-1998, pp. 53-60. La Gestapo, en Rohr, *The Spanish Right and the Jews*, p. 139.

de demoras y aplazamientos, pues Franco había decidido que los judíos que entraran por este motivo también debían salir del país, pese a ser españoles. Al final se salvaron por este procedimiento cerca de ochocientos. Otros 155 procedentes de Grecia, internados en Bergen-Belsen debido a las dilaciones españolas, sobrevivieron allí hasta el final de la guerra, protegidos por la embajada y la Cruz Roja. Varios cientos de Rumanía y Bulgaria evitaron la deportación con la protección española, sin necesidad de repatriarse. Pero, para aliviarse del problema, el Gobierno español no dudó en abandonar a su (terrible) suerte a dos millares de sefardíes de Francia con el pretexto de que, aunque tenían pasaporte español, carecían de los documentos de nacionalidad completamente en regla (o, debido a la guerra, no eran capaces de presentarlos). Ya en 1944, en medio del derrumbe de Eje, el gobierno permitió que el diplomático Ángel Sanz Briz extendiese diferentes documentos de protección a cerca de 3,500 judíos de Hungría, la mayoría askenazíes, sabiendo que era imposible que se trasladaran a España y que su sostenimiento en siete casas protegidas consularmente corría a cargo de la Cruz Roja Internacional. En todo caso, nada más finalizada la guerra, en julio y en octubre de 1945, el nuevo ministro de Exteriores, el católico Martín Artajo, ordenó la anulación de todos los documentos de protección, y sólo aquéllos que fueran plenamente nacionales, como los de Bergen-Belsen, podrían recibir ayuda para regresar a sus casas, nunca para ir a España¹⁵.

15 Sobre este tema los estudios fundamentales son: Haim Avni, *España, Franco y los judíos*, Madrid, Altalena, 1982; ídem, «España y Portugal, su actitud respecto de los refugiados judíos durante la era nazi», en I. Klich y M. Rapoport (coords.), *Discriminación y racismo en América Latina*, Buenos Aires 1997, pp. 255-271; Marquina y Ospina, *España y los judíos en el siglo XX*, pp. 159-232; Antonio Marquina, «La política del régimen de Franco hacia los sefarditas nacionalizados», en Klich y Rapoport, pp. 243-253; Rother, *Franco y el Holocausto*; Josep Calvet, *Les muntanyes de la llibertat. El pas d'evadits pels Pirineus durant la Segona Guerra Mundial 1939-1944*, Barcelona 2008. La repatriación de brigadistas alemanes, en Rohr, *The Spanish Right and the Jews*, pp. 139-140.

Los judíos en España desde 1945

Ya en los últimos meses de la contienda mundial se permitió a los judíos barceloneses celebrar sus principales fiestas religiosas, al hacerse la vista gorda sobre el contenido de la reunión, de lo que fueron informadas las autoridades norteamericanas. Tras la derrota del Eje, Franco renovó su equipo de gobierno, reduciendo la presencia de los falangistas e incrementando la de los católicos. El régimen buscaba desligarse entonces del totalitarismo fascista y pasó a definirse como una «democracia orgánica». Estos cambios se tradujeron en unas nuevas «Leyes Fundamentales», una de las cuales era una declaración de derechos, el *Fuero de los españoles*. Su artículo 6 reproducía la tolerancia del culto privado de las confesiones no católicas de la constitución canovista de 1876, pero el 33 aclaraba que «[e]l ejercicio de los derechos que se reconocen en este Fuero no podrá atentar a la unidad espiritual, nacional o social de España». Fue suficiente, sin embargo, para que se reabrieran oratorios judíos, al año siguiente en Barcelona y en 1948 en Madrid. Se toleró que se reorganizaran las comunidades judías, aunque no fueron plenamente legalizadas hasta 1965. En 1954 la barcelonesa inauguró su actual edificio comunitario, con dos sinagogas en su interior. Tras el Concilio Vaticano II, el régimen aprobó en 1967 una ley que reconocía la libertad de cultos, aunque con fuertes controles. Previamente se había modificado el citado artículo 6 del Fuero de los Españoles, que afirmaba ahora que «el Estado asumirá la protección de la libertad religiosa». Las comunidades judías se acogieron a la nueva ley, y en 1968 se inauguró solemnemente la sinagoga y edificio comunitario de la calle Balmes de Madrid, con presencia de autoridades. Las comunidades judías españolas crecieron de modo importante, especialmente con la inmigración de sefardíes de Marruecos, tras su independencia en 1956. En 1974 se calcula que había 10.000 judíos en el país: 2.800 en Barcelo-

na, 2.500 en Madrid, 1.200 en Ceuta, 800 en Melilla, otros 800 en Málaga, y cifras menores en Sevilla y otras ciudades¹⁶.

La Constitución democrática de 1978 estableció la plena libertad religiosa y de conciencia, y la aconfesionalidad del Estado, pero también su «cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones». Esto último se tradujo en los acuerdos firmados en 1992 entre el Estado y las organizaciones judías, evangélicas y musulmanas. Por otra parte, una ley de 1978 extendió a los sefardíes la facilidad de acceder a la nacionalidad española con sólo dos años de residencia en el país, equiparándolos a los hispanoamericanos, filipinos y ecuatoguineanos. En 1990 los representantes de las comunidades sefardíes del mundo recibieron el premio Príncipe de Asturias de la concordia en una emotiva ceremonia. Y el 31 de marzo de 1992 los reyes presidieron en la sinagoga de Madrid otra ceremonia solemne no menos emotiva, en el quinto centenario del decreto de expulsión de los Reyes Católicos, con presencia también del presidente de Israel Haim Herzog.

La presencia de los judíos en España ha quedado plenamente reconocida en la España democrática, como vemos. Su número, además, ha crecido de modo sustancial con la llegada a partir de 1976 de bastantes miles de exiliados de la dictadura argentina. En su mayoría laicos, izquierdistas y de origen askenazí, pronto chocaron con las comunidades judías, en las que abundaban los sefardíes, ortodoxos y conservadores. Muchos argentinos viven completamente ajenos a dichas comunidades, a las que a veces acuden para los enterramientos. Pero en años posteriores han llegado más judíos de Argentina y de algún otro país latinoamericano, algunos de los cuales practican un judaísmo reformista, y en Barcelona terminaron por fundar una comunidad propia de ese signo. En la actualidad en Barcelona hay cuatro comunidades judías: la

16 Lisboa, *Retorno a Sefarad*, pp. 129-141, 157-177 y 217-240. Israel Garzón y Macías Kapón, *La comunidad judía de Madrid*, pp. 41-49.

Comunidad Israelita de Barcelona (CIB), que es la tradicional y mayoritaria, de tendencia ortodoxa (aunque a ella pertenecen miembros de religiosidad más bien tibia e incluso nula); la Atid, reformista, de mayoría latinoamericana; la pequeña Beth Shalom, también reformista, fundada en 2005; y otra pequeña comunidad Lubavich, ultraortodoxa. Por otra parte, en los dos últimos decenios diferentes actividades culturales, como la edición de la revista *Raíces*, han unido a miembros de ambas colectividades. También el filisionismo es común a muchos de ellos.

En la actualidad los judíos superan ampliamente en España los treinta millares, aunque no se sabe bien el número de los procedentes de Argentina. Pese a ello, y pese a que algunos artistas, intelectuales y personas de negocios destacan en la vida pública, la gran mayoría de los españoles apenas tiene conciencia de la presencia judía en el país, porque no sabe que haya tratado personalmente a ningún judío, y porque, en muchas ocasiones, la gente ignora el carácter judío de algunos artistas o personajes famosos. Casi todos los judíos procedentes de Marruecos son españoles, y muchos latinoamericanos gozan de la doble nacionalidad. Los que hacen vida comunitaria suelen enviar a sus hijos a colegios judíos, donde aprenden judaísmo y algo de hebreo. Muchos mantienen vínculos con Israel, donde tienen familiares emigrados. Algunos jóvenes estudian en universidades extranjeras. En general están bien integrados en la sociedad española y participan de sus inquietudes culturales y políticas. Mantienen relaciones amistosas y profesionales con los no judíos y no son nada infrecuentes los matrimonios mixtos. Entre 1978 y 1981, en la comunidad judía de Barcelona un 19 % de los matrimonios fueron con «gentiles» no convertidos y un 7,5% más con «gentiles» convertidos al judaísmo¹⁷.

17 Rozenberg, *L'Espagne contemporaine et la question juive*, pp. 207-226 y 253-268. Lisboa, *Retorno a Sefarad*, pp. 287-369. Israel Garzón y Macías Kapón, *La comunidad*

Actitudes ante los judíos

Al pasar desapercibida la minoría judía para la mayoría de los españoles, las actitudes ante éstos obedecen sobre todo a las imágenes estereotipadas de los «judíos» en genérico, en las que aún tienen peso la cultura tradicional castiza y el antisemitismo moderno.

Desde 1945 el discurso oficial del régimen franquista dejó de considerar a los judíos entre sus mortales enemigos, dejando solos a masones y comunistas. Pese a ello se censuraron las informaciones, especialmente las gráficas, sobre el genocidio judío y los campos de exterminio alemanes. Incluso películas meramente críticas con el nazismo, como *Ser o no ser* de Lubitsch y *El gran dictador* de Chaplin, sólo pudieron verse tras la muerte de Franco. Una de las correcciones que hizo la censura a un guión de cine decía: «Suprímase que mataron a los padres de Helga porque eran judíos». En 1945 España fue también tierra de asilo para numerosos nazis y fascistas, algunos directamente vinculados al genocidio de los judíos y de otros pueblos y colectivos, como el francés Darquier de Pellepoix, ex comisario para Asuntos Judíos del Gobierno de Vichy, o los dirigentes ustachas de Croacia, comenzando por su ex presidente Ante Pavelic. Otros más, como el celebre médico de Auschwitz, Josef Mengele, se refugiaron temporalmente en el país, camino de América Latina. Los primeros pudieron vivir en España sin problemas, incluso tras la restauración de la democracia. Y el discurso antisemita se mantuvo entre los sectores radicales del régimen, mientras que en las escuelas se

judía de Madrid, pp. 49-54. Mercedes Fernández Martorell, *Estudio antropológico: Una comunidad judía*, Barcelona 1984. Jaime Vándor, «Orígenes, desarrollo y presente de la Comunidad Judía de Barcelona», en Macías, Moreno Koch e Izquierdo Benito, *Los judíos en la España contemporánea*, pp. 307-321. Las cuatro comunidades barcelonesas, en María José Estanyol, «Comunitats jueves a Catalunya», en Israel Garzón y otros, *Los judíos de Cataluña*, pp. 69-89. Los porcentajes de matrimonio, en Fernández Martorell, *Estudio antropológico*, p. 248. La cifra de casi 40.000 judíos en la España actual nos la ha proporcionado Uriel Macías Kapón.

seguían enseñando las historias sobre crímenes rituales y se justificaba la política antijudía de los Reyes Católicos. En los años sesenta la revisión de la teología sobre el deicidio iniciada por Juan XXIII se tradujo en la constitución de la Amistad Judeo-Cristiana, participada por la Iglesia y las comunidades judías de Madrid y Barcelona. Esta asociación inició una trabajosa campaña para depurar los libros de texto utilizados en clases de Historia y Religión de las expresiones antijudías.

Aunque España apoyó inicialmente a los árabes en la guerra contra Israel de 1948, al año siguiente solicitó relaciones al Estado hebreo, pensando que le ayudarían a vencer el aislamiento internacional, decretado por la ONU en 1946. Lejos de lograrlo, Israel votó en Naciones Unidas, en 1949 y 1950, en contra de levantar las sanciones contra la España de Franco. Éste reaccionó personalmente incluyendo varios artículos antisemitas en una serie que venía publicando en el falangista *Arriba* contra la masonería, con el pseudónimo de Jakin Boor. A partir de 1952 cambiaron las tornas. Israel pasó a solicitar a España relaciones diplomáticas, que ahora ya no interesaron en Madrid, pues se habían restaurado las relaciones con Estados Unidos y el bloque occidental, y se apostaba por la amistad con los países árabes, para evitar sobre todo que apoyaran a Marruecos en sus múltiples contenciosos con España desde su independencia en 1956. Pero esta actitud no impidió el desarrollo de una notable actividad cultural filosefardí, de la que se hacía especial propaganda en los Estados Unidos. Por otra parte, España colaboró en secreto con el Mosad en la evacuación clandestina de los judíos marroquíes hacia Israel. El antisemitismo clásico, centrado en el mito de la conspiración judía mundial, recobró nuevos bríos entre los sectores extremistas del régimen (falangistas, tradicionalistas, integristas, e incluso unos nuevos grupos neonazis) a partir de los años sesenta, cuando comenzaron a denunciar al gobierno por su supuesto alejamiento de las esencias del 18 de julio, mientras crecía la oposición antifranquista. Se reeditaron los *Protocolos de*

los sabios de Sión, y se agregaron nuevos temas como la negación del Holocausto y la infiltración de la judeomasonería en el seno mismo de la Iglesia conciliar. Este antisemitismo siguió figurando en estos grupos durante los años de la transición a la democracia, y el mito de la conspiración judía fue usado para explicar la crisis del régimen franquista y para anunciar catástrofes sin fin en la España democrática¹⁸.

Tras la muerte de Franco, la negociación para el establecimiento de relaciones diplomáticas entre los gobiernos de Israel y de España resultó muy larga. Los gobiernos de Suárez, durante la transición democrática, fueron reacios a abandonar el alineamiento franquista con el bloque de los países árabes y con la OLP. Su sucesor, Calvo Sotelo, quiso acelerar las negociaciones, pero la invasión israelí de Líbano lo malogró. España quería evitar que el reconocimiento perjudicara sus tradicionales buenas relaciones con el mundo árabe, muy importantes de cara a los varios contenciosos que se mantenían con el vecino Marruecos. Fue el gobierno de Felipe González el que culminó el proceso en 1986, coincidiendo con el ingreso del país en la entonces Comunidad Económica Europea y con el referéndum de ratificación del ingreso en la Organización del Tratado de Atlántico Norte (OTAN). Desde entonces España se viene alineando con la postura general de los países

18 Las relaciones con Israel, en Isidro González García, *Relaciones España-Israel y el conflicto de Oriente Medio*, Madrid 2001; Raanan Rein, *Franco, Israel y los judíos*, Madrid 1996; y José A. Lisbona, *España-Israel. Historia de unas relaciones secretas*, Madrid 2002. El antisemitismo y el ocultamiento del Holocausto, en Álvarez Chillida, *El Antisemitismo en España*, pp. 414-420, 428-460, 471-477; Alfonso Botti, «Una fonte antisemita d'inizio novecento. Florencio Alonso e la "dominazioni ebraica"», *Spagna contemporanea*, 15, 1999, pp. 121-146; y José L. Rodríguez Jiménez, «El antisemitismo en el franquismo y en la transición», en Álvarez Chillida y Izquierdo Benito, *El antisemitismo en España*, pp. 245-266. El refugio de nazis y fascistas, en Manuel Ros Agudo, *La Guerra secreta de Franco (1939-1945)*, Barcelona 2002, pp. 318-323; Rozenberg, *L'Espagne contemporaine et la question juive*, pp. 227-228; y Ángel Viñas, *Franco, Hitler y el estallido de la Guerra Civil*, Madrid 2001, pp. 503-511. La actitud de Franco ante los judíos, en Domínguez Arribas, *L'ennemi judéo-maçonnique*, pp. 106-121.

Europeos en el conflicto árabe-israelí, trabajando por una solución pacífica en el marco de las sucesivas resoluciones de la Naciones Unidas sobre el mismo. Actitud que culminó en la conferencia de paz de Madrid de 1991, que dio paso al luego malogrado proceso de paz entre el Estado israelí y la OLP¹⁹.

Desde la Guerra de los Seis Días el conflicto árabe-israelí se ha convertido en un tema de preocupación general, debido a la importancia simbólica del territorio de la vieja Palestina y a su capacidad de desestabilización internacional. Los momentos de agudización del conflicto, como las guerras de 1973 y del Líbano y las dos intifadas palestinas, incrementaron lógicamente la atención general. En España es frecuente el alineamiento emocional con uno de los bandos en pugna, de modo que unos sólo ven las políticas israelíes de ocupación y colonización de los territorios ganados en 1967, que afectan gravemente a la vida de sus habitantes y les privan de muchas de sus tierras, así como sus acciones represivas, mientras que otros ven sólo las acciones terroristas palestinas, especialmente cuando van dirigidas contra la población civil israelí.

Para los antisemitas llamemos clásicos de España y de Europa, neofascistas o tradicionalistas, el conflicto árabe-israelí es relativamente secundario. Para ellos Israel no es sino una manifestación más del eterno judío criminal, cuyo poder no se limita a ese pequeño Estado, ya que domina en secreto los Estados Unidos (verdadero títere suyo) y el mundo en general. Se trata, no obstante, de grupos a veces muy activos, pero con mínima capacidad de arrastre electoral. Son estos grupos quienes mantienen más viva la llama del negacionismo del Holocausto, y quienes difunden la vieja teoría del complot de los Sabios de Sión, centrado ahora en la globalización como obra del poder judío mundial. Algo distinto es el caso de la extrema derecha populista que ha emergido con fuerza en

19 Lisboa, *España-Israel*, pp. 159-372. Marquina y Ospina, *España y los judíos en el siglo XX*, pp. 313-328.

el continente desde los años ochenta, que busca desmarcarse de los aspectos más radicales del neofascismo, y que viene centrando su discurso en alentar la xenofobia contra los inmigrantes de países pobres, y muy especialmente contra los musulmanes. Salvo en la Europa ex comunista, el antisemitismo queda relegado en sus propagandas a un segundo plano. No faltan incluso excepciones «filosemitas», como el acercamiento del Vlam Block de Amberes a la comunidad judía de la ciudad, buscando un frente común contra la minoría musulmana²⁰.

La extrema derecha española quedó políticamente muy debilitada y atomizada tras el fracaso del golpe militar de 1981 y el triunfo electoral socialista del año siguiente. Anclada en la nostalgia del régimen franquista, le está siendo muy difícil modernizarse con éxito, abriéndose a los discursos del populismo europeo de extrema derecha. Sin embargo, hay pequeños grupos neofascistas y neonazis muy activos, perfectamente conectados con sus homólogos de Europa y América, y existe un importante número de bandas juveniles xenófobas y violentas, que han protagonizado algunas acciones criminales, contra extranjeros y mendigos principalmente. Se vinculan muchas veces, como es sabido, a las peñas radicales de hinchas de fútbol, y suelen exhibir símbolos nazis, especialmente la esvástica. Para estos grupos violentos, pero sobre todo para los pequeños partidos de extrema derecha que intentan emular a los populistas europeos, el antisemitismo es también secundario respecto a la xenofobia y la *morofobia*, sentimientos que han crecido notablemente, por otra parte, entre amplios sectores de la población, conforme ha crecido la inmigración,

20 Sobre la extrema derecha europea, neofascista y populista: José Luis Rodríguez Jiménez, *La extrema derecha europea*, Madrid 2004; Xavier Casals, *Ultrapatriotas. Extrema derecha y nacionalismo de la guerra fría a la era de la globalización*, Barcelona, Crítica, 2003; y Manuel Pérez Ledesma (coord.), *Los riesgos para la democracia. Fascismo y neofascismo*, Madrid 1997, pp. 101-169.

y también al compás de los acontecimientos del terrorismo islamista internacional, especialmente los atentados del 11 de Septiembre en Estados Unidos. El Movimiento contra la Intolerancia realiza un seguimiento exhaustivo de este tipo de violencia, que se ha cobrado más de ochenta víctimas mortales desde 1991. Muchas de ellas eran inmigrantes, pero ninguna judía. Sí hubo graves atentados contra las sinagogas de Madrid y Barcelona por parte de la extrema derecha durante los años de la transición. Un ejemplo de los grupos de la nueva extrema derecha actual puede ser el pequeño partido llamado Democracia Nacional, fundado en 1995, en buena parte con militantes neonazis de la desaparecida CEDA (Centro Europeo de Amigos de Europa, el primer grupo neonazi español, fundado en 1965). Pese al indudable antisemitismo que profesan sus dirigentes, sus difundidos y bien cuidados carteles de propaganda prácticamente nunca tienen elementos antijudíos. Apelan al trabajador y al ciudadano medio y sus blancos son casi siempre los inmigrantes (con los «moros» en primer plano), la clase política y a veces el gran capital²¹.

En España el gran partido conservador de la actual democracia es el Partido Popular, que surgió en 1976 como una coalición de dirigentes del último periodo franquista, quienes propugnaban una limitada reforma democratizadora del régimen, no una nueva Constitución. En 1978 quienes no aceptaron la nueva carta magna se salieron del partido, y en las elecciones de 1982, el hundimiento del centro permitió a la entonces Alianza Popular convertirse en el principal partido de la oposición. Alcanzó el gobierno con las siglas PP entre 1996 y 2004. Su actitud ante el conflicto de Oriente Medio ha sido claramente proisraelí, muy especialmente tras la estrecha alianza del presidente Aznar con el gobierno norteamericano de Bush a partir

21 Esteban Ibarra (dir.), *Informe Raxen. Racismo, Xenofobia, Antisemitismo, islamofobia, Neofascismo, Homofobia y otras manifestaciones de Intolerancia a través de los hechos*, Madrid 2009. Rodríguez Jiménez, *La extrema derecha europea*, pp. 274-276.

de 2001. Entre los conservadores españoles han encontrado importante eco las voces de quienes, sobre todo tras los ataques del 11 de Septiembre, propugnan una guerra a muerte contra el islam, como la italiana Oriana Fallaci y el español César Vidal —lo que encaja con el pilar antimusulmán del casticismo español. En esta actitud filoisraelí ha influido también el filosemitismo teológico que se inició con Juan XXIII y el concilio Vaticano II, y fue impulsado posteriormente con energía por el papa Juan Pablo II. En los momentos de crisis los conservadores españoles no dudan en tachar de antisemitas a quienes desde la izquierda critican las acciones del gobierno israelí.

No obstante, el filoisraelismo conservador no es incompatible con ideas claramente antisemitas. En Estados Unidos el fundamentalismo cristiano defiende a Israel para que se cumplan las profecías escatológicas (que incluyen la conversión de los judíos, reunidos en torno a Jerusalén), pero ello no le impide a algunos de sus dirigentes, como Pat Robertson, denunciar el poder judío que dicen que controla su país. En España César Vidal, locutor en la influyente cadena COPE de radio, «altavoz» del episcopado español, explica su filojudaísmo y su islamofobia en términos teológicos: mientras que los judíos pueden descubrir algún día que Jesús es el mesías que esperan, los musulmanes nunca podrán convertirse porque su profeta es posterior al mismo Jesús. Por lo tanto los judíos son buenos porque son convertibles. Es una base endeble para simpatizar de modo duradero con quienes llevan dos milenios sin querer bautizarse. En todo caso, no puede dudarse del sincero filojudaísmo de muchos conservadores y católicos españoles, aunque la mayor parte de las veces vaya acompañado de una clara hostilidad hacia los árabes y los musulmanes. Se trata en este caso de apostar por uno de los dos viejos enemigos de la España castiza contra el otro. Pero no pocas veces aparecen residuos del casticismo antijudío en esos mismos sectores de conservadurismo católico. Sobre todo, cuando se trata del pasado nacional y sus tradiciones. Así, la Conferencia Episcopal española

instó en 2002 al Vaticano a que agilizara el proceso de canonización de Isabel la Católica, la reina que fundó la Inquisición y expulsó a los judíos de España. Y es que es muy difícil sostener un nacionalismo católico español eludiendo el casticismo. Con la democracia se han seguido editando o reeditando folletos, artículos o cómics acerca de las leyendas medievales más famosas sobre crímenes rituales o profanaciones sacrílegas, cuyo recuerdo se sigue conmemorando en las fiestas locales respectivas. A modo de ejemplo, un investigador del CSIC, Alfredo Rincón Notario, condecorado por el gobierno popular de Aznar con la orden de Alfonso X el Sabio, recibió en 2002 un premio de la Delegación del Gobierno (del mismo Aznar) en Aragón por un estudio sobre el martirio de Santo Dominguito de Val, que no sólo afirma la veracidad de esta leyenda sino que la explica así: «La muerte [de Santo Dominguito] obedeció a una cruel pragmática de los judíos por la que se liberaba de impuestos, pechas y alcabalas a quien entregase a un niño cristiano para renovar en él la Pasión de Cristo». Por otro lado el cronista de Guadalajara Antonio Herrera Casado, colaborador del diario conservador *Nueva Alcarria*, afín al Partido Popular, comentaba así la historia de un médico rural de los años de la posguerra mundial, que era de aspecto nórdico y tenía acento extranjero: «todos concluyeron que el médico recién llegado era alemán, y por más señas nazi, huido de su patria por miedo a las represalias de los judíos.» Como se ve, Herrera Casado, que probablemente simpatice con el Estado de Israel, cree que la guerra mundial no la ganaron los aliados sino los judíos, que se vengaron así de los nazis. Podemos recordar también las delirantes ideas de Sánchez Dragó sobre el poder judío mundial, del que hasta el nazismo fue un títere, en su más conocido libro *Gárgoris y Habidis. Una historia mágica de España*. Sánchez Dragó es un intelectual muy bien relacionado con el PP, de gran popularidad, gracias también a programas de las televisiones públicas controladas por ese partido, aunque normalmente se abstiene de expresar abiertamente en esos foros sus ideas cer-

canas a la ariosofía. En otro contexto, el historiador franquista Ricardo de la Cierva, con gran audiencia entre los conservadores españoles, terminó defendiendo la teoría del complot judío mundial, después de haber mantenido durante muchos años sus simpatías por el Estado de Israel²².

Desde 1967, por otra parte, surgió en España una izquierda antisionista, en ocasiones muy radical, para la que Israel no era sino el portavoz del imperialismo norteamericano, frente a una OLP que encarnaba el movimiento revolucionario árabe. Aunque desde la derecha se suele tachar a este antisionismo de antisemita, difiere del antisemitismo clásico en que para éste Israel no es un ariete de los Estados Unidos sino que son éstos los títeres del poder judío mundial. Por otra parte, desde los años ochenta esta izquierda ha moderado su antisionismo al aceptar al Estado de Israel en sus fronteras de 1967, tal como establecen las resoluciones de las Naciones Unidas, por los años en que las mismas fueron aceptadas por la Liga Árabe y por la OLP. Los antisionistas de izquierda suelen comparar la ocupación y colonización israelí de los territorios palestinos con las persecuciones sufridas por los judíos en su historia (guetos, discriminaciones) y también con el *apartheid* racista sudafricano. En ocasiones se tilda de nazis a Sharon o a los gobernantes israelíes; pero, en un mundo en que el nazismo es considerado muy mayoritariamente como el mal absoluto, la palabra nazi se ha convertido en un insulto utilizado

22 El fundamentalismo cristiano norteamericano, en Juan Aranzadi, *El escudo de Arquíloco. Sobre mesías, mártires y terroristas. 2. El «nuevo Israel» americano y la restauración de Sión*, Madrid 2001, pp. 279-288; César Vidal, *España frente al Islam. De Mahoma a Ben Laden*, Madrid 2004, p. 258. Los crímenes rituales, en Uriel Macías y Alejandro Baer, *Taller de análisis de textos e imágenes antisemitas*, Seminario Internacional sobre Antisemitismo, Madrid, 25 y 26 de noviembre de 2008 (reproducido en fotocopia), pp. 18-27 y 32-36; Wifredo Rincón Notario, *Santo Dominguito de Val, mártir aragonés. Ensayo sobre su historia, tradición, culto e iconografía*, Zaragoza 2003, p. 17. Herrera Casado, *Nueva Alcarria*, 29-XII-2006. Sánchez Dragó y La Cierva, en Álvarez Chillida, *El Antisemitismo en España*, pp. 477-486.

banalmente en múltiples direcciones. En España es frecuente, por ejemplo, que los medios de comunicación derechistas tilden de nazis a los nacionalistas vascos, radicales o moderados, o al gobierno tripartito catalán (de socialistas, izquierdistas y nacionalistas republicanos). Sólo en contadas ocasiones, como una famosa protagonizada por el portugués José Saramago, se equipara explícitamente la ocupación israelí con el Holocausto nazi. Pero, de nuevo, en este punto el antisionismo de izquierdas difiere notablemente del discurso antisemita clásico, que niega el Holocausto, en vez de considerar la persecución secular de los judíos como la medida del mal. Estas consideraciones me llevan a rechazar el que los críticos de la política israelí puedan ser considerados antisemitas, por parciales que puedan manifestarse en el conflicto árabe-israelí. Lo cual no quiere decir que no puedan encontrarse ocasionalmente expresiones antisemitas en este tipo de medios, como la que se lee en un libro de 1985: «Israel no tiene definición propia, históricamente se ha definido siempre por el contrario, y su identidad está en su actitud frente al contrario o contra el contrario. Y nunca más claramente que desde 1948 hasta hoy. Esta ley hace que sus contrarios tengan que sufrir, trágicamente, unas consecuencias criminales.» Para el editor del libro, Israel no es el actual Estado sino el eterno judío criminal²³.

Un comentario aparte merecen las críticas a la política de Israel en los momentos de agudización del conflicto con árabes y palestinos, como ha ocurrido en los últimos años con motivo de la represión de la segunda intifada iniciada en el otoño de 2000, de la invasión del Líbano en 2006 y de la de Gaza en las Navidades de 2008, a partir de las viñetas de la prensa,

23 Álvarez Chillida, *El Antisemitismo en España*, pp. 465-470. La cita, en IEPALA, *Israel y su significación internacional*, Madrid 1985, pp. 5-6. Una amplia argumentación contra la consideración antisemita del antisionismo de izquierdas, en G. Álvarez Chillida, «¿La izquierda antisemita? Un comentario crítico a Taguieff», *Illes i Imperis*, 9, XII-2006, pp. 185-195.

progresista pero también conservadora. En bastantes ocasiones se identifica en ellas, a modo de descalificación absoluta, las acciones de Israel con las del nazismo. Esto se dio muy especialmente con la figura de Ariel Sharon, representado muchas veces con la cruz gamada, unida a la estrella israelí. Como hemos dicho, es una forma exagerada y tópica de condenar las acciones del Estado de Israel, pero con ella no se condena a los judíos en sí mismos y en su conjunto. En otras ocasiones se explican las acciones israelíes que se quieren condenar acudiendo a conocidos elementos de la religión del Antiguo Testamento, que resultan rechazables para muchos, como el concepto de pueblo elegido, usado para afirmar que los israelíes se creen con derecho de matar, o la ley del Talió, para afirmar que las acciones de represalia ante ataques palestinos o libaneses, por parte del Ejército israelí, superan dicha ley bíblica al multiplicar por mucho las víctimas que provocaron dichos ataques. Alguna viñeta representa a Israel mediante la menorá. En la identificación de las acciones de Israel con el judaísmo, e incluso con «los judíos», influye el que dicho Estado se define a sí mismo como judío desde su fundación en 1948, tal como fue definido por las Naciones Unidas el año anterior, cuando aprobaron su creación. Pero sin duda se trata de una identificación abusiva, que enlaza bien con la mentalidad popular, que siempre tiende a generalizar a los diferentes pueblos y grupos humanos mediante imágenes estereotipadas (los judíos, los americanos, los catalanes, los «moros» y cualquier otro). Aquí la condena a Israel se remite al estereotipo de lo «judío», que en la cultura popular española siempre ha sido negativo. Finalmente, hay alguna viñeta que condena las acciones israelíes acudiendo a algunos de los tópicos antijudíos más clásicos. Dos viñetas, del progresista *El Periódico de Catalunya*, en 2000, y del conservador *El Correo*, en 2006, reproducen a niños palestinos crucificados o ensartados en la estrella de David. Aquí se usa directamente la vieja acusación de infanticidio ritual que el antijudaísmo atribuyó siempre a

los judíos en su conjunto, con lo que es fácil entender que el Estado de Israel repite lo que los judíos siempre hicieron²⁴.

Si nos aventuráramos a hacer una valoración de la imagen de los judíos entre la gente corriente, diríamos que aún perduran los estereotipos negativos, herencia de una cultura popular que, no obstante, está en claro retroceso. Pero aún se pueden escuchar por la radio «bromas» como la que expresó el conocido comentarista Boris Izaguirre: «Madonna ha abandonado la Cábala por una razón muy judía: porque era muy cara». Las encuestas suelen reflejar esta imagen negativa de los judíos, normalmente rechazados por importantes (aunque minoritarios) porcentajes de encuestados, pero siempre muy por detrás de los marroquíes (y musulmanes en general) y de los gitanos. Sin embargo, en los últimos decenios se ha desarrollado también un importante movimiento de simpatía hacia los judíos, que se refleja en el creciente interés por el Holocausto (en el cine, los libros, etc.) y por el pasado judío de España, reflejado también en la literatura, en la promoción de los monumentos del pasado judío y en las novedosas «fiestas medievales» de algunos lugares que tuvieron importantes juderías, como Hervás o Rivadavia. En este movimiento, extendido entre sectores progresistas y conservadores, ha influido tanto una reacción contra la cultura franquista como el giro filosemita de la Iglesia y el proisraelí de la derecha española. El caso más extremo de filosemitismo es el del pequeño pero no despreciable número de personas que se convierten o intentan convertir a la religión judía; algunos por motivos matrimoniales, pero otros movidos inicialmente por la simpatía a la que nos estamos refiriendo. En todo caso, esta simpatía por los judíos en general, y el interés por el pasado judío es-

24 Macías y Baer, *Taller de análisis de textos e imágenes antisemitas*. Alejandro Baer y Federico Zukierman, «Israel y el judaísmo en el humor gráfico español (2000-2003)», en Israel Garzón y otros, *El estigma imborrable. Reflexiones sobre el nuevo antisemitismo*, Madrid 2005.

pañol o por el Holocausto, no son en absoluto incompatibles, sobre todo entre los progresistas, con la actitud de rechazo y condena de la política del Estado de Israel, aunque en muchos casos, sobre todo entre conservadores, esa simpatía coincide con el apoyo casi incondicional a dicho Estado, frente a palestinos y árabes, y frente a los críticos españoles de la política israelí. Porque, si algunos antisionistas tachan a Israel de nazi y genocida, como hemos visto, no faltan los proisraelíes que tachan a aquéllos de antisemitas, e incluso de «antisemitas de exterminio», como hizo el francés Taguieff en *La nueva judeofobia*. Algunas viñetas de la prensa denuncian este uso del antisemitismo por parte del propio Estado de Israel y de quienes lo apoyan, cuando tachan de antisemitas a quienes critican o condenan sus acciones. Como se ve, el nazismo y el Holocausto son armas dialécticas de primera magnitud, que se usan indiscriminadamente en las más dispares direcciones (salvo por los verdaderamente nazis)²⁵.

Las actitudes de la gente ante el conflicto árabe-israelí suelen alinearse en alguno de los bandos, frecuentemente de modo claramente parcial. En los momentos de crisis, sin embargo, no sólo se radicaliza la crítica a Israel, sino que ésta reaviva la imagen popular antijudía al achacarse a «los judíos», en genérico, las acciones del Estado israelí. Está muy extendida entre la gente, además, la imagen del enorme poder de los judíos en los Estados Unidos. Si condenar a Israel, incluso de modo exagerado, no tiene por qué suponer ni supone normalmente antisemitismo, sí puede manifestarlo cuando las acciones condenadas se atribuyen a «los judíos», como es frecuente en la calle durante los periodos de crisis del conflic-

25 Las encuestas, en Ibarra, *Informe Raxen*, pp. 7-10. La simpatía hacia los judíos, en Rozenberg *L'Espagne contemporaine et la question juive*, pp. 269-287; y Paloma Díaz-Mas, «Los españoles ante los judíos: sobre un prejuicio de simpatía», *Raíces*, 5, 1989, pp. 13-16. Los convertidos, en Estanyol, «Comunitats jueves a Catalunya». Las viñetas, en Macías y Baer, *Taller de análisis de textos e imágenes antisemitas*, pp. 59-64.

to, y también en algunas viñetas que las achacan a la religión judía en genérico, y sobre todo en las dos citadas que acudían a la vieja leyenda del crimen ritual.

Finalmente, y aunque el conflicto de Oriente Medio implica a judíos y musulmanes, la judeofobia popular es perfectamente compatible con la islamofobia o «morofobia», cada vez más acusada. Durante la segunda intifada una oyente de radio intervino para decir lo siguiente: «Yo no tengo simpatías ni por los árabes ni por los judíos... Yo he trabajado con judíos y desde luego son peseteros y le quitan a usted lo máximo que le puedan quitar... ¿Con los moros, qué pasa? Son unos vagos. Donde hay un moro siempre hay problemas»²⁶.

26 Álvarez Chillida, *El Antisemitismo en España*, p. 487.

Fantasma del pasado, desafíos del presente: nuevos y viejos «otros» en la España contemporánea

Raanan Rein*

Martina Weisz**

Unas semanas después de finalizada la guerra en Gaza, lamentablemente llamada «Operación Plomo Fundido», fuimos invitados a cenar a la residencia del embajador español en Israel. Nos sorprendió la rigurosa protección desplegada en torno a la casa, directa consecuencia de las tensiones políticas entre ambos países. Un diplomático español nos contó acerca de una reunión con empresarios locales, quienes lo sorprendieron al preguntarle si los israelíes podían sentirse seguros en España. Unos días más tarde, el embajador israelí en Madrid fue llamado «perro judío» al retirarse de un partido de fútbol entre Real Madrid y Barcelona¹. Ese mismo día, un juez

* Profesor de Historia Española y Latinoamericana de la Universidad de Tel Aviv. Dirige el centro S. Daniel Abraham de Estudios Internacionales y Regionales. Es miembro correspondiente en Israel de la Academia Nacional de la Historia de la República Argentina.

** Coordinadora de Investigación del Centro Internacional Vidal Sassoon para el Estudio del Antisemitismo y doctorando de la Universidad Hebrea de Jerusalén.

¹ *Haaretz.com*, 5/5/2009.

español anunció que conduciría una investigación criminal contra siete oficiales y políticos israelíes respecto a un ataque aéreo realizado contra la Franja de Gaza en 2002, en el que resultaron muertos un militante de Hamas y 14 civiles².

Estas anécdotas subrayan el hecho de que las relaciones entre Israel y España siempre han estado acosadas por malentendidos. Las raíces del problema pueden ser rastreadas hasta la prolongada falta de una presencia judía significativa en España, desde la expulsión a fines del siglo XV hasta finales del siglo XIX, cuando un pequeño número de judíos volvió a establecerse en la Península Ibérica³. La neutralidad de España en la Segunda Guerra Mundial y el hecho de que no sólo no participó en el Holocausto sino, de hecho, ayudó a salvar las vidas de miles de judíos, supuestamente absolvían al país de toda culpa respecto de éstos⁴. Además, la ausencia de relaciones diplomáticas entre España e Israel hasta enero de 1986 contribuyó a la relativa ignorancia de los españoles sobre temas judíos e israelíes⁵.

2 Ibid.

3 Joseph Jacob Lichtenstein, «The Reaction of West European Jewry to the Establishment of a Jewish Community in Spain in the 19th Century» (Tesis de doctorado, Yeshiva University, Nueva York, 1962, no publicada); C. C. Aronsfeld, *The Ghosts of 1492: Jewish Aspects of the Struggle for Religious Freedom in Spain 1848-1976* (Nueva York, Conference on Jewish Social Studies, 1979); Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea* (Madrid, Ed. Istmo, 1978); Isidro González García, *El retorno de los judíos* (Madrid, Nerea, 1991); José Antonio Lisbona, *Retorno a Sefarad: La política de España hacia sus judíos en el siglo XX* (Barcelona, Riopiedras Ed., 1993).

4 Sobre la posición de España durante la Segunda Guerra Mundial y sus políticas respecto de los refugiados judíos, véase, entre otros, Stanley G. Payne, *Franco and Hitler: Spain, Germany, and World War II* (New Haven, Yale University Press, 2008); Haim Avni, *Spain, the Jews, and Franco* (Filadelfia, Jewish Publication Society of America, 1982); Wayne H. Bowen, *Spaniards and Nazi Germany: Collaboration on the New Order* (Columbia MO, University of Missouri Press, 2000); Bernd Rother, *Franco y el Holocausto* (Madrid, Marcial Pons Ed., 2005).

5 Sobre las relaciones España-Israel, véase Raanan Rein, *In the Shadow of the Holocaust and the Inquisition: Israel's Relations with Francoist Spain* (Londres, Frank Cass, 1997); Antonio Marquina y Gloria Inés Ospina, *España y los judíos en el siglo XX* (Madrid, Espasa Calpe, 1987); Isidro González García, *Relaciones España-Israel y el*

Este breve trabajo plantea dos propuestas. Primero, existe una enorme brecha entre el discurso público y las realidades sociales. Mientras que los medios y los políticos españoles expresan a menudo una hostilidad contra Israel que raya en el antisemitismo, ello no ha estorbado el desarrollo de la vida judía en España⁶. Actualmente los judíos, tanto individual como colectivamente, gozan en España de una riqueza y prosperidad superiores a las de cualquier momento durante el siglo pasado. Segundo, y más importante aún, las actitudes españolas hacia los judíos deben ser entendidas en dos contextos más amplios, que requieren un enfoque comparativo: por una parte, los recientes cambios demográficos en el país; por otra, el esfuerzo por reconfigurar las identidades colectivas españolas. Ambas situaciones hacen necesario analizar las actitudes de la sociedad española hacia los tres «otros» tradicionales del país: judíos, musulmanes, latino o hispanoamericanos —alejándonos de la tendencia tradicional de los historiadores judíos de considerar a los judíos como las principales víctimas en cualquier contexto dado. De hecho, la islamofobia es una mayor fuente de preocupación que el antisemitismo para muchos dentro y fuera de España; y mientras que en años recientes hubo varios casos de violencia contra musulmanes en España e inclusive algunos contra latinoamericanos, prácticamente no existió ninguno contra judíos.

Identidad, demografía y política

Ningún otro país europeo parece haber experimentado debates públicos tan apasionados sobre su «esencia nacional» y

conflicto del Oriente Medio (Madrid, Biblioteca Nueva, 2001); José Antonio Lisbona, *España-Israel: Historia de unas relaciones secretas* (Madrid, Ed. Temas de Hoy, 2002); Raanan Rein (coord.), *España-Israel: veinte años después* (Madrid, Dykinson y Fundación Tres Culturas, 2007).

6 Sobre la imagen de Israel en los medios españoles, véase Alejandro Baer, «*Tanques contra piedras*»: *la imagen de Israel en España* (Madrid, Real Instituto Elcano, 2007); Carmen López Alonso, «La evolución de la opinión española con relación a Israel, el antisemitismo y el conflicto árabe-israelí-palestino», en Rein, *España-Israel*.

su «destino» como España. Durante siglos, los análisis sobre nación e identidad españolas fueron en su mayoría internos, por ejemplo los efectuados por la célebre «Generación del 98», tras la guerra hispano-norteamericana de 1898 y la consecuente pérdida de los restos del imperio español. En gran medida, los debates se libraban entre nacionalistas y regional-nacionalistas, y entre nacionalistas cívicos liberales y católicos conservadores nacionales. Sus participantes incluían a intelectuales, escritores, periodistas y políticos⁷.

Los participantes son hoy los mismos, pero el debate ya no está dirigido hacia el interior. La transición a la democracia, con la consecuente cesación de esfuerzos estatales por imponer identidades homogéneas, así como la integración de España en la Unión Europea, estimularon nuevas o renovadas introspecciones acerca de las identidades colectivas. Esas reflexiones generaron la ansiedad de los «españolistas», que temían la menor pérdida de la soberanía nacional o cualquier amenaza a la «esencia» española. Algunos de ellos consideraron que la oportunidad brindada por la UE a la representación internacional de nacionalismos regionales constituye una amenaza a la identidad nacional, porque ofrece a los españoles identidades alternativas o al menos múltiples⁸.

En años recientes, el sistema político español se ha polarizado en torno a una variedad de cuestiones, pero, por sobre todo, respecto del tema de la nación y las memorias colectivas. Los esfuerzos del gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero de eliminar los fantasmas de la Guerra Civil Española (1936-1939) corrigiendo los prejuicios causados por la dictadura de Francisco

7 Véase, por ejemplo, Herbert Ramsden, *The 1898 movement in Spain* (Manchester, Manchester University Press, 1974); Donald L. Shaw, *The Generation of 1898 in Spain* (Nueva York, Barnes & Noble, 1975); Raanan Rein, «Military Defeat and National Self-Search: Spain and the Crisis of 1898», en Yossef Kaplan (coord.), *Fins de Siècle – End of Ages* (Jerusalem, Merkaz Shazar, 2005 [en hebreo]), pp. 211-225.

8 Sebastian Balfour y Alejandro Quiroga, *The Reinvention of Spain: Nation and Identity since Democracy* (Nueva York, Oxford University Press, 2008).

Franco y conmemorando el recuerdo de sus víctimas —alentando esfuerzos por hallar y reabrir tumbas colectivas de la era franquista— han contribuido a esta polarización⁹. Como todos sabemos, las representaciones del pasado poseen un inevitable impacto en el presente. A fin de cuentas, el pasado es a menudo la arena en la que se libran las luchas políticas e ideológicas del presente. Las narrativas nacionales están siempre arraigadas en identidades colectivas y visiones del mundo.

España también ha sufrido dramáticos cambios demográficos en años recientes. El país que durante siglos vio cómo millones de los suyos se marchaban a buscar una vida mejor en sitios lejanos, se ha convertido ahora en el destino elegido por muchos inmigrantes. Desde el advenimiento de la democracia, la inmigración ha provocado una significativa transformación étnica y cultural del perfil nacional. De hecho, España se ha convertido en uno de los principales receptores de inmigración de la Unión Europea. Aunque el número de inmigrantes es relativamente bajo en comparación con otros países europeos, y probablemente representa menos del 10% de la población total, los nacidos fuera de España aumentaron en más del doble durante los primeros cinco años de este siglo. Excluyendo a los ilegales, el número de inmigrantes se multiplicó por ocho entre 1996 y 2006, llegando casi a 4.000.000. Los lazos económicos y culturales tradicionales con el norte de África e Hispanoamérica estimularon la inmigración a España desde esas regiones. Según diversas fuentes, los mayores grupos de inmigrantes en la España de hoy provienen de América Latina (más de un tercio) y de África (más de un quinto)¹⁰.

9 Francisco Espinosa Maestre, *Contra el olvido: Historia y memoria de la Guerra Civil* (Barcelona, Crítica, 2006).

10 Entre 2000 y 2005, unos 5.000.000 de latinoamericanos abandonaron el subcontinente, y España ocupó el segundo lugar entre sus destinos preferidos, después de los Estados Unidos. Ecuador y Colombia aportaron los dos grupos mayores. Véase Laura Tedesco, «Inmigrantes latinoamericanos en España», en Agencia Efe y Real Instituto Elcano, *Anuario Iberoamericano* (Madrid, 2008).

Este extraordinario aumento de la inmigración a España en los últimos años ha contribuido a la sensación de pérdida de la identidad. Las narrativas tradicionales de identidad nacional y/o colectiva entrañan un importante desafío, tanto a nivel nacional como regional. Las reacciones han ido desde la xenofobia y el antisemitismo hasta la islamofobia, y desde llamamientos a la asimilación hasta proyectos de multiculturalismo. Los debates actuales recuerdan las polémicas intelectuales en la España de fines de los años 40. En 1948, el filólogo pro-republicano Américo Castro publicó su obra pionera *España en su historia*, en la que sostenía que la identidad nacional española se había forjado mediante las interacciones entre judíos, musulmanes y cristianos durante el período medieval¹¹. En otras palabras, Castro consideraba que la identidad colectiva española era esencialmente pluralista, y creía que judíos y musulmanes no podían ser considerados extranjeros, sino más bien minorías españolas autóctonas. Los argumentos de Castro fueron refutados algunos años más tarde por el medievalista Claudio Sánchez Albornoz en su *España, un enigma histórico*¹², donde proponía la existencia de un *homo hispanicus* originado en la época de los celtíberos, antes del período romano. Árabes y judíos eran, en su opinión, esencialmente diferentes de los españoles. La perspectiva de Sánchez Albornoz ha sido probablemente la visión dominante durante la mayor parte de la historia española, pero las ideas de Castro parecen gozar de una influencia mucho mayor en la España moderna.

Aun así, para muchos españoles la nueva realidad social es aparentemente muy indeseable. Una encuesta de opinión llevada a cabo por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) en diciembre de 2006 reveló que el 59,2% de los españo-

11 Américo Castro, *España en su historia: Cristianos, moros y judíos* (Buenos Aires, Losada, 1948).

12 Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico* (Buenos Aires, Sudamericana, 1956).

les consideraban que la inmigración era el mayor problema del país; datos publicados por S.O.S. Racismo ese mismo año muestran que tres de cada cuatro españoles culpaban a la llegada de inmigrantes por el incremento de la delincuencia en el país¹³. Estos resultados coinciden con los hallazgos de The Pew Global Attitude Project en 2006 y 2009, según los cuales las opiniones de los españoles sobre musulmanes y judíos se han deteriorado agudamente desde 2005¹⁴.

Tras los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos y del 11 de marzo de 2004 en Madrid, la inmigración ha sido crecientemente asociada con el tema de la seguridad, lo cual indujo a enfatizar las restricciones inmigratorias en lugar de alentar políticas designadas a mejorar la integración social de los inmigrantes. La hostilidad contra todos los musulmanes se ha incrementado de manera notable.

Importa también mencionar aquí el artículo de Henri Zukier sobre la función que cumple el antisemitismo en la construcción de identidades colectivas occidentales¹⁵. Zukier destaca el hecho de que en toda sociedad «el Otro», «el foráneo», es psicológicamente construido como la imagen proyectada de negaciones y represiones. Habiendo sido constituido sobre esa base y habiendo sufrido un proceso de demonización, el Otro se vuelve un objeto emocionalmente cargado que puede ser «manipulado, preservado y convocado a voluntad» por los miembros del grupo, y que posee la capacidad de desencadenar emociones poderosas y reacciones de tipo «mecánico».

13 Véase *Barómetro Septiembre 2006*, CIS, pregunta 5, <http://www.cis.es/cis/opencms/-Archivos/Marginales/2640_2659/2654/e265400.html> (consultado 30/9/2009). Véase también *Dossier de Prensa*, en *Informe Anual 2007 sobre el racismo a l'Estat espanyol*, 9, <http://www.sosracisme.org/reflexions/pdfs/IA2007_DossierPrensa.pdf> (consultado 30/9/2009).

14 Véase <<http://pewglobal.org/reports/pdf/262.pdf>> (consultado 30/9/2009).

15 Henri Zukier, «Transformation of Hatred: Anti-Semitism as Struggles for Group Identity», en Robert S. Wistrich (coord.), *Demonizing the Other: Antisemitism, Racism and Xenophobia* (Londres, Routledge, 2003), pp. 118-130.

El artículo de Zukier es relevante para el análisis del discurso y las políticas oficiales de España respecto de los tres grupos étnicos que han jugado un papel central en la historia del país y su identidad colectiva desde fines del siglo XV: judíos, musulmanes y latinoamericanos. Si bien, desde el retorno al régimen democrático a mediados de la década de 1970, se han manifestado grandes progresos en las actitudes españolas hacia esos tres grupos, la naturaleza oportunista del discurso oficial —un mito autocomplaciente de tolerancia y pluralismo— no siempre estimula un cambio positivo.

En España, el pasado —particularmente el inmediato de la Guerra Civil y la dictadura franquista (1939-1975)— no ha sido superado ni cultural ni ideológicamente. El escamoteo de las experiencias a menudo traumáticas del pasado y el presente de diferentes grupos sociales y étnicos —en este caso, judíos, musulmanes y latinoamericanos— y de sus propias perspectivas sobre sus relaciones con el Estado español, constituye a menudo un obstáculo para la reconciliación y la «desencialización» del Otro en la España contemporánea.

La renovación de la vida judía en España

Hasta el siglo XVIII, ningún grupo político de peso refutó el supuesto de que el cuerpo colectivo español debía ser protegido de la influencia «contaminadora» de la sangre judía y musulmana por medios como los Estatutos de Limpieza de Sangre y la Inquisición. El advenimiento de la Ilustración quebró este consenso, aunque no puso en cuestión la identificación de la vasta mayoría de los españoles con el catolicismo. Aun los liberales y reformistas del siglo XIX, pese a su fuerte anticlericalismo y su vehemente repudio de todo lo que oliera a integrismo católico, percibían a España como un Estado cristiano. De hecho, consideraban que tanto la Inquisición como los Estatutos traicionaban la esencia del pueblo español, precisamente porque la tolerancia es uno de los valores centrales del cristianismo. Esta actitud persistió por lo menos

durante la primera mitad del siglo XX. Según Christiane Stallaert, la identificación étnica de los españoles con el catolicismo no sólo fue una creencia fundamental de los franquistas durante la Guerra Civil de 1936-39, sino que estaba también difundida entre los «rojos» españoles (socialistas, comunistas y anarquistas)¹⁶. Más aún, algunos (al menos) de estos revolucionarios interpretaban su identidad cristiana como la negación del moro/judío, a pesar de las políticas pluralistas y filosemiticas de la Segunda República (1931-1936)¹⁷.

No obstante esas tradiciones, hubo también importantes transformaciones en el modo en que los españoles han percibido a judíos y a musulmanes. Con el establecimiento de la democracia tras la muerte de Francisco Franco en noviembre de 1975, España sentó las bases institucionales y políticas de un estado multiétnico y multirreligioso. En un espíritu semejante al de Américo Castro, el gobierno expresó su deseo de reparación y reconciliación a través de una serie de actos oficiales, como la declaración de que judaísmo, protestantismo e islam eran «religiones de notorio arraigo en España». Ciertamente, la resolución de sucesivos gobiernos democráticos de reconectar la cultura y la identidad españolas con sus raíces judías y musulmano-árabes se ha visto reforzada por la entrada de España en la Comunidad Europea, dado el énfasis de la Nueva Europa en el pluralismo, el multiculturalismo y el respeto por los derechos humanos.

Pese a haberse establecido en la península en un momento temprano de la historia —durante la era fenicia— y haber disfrutado de períodos de relativa grandeza, los judíos de España sufrieron también una larga historia de persecución y

16 Christiane Stallaert, *Etnogénesis y etnicidad en España* (Barcelona, Proyecto A Ed., 1998), pp. 48-49 y 52-53. Véase también Gonzalo Álvarez Chillida, *El antisemitismo en España: La imagen del judío (1812-2002)* (Madrid, Marcial Pons, 2002), pp. 308-310.

17 Sobre la Segunda República y su actitud ante los judíos, véase Isidro González García, *Los judíos y la Segunda República (1931-1939)* (Madrid, Alianza Editorial, 2004).

martirio. Aun cuando desaparecieron del país durante casi cuatro siglos, a partir de la expulsión decretada por los Reyes Católicos en 1492, su ausencia física no impidió que «elementos judíos» siguieran poblando la imaginación popular y la creación artística¹⁸. A mediados del siglo XIX, durante la guerra hispano-marroquí de 1859-1860, los judíos comenzaron a retornar a España. Sólo 406 personas se identificaron como judías en el censo nacional de 1877, pero diversas oleadas migratorias posteriores llevaron el número de judíos a la cifra actual de más de 40.000¹⁹.

La población judía se concentra actualmente en Madrid y Barcelona, seguidas por Málaga. Existen comunidades menores en Alicante, Benidorm, Cádiz, Granada, Marbella, Mallorca, Torremolinos y Valencia. En el África española hay comunidades judías en Ceuta y Melilla. La primera ola significativa de inmigrantes judíos llegó en 1956, cuando la reciente independencia de Marruecos del gobierno colonial francés y español provocó en los judíos temores ante el nuevo gobierno musulmán. La Guerra de los Seis Días de 1967 promovió un éxodo similar de judíos norteafricanos. También arribaron judíos desde los Balcanes y otros países europeos, y, en las décadas de 1970 y 1980, de América Latina, especialmente de Argentina.

Entrevistado por un corresponsal de *The Jewish Press* hace un par de años, el Rabino Jefe de Madrid, rabino Ben Dahán, destacó el dinamismo de la pequeña comunidad judía de Ma-

18 Álvarez Chillida, *El antisemitismo en España*.

19 Según fuentes cercanas a la comunidad judía local. Existen diferencias sustanciales en la estimación del número de los judíos en España. Según el demógrafo Sergio DellaPergola, en 2006 ese número ascendía solamente a 12.000 personas. Ver S. DellaPergola, «World Jewish Population 2006,» en D. Singer y L. Grossman (eds.), *American Jewish Year Book 2006* (NY: American Jewish Committee, 2006), p. 586. Por otro lado, en marzo 2007 el diario *El País* publicaba que: «Según la Federación de Comunidades Judías hay aproximadamente 48.000 judíos en España...». En M.R. Sahuquillo, «La inmigración cambia el mapa religioso», en *elpais.com*, 31 de marzo de 2007.

drid: «Aunque es una comunidad pequeña, poseemos una congregación interesada que mantiene una vibrante agenda de *shiurim* [clases sobre textos religiosos], *guemilut jasadim* [filantropía] y un ala juvenil muy dinámica, conectada con la juventud judía en Portugal y de elevada participación en actividades proisraelíes»²⁰.

Como ya dijimos, una de nuestras propuestas en este trabajo consiste en la existencia de una brecha entre el discurso público y la realidad social. Adoptamos al efecto la noción de «código cultural», acuñada en 1978 por Shulamit Volkow en el contexto de la historiografía del antisemitismo alemán²¹. El término refleja la idea de que el antisemitismo de fines del siglo XIX no solamente expresaba un antagonismo (cristianos *versus* judíos), sino más bien era signo de una identificación política con la derecha alemana. La interpretación de Volkow considera el antisemitismo como un modo cultural de marcar un espacio político. También sostiene que el antisemitismo posee una explicación contextual, destacando su función en determinadas constelaciones históricas en lugar de considerarlo como una hostilidad inmutable y ahistórica. En la España de los años 30, los nacionalistas de derecha apuntaron a los judíos como parte de su campaña contra el comunismo, el separatismo regional y la masonería, todos los cuales supuestamente conspiraban para destruir el Estado español.

Actualmente, un discurso anti-israelí con ciertas resonancias antisemitas parece ocupar un lugar central en la identidad de la izquierda española —identidad forjada a lo largo de décadas en la lucha contra la dictadura franquista y su principal aliado político, el «imperialismo» estadounidense. En

20 Shoshana Matzner Bekerman, «The Spanish Jewish Community: Lesson of the Past, Hope for the Future», *The Jewish Press*, 2/8/2006, <<http://www.jewishpress.com/pageroute.do/19047>> (consultado 30/9/2009).

21 Shulamit Volkov, «Antisemitism as a Cultural Code», *Leo Baeck Institute Yearbook XXIII*, 1978, pp. 25-46.

otras palabras, a fin de guardar distancia de la derecha política, la izquierda, especialmente los comunistas y los socialistas, se volvieron gradualmente anti-israelíes. Ello resulta algo irónico, puesto que Israel rechazó los esfuerzos de Franco por establecer relaciones diplomáticas entre ambos países a fines de la década de 1940 y se unió a los países que en las Naciones Unidas reclamaban un boicot diplomático de la dictadura española establecida con la ayuda de Hitler y Mussolini²².

La España contemporánea ha dado indudablemente pasos significativos en dirección al pluralismo y la tolerancia. Ello naturalmente implica un cambio fundamental en la actitud demostrada hacia tres de sus Otros históricos: judíos, musulmanes y latinoamericanos (los casos de gitanos y africanos son similares, pero quedan fuera del alcance de este trabajo). Esta nueva actitud está también impulsada por importantes intereses políticos y económicos, ya que España aspira a servir de puente entre Europa y el mundo árabe por una parte, y entre Europa y América Latina por la otra. Debido a ello, existe cierto peligro de que esa nueva postura constituya mayoritariamente un mero medio para alcanzar un fin. En última instancia, el verdadero alcance del cambio se medirá en función del abandono del amplio monólogo autocelebratorio en base al cual las elites españolas han construido sus Otros a lo largo de la historia.

Dada su arraigada identificación con el cristianismo católico romano, en España la construcción del judío como Otro no puede ser separada de las acusaciones oficiales de deicidio sostenidas por la Iglesia Católica desde tiempos antiguos hasta la encíclica *Nostra Aetate* en 1965. Considerados culpables de un crimen de magnitud cósmica, los judíos fueron percibidos como la encarnación de los deseos de Satán y la manifestación física del Mal, contra los que todo buen cristiano debía combatir infatigablemente.

22 Rein, *In the Shadow of the Holocaust*, caps. 1-2.

Naturalmente, el judío como Otro ha desempeñado a través de los siglos un papel central en la construcción de la imagen que tanto cristianos como españoles poseían de sí mismos. Los judíos se convirtieron en el receptáculo físico, psicológico y emocional de la proyección colectiva de todos aquellos atributos considerados como esencialmente antagónicos al cristianismo. La identificación entre el judaísmo y el Mal y todo lo asociado con él sentó las bases para la proclamación de la España católica como la representante del Bien en la Tierra y la invistió de un rol evangelizador providencial.

Hoy día, en la España post-franquista, aun cuando la Constitución de 1978 garantiza la aconfesionalidad del Estado y la libertad de religión y creencias (art. 16), la Iglesia Católica retiene una posición privilegiada en las instituciones públicas del país. Un estudio realizado en diciembre de 2006 mostró que el 77,1% de los españoles se consideran católicos. Cuatro meses más tarde, el 19% de la población total afirmaba que los judíos son responsables por la muerte de Cristo²³. Sin duda, el antisemitismo cristiano laico, reforzado por movimientos antisemitas modernos en otras naciones europeas, continúa influyendo en la imagen del judío en España. Una encuesta realizada en octubre de 2002 determinó que el 34% de los españoles entrevistados mantenían convicciones antisemitas, porcentaje mayor que el registrado en Francia, Alemania, Italia o Polonia. Un estudio más reciente de la Liga Contra la Difamación (ADL), realizado en medio de una crisis financiera y económica internacional y publicado en febrero de 2009, detectó percepciones similares: más del 50% de los españoles entrevistados creían que los judíos detentan un poder econó-

23 Véase *Barómetro*, diciembre 2006, CIS, pregunta 28, <http://www.cis.es/cis/opencms/-Archivos/Marginales/2660_2679/2666/e266600.html> (consultado 3/11/2008). Véase también el informe de la ADL de mayo de 2007, <http://www.adl.org/anti_semitism/European_Attitudes_Survey_May_2007.pdf> (consultado 3/11/2008).

mico excesivo²⁴. Semejantes prejuicios, aún vivos en la sociedad y la cultura popular de la España actual, afectan también a la opinión de los españoles acerca del Estado judío, Israel, especialmente cuando muchos de ellos creen firmemente que los judíos europeos son más leales a Israel que a sus propios países.

Al mismo tiempo, el proceso de transición democrática iniciado con la muerte del dictador Francisco Franco a fines de 1975 sentó las bases políticas e institucionales para la construcción de un Estado democrático y pluralista. En especial, una serie de gestos oficiales dieron reconocimiento a las contribuciones de judíos y musulmanes a la cultura e historia españolas. Los mismos incluyeron las declaraciones oficiales de 1984 y 1989, que establecían que tanto el judaísmo como el islam eran religiones profundamente arraigadas en España; y la inclusión, en los programas de celebración del quinto centenario del descubrimiento de América en 1992, de Sefarad 92 (un grupo de trabajo en pro del «redescubrimiento de las comunidades judías de España») y Al-Andalus 92 —programas que ostentaban los antiguos nombres judío y árabe de España. Evidentemente, este gesto se vio reforzado por el significativo énfasis depositado por la Unión Europea, al menos ostensiblemente, en el pluralismo, el multiculturalismo y el respeto por los derechos humanos como valores básicos.

La magnitud de la rehabilitación de la imagen de los judíos en España durante las décadas recientes no debe ser subestimada. Sin embargo, un área importante ha mostrado un progreso virtualmente nulo: el blanqueo oficial por parte del Estado de las relaciones con su minoría judía a lo largo de los

24 *Ynetnews.com*, 11/2/2009. Véase también la interesante información sobre actitudes racistas en escuelas españolas, según un estudio emprendido por el Ministerio de Educación de España. Marroquíes y gitanos aparecen como las principales víctimas de la discriminación: *elpais.com*, 18/7/2008, <http://www.elpais.com/articulo/sociedad/racismo/cala/aulas/elpepusoc/20080718elpepusoc_2/Tes> (consultado 30/9/2009).

siglos. En efecto, en armonía con la línea establecida por la diplomacia española durante las conmemoraciones de 1992, desde un punto de vista oficial el proceso de «redescubrimiento de la España judía» continúa haciéndose «bajo el símbolo conciliatorio de la coexistencia y crisol de culturas en que se ha vertebrado el solar hispano», procurando evitar en lo posible los «elementos negativos como el recuerdo de la expulsión, de la persecución inquisitorial, de la intolerancia, de los aspectos negativos del pasado colonial, etc.»²⁵. Esta postura se reflejó en los términos usados tanto en la fundamentación del «Premio Príncipe de Asturias a la Amistad» otorgado a las comunidades sefardíes de todo el mundo en 1990, como en el discurso que el rey Juan Carlos pronunció en la sinagoga de Madrid en 1992 y en gran parte de la publicidad que rodeó la Expo Sevilla 92: «reencuentro», «concordia», «alejamiento», «mutuo respeto», «tolerancia», «pluralismo», «diálogo», «puentes»²⁶.

Hace algunos años, el filósofo español Manuel Reyes Mate se refirió a la política de la memoria de la Guerra Civil Española: «El pasado es utilizado como munición para las políticas de los que mandan. Son políticas de memoria que [...] yuxtapone[n] el pasado de víctimas y verdugos fundidos en un amable retrato de familia»²⁷. Evidentemente, este tipo de acercamiento no desmantela la «otredad» sino meramente reajusta sus términos, manteniendo el secular monólogo que cons-

25 José Antonio Lisbona, *Retorno a Sefarad: La política de España hacia sus judíos en el siglo XX* (Barcelona, Riopiedras Ed., 1993), pp. 351-352.

26 *Ibid.*, pp. 349-370. Véase también Penélope Harvey, *Hybrids of Modernity: Anthropology, the nation state and the universal exhibition* (Londres, Routledge, 1996), pp. 62; y Carmen López Alonso, «Changing Views of Israel and the Israeli-Palestinian Conflict in Democratic Spain (1978-2006)», *Center for European Studies Working Paper Series* 149 (Cambridge MA, Harvard University, 2007), p. 7. El discurso del rey Juan Carlos se encuentra en <<http://www.casareal.es/noticias/news/2100-ides-idweb.html>> (consultado 10/11/08).

27 Manuel Reyes Mate, «Políticas de la memoria» *elpais.com*, 12/11/2002, <http://www.elpais.com/articulo/opinion/Politicasy/memoria/elpepiopi/20021112elpepiopi_8/Tes> (consultado 13/9/2009).

truyó a los judíos en función de las necesidades identitarias de España. En la España de hoy, los judíos (entre otros) parecen constituir un recurso políticamente expeditivo para fortalecer, por razones tanto políticas como financieras, la imagen del país como puente entre diferentes culturas y como símbolo de la tolerancia y el pluralismo. En cierta medida, este es el objetivo del «reencuentro» oficial de España con sus judíos. Sin embargo, estas iniciativas también han concedido legitimidad cultural a expresiones que son más críticas y más representativas de las experiencias y perspectivas de los judíos mismos, en cuanto al rol que se vieron obligados a desempeñar en la historia española. Es precisamente aquí, en la dimensión cultural donde reside la clave para derribar la imagen del judío como el Otro metafísico de España.

Diana Pinto ha señalado la centralidad de la shoá en la construcción de la Nueva Europa: «el Holocausto [se está] convirtiendo en el filtro a través del cual se está modelando una nueva lectura de las identidades europeas.» Pinto fue aún más lejos, al afirmar que, por primera vez en 2.000 años de historia europea, «los judíos y sus historias colectivas están entrando de este modo en un diálogo con los diversos pasados nacionales [...] El “espacio judío” ha penetrado en el corazón de la identidad nacional europea»²⁸.

Aun así, España ha sido más lenta que sus colegas europeos en asumir una postura de conmemoración de la shoá. La demora fue explicada por Manuel Reyes Mate y Alejandro Baer por el entrecruzamiento del recuerdo de Auschwitz y el de las víctimas republicanas durante la Guerra Civil de 1936-1939. En su opinión, los españoles han tenido mayor dificultad en enfrentar la memoria de la shoá porque pasaron 39 años bajo la férula de un dictador que llegó al poder con ayuda de la Alemania nazi y la Italia fascista. De hecho, la negación colectiva

28 Diana Pinto, *A New Jewish Identity for Post-1989 Europe* (Londres, JPR/Policy Paper 1, junio 1996), 11.

de las víctimas de los nazis ha estado intrínsecamente ligada no sólo a la de las víctimas republicanas del régimen franquista, sino también al hecho de que la historia de la Guerra Civil española y de la dictadura franquista es una parte indisoluble de la historia del autoritarismo europeo. Por ello, Baer pregunta sin rodeos: «¿Puede haber una cultura de la memoria del Holocausto cuando no hay una cultura de la memoria de la tragedia española?»²⁹

Pese a ello, España está institucionalizando, lenta pero firmemente, la memoria de la shoá. Una señal en este avance fue la primera conmemoración pública del Holocausto, realizada en el 2000 bajo los auspicios de una institución oficial, la Asamblea de Madrid. Otro evento importante fue, en 2005, el establecimiento oficial del 27 de enero como «Día Oficial de la Memoria del Holocausto y de la Prevención de los Crímenes contra la Humanidad». En 2006, uno de los dos actos oficiales fue presidido por los monarcas y el presidente del Gobierno; la ceremonia incluyó discursos del presidente de la Federación de Comunidades Judías de España, Jacobo Garzón, y el de la Unión Romaní Española, Juan de Dios Ramírez Heredia, así como un mensaje de Jorge Semprún, un prestigioso intelectual y sobreviviente de Buchenwald que puede ser considerado una de las «voces de la conciencia» de Europa³⁰.

Al mismo tiempo, los años recientes han presenciado una acelerada revalorización del legado cultural e histórico de los judíos de España. La celebración de los 500 años del «descubrimiento» de América en 1992 se convirtió en marco para algunas importantes medidas políticas, legales y culturales encaminadas hacia lo que David Grebler, presidente de la Co-

29 Alejandro Baer, *Holocausto: Recuerdo y representación* (Madrid, Losada, 2006), p. 238.

30 Véase Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, *Conmemoración del día oficial de la memoria del Holocausto* (Madrid, Dirección General de Comunicación Exterior, septiembre 2006). Para un informe más detallado del proceso español de «Conmemoración del Holocausto» véase Baer, *Holocausto*.

misión Nacional Judía Sefarad 92, ha descrito de forma algo bombástica como «la plena normalización del hecho judío en la sociedad hispana»³¹.

Los monarcas españoles contribuyen en gran medida a la creación de esta atmósfera optimista. Desde 1970, aun antes de que Don Juan Carlos fuese proclamado rey, la pareja real había estado cultivando buenas relaciones con la comunidad judía tanto en España como en el exterior. Ello coincidía con su firme compromiso de mantener los principios políticos de democracia y libertad religiosa. En 1990 su heredero, el príncipe Don Felipe de Borbón, expresó los sentimientos de la Casa Real durante la ceremonia en que se otorgó el Premio Príncipe de Asturias a las comunidades sefardíes de todo el mundo: «Desde el espíritu de concordia de la España de hoy, y como heredero de quienes hace quinientos años firmaron el Decreto de Expulsión, yo os recibo con los brazos abiertos y con una gran emoción»³².

Otros eventos contribuyeron en 1992 a la normalización de la vida judía en España: la visita del rey y la reina a la Sinagoga de Madrid el 31 de marzo (primera visita de este tipo en la historia de España); la firma del primer acuerdo de cooperación entre el gobierno español y la Federación de Comunidades Israelitas de España en septiembre; y la implementación de Sefarad 92, Grupo de Trabajo para el «Redescubrimiento de la España judía».

Sin embargo, los acontecimientos recientes no han sido en modo alguno uniformemente positivos. El comienzo del tercer milenio ha visto la conversión de la shoá en un instrumento para la demonización de los israelíes en términos vagamente antisemitas. Además, la actuación del gobierno israelí durante la segunda intifada, la segunda Guerra del Líbano y la operación en Gaza ha sido reiteradamente interpretada como

31 Citado en Lisboa, *Retorno a Sefarad*, 13.

32 *Ibíd.*, 357.

prueba definitiva de la perversidad inherente al pueblo judío y de su empecinada falta de voluntad de aprender las lecciones de la shoá.

La creciente presencia de musulmanes

Muchos de los puntos mencionados en nuestra exposición son relevantes de igual modo para el análisis del rol desempeñado por musulmanes y latinoamericanos en la España de hoy. Los musulmanes constituyen el grupo inmigratorio más visible, debido a su religión y lengua, y su presencia ha dado surgimiento a conflictos de todo tipo. Según diversas estimaciones, hay más de un millón de musulmanes en España³³, en su mayoría provenientes de Marruecos, los cuales representan el 1% de la población total y el 18% de la población inmigrante³⁴.

Los años recientes presenciaron un número de conflictos sociales que involucraron a inmigrantes musulmanes. En 2002 estalló una revuelta contra inmigrantes marroquíes en el sudeste del país, en el pueblo de El Ejido. El pretexto fue el asesinato de una joven española por un inmigrante marroquí mentalmente desequilibrado, pero el caso degeneró rápidamente en actos de violencia contra marroquíes y sus posesiones³⁵. En 2006 se informó sobre ataques raciales a mezquitas y centros religiosos musulmanes en varias ciudades y pueblos, entre ellos Córdoba, Huesca y Girona. Lemas como «Moros fuera» y «No a los moros» aparecían pintados en edificios. Ese mismo año se produjeron amplias protestas en Cataluña con-

33 Observatorio Andaluz, *Estudio demográfico de la población musulmana* (dic. 2007), <<http://mx.geocities.com/hispanomuslime/estademograp.doc>> (consultado 18/11/2008).

34 Véase *Informe estadístico*, 31/12/2006, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales; B. López García y M. Berriane, *Atlas de la inmigración marroquí en España* (Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2004).

35 R. Zapata-Barrero, «The “Discovery” of Immigration: The Politicization of Immigration in the Case of El Ejido», *Journal of International Migration and Integration* 4-4 (2003).

tra la construcción de mezquitas; como consecuencia, los servicios religiosos musulmanes debieron realizarse en locales improvisados en garajes y centros comerciales.

Debe recordarse que los «moros», no menos que los judíos, han sido el perenne Otro foráneo de España. Se trata de un estereotipo cultural contra el cual podía España definir su propia identidad en su invención del pasado y el presente, desde la «ocupación» árabe de la España cristiana durante siete siglos, hasta las guerras coloniales en el norte de África durante los siglos XIX y XX. A lo largo de las centurias, se arraigaron en la cultura popular representaciones del moro generalmente cargadas de connotaciones racistas y religiosas. Los musulmanes, al igual que los judíos, eran frecuentemente representados como sucios, traicioneros, crueles, cobardes y otros rasgos similares. Pero a mediados de la década de 1930, cuando los nacionalistas de Franco trajeron consigo mercenarios moros para combatir contra la República «atea», su propaganda describió al moro como defensor de la fe religiosa en la lucha común contra republicanos, ateos, comunistas y masones, todos ellos rotulados en conjunto como el Otro foráneo³⁶. Pese a ello, en la actualidad se han difundido nuevamente estereotipos negativos de los musulmanes, aun cuando los mismos no resulten políticamente correctos.

Un activista musulmán afirmó en una encuesta que la España democrática había adoptado una pauta doble y contradictoria respecto de su nación: por un lado, la cultura mora e islámica son proclamadas y valoradas como parte del legado cultural español; por el otro, la inclusión del islam en la construcción de la identidad española contemporánea es claramente rechazada.

Como los judíos antes que ellos, los musulmanes y muchos de sus hermanos forzados a convertirse al cristianismo (mo-

36 Sebastian Balfour, *Deadly Embrace: Morocco and the Road to the Spanish Civil War* (Nueva York, Oxford University Press, 2002), pp. 193-8, 283-6.

riscos) fueron definitivamente expulsados de España en 1609. En el caso de los musulmanes, sin embargo, los largos años de ausencia física del territorio español fueron conformados y definidos no sólo por el recuerdo de los ocho siglos de la así llamada Reconquista, sino también por la política expansionista española en África del Norte, especialmente del siglo XV al XVII, y del XIX al XX (parte de Marruecos se convirtió en protectorado español en 1912). Además, la importante alianza estratégica que España estableció con las naciones árabes durante los años de Franco (rotulada como la «tradicional amistad hispano-árabe») contribuyó a la construcción de una imagen algo esquizofrénica de los pueblos musulmanes. De hecho, las ambivalentes políticas del régimen franquista, que apoyó las guerras de independencia árabes contra los gobiernos coloniales de Francia e Inglaterra, al mismo tiempo que luchaba por retener su propio protectorado en Marruecos, pueden explicarse mediante un mecanismo psicológico relativamente simple descrito por Eloy Martín Corrales: por una parte, los españoles conservaban una «imagen muy negativa» de los marroquíes; por la otra, alimentaban una «percepción más o menos idílica de los restantes pueblos musulmanes que, además, tenían la ventaja de la lejanía que evita los continuos roces o incidentes»³⁷.

De este modo, la «otredad» musulmana está arraigada en conflictos y choques de intereses a lo largo de la historia entre la España cristiana y miembros específicos del mundo árabe-musulmán (la dinastía Nazarí y los independentistas marroquíes, por ejemplo), generando niveles cambiantes de islamofobia; las imágenes y estereotipos negativos no han sido siempre los dominantes. Pese a estas ambivalencias, sin embargo, la imagen del «moro» como esencialmente inferior ha jugado un rol fundamental, no sólo al galvanizar una con-

37 Eloy Martín Corrales, *La imagen del magrebi en España: una perspectiva histórica, siglos XVI-XX* (Barcelona, Bellaterra, 2002).

ciencia étnica cristiana, sino también al legitimar la expansión y ocupación colonial de España en el Magreb.

Esta es la razón por la cual los estereotipos negativos no se han desvanecido con la resolución de los conflictos que les dieron origen. Como lo explica Henri Zukier, una vez construido el Otro y completado el proceso de demonización, este se convierte en un objeto emocionalmente cargado que posee la capacidad de desencadenar automáticamente emociones y reacciones poderosas.

En la España actual, las seculares imágenes negativas del «moro» continúan afectando la realidad. Una encuesta escolar realizada entre jóvenes de entre 13 y 19 años en 1997 reveló que un 24% estaba a favor de expulsar a los «moros árabes» del país. Otro estudio mostró que el porcentaje de españoles con una visión positiva sobre los musulmanes disminuyó del 46% en 2005 al 29% en 2006.

No tan invisibles: los hispanoamericanos en la España contemporánea

En cuanto al último grupo que examinaremos, la población latinoamericana en España, su «otredad» es supuestamente la menos visible y problemática de la tríada. Al fin de cuentas, la mayoría de los latinoamericanos comparten el idioma y la religión con la mayoría de los españoles. El más claro ejemplo de ello es la decisión adoptada en 1987 por el Congreso español de establecer el 12 de Octubre como el Día Nacional. Aunque los representantes de la España democrática aceptaron abandonar el Día de la Hispanidad establecido por Franco, que celebraba el espíritu militante, conservador y religioso de la colonización española en América, la «otredad» de las poblaciones indígenas de América Latina implícita en este pilar ideológico del franquismo permaneció intacta. Por cierto, los términos empleados por esta nueva ley para validar la elección del 12 de Octubre como episodio fundacional en la construcción de la identidad nacional española, que procuraron evitar

toda connotación imperialista o evangelizadora, se refieren al «... inicio de un período de proyección lingüística y cultural mas allá de los límites europeos»³⁸. Esta descripción implica claramente la «otredad» de los amerindios. Al negar el hecho de que estos pueblos percibieron la conquista y colonización españolas como etnocidio y explotación, los funcionarios españoles los relegaron al lugar de lo que Simone de Beauvoir denomina «lo inesencial»³⁹. El discurso oficial español neutralizó toda oportunidad de conseguir un diálogo genuino, reemplazándolo con lo que Edward Sampson define como un «monólogo autocelebratorio» que ostensiblemente ignora las experiencias y puntos de vista del Otro⁴⁰.

Esta actitud fue también evidente, por ejemplo, en la caracterización oficial de la Expo 92, la exposición mundial en Sevilla en 1992, dedicada a la «Era de los Descubrimientos» y por ende ligada al «descubrimiento» español de América⁴¹. La Expo 92 tuvo enorme éxito y fue visitada por casi 42 millones de personas, incluidos 43 jefes de estado y 26 primeros ministros. Pero también puso en descubierto el hecho de que el pasado español, tanto el distante como el inmediato, no ha sido resuelto cultural o ideológicamente. La conmemoración de 1492 dio origen a ásperas polémicas paralelas a las celebraciones en Sevilla. Inclusive hubo una violenta manifestación pública en la ciudad, en protesta contra la representación históricamente distorsionada del «descubrimiento».

Respecto de la construcción de la «otredad», los conceptos de «descubrimiento» y «encuentro entre dos culturas» hablan

38 Ley 18/1987, 7 de octubre, que establece el 12 de Octubre como Día Nacional de España, *Boletín Oficial del Estado* 241/1987: 22831.

39 Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (París, Gallimard, 1949), p. 17.

40 Edward Sampson, *Celebrating the Other: A Dialogic Account of Human Nature* (Boulder, Westview Press, 1993).

41 Véase Harvey, *Hybrids of Modernity*, pp. 61, 74; Paloma Aguilar y Carsten Humlebæk, «Collective Memory and National Identity in the Spanish Democracy. The Legacies of Francoism and the Civil War», *History & Memory* 14/1-2 (2002), p. 139.

por sí mismos. Esencialmente, los únicos latinoamericanos cuya existencia es reconocida por la España oficial son los que participaron voluntariamente en el monólogo autocelebratorio español. Al mismo tiempo, el Estado español niega toda legitimación formal a los latinoamericanos que creen que, cuando un «encuentro» tan íntimo tiene lugar contra la voluntad de una de las partes, el mismo debería realmente denominarse «violación».

La actitud española fue reforzada por un ciclo de conferencias realizado bajo la égida de la Real Academia de la Historia, que culminó en 1997 con la publicación de *España: Reflexiones sobre el ser de España*. En este libro, el historiador Gonzalo Anes escribió, acerca de la segunda mitad del siglo XVIII: «Nadie piensa que aquel gran conjunto —el formado por España y las Indias— deba y pueda separarse» (nuestro énfasis)⁴². Obviamente, la población indígena que durante ese período continuó combatiendo la dominación española fue deliberadamente ignorada. La misma actitud se evidenció en un artículo de Demetrio Ramos, quien, refiriéndose a las continuidades entre «las Españas de ultramar» y los inicios del movimiento emancipador americano, afirma:

El hecho de que se repita la misma actitud de mantenimiento del *status* político nos pone ante la indiscutible realidad de que las Españas de Ultramar eran algo que vivía medularmente en el espíritu de los pueblos, y no un hecho artificial creado por la proyección administrativa de los designios metropolitanos. La existencia del Reino estaba en la sangre de los pueblos, por lo que se manifestó su vigencia, como era lógico, al producirse el cuarteamiento de la unidad, hasta confundirse ahora con la realidad de las Patrias⁴³.

42 Real Academia de la Historia, *España. Reflexiones sobre el ser de España* (Madrid, Real Academia de la Historia, 1997), p. 240.

43 Ibid., p. 274.

En el ámbito social, tuvieron lugar choques de varias formas entre las poblaciones españolas locales y los inmigrantes latinoamericanos. Demasiado a menudo, los españoles asociaban a éstos con las crecientes tasas de delincuencia en España. A fines de 2006 surgió en Madrid una importante controversia sobre la legalización del comando juvenil armado Latin Kings, tras una medida similar adoptada en Barcelona, donde una pandilla de unos 250 miembros fue legalizada como asociación cultural, a condición de que sus miembros suspendieran todas las acciones violentas. Pocos meses después, estallaron combates entre jóvenes españoles y latinoamericanos en el suburbio madrileño de Alcorcón. El choque fue ampliamente cubierto por los medios, lo que agregó combustible a la protesta xenófoba de algunos miles de jóvenes contra los inmigrantes latinoamericanos. Grupos extremistas de la derecha trataron de sacar ventaja de la situación para sus propios propósitos políticos.

Conclusión

Los logros y contradicciones inherentes al proceso de construir una identidad democrática y pluralista para la España contemporánea sólo pueden ser entendidos en su totalidad a la luz de las percepciones de los tres grupos que han desempeñado históricamente el rol fundamental de Otro en el discurso público sobre la identidad nacional de España, a partir de finales del siglo XV: judíos, musulmanes y latinoamericanos. La España contemporánea ha dado pasos decisivos hacia la desarticulación de la imagen del judío y el musulmán como «otros», aunque no puede decirse lo mismo respecto de los latinoamericanos. Lamentablemente, en contraste con la rehabilitación de judíos y musulmanes, el desmantelamiento de la otredad de los latinoamericanos en la España de hoy ni siquiera ha gozado de un mero reconocimiento verbal. Y sin embargo este es un imperativo cada vez mayor, no sólo por obvias razones morales e históricas, sino también por motivos

prácticos. Nos referimos aquí tanto al significativo flujo de inmigrantes procedentes de América Latina que son continuamente absorbidos por la sociedad española, como al creciente peso político que finalmente empiezan a adquirir las poblaciones indígenas en los países latinoamericanos, tras largos siglos de represión y exclusión.

Pese a estos avances, las tareas más difíciles están aún por hacerse. Sólo un diálogo genuino que legitime las experiencias y perspectivas de quienes fueron anteriormente construidos como Otros podrá dismantelar el artificio de la «otredad». Aunque dolorosa, la experiencia de abrir nuestras almas a la mirada del Otro es inevitable si queremos lograr una reconciliación con esa parte de nosotros mismos que repetidamente ha sido proyectada hacia afuera. El esfuerzo, indudablemente, vale la pena, ya que, como dice Edward Sampson, «El regalo que el otro nos concede es el de nuestra propia individualidad».

El retorno del «otro»: la comunidad marroquí en España

Bernabé López García*

En noviembre de 1992, el año de «todos los centenarios»¹, publiqué un artículo en el suplemento «Temas de nuestra época» del periódico *El País*, que titulé «El retorno de los moriscos», en el que señalaba que, por azares de la historia, el mapa de la reciente —por entonces— inmigración magrebí (marroquí sobre todo) en España coincidía con el de las regiones de asentamiento de los moriscos que habían sido expulsados en 1609. Lo cual era lógico, pues esas regiones eran y son las de la España agraria que acogió a los moriscos como «labradores y vasallos

* Catedrático de Historia Contemporánea del Islam en la Universidad Autónoma de Madrid. Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos, Universidad Autónoma de Madrid.

¹ Coincidieron tres quintos centenarios: el de la llegada a América de Colón, el de la conquista del reino musulmán de Granada y el de la expulsión de los judíos. Celebrado como año de «fastos» en España, coincidió con la realización de los Juegos Olímpicos de Barcelona y con la de la Exposición Universal de Sevilla. Para contrarrestar el que algunos de los centenarios no conmemoraban hechos históricos de buen recuerdo, en dicho año el rey Juan Carlos pidió públicamente perdón por la expulsión de los judíos y se firmó el acuerdo de cooperación del Estado español con la comunidad musulmana.

de la nobleza latifundista», en expresión de Joan Reglá, y acogía cuatro centurias más tarde a los «nuevos moriscos» como «servidumbre de una agricultura tradicional o de un sector servicios necesitado de una mano de obra de fácil explotación para enmascarar de competitividad su arcaísmo. «Los “aceituneros altivos” de Jaén» —escribía yo en aquella ocasión— «empiezan a ser hoy de Larache o Beni Mellal; los vendimiadores de La Mancha proceden de Fez o de Alhucemas, y los *collidors* de Valencia vienen de Tremecén y hasta de Argel»².

Al año siguiente coordiné un libro sobre la inmigración magrebí en España que subtitulé también *El retorno de los moriscos*³. Resucito ahora este título para hablar de nuevo de los marroquíes en España, una comunidad que pasa ya de los 750.000 miembros —entonces, en 1992, era diez veces menor— y que sigue siendo el «otro» por excelencia en la realidad española del arranque del siglo XXI. De ahí lo del «retorno del otro».

La comunidad marroquí es el colectivo inmigrante más antiguo en España después de los portugueses. Comparte antigüedad con los ecuatoguineanos y los cubanos, pioneros entre los latinoamericanos. Dicha antigüedad no ha conferido a los marroquíes, dentro de la inmigración a España, ventajas en el reconocimiento de su aportación, pues su colectivo ha estado marcado por un contexto esencial, el condicionamiento histórico y los altibajos de las relaciones bilaterales entre Marruecos y España. Tanto la prolongada presencia de la sociedad y cultura árabe-musulmana en España durante ocho siglos, como las guerras coloniales del XIX y XX, han pesado negativamente sobre la percepción de este colectivo, hasta el punto de que, según el profesor José María Jover, de todas las actitudes, motivaciones y formas de percepción presentes en la sociedad española «como sedimento de una larga

2 B. López García, «El retorno de los moriscos», *El País*, 5/XI/1992, suplemento «Temas de nuestra época», p. 8.

3 B. López García, *La inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*, Madrid 1993.

experiencia histórica», la más intensamente socializada en la conciencia de los españoles sigue siendo el viejo antagonismo hispano-moro⁴. Han contribuido además a forjar su imagen peculiar episodios como la guerra civil y el papel que Franco hizo desempeñar a los rifeños; la descolonización del Sahara Occidental y el rol jugado en ella por Marruecos; y, ya en la actualidad, las conflictivas relaciones económicas (sobre todo en sectores como la agricultura o la pesca), así como políticas, con Marruecos. Los atentados de Casablanca de mayo de 2003 y de Madrid del 11 de marzo de 2004, en los que se han visto implicados inmigrantes marroquíes en España, unidos a todo lo anterior, han convertido a los marroquíes en un colectivo fuertemente estigmatizado, lo que dificulta su asentamiento dentro de la sociedad española.

A pesar de los vínculos históricos entre España y Marruecos, la llegada de marroquíes a España es tardía, no produciéndose el mismo proceso que en Francia o Gran Bretaña, donde las migraciones desde las antiguas colonias tras la descolonización fueron masivas. En la década de los 60, España era para esos migrantes el camino de paso hacia su país durante las vacaciones, sin despertarles mayor interés por causa de la atrasada situación económica en la que se encontraba el país en ese periodo. Esta situación cambia, motivada por dos aspectos cronológicamente vinculados: por una parte, el despegue económico de algunas zonas, como Cataluña, que comenzará a atraer a esa inmigración; por otra, el cierre europeo de fronteras a la inmigración laboral en 1974.

Una de las referencias bibliográficas pioneras sobre la inmigración marroquí en España la encontramos precisamente en Cataluña⁵, la cual da cuenta de las primeras llegadas de marro-

4 J. M. Jover, «La percepción española de los conflictos europeos: notas históricas para su entendimiento», *Revista de Occidente* 57 (1986), pp. 13-42.

5 María Roca, Àngels Roger y Carmen Arranz, *Marroquins à Barcelona. Vint-i-dos relats*, Barcelona 1983.

quies a la zona, desde que comienza la recesión en los países de la Comunidad Económica Europea, con el objetivo de que España sea un espacio de espera para llegar a países como Francia, Alemania o Bélgica. Con el cierre de fronteras, terminaron asentándose en España casi como única alternativa frente al retorno a su país. La importancia de su presencia se traduce en la apertura de nuevos consulados marroquíes en España, además de los ya existentes desde la independencia en Madrid y Algeciras: primero el de Barcelona en 1972 y en 1976 el de Las Palmas; en 1979 el de Algeciras se trasladó a Málaga. Pero el colectivo marroquí no empieza a visibilizarse hasta mediados de los años 80, sobre todo con las dos primeras regularizaciones de 1986 y 1991, tras la aplicación de la Ley de Extranjería de 1985 y la implantación de los visados en 1991. A 31 de diciembre de 1990 sólo se contaban oficialmente 16.650 residentes. El proceso de regularización de 1991 permitió la obtención de la residencia a 48.000 marroquíes, denegándose a otros 8.000.

En los años sucesivos se ha ido constatando la importancia que supone España como país de recepción de inmigrantes marroquíes, de asentamiento de familias y de una inmigración femenina con proyecto propio, lo que ha activado la necesidad de poner en marcha planes y políticas de integración y de lucha contra la inmigración ilegal, eje sobre el que han virado todas las propuestas del gobierno español. En septiembre de 2009 los marroquíes con tarjeta de residencia en España alcanzan los 758.174, más de un 16 % del total de los extranjeros residentes, constituyendo la primera comunidad extranjera asentada en nuestro país, algo superior a la rumana que tanto ha crecido en los últimos años.

Situación en origen: contexto político y social del país

No hay duda de que hay un primer bloque de causas socio-económicas, estructurales, que explican las migraciones marroquíes. Decir que el 47% de la población marroquí se encuentra en situación de precariedad, que el 19% de los habitantes del

país viven por debajo del umbral de la pobreza, con ingresos por debajo de 30 euros mensuales por persona, y que el 41% de la población de Marruecos, según el Banco Mundial, puede calificarse de vulnerable con riesgos de sumirse en la pobreza, es explicar un poco el porqué de la migración.

La pobreza es un fenómeno que afecta esencialmente al mundo rural. El 72% de las familias consideradas pobres o muy pobres viven en este medio, afectando a prácticamente un 30% de sus habitantes. En el mundo urbano, en cambio, este porcentaje desciende al 10%. Son secuelas de la pobreza fenómenos como el analfabetismo que se concentra en el campo, donde según datos oficiales el 61% de los hombres y el 89% de las mujeres no saben leer ni escribir, mientras que en la ciudad las cifras alcanzan el 25% entre los hombres y el 49% entre las mujeres. Por otra parte, si el acceso al agua potable y a la electricidad está prácticamente generalizado en el medio urbano, en el medio rural sólo alcanza a algo más del 20% y el 13% respectivamente.

Tomemos una cierta perspectiva. Esta breve radiografía de Marruecos es cambiante. En 30 años la población rural ha descendido del 70 al 47%. Y han sido las migraciones internas las que se han encargado en gran medida de modificar el panorama. Si descomponemos la pirámide de edad en dos, la del Marruecos urbano y la del rural, veremos cómo es el campo el que aporta mayor número de niños y jóvenes, mientras la ciudad se convierte en receptáculo de jóvenes y adultos en edad productiva.

Las migraciones internas, el éxodo rural hacia las ciudades, se ha considerado en el caso de Marruecos como un eslabón en la cadena migratoria. Hay una correlación importante entre ambos fenómenos, que se encuentran entrelazados. Los ritmos son paralelos, si bien las migraciones internas son mucho más numerosas. Pero los puntos de inflexión en los últimos treinta años son los mismos, lo que indica que obedecen a una causa común, que hay que encontrar en la propia evolución econó-

mica y política del país. Puede señalarse una primera etapa, de incremento progresivo, desde los sesenta hasta mediados de los ochenta, en la que se observa un estancamiento en la emigración internacional a partir del cierre de fronteras de los países de la CEE en 1974. En una segunda, de expansión dinámica muy fuerte a partir del Plan de Ajuste Estructural de 1984, es más marcado el peso de la emigración interna. Estamos hablando de un volumen de migraciones interiores anuales de entre 100.000 y 150.000 personas en los años setenta, de unas 200.000 a 250.000 en los ochenta y de unas 300.000 en los noventa.

La demografía se señala con frecuencia como el gran problema de sociedades jóvenes como la marroquí. Pero hay que matizar esa afirmación: si esto sigue siendo cierto en la actualidad, lo es en sus efectos inmediatos y en su impacto para los próximos años; pero de cara al futuro es hoy un problema para cuyo control se han sentado ya las bases. Habría que decir que «todavía» es un verdadero problema, aunque puede constatarse que cada año nacen ya menos niños, que los índices de natalidad y de fecundidad (de 7 hijos por mujer en 1965 se ha pasado a 2,5 en 2004) han descendido poderosamente como consecuencia de la urbanización, de la transformación de la familia y de la incorporación de la mujer a la escuela y al trabajo, que ha retrasado su edad de matrimonio desde los 17,5 años como media en 1960, a los 28,7 en 1994.

La combinación de exceso demográfico con pobreza ha impelido siempre al éxodo rural. Los reajustes de población son imprescindibles, pero para amortiguar las dramáticas consecuencias sociales de este éxodo es vital organizarlo en el marco de una política de desarrollo de los núcleos urbanos intermedios y grandes.

La emigración internacional es uno de los elementos clave de estos reajustes de población. De hecho, ha sido una válvula de escape alentada en otro tiempo por las autoridades marroquíes, mientras las fronteras no estuvieron cerradas, y facilitada también en otros momentos, a finales de los ochenta.

ta, cuando se dibujaron nuevos destinos migratorios, es decir, Italia y España, hasta que el establecimiento de los visados de entrada en esos países para los ciudadanos de los países del Magreb impuso nuevas reglas de juego.

Hoy son más de tres millones los marroquíes que viven fuera de su país, un 10% de la población total de Marruecos, que son considerados sin embargo como los «huérfanos de la alternancia», ese particular sistema de lenta transición política que el país practica desde poco antes del fallecimiento de su rey Hassan II. El nuevo monarca Mohamed VI tuvo unas palabras para ellos en su primer discurso del Trono: «Entre las cuestiones a las que acordaremos un interés particular, [se sitúa] la de nuestra comunidad establecida en el extranjero, reflexionando seriamente para allanar las dificultades a las que se encuentra confrontada, actuando para resolver sus problemas y reforzar sus lazos con la madre patria»⁶. Pero la promesa de incorporarlos plenamente a las instituciones del país a través de su participación en los procesos electorales se ha visto frustrada aún en septiembre de 2007, fecha de las últimas elecciones legislativas.

Fenómeno característico de fines de los años ochenta y de principio de los noventa ha sido la aparición —como acaba de decirse— de nuevos destinos migratorios para los marroquíes. Italia y España, países en otro tiempo emisores de emigrantes, se convierten en foco de atracción de decenas de millares de marroquíes —junto con oriundos de otras naciones— que encontraron sus sistemas legales de extranjería más porosos, antes de su incorporación al mecanismo de Schengen y de la homogeneización con los demás países de la Unión Europea en su política de fronteras.

Una característica a señalar es que las migraciones marroquíes —como es típico de las migraciones en general— se cons-

6 Mohamed VI, «Discurso del Trono», 30/VII/1999, <<http://www.map.ma/mapfr/discours/trone99.htm>>.

tituyen en redes que vinculan el origen local o regional con los países —y aun las regiones y las localidades— de acogida. Sami Nair, profesor francés de origen argelino y encargado por Jean-Pierre Chevènement, ministro de Interior a fines de los noventa, del diseño de una política migratoria para los países del Magreb, imaginó la posibilidad de instrumentalizar este vínculo para aplicarlo al desarrollo de los países de origen en el marco de una política de «co-desarrollo». Las migraciones hacia países como Alemania y Holanda han tenido siempre un fuerte componente rifeño, mientras que las afincadas en Francia provienen de zonas del antiguo protectorado francés, de las grandes ciudades como Casablanca o Kenitra, o de ámbitos rurales del Sus o el Atlas. La aparición de nuevos focos migratorios a partir de los años ochenta, tras la dura sequía y los efectos económicos del ajuste estructural, han encontrado vías de salida hacia los nuevos países europeos de inmigración señalados más arriba. De este modo, entre la región de Tadla, al sur del Medio Atlas, y las grandes ciudades de Italia, se han creado lazos permanentes plasmados incluso en líneas de autobuses directas y diarias Kasbah-Tadla/Turín. Las migraciones del norte de Marruecos han encontrado una proyección natural hacia España, dada la proximidad geográfica, los viejos lazos de la época del Protectorado y el conocimiento de la lengua española. De este modo, los habitantes de Nador han creado una red con los municipios del área de Barcelona, los de Alhucemas y Tetuán con los de Madrid. Lo singular es que regiones también mediterráneas pero pertenecientes a la vieja zona de influencia francesa, como Uxda, han creado su propia red migratoria con la huerta murciana ya desde vísperas del proceso de regularización de 1991.

Aprovechar estas redes para convertir al inmigrante en gestor de su propio desarrollo en su región de origen, en intermediario cultural y económico, por modesto que sea su papel, es una política de acercamiento Norte/Sur aún poco desarrollada pero que puede dar sus frutos en un futuro próximo.

Para tratar de ver la evolución de las zonas de origen de los inmigrantes marroquíes en España disponemos de varias bases de datos establecidas por el TEIM en sus investigaciones sobre el tema desde principio de los años 90. Las bases «Migramar» y «Raíces» se elaboraron para la realización del primer *Atlas de la inmigración magrebí* en España en 1996. La base «Ojalá» sirvió para el *Atlas de la inmigración marroquí en España* publicado en 2004. Por último, la base de datos «Sifara» ha sido extraída en 2008 de los datos informatizados por los consulados marroquíes en España.

Hasta 1991, las zonas de origen predominantes de los marroquíes en España se concentraban en el norte de Marruecos, que enviaba un 81% de la inmigración hacia España: la zona del Rif-Oriental (Alhucemas, Nador, Uxda, Yerada, Taurirt, Berkane y Figuig) era dominante, seguida de muy cerca por la región de Yebala (Tánger, Tetuán, Larache y Chauen). La base de datos «Migramar», elaborada por el TEIM siguiendo fuentes consulares marroquíes a partir de las llegadas entre 1970 y 1990, mostraba a cierta distancia las llanuras atlánticas, con un 15%, y mucho más lejos las restantes regiones de Marruecos.

La regularización de 1991 afectó sobre todo a trabajadores, hombres en su mayoría, procedentes prácticamente de las mismas zonas, aunque en una proporción ligeramente modificada. La base de datos «Raíces», elaborada por el TEIM partiendo de los expedientes de dicho proceso, mostraba un peso algo menor de las regiones del norte (71% en total, repartido en 45,4% del Rif-Oriental y 25,6% de Yebala). Ese descenso vino compensado por el incremento de la región atlántica, sobre todo de la capital económica Casablanca, muy afectada por la crisis de los ochenta y el plan de ajuste estructural, pero también de un foco emergente en la provincia de Beni Mellal.

Entre 1992 y 2000 se profundiza este proceso, aunque la cornisa mediterránea y la región oriental, vecina de Argelia, continúan acaparando el 64,5% del total de los inmigrados a España. La base de datos «Ojalá» permite ver que provincias

como Alhucemas y Nador perdían la importancia de períodos anteriores, si bien la segunda continuaba siendo la mayor emisora de todo Marruecos con un 14,6%. En el norte destacaban Tánger (10,5%) y Larache (9,4%), y en menor medida Tetuán (6,5%). Beni Mellal, en las llanuras interiores, aparecía como la cuarta provincia de origen, dándose la circunstancia de que durante los años 90 este punto se convirtió en la fuente primordial de alimentación de las pateras llegadas a España tras la implantación del visado en 1991. Los estudios elaborados por el TEIM a partir de documentación de la Guardia Civil lo corroboraron.

La situación actual de la colonia marroquí en España permite dibujar un mapa que reproduce los grandes focos aparecidos desde los comienzos del proceso migratorio hacia España, si bien se confirma la tendencia de disminución del peso del norte y ampliación de nuevos focos en el resto de la geografía marroquí. La base de datos «Sifara» aporta el dato de origen de 318.951 de los 464.108 registrados en los consulados, es decir un 68,7% del total. Las dos zonas más destacadas desde el principio han reducido su peso al 49,91% (28,96% el Rif-Oriental y 20,95% Yebala), siendo superadas por la región de las llanuras atlánticas e interiores (33,92%), en la que destaca la provincia de Beni Mellal, convertida en el principal proveedor de inmigrantes marroquíes (con un 11,04%, por delante de Nador, 10,34% y Tánger, 8,69%).

El mapa de la inmigración marroquí es en 2008 mucho más generalizado. Regiones hasta el 2000 muy poco representativas como Sais-Medio y Atlas-Tafilalet, incrementan su peso hasta un 4,85% (destacan los focos de Fez, Jenifra y Mequínez), pero la gran novedad estriba en la emergencia del Sus-Draa, con un 8,13% del total, que se orientan sobre todo hacia las vecinas islas Canarias (destaca sobre todo Agadir-Inezgan, con más de un 5%).

A pesar de estas mutaciones, lo que confirman las cuatro bases de datos es la existencia de redes migratorias que man-

tienen unos lazos continuos e intensos con puntos concretos de España.

Debe tenerse en cuenta que no todas las causas de la emigración son socio-económicas. Estas redes a las que se acaba de aludir se han hecho tupidas gracias a lazos humanos que vienen fomentados por dos tipos de factores. De un lado, el estímulo a ascender en la escala social, a imagen y semejanza de parientes y vecinos instalados en los países de la UE, lo que crea lo que se podría llamar la «compulsión migratoria», alentada por mafias de todo tipo que explotan esta voluntad de emigrar. Pero no puede olvidarse, de otro lado, un factor esencial: la falta de perspectivas en el interior del país (Marruecos no logra salir del puesto 126 en el Índice de Desarrollo Humano), que no es sólo objetiva, fruto de un desempleo creciente, y afecta muy especialmente a las zonas urbanas, a los sectores más jóvenes, a las mujeres, a los jóvenes titulados: el 83% de los parados se sitúan entre los 15 y los 34 años. A esto hay que añadir el paro específico de los diplomados universitarios, un 33% de los cuales no ha encontrado empleo.

El proceso de asentamiento de los marroquíes en España

Basándonos en los datos que nos proporcionan los padrones municipales, publicados desde 1996, fecha que coincide con un proceso de regularización de familiares de inmigrantes, podemos observar el crecimiento de la población marroquí por año y por género. La población ha crecido entre 1996 y 2007, multiplicándose por 6,5. En ese intervalo de tiempo ha pasado de 89.892 personas a 582.923. Hay que señalar que en este lapso el porcentaje de feminización apenas ha cambiado, manteniéndose en un 35,6 en 1996 y 2007, lo que revela un grado de asentamiento familiar ya importante para la primera fecha. Es interesante también indicar que los datos del padrón municipal permiten ver el desarrollo de una segunda generación nacida ya en España, que supone más del 10% del total de la colonia. Si en 1996 se reducía a 8.514 niños, en 2007 se eleva ya a 62.429.

La inmigración de mujeres marroquíes comenzó en Europa desde los años 60, ligada a los desplazamientos conyugales y/o bajo los parámetros de una migración que demandaba mano de obra básicamente masculina, en la que la mujer se vinculaba a un referente masculino. Por lo tanto el patrón tradicional era que la mujer migraba o bien junto al marido, o bien tras el asentamiento del mismo mediante una reagrupación familiar.

No será hasta finales de los 80 y la década de los 90 cuando las migraciones marroquíes femeninas comienzan a autonomizarse de este modelo, aunque en una proporción mucho menor que otros colectivos inmigrantes como las dominicanas o las filipinas, esencialmente femeninos y en las que la mujer era pionera⁷. Esta relativa autonomización de la migración femenina respecto de la masculina vendría dada por varios motivos: la apertura de España como región de migración; las nuevas demandas del mercado hacia empleos vinculados a la esfera reproductiva, como son empleadas de hogar, cuidadoras, sector servicios, entre otros; todo ello unido, además, a que las condiciones en origen se fueron modificando y las restricciones sobre la movilidad de las mujeres se redujeron, sobre todo por razones de necesidad económica. Ángeles Ramírez hablará de un proceso de desmasculinización relativa de la inmigración marroquí, tras la regularización de 1991 en España. Hay que apuntar que las razones o causas de la migración femenina autónoma derivan de una opción personal, ya sea para cumplir expectativas de formación, para cursar estudios superiores, o bien en busca de un espacio con mayores libertades que les permita llevar a cabo sus proyectos sociales, familiares o profesionales.

Las zonas de asentamiento de los marroquíes en España están ligadas a dos factores determinantes: por una parte, la

7 Véase sobre este tema la obra pionera de Ángeles Ramírez, *Migraciones, género e Islam. Mujeres marroquíes en España*, Madrid 1998.

oferta de mano de obra, pues es lógico que los inmigrantes en general se asienten en zonas donde haya posibilidad de insertarse en el mercado laboral; y el otro factor determinante son las redes o lazos transnacionales que se han ido creando entre los inmigrantes, ya no sólo de una misma familia o zona de partida, porque los vínculos se van ampliando a un origen común, que facilita tanto la llamada como la llegada de nuevos inmigrantes a dichas zonas.

Los datos que nos proporciona el padrón de 2007 nos muestran la distribución de los marroquíes en las Comunidades Autónomas españolas, concentrados sobre todo en cinco de ellas: Cataluña, Andalucía, Madrid, Valencia y Murcia. Ese asentamiento, como hemos referido, no se da al azar y viene muy influido por la demanda del mercado de trabajo. Para comprobar esta influencia cotejaremos los datos del padrón con los datos de las afiliaciones laborales a la seguridad social de un periodo determinado⁸, que nos ayudarán a conocer los nichos económicos prioritarios de los marroquíes según las Comunidades Autónomas en las que se asientan.

Cataluña es sin duda la Comunidad Autónoma que mayor presencia de marroquíes presentaba en esa fecha, con un total de 189.719, de los cuales 115.767 se encontraban en la provincia de Barcelona. Recordemos que es en Cataluña donde se comenzaron tanto a asentar como a visibilizar las primeras colonias de marroquíes tras el cierre de fronteras de países como Francia y Alemania en la década de los 70. Cataluña, y sobre todo la metrópoli de Barcelona, ofertan una importante cantidad de mano de obra en el sector servicios y en la construcción, además de la agricultura en zonas como el Maresme. De las otras comunidades que presentaban una presencia destacable de marroquíes, la primera era Andalucía, con un total de 85.325,

8 Hemos seleccionado el año 2007 para que concuerde con los datos del padrón, y los meses septiembre-octubre porque no son ni de temporada alta ni baja de la agricultura.

de los cuales 34.544 asentados en la provincia de Almería y 20.811 en la de Málaga. Recordemos que un ámbito importante dentro de la economía andaluza es la agricultura, como bien indican los datos de afiliación a la Seguridad Social, que situaban en Andalucía el mayor número de afiliados al régimen agrario (16.210 al 31 de octubre de 2007), destacando las provincias de Almería, una de las zonas prioritarias en el cultivo de invernadero, y Málaga que, además de ofrecer empleo en el sector agrícola, lo hace también en el sector servicios y construcción, por tratarse de una zona importante a nivel turístico.

También son prioritarias dentro de la agricultura las provincias de Huelva y Jaén, pero hay una diferencia sensible de empadronados en comparación con las otras dos, ya que Huelva cuenta con 5.102 marroquíes y Jaén con 3.903. Esto se debe a que, aunque ambas provincias precisan mano de obra para el campo, se trata de cultivos de temporada, la aceituna en el caso de Jaén y la fresa y otras hortalizas en el de Huelva. Esta demanda de mano de obra se cubre por dos vías: la primera, mediante trabajadores extranjeros itinerantes, que circulan por el territorio español según las necesidades de la recolección, pasando, entre otras regiones, por la zona agrícola catalana, por Albacete en Castilla la Mancha, por Rioja y las zonas andaluzas con cultivos de temporada. La segunda, por la contratación de trabajadores en origen, como se viene haciendo para la recolección de la fresa en Huelva. Esto convierte a estas zonas en receptoras de inmigrantes temporales, que no se asientan sino la temporada que dura el trabajo⁹.

Las otras tres zonas en donde encontramos cifras relevantes de marroquíes son la Comunidad Valenciana, con 56.342

9 Esta temporalidad tiene, además de unas consecuencias, unas necesidades. Se trata de trabajadores que, primero, no cuentan con un asentamiento a largo tiempo, hecho que dificulta tanto la integración como el conocimiento de la sociedad española, con los problemas de convivencia que esto puede suponer. Y además se trata de personas que dependen del alojamiento que les ofrecen los patronos, cuando éstos se lo ofrecen.

inmigrantes, situándose más de la mitad (25.820) en la provincia de Alicante; la región murciana, con 25.820, y la Comunidad de Madrid con 67.551. La Comunidad Valenciana ofrece dos nichos laborales: uno, la construcción y sector servicios; y, en la zona sur de la provincia de Alicante y en zonas de Castellón y la huerta valenciana, la agricultura, como nos muestran los datos de la Seguridad Social. La región murciana destaca por ser la segunda provincia después de la andaluza en afiliados a la Seguridad Social en el sector agrario, y la comunidad de Madrid ofrece puestos de empleo en el sector servicios y construcción.

Los marroquíes y las sucesivas regularizaciones

La colonia marroquí en España ha ido creciendo como fruto de procesos sucesivos o paralelos. Inicialmente, antes del establecimiento de los visados en mayo de 1991, llegó un primer núcleo de primo-migrantes. Los procesos de regularización en 1986 y 1991 fueron permitiendo su registro de forma legal. Pero a partir del establecimiento del visado comienza a desarrollarse la inmigración ilegal por diferentes vías. Las bolsas de inmigrantes clandestinos obligarán a encontrar fórmulas para su reducción. Una de ellas, la de los llamados «contingentes» —ofertas de trabajo en sectores deficitarios (agricultura, construcción, servicio doméstico y otros servicios) con «cupos» para cada uno de ellos—, fueron procesos de regularización encubierta de los clandestinos que iban instalándose en España entre 1993 y 2001. Otra, muy criticada por ciertos sectores de opinión, y que fue puesta en práctica por las diferentes Administraciones tanto socialistas como populares, fueron los procesos regularizadores extraordinarios (la regularización familiar de 1992, la redocumentación de 1996, la regularización de 2000, la regularización por arraigo de 2001 y la «normalización» de 2005). El de 2005, abordado por el gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero, provocó malestar en algunos gobiernos conservadores europeos como los de Francia, Italia y Holanda.

Entre 1991 y 2005 han sido regularizados 245.900 marroquíes que habían entrado por diferentes medios en España, un 19,86% de los nuevos permisos concedidos en todos estos procesos. No todos han entrado ilegalmente, pues una buena parte, como se dijo más arriba, llegó antes de la implantación del visado en 1991, y muchos de los regularizados después de 1992 han entrado y salido de la legalidad como consecuencia de la rigidez burocrática en la concesión de los permisos. Otros han entrado en virtud de los contingentes ofrecidos y han llegado a España con todos sus papeles en regla. Pero una parte significativa sí procede de las bolsas de ilegales que han ido estableciéndose en España, sobre todo en las localidades donde hay trabajo de temporada, y que han logrado ir aprovechando los contingentes para su regularización. A estos regularizados hay que añadir los familiares que han llegado en virtud del reagrupamiento, sin olvidar los nacimientos en territorio español.

La segunda generación

A fines de 2007, 152.853 residentes marroquíes en España contaban con menos de 15 años, lo que representaba un 23,56% del total de la colonia marroquí. La mitad de los mismos, como se ha visto más arriba, ya nacieron en España. Entre 1986 y 2000, el número de niños nacidos en España e inscritos en los consulados de Marruecos ascendía a 23.363, aproximadamente la tercera parte de los residentes menores de quince años en 2003. Dos tercios de ellos habían llegado a España con la reagrupación familiar. Con el paso del tiempo, esta proporción de reagrupados ha ido reduciéndose.

La existencia de niños marroquíes nacidos en España es una realidad presente ya desde principios de los años setenta, pero que empieza a cobrar fuerza desde 1988. Hay, sin embargo, diferencias sensibles de reparto y desarrollo entre unas demarcaciones consulares y otras. Se observa un dinamismo muy diverso en distintas zonas: así, la que depende del Consulado de Barcelona tardó en duplicar su número de nacimientos toda

una década, entre 1977 y 1987, volviendo a hacerlo cada cuatro años en 1991 y en 1995, para repetir la duplicación en tres años, alcanzando los 2.600 nacimientos anuales en 2000. La colonia de Madrid no ha adquirido verdadero dinamismo hasta 1991, quedando muy distante de la de Barcelona, probablemente por una mayor provisionalidad de su colectivo, que ha cedido paso a una estabilización de la colonia, lo que se traduce en incremento de nacimientos. El consulado de Andalucía, en Algeciras, es probablemente la zona más dinámica en cuanto a número de inscritos adultos. Pero se trata de colectivos de jóvenes solteros, lo que explica una natalidad más reducida.

En la escuela española, el número de niños inscritos nacidos en Marruecos es superior al de los hijos de inmigrantes marroquíes nacidos en nuestro país¹⁰. La relación entre escolarizados y nativos, que durante el curso académico 1991-1992 era de 1,63, se ha incrementado en los años posteriores, como consecuencia del crecimiento de la reagrupación familiar, bien de derecho o de hecho, que hace que lleguen niños en edad escolar nacidos en Marruecos. Sabido es que las dificultades burocráticas que se oponen al proceso de reagrupación legal mueven a las familias a instalarse aprovechando un simple visado de visita o de turismo. De hecho, el proceso de redocumentación de 1996, convocado para trabajadores inmigrantes que hubiesen sido legales con anterioridad, aunque daba cabida a familiares, fue aprovechado especialmente por éstos para eludir las dificultades arriba mencionadas.

El islam, los marroquíes y el asociacionismo en España

En los últimos años viene destacando el papel que ciudades españolas en el norte de Marruecos, como Ceuta y Meli-

10 Colectivo IOE, «Los inmigrantes en España», en *La documentación social*, Madrid 1987. Véase también su publicación de 1996: Carlos Pereda, Miguel Angel de Prada y Walter Actis, *La educación intercultural a prueba: Hijos de inmigrantes marroquíes en la escuela*, Granada 1996.

lla, desempeñan como lugares de paso y como etapas de la emigración marroquí y africana hacia España y Europa. Los medios de comunicación tienen a estas ciudades en el punto de mira de sus informaciones y la Administración española efectúa enormes inversiones en asegurar una frontera de contención por tierra con Marruecos. Se conoce menos, sin embargo, que más de un tercio de la población de Ceuta y más de un 40% de la de Melilla son de origen marroquí, frutos de migraciones relativamente recientes (posteriores al medio siglo) y de nacionalizaciones que tuvieron lugar en su mayoría después de la promulgación de la primera Ley de Extranjería de la democracia en 1985. El Colectivo IOE, en su obra clásica sobre *Los inmigrantes en España*, publicada por *La documentación social* en 1987, tenía bien en cuenta por entonces que la inmigración marroquí se apoyaba en estas dos ciudades como puntales esenciales, ya que en el resto del país los núcleos eran por aquel entonces exiguos. Ello ha cambiado significativamente en los veinte años transcurridos, tanto por el crecimiento de la colonia en la Península y en las comunidades insulares (Baleares y Canarias), como por la transformación de la mayoría de aquellos «extranjeros en su propia tierra», sin papeles de reconocimiento, en ciudadanos españoles.

Esta realidad es la que explica el hecho de que la primera entidad asociativa de carácter islámico surgida en España fuera la Asociación Musulmana de Melilla, inscrita el 23 de noviembre de 1968, todavía bajo el franquismo, al calor de la ley de libertad religiosa de 1967. La de Ceuta vendrá más tarde, el 9 de octubre de 1971 con el nombre de Zaouia Musulmana Mohammadia.

Para la península en su totalidad, en cambio, la primera asociación censada en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia fue la Asociación Musulmana en España (23 de abril de 1971), sin conexión con la reducidísima colonia marroquí de la época, presidida por el médico de origen sirio nacionalizado español, Riay Tatary Bakry, convertido años

más tarde en dirigente de una de las dos grandes federaciones de entidades musulmanas en España. Aquella asociación dispuso de un oratorio en el madrileño barrio de Estrecho-Tetuán y logró construir años más tarde la primera mezquita de la capital, convertida en un importante centro de encuentro de musulmanes, entre ellos los marroquíes que comenzaban a instalarse desde fines de los setenta en Madrid, no lejos del oratorio, en el barrio de Tetuán.

Hasta finales de la década de los setenta no aparecen otras instituciones. En 1979 se establece la Comunidad Musulmana de España, dirigida por Alvaro Machordom Comins, al tiempo que empiezan a constituirse en plena transición española grupos de conversos españoles al islam, asentados sobre todo en Andalucía entre 1979 y 1983: la Comunidad Islámica de España (Granada), la Asociación Musulmana Autónoma de Córdoba y Provincia (1980), la Comunidad Musulmana de Al-Andalus (Granada, 1981), y otros grupos en Málaga, Sevilla, Almería, Jaén. Todos ellos poseen contactos, aunque tangenciales, con la comunidad marroquí en España. Pero también en Andalucía surgen otros grupos vinculados a un fenómeno aún emergente, el de la inmigración musulmana de otros países. En Linares se constituye en 1983, con fuerte base étnica, una asociación que vincula a los mineros paquistaníes de la provincia de Jaén.

A partir de mediados de los ochenta, se forman las asociaciones de tipo religioso que buscan también encuadrar a las nuevas migraciones —marroquíes sobre todo— que se instalan en España. Y paralelamente empiezan a entrar en juego intereses de determinadas embajadas de países árabes e islámicos. Aparecerán así en Madrid la comunidad musulmana marroquí de Madrid-Al-Umma (20 de marzo de 1986), presidida por Muhammad Bulaix Baeza y de la que fue secretario el periodista Muhammad Chakor, director por entonces de la agencia marroquí de noticias MAP y convertido hoy en responsable de la emisión televisiva para los musulmanes de TV2 los domingos por la mañana.

El 14 de julio de 1989, la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia había aprobado el reconocimiento del islam como religión de «notorio arraigo» en España. Dos meses después, el 17 de septiembre, se constituiría en Madrid la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (F.E.E.R.I.). La Federación va a iniciar las conversaciones con la Administración española tendentes a negociar el Acuerdo de Cooperación del Estado con las Comunidades de confesión musulmana establecidas en España, pero está lejos de convertirse en negociador único: del seno de la vieja Asociación Musulmana en España surgirán, entre los meses de marzo a julio de 1990, ocho Comunidades Musulmanas repartidas por la geografía española (Valencia, Granada, Madrid, Zaragoza, Galicia, Asturias, Terrassa y Alicante). El 10 de abril de 1991 crearán entre todas ellas la Unión de Comunidades Islámicas de España (U.C.I.E.), bajo la dirección del citado Riay Tatory Bakry¹¹.

Las disensiones en el seno de la Comunidad Islámica impedirán que avance el Acuerdo de Cooperación con el Estado español. Finalmente, en abril de 1992 se logra confederar a la Federación y a la Unión en una única entidad denominada Comisión Islámica de España, que será la que suscriba dicho Acuerdo de Cooperación con el Estado el 28 de abril de 1992.

Se puede afirmar con Jordi Moreras que la emergencia de este tejido asociativo musulmán sigue de cerca el proceso de institucionalización del islam en España¹². Y ello es paralelo al desarrollo de la más importante de las comunidades musulmanas en España, la marroquí. Este mismo autor señala que uno de los índices de esa institucionalización es la prolifera-

11 Bernabé López García y Nuria del Olmo Vicén, «Islam e inmigración: El Islam en la formación de grupos étnicos en España», en Montserrat Abumalham (coord.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid 1995, pp. 257-276.

12 Jordi Moreras, *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*, Barcelona 1999.

ción, en la mayor parte de las ciudades españolas con fuerte implantación de inmigrantes de países de mayoría musulmana, de salas de oración y de carnicerías *halal* o musulmanas, surgidas las primeras, en la mayor parte de los casos, de una demanda comunitaria satisfecha mediante una cierta «autogestión organizativa», mientras las segundas son fruto de la expansión de un cierto comercio étnico dirigido a esas mismas comunidades¹³.

Hay que señalar, sin embargo, que estas asociaciones musulmanas no constituyen un elemento decisivo a la hora de configurar la imagen que la sociedad española percibe de un colectivo como el marroquí. La visibilidad de la inmigración marroquí se produce mucho más en los medios de comunicación a través de las asociaciones de trabajadores inmigrantes, que actúan a manera de sindicatos y de intermediarios en muchos casos entre la comunidad marroquí y la Administración española a escalas nacional, autonómica o local. Las primeras asociaciones de este género se inscriben en el Ministerio de Interior español en 1989, aunque algunas contaban ya con algunos años de rodaje. Las dos más extendidas por el territorio español han sido la Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes en España (ATIME) y la Asociación de Emigrantes Marroquíes en España (AEME), surgidas ambas de una única asociación denominada como esta última, de la que se escindió más tarde la primera. Las dos han encontrado en diversos momentos de su trayectoria el patrocinio de los principales sindicatos españoles, Comisiones Obreras y UGT respectivamente. Si bien la primera ha sufrido una crisis importante entre 1998-99, conflictos como el de El Ejido han hecho reaparecer las siglas a través de algunos de sus militan-

13 B. López García, «Immigration marocaine et commerce ethnique en Espagne», en Mohamed Berriane & Herbert Popp (coords.), *Migrations internationales entre le Maghreb et l'Europe. Les effets sur les pays de destination et d'origine. Actes du 4ème. Colloque maroco-allemand de München 1997*, Maghreb Studien 10, Passau 1998, pp. 51-58.

tes, aun cuando esta asociación tiene una implantación muy localizada en algunos puntos del país. Mucho más expansiva por la geografía española es ATIME, que, aparte de contar con boletines informativos de aparición regular y de la celebración anual de encuentros culturales en diversas provincias españolas, dispone de infraestructura para llevar a cabo una acción reivindicativa en los principales lugares de implantación de los inmigrantes marroquíes, habiéndose convertido en un elemento de referencia para los medios de comunicación. Su presencia en instituciones españolas como el Foro de la Inmigración, su participación como ONG en programas de lengua y cultura de origen en las escuelas y aun de cooperación al desarrollo en Marruecos, y una hábil instrumentalización de cierta tensión con la Embajada del Reino de Marruecos contribuyen a perfilar su imagen de actor imprescindible en los ámbitos que afectan a los marroquíes en España.

El envío de remesas

Las remesas que envían los inmigrantes marroquíes a su país de origen constituyen un indicador importante a la hora de analizar el fenómeno de la inmigración. Estos envíos pueden variar en cantidad y frecuencia, dependiendo de dos factores: la regularidad del salario inmigrante y la situación familiar del individuo. La primera está condicionada por el estatus laboral en el país de destino, y la segunda por un proyecto de vida individual marcado por características no sólo sociales sino geográficas. Una colonia inmigrante en la que predominan las familias supondrá un volumen de envíos menor que otra formada mayoritariamente por individuos solos, sean hombres o mujeres. El cabeza de familia tratará de que casi todo el dinero ingresado vaya destinado a mantenerla en el país de origen. Si es un joven soltero, el volumen de la remesa será más reducido. Respecto a las mujeres inmigrantes solteras, la responsabilidad hacia su familia no será menor, contrariamente a lo que se mantiene habitualmente.

Marruecos presta una atención prioritaria a la captación del ahorro de los emigrantes, que llegó a representar en 2005 un 42,9% del total de sus exportaciones, sirviendo para cubrir el 46,8% del déficit comercial. Con justicia se ha calificado a los emigrantes de «fabricantes de divisas» (*les dévisards*, en expresión de Abdelkrim Belguendouz)¹⁴, ya que sus transferencias contribuyen a equilibrar la balanza de pagos. Marruecos, en su línea de valoración del papel de la emigración, creó en 1990 un Ministerio de la Comunidad Marroquí en el Extranjero y la Fundación Hassan II para los marroquíes residentes en el exterior. Aunque este ministerio desapareció con posterioridad, sus funciones fueron asumidas por diversas direcciones generales, primero en el Ministerio de Asuntos Exteriores y más tarde en el de Derechos Humanos. En 2007 ha vuelto a aparecer en el organigrama ministerial un ministro delegado vinculado al Primer Ministro y encargado de la emigración exterior.

Marruecos ha establecido también todo un mecanismo para la captación del ahorro a través de la Banque Populaire, muy vinculada a sus establecimientos diplomáticos (es en los consulados donde se abren las cuentas corrientes, y es el Banco Popular Español el que hace de intermediario), si bien una buena parte—variable según los países— es enviada por los propios emigrantes a través de giros internacionales.

Las remesas globales de los casi tres millones de marroquíes en el extranjero suponen una cantidad de divisas superior a la que proporcionan la exportación de fosfatos y el turismo juntos. En 1990 producían una cantidad superior a la suma de la inversión extranjera y la ayuda al desarrollo¹⁵. En 2005 constituyen la segunda fuente de financiamiento de la balanza de

14 Abdelkrim Belguendouz, «Les T.M.E. ou les dévisards, 1960-1991», *Économie et Société* 11, 1992, pp. 25-45.

15 Jean-Pierre Garson, «Les enjeux des flux financiers de l'émigration pour les pays du Maghreb», en *Migrations et coopération internationale*, París 1993.

pagos, representando el 8,9% del PIB, casi el doble que en 1994. Dentro de las remesas, la parte correspondiente a los giros fue mayoritaria en un primer período de emigración laboral de hombres solos, hasta el cierre de fronteras (1974) en que la emigración se convierte en familiar. A partir de este momento y hasta finales de los ochenta ha venido a representar un 50%, reduciéndose a una cuarta parte en los últimos años. Esto indica que el recurso a la transferencia bancaria corresponde a una fase más estable de la colonia y que la banca oficial del país de origen ejerce un mayor control para la captación del ahorro de sus emigrantes. A lo largo de los noventa se observa un cierto estancamiento en el envío global de remesas por los marroquíes en el extranjero, que se sitúa en torno a los 18.000 millones de dirhams anuales, unos 290.000 millones de pesetas. En 2001, por razones aún no bien explicadas, las remesas de los emigrantes marroquíes se han incrementado sensiblemente hasta duplicarse, alcanzando los 36.000 millones de dirhams.

El «maná migratorio», como lo llama Jamal Bourchachen, representa el 5,6 % del PIB, el 43% de las exportaciones de todo el país y el 117 % de las rentas turísticas¹⁶. Un pilar pues fundamental para mantener los grandes equilibrios macroeconómicos del país, pero también para amortiguar la pobreza. Según un estudio del citado Bourchachen, 1.200.000 personas habrían escapado del umbral de la pobreza gracias al sostén financiero de sus familiares en el extranjero. La Encuesta Nacional sobre los niveles de vida de las familias realizada por la Dirección de Estadística en 1998/99 así lo demostró, al lograr descender la tasa de pobreza en el país del 23,2 al 19%, es decir, de 6,5 a 5,3 millones de personas.

Según los datos de la Oficina de Cambios de Marruecos, para el año 1982 los envíos de fondos efectuados por los ma-

16 Jamal Bourchachen, «Apports des transferts des résidents à l'étranger à la réduction de la pauvreté: cas du Maroc», IAOS, Statistique, Développement et Droits de l'Homme, Montreux, 4-8.9.2000, Session I-Pa 5c.

arroquíes residentes en España se elevaban a 15 millones de dirhams, y diez años después, en 1992, alcanzaron los 196 millones de dirhams. En 1993 eran 224,7 millones, el equivalente a unos 3.580 millones de pesetas. La cantidad consignada en el Office para 1993 se multiplicó casi por tres en 1997, en que el montante global se cifraba en 617,3 millones de dirhams, es decir unos 9.800 millones de pesetas. En los años siguientes el total fue oscilando entre esta cifra y algo más de 800 millones de dirhams, para incrementarse bruscamente en 2001 hasta llegar a triplicarse, con más de 1.800 millones de dirhams, unos 180 millones de euros. Al año siguiente, en 2002, la cifra alcanza los 1.902 millones de dirhams, unos 190 millones de euros. En 2005 ascendió a 5.140 millones de dirhams.

La crisis económica ha afectado sensiblemente a la economía de los marroquíes en España, siendo uno de sus síntomas el descenso de las remesas enviadas a su país. Los marroquíes instalados en España enviaron a Marruecos 415 millones de euros (unos 4.600 millones de dirhams) en 2006, un 6% del total del dinero enviado por los trabajadores extranjeros a sus respectivos países, que supuso un 0,91% del PIB de Marruecos. Sin embargo, en 2008 fue visible un retroceso estimado en un 2,6% en el primer trimestre y en un 7,6% en el segundo.

El paro ha sido también otro de los síntomas. En tan sólo un año el paro global en España ha pasado del 9,6% en el primer trimestre de 2008 al 17,3% en 2009. Y naturalmente los inmigrantes extranjeros han sido los primeros en resentirlo. Los marroquíes en concreto han sido el colectivo con mayor tasa de desempleo en 2008, aportando el grueso de los extranjeros en paro. A principios de ese año se elevaban a más de 82.000.

Desde el inicio de la crisis el gobierno español inició una campaña de propaganda para favorecer el retorno de los inmigrantes, escasamente seguida por éstos, que no están dispuestos a renunciar a las ventajas que les aporta la instalación en un país de la UE. Esperan, como el resto de los ciudadanos y de la mayoría de los gobiernos, a que pase el temporal.

La inmigración marroquí y la obsesión fronteriza

Una interpretación exclusivista del europeísmo ha hecho desembocar a la opinión pública española hacia una situación que lleva, una vez más, como señalaba el historiador José María Jover, «a prestar una *atención obsesiva* a un condicionamiento histórico de arraigada vigencia en nuestra historia nacional: la seguridad de una frontera meridional harto más abierta, internacionalmente frecuentada y proclive al conflicto que la frontera norte»¹⁷. Europeísmo acentuado con el ingreso en la Comunidad Europea y con la dinámica de aproximación económica al estilo de vida de la CEE, que ha atraído a la población inmigrante, lo que ha tenido como consecuencia un nuevo «retorno del moro», con la resurrección, para nuestra opinión pública, del fantasma de la «inseguridad de la frontera meridional». Cuánto han contribuido los medios de comunicación a afirmar este viejo-nuevo estereotipo y a aclimatarlo en nuestro país, sería objeto de un análisis exhaustivo por sí mismo. Algunos millares de hombres y mujeres a bordo de pateras se han convertido, por la fuerza reduplicadora de las portadas de los diarios, en legión invasora, y como tal vive hoy el fenómeno la opinión española. Ésta, que en una encuesta del Centro de Investigaciones Sociológicas realizada en septiembre de 1990 se declaraba poco informada (49%) y poco interesada por la cuestión inmigratoria (63%), se atrevía a considerar en un 50% que los trabajadores extranjeros en España eran «demasiados» y que la mano de obra extranjera influye negativamente en el crecimiento de la economía española. Eso, en un momento en que la colonia extranjera en España era diez veces menor del volumen que hoy representa. Unos años más tarde, los eurobarómetros mostraban un porcentaje más reducido, situándose en torno al 30% entre 1991 y 1994 los que estimaban en «demasiados» los extranjeros que vivían en España, porcentaje que descendía a un 24% en 1997. Los marro-

17 Jover, «La percepción española».

quies constituyen hoy el grupo en el que piensan mayoritariamente los entrevistados en las encuestas, cuando se habla de inmigración. Un 50% de los encuestados identificaban en 1996 «inmigrantes extranjeros» con marroquíes¹⁸.

Cuando, al finalizar el proceso de regularización de 1991, los representantes de los ministerios de Interior y Trabajo presentaron en el Congreso de los Diputados sendos informes sobre el tema, los diferentes partidos parlamentarios fueron unánimes en defender la postura de mantener el tema de la inmigración alejado de la manipulación política que tan nefastos resultados dio en Francia. Casi dos décadas después, este pacto, que se había mantenido en la esfera de la política estatal, aunque no tanto en la escala municipal, ha quedado reducido a la nada, siendo el tema de la inmigración uno de los más recurrentes en las campañas electorales. Con la crisis económica, la manipulación del tema migratorio es un recurso habitual.

Marroquíes e integración

Un hecho aparece como nuevo a fines de los noventa: la aparición de un discurso muy extendido incluso en ámbitos oficiales y avalado por intelectuales orgánicos vinculados a los sectores más conservadores, partidario de filtrar a los inmigrantes en función de su procedencia geográfica, pretextando razones culturales o religiosas que justificarían una mayor integración de determinados colectivos frente a otros. Concretamente: los latinoamericanos frente a los magrebíes o africanos, los cristianos frente a los musulmanes, los hispanoparlantes frente a los hablantes de otras lenguas.

Nos encontramos por primera vez en España frente a un debate de identidad, en el que algunos plantean sin tapujos

18 Miguel S. Vallés Martínez, M^a Ángeles Cea D'Ancona y Antonio Izquierdo Escribano, *Las encuestas sobre inmigración en España y en Europa. Tópicos, medios de comunicación y política migratoria*, Madrid 1999.

la necesidad de un filtro étnico para la inmigración que nos llega. Argumentación racista en lo que tiene de discriminación de unas razas frente a otras, aunque sea en pro de una hipotética mayor facilidad de integración y en búsqueda de una cohesión identitaria de la que nadie ha precisado ni podrá precisar jamás cuál es su grado óptimo. La identidad se va haciendo, reconociendo, transformando, conforme asumimos nuestra realidad y nuestro entorno.

Conviene reflexionar que si una sexta parte de nuestra inmigración proviene de Marruecos es porque, como decía Jorge Dezcallar, embajador de España en el país vecino hasta 2001, la geografía es testaruda y sería de necios ignorarlo¹⁹. Es imprescindible asumir nuestro entorno. España está en el cruce de dos continentes, en la tangencia de culturas diferentes, una de las cuales vivió durante ocho siglos en nuestro suelo y muchas páginas de cuya historia pasan hoy por las más brillantes de nuestro legado histórico. Sería pues una necedad y una locura pretender que esa posición geográfica no se refleje en nuestra composición humana. No se puede ignorar tampoco que la inmigración contribuye al desarrollo futuro de nuestros vecinos. Y que el desarrollo aportará estabilidad social y política a un país que nos importa sobremanera, porque su realidad «salpica» sobre la nuestra. Siempre, además, lo ha hecho así, y así lo constataba Manuel Azaña hace ochenta años²⁰, y así podemos constatarlo hoy, a comienzos del siglo XXI. ¿Debe interesar más a España el desarrollo de Rumania, el de Polonia o el de Marruecos? ¿Qué va a producir más ventajas de estabilidad y armonía con nuestro entorno: atenuar los roces y conflictos que perduran con nuestro vecino del Sur o ignorarlo mientras

19 Jorge Dezcallar, «Una rápida visión de las relaciones magrebíes en busca de las raíces de la xenofobia», en Inocencio Arias y otros, *Racismo y xenofobia. Búsqueda de las raíces*, Madrid 1993, pp. 151-174.

20 Manuel Azaña, «La supresión del Raisuni», artículo de la serie «Memorial de guerra. Glosas al libro del General Berenguer», en la revista *España*, 1923.

nos ocupamos de crear un paraíso de blancos y católicos? Por egoísta que pueda parecer, en nuestras prioridades debe estar, pues, contribuir a que el desarrollo «de nosotros mismos» se haga en las mejores condiciones posibles. Y ello no se logrará convirtiendo a la inmigración marroquí en una inmigración de segunda clase, de «turistas-esclavos» con billete de ida y vuelta que sueñan con escaparse del tren de confinamiento que les obliga a retornar cuando la faena ha terminado.

Los atentados del 11 de marzo de 2004 han tenido sus consecuencias sobre la inmigración marroquí en España. El hecho de que la mayoría de los implicados en ellos fuera de origen marroquí, buena parte aparentemente «integrados» en la sociedad española y regentando algunos negocios autónomos de envergadura modesta (locutorios, tiendas de venta de vestidos al mayor, carnicerías...), ha planteado ante la opinión no pocos interrogantes ante el sentido de la integración del colectivo.

Hay que observar, no obstante, que la reacción del pueblo español no derivó en actos manifiestos de xenofobia, sabiendo hacer la distinción entre el colectivo marroquí en su conjunto y los actos condenables de una minoría surgida del mismo. Algunos observadores y publicistas han querido ver sin embargo que el grupo terrorista se encontraba «favorecido por la presencia de un notable apoyo social en medios afines (...) en términos religiosos y de origen nacional», sin querer ver el profundo rechazo que produjo colectivamente entre los marroquíes de España un acto como aquel. Pero en la vida cotidiana inmediata sí dificultó en algún caso concreto el panorama laboral o diario de los marroquíes, vistos bajo sospecha.

Es cierto que se ha abierto un tema más en la agenda hispano-marroquí, el del terrorismo. Pero no es un tema para aumentar los puntos de fricción entre los países, sino un asunto para ser abordado conjuntamente por marroquíes y españoles. Es un tema compartido. La amenaza terrorista vinculada con al-Qaida o los grupos ideológicamente cercanos,

se cierne sobre España pero también sobre Marruecos, donde el 16 de mayo de 2003 un grupo de terroristas suicidas cometió un atentado múltiple en Casablanca. Ambos países estamos embarcados en la misma nave y el terrorismo, lejos de ser una cuestión que nos separe, nos debe ayudar a estar más cerca. Por otra parte, dado que tras los atentados el pueblo español, en parte como consecuencia indirecta de los mismos, decidió un cambio de gobierno y éste está más cercano a una sensibilidad interesada en mantener relaciones estrechas y preferentes con Marruecos, ello puede contribuir positivamente a la mejora de las relaciones, deterioradas profundamente en los últimos años.

Los nuevos ciudadanos: naturalización de marroquíes en España

Los marroquíes han sido durante largos años el colectivo dominante junto con el procedente de Portugal o de algún país latinoamericano como Argentina, a la hora de nacionalizarse como ciudadanos españoles. Hubo unos años excepcionales en los que los marroquíes se situaron en primer lugar (1986-1990), pero se debió a razones particulares derivadas de la conflictividad en Ceuta y Melilla tras la aplicación de la Ley de Extranjería en estas dos ciudades. Un buen número de residentes en ellas de origen marroquí obtuvieron la nacionalidad como medida política. A finales de los noventa figurarán nuevos colectivos a la cabeza de las nacionalizaciones, los dominicanos y peruanos, pasando los marroquíes a constituir el segundo grupo de estos nuevos ciudadanos. En 2000 y 2001 vuelven a recuperar el primer puesto. En los años sucesivos se habrá de ver el incremento de estos nuevos españoles de origen magrebí, como consecuencia de que el grueso de la colonia marroquí arranca de principios de los noventa con la regularización de 1991, y se cumplen ya desde 2001 más de los diez años de permanencia en España que la ley exige de los magrebíes para adquirir la nacionalidad española. Para los colectivos latinoameri-

canos, el tiempo de la naturalización es mucho más reducido. La Ley de Extranjería de 1985 ya estableció una discriminación para el acceso a la nacionalidad española en beneficio de latinoamericanos, filipinos, andorranos, gibraltareños, ecuatorianos y sefardíes. Paradójicamente, ni los marroquíes del norte, también colonizados por España, ni siquiera los habitantes de Ifni y Sahara Occidental, convertidas en provincias españolas desde 1958²¹, se encontraban afectados por esta discriminación positiva. Recientemente, desde poco después de iniciarse el nuevo siglo, empiezan a aparecer a la cabeza de los nacionalizados colectivos latinoamericanos, como ecuatorianos o colombianos, pues han cumplido los tres años de permanencia en España que les exige la ley para naturalizarse. En la estadística de nuevos españoles, 2005 ha sido el año en que los ecuatorianos han comenzado a ser superiores en número a los marroquíes. En 2008 los ecuatorianos nacionalizados han sido 25.536 frente a 8.615 marroquíes.

Segunda generación y nacionalizaciones constituirán los dos mayores retos de los procesos de integración del colectivo marroquí en la vida ciudadana en España en los próximos años. La incorporación plena a la ciudadanía y la socialización en escuelas y universidades marcará un punto de no retorno para la conversión del «otro» en parte de un «nosotros» plural en la España del siglo XXI.

21 Hasta 1969 en el caso del enclave de Ifni, que fue retrocedido a Marruecos, y hasta 1975 en el del Sahara Occidental en que el pacto de Madrid repartió el territorio entre Marruecos y Mauritania.

La reproducción del «otro» musulmán en España a través de prácticas sociales y reacciones políticas¹

Ricard Zapata Barrero*

En este artículo quiero explorar cómo la inmigración en España genera nuevos desafíos, a partir de una diversidad que (re)produce la construcción de un «Otro». Me centraré en el análisis de dos conflictos recientes: el debate en torno a la construcción de mezquitas (sección 3); y los efectos del caso de las viñetas de Mahoma en las fiestas tradicionales de Moros y Cristianos (sección 4). En el primer caso, el estudio se propone deconstruir los discursos que justifican la resistencia a la visibilidad de los musulmanes en el espacio público. En el

¹ Este capítulo es una versión revisada y adaptada del Working Package 2 («Spanish report on migration and multiculturalism discourses»), preparado para el proyecto *A European Approach to Multicultural Citizenship. Legal Political and Educational Challenges EMILIE* (Contrato no. CIT5-CT-2005-028205). Quisiera agradecer a N. de Witte, ayudante de investigación, por la búsqueda y primera sistematización de la información.

* Profesor de Ciencia Política en el Departamento de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Pompeu Fabra (Barcelona), director del GRITIM-UPF (www.upf.edu/gritim) y del Máster universitario en gestión de la inmigración. Trabaja diferentes líneas de investigación relacionando Diversidad y Fronteras.

segundo, el estudio analiza la impugnación de la forma tradicional de representación de los moros en dichos festivales. Pero antes de entrar en los mismos, la siguiente sección ofrecerá una visión global de los diferentes desafíos planteados por la inmigración en cuanto a la construcción del «Otro» y contextualizará el problema de los inmigrantes musulmanes en el marco del Estado laico español. El capítulo termina con algunas observaciones finales, donde se comparan los casos y se resumen las bases de la reproducción del «Otro» musulmán en España.

Contextualización: el «Otro» en el marco de la inmigración en España

El primer conflicto social relacionado con la inmigración se produjo en 2000, cuando tuvieron lugar disturbios contra trabajadores marroquíes en El Ejido, una ciudad-cortijo en el sudeste de España. El asesinato de una joven española por parte de un inmigrante marroquí (mentalmente desequilibrado) provocó una explosión social que duró por lo menos tres días. Cuando la noticia se propagó, los disturbios comenzaron con ocupaciones colectivas de calles y quema de imágenes que denotan la presencia de Marruecos. Pronto la situación se transformó en una real «caza de moros», generando una ola de violencia en contra de cualquier manifestación física o material de la presencia de los marroquíes². Después de llegar a un acuerdo sobre las condiciones de trabajo (pero no sobre la regularización), los inmigrantes volvieron a sus ocupaciones³.

Un conflicto similar se desencadenó cuatro años más tarde, en 2004, en Elche, una ciudad tradicionalmente dedicada a

2 Véase también R. Zapata Barrero, «The “Discovery” of Immigration: The Politicization of Immigration in the Case of El Ejido», *Journal of International Migration and Integration* 4-4, 2003, pp. 523-539.

3 Ibid., pp. 523-531.

la producción de calzado en la provincia costera de Alicante, donde trabajadores españoles prendieron fuego a dos almacenes de calzado chino, en una manifestación (no autorizada) contra productores chinos que contó con cerca de medio millar de personas. Los manifestantes españoles protestaron contra la presencia de empresarios asiáticos, porque sentían que sus antiguas costumbres sociales, normas de empleo y relaciones laborales se veían amenazadas por los nuevos competidores, con el racismo como efecto⁴.

Los sucesos en Ejido y en Elche reflejan los sentimientos racistas existentes en la sociedad española y ponen de relieve las precarias condiciones laborales y de vida de los inmigrantes. Después de los ataques terroristas en los Estados Unidos, el 11/09/2001, y el atentado en Madrid el 11/03/2004, se ha denunciado un recrudecimiento de la hostilidad contra los musulmanes en la sociedad española⁵, y los conflictos sociales se han centrado en la comunidad musulmana inmigrante. Junto con los temores ante el terrorismo, la integración social de los musulmanes se percibe como difícil debido a sus demandas de una infraestructura religiosa propia, las cuales no resultan familiares para los españoles.

Aunque la mayoría de problemas y conflictos relacionados con «el Otro» tiene que ver con la «comunidad musulmana», también los hay en relación a la «comunidad de Latinoamérica» y a «los negros». España sigue la tendencia europea a cons-

4 Véase también L. Cachón-Rodríguez, «Los inmigrantes en el mercado de trabajo en España (1996-2004)», en E. Aja y J. Arango (coords.), *Veinte años de inmigración en España, perspectivas jurídica y sociológica [1985-2004]*, Barcelona 2005, pp. 175-201.

5 Gabinet d'Estudis Socials, «Estudio del conflicto de la mezquita de Premià de Mar», Centro de Referencia en España, Observatorio Europeo contra el Racismo y la Xenofobia (EUMC), Barcelona 2002, <<http://www.gabinet.com/docs/MezquitaPremia.pdf>>. International Helsinki Federation for Human Rights, «Spain», en *Report on Intolerance and Discrimination against Muslims in the EU-Developments since September 11, 2005*, <http://www.ihf-hr.org/viewbinary/viewdocument.php?download=1&doc_id=6242>.

truir a los musulmanes como los «Otros», cuyo efecto es la islamofobia⁶. «La presencia musulmana en Europa está relacionada con una parte de la construcción política del Conflicto de Civilizaciones, y el multiculturalismo en España es visto como un conflicto entre modelos de sociedad (una occidental y la otra, musulmana), que son incompatibles»⁷.

El debate sobre la construcción de mezquitas y oratorios

1. Términos del debate

Los conflictos alrededor de las mezquitas y oratorios (lugares de culto musulmanes) se componen de diferentes elementos.

En primer lugar, está la oposición contra la construcción de mezquitas y/o la apertura de centros religiosos y oratorios⁸ por parte de los ciudadanos y el gobierno, lo que demuestra una falta de reconocimiento social de los musulmanes en el espacio público. En segundo lugar, se han producido ataques racistas contra mezquitas y centros religiosos. Ambos elementos demuestran la presencia de la islamofobia en la sociedad española.

En tercer lugar, está la cuestión del acceso de las mujeres a las mezquitas y oratorios. En la mayoría de los lugares de

6 Véase, por ejemplo, Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia, 2006.

7 Véase p. 155 en R. Zapata-Barrero, «The Muslim Community and Spanish Tradition: Maurophobia as a Fact, and Impartiality as a Desiratum», en T. Moodood, A. Triandafyllidou y R. Zapata-Barrero (coords.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: a European Approach*, Nueva York 2006, pp. 143-161. De aquí en adelante, todas las citas originales en inglés son traducidas por el autor.

8 Al tiempo que sirven al propósito de proporcionar lugares de culto musulmanes, las mezquitas y los centros religiosos son siempre públicos y también proporcionan otros servicios, como educación o servicios sociales. Además, las mezquitas, como las iglesias, hacen visible al islam en el espacio público, ya que a menudo tienen al menos un minarete, una alta y esbelta torre con balcones utilizada para llamar a los fieles a la oración.

culto, la entrada de las mujeres está prohibida. Donde se les permite el ingreso (principalmente mezquitas), usan salas separadas y a veces tienen que cubrirse completamente. El secretario de la Junta Islámica de Cataluña (Comité Islámico catalán) critica la discriminación de las mujeres en los lugares de culto, ya que la misma no es aceptable ni desde el principio de igualdad entre géneros, ni desde el de la libertad religiosa; además, el Corán no prohíbe el acceso de las mujeres a los lugares de culto⁹. También G. Martín Muñoz destaca que las raíces de la discriminación genérica no se encuentran dentro del islam¹⁰.

En cuarto lugar, se desconfía de las mezquitas por asociarlas con el terrorismo. Especialmente después de los atentados del 11/3/2004 en Madrid¹¹, se planteó la necesidad de conocer y controlar lo que ocurre en ellas¹². En este contexto comenzaron los debates sobre la financiación de las mezquitas, que a menudo proviene del extranjero (principalmente de Arabia Saudita), y se temía que ello las vinculara con el terrorismo; sobre todo en el caso de las mezquitas con escasos recursos, que dependen de dicha financiación, incluida la proveniente de grupos extremis-

9 A. Prado, «El acceso de la mujer a la mezquita», *El Periódico de Cataluña*, 1-09-2006.

10 G. Martín Muñoz, «Mujeres musulmanas en España, entre el estereotipo y la realidad», *Revista Árabe*, 2005, <http://www.revistaarabe.com.ar/noticias_mujeres_musulmanas.asp>.

11 La mezquita de Madrid está bajo la influencia de Arabia Saudita (wahabíes), y, como la mayoría de las grandes mezquitas, financiada desde el exterior. El centro, conocido como la Mezquita de la M-30, ha sido objeto de una investigación del Banco de España y de la Audiencia Nacional para determinar si sus fondos se distribuyeron entre las instituciones o personas vinculadas con actividades terroristas (J. M. Irujo, «La policía financiera investigó sobre fondos sospechosos de la mayor mezquita de España. La fiscalía archiva el caso sin indagar el origen del dinero, procedente de bancos saudíes», *El País*, 5-02-2007).

12 SOS Racismo, *Informe anual sobre el racismo en el Estado español*, Barcelona 2002-2006; 2005, p. 200.

tas. Al mismo tiempo, la concesión de financiación estatal a las mezquitas sigue siendo una cuestión controvertida¹³.

En quinto lugar, existen críticas a los imanes radicales que dirigen mezquitas. Dado que estos líderes religiosos son formados en el extranjero o no formados en absoluto —no hay carrera de imán en España—, se teme que estén promoviendo interpretaciones del islam que entran en conflicto con las normas legales y sociales de la sociedad española. En un intento de evitar la difusión de ideas de odio y de violencia por parte de los imanes, en mayo de 2004, el gobierno propuso el control y la censura de los sermones en las mezquitas. Las protestas de los musulmanes y los grupos para las libertades civiles hizo retirar la propuesta¹⁴. Dos modos de regulación se están debatiendo hoy día. Uno de ellos, propuesto por la comunidad musulmana, es formar a los imanes en España, incorporando en los programas elementos del contexto español¹⁵. El otro es financiar a las comunidades musulmanas a través de asociaciones y apoyar su movilización¹⁶.

El sexto problema, relacionado con el anterior, es la falta de un registro de mezquitas y oratorios. Actualmente no existe ningún control sobre los mismos. Si bien se estima que el 70% de los oratorios están gestionados por una asociación religiosa (que podría estar, pero ello no es obligatorio, inscrita en la Comisión Islámica

13 International Helsinki Federation for Human Rights, 2006, pp. 26, 127.

14 International Helsinki Federation for Human Rights, 2005, p. 126.

15 La principal organización de trabajadores inmigrantes marroquíes (ATI-ME) propuso un sistema de auto-control de las mezquitas locales, dirigido por los consejos nacionales de musulmanes, que debe ser responsable de la supervisión de las mezquitas y el nombramiento de los imanes, para poner fin a la radicalización del islam financiado por Arabia Saudita (E. Granda y T. Bárbulo, «El Gobierno carece de un registro de imanes y de mezquitas para controlar a los islamistas. El Ministerio de Justicia confirma que fieles y “Gobiernos extranjeros” financian los templos», *El País*, 5-05-2004, p. 21; T. Bárbulo, «La principal asociación de inmigrantes alerta de la situación en España. Los marroquíes piden a Zapatero un consejo islámico que controle imanes y mezquitas», *El País*, 7-04-2004, p. 14; International Helsinki Federation for Human Rights, 2005, p. 126).

16 Zapata-Barrero, «The Muslim Community and Spanish Tradition», p. 152.

española), ello significa que un 30% no está registrado¹⁷, y por ende carece de las ventajas fiscales y el reconocimiento jurídico previsto por el Acuerdo de 1992. Tanto la falta de un registro como la de una carrera adecuada para los imanes pone de manifiesto la falta de acomodación de los musulmanes como minoría religiosa y ha dado lugar al temor por el desarrollo del islam radical¹⁸.

La sección 3.2 irá más lejos en la deconstrucción de los discursos que justifican las protestas contra la construcción de mezquitas y la apertura de centros religiosos. La oposición a los lugares de culto islámico representa una de las zonas de conflicto más importantes entre los ciudadanos españoles y los inmigrantes musulmanes, y pone de relieve la resistencia profundamente arraigada hacia la visibilidad de éstos y de su infraestructura religiosa en el espacio público. Además, los conflictos en torno a la construcción de mezquitas y oratorios también incluyen indirectamente otros conflictos enumerados aquí (ver figura 1).

Figura 1: Conflictos alrededor de las mezquitas y oratorios



17 G. Martín Muñoz, *Marroquíes en España. Estudio sobre su integración*. Madrid 2003, p. 119.

18 J. Moreras, «Sermons en la diàspora. La definició del perfil dels Imams a Espanya i a Catalunya», en G. Aubarell y J. Moreras, *Imams D'Europa. Les Expressions de l'autoritat religiosa Islàmica*, Barcelona 2005, pp. 124-149.

La construcción de mezquitas y la apertura de oratorios son probablemente las demandas más importantes de las comunidades musulmanas en España, dirigidas a la creación de una infraestructura religiosa. En especial, las mezquitas pueden ser vistas como un indicador importante de la consolidación de los inmigrantes musulmanes en la sociedad española¹⁹. Sin embargo, las protestas de los vecinos y la resistencia de los gobiernos locales a facilitar la instalación de esos y otros lugares de oración muestran una importante falta de integración social y constituyen una fuente de conflictos. Cada vez que los miembros de una comunidad musulmana quieren construir una mezquita o abrir un centro religioso o un oratorio, los vecinos intentan impedirlo reuniendo firmas y/o organizando protestas en la calle. Las autoridades locales, en lugar de manejar los conflictos de manera imparcial, a menudo adoptan una posición de «comprensión» hacia los habitantes nativos, sin duda por el coste electoral de la defensa de las «reivindicaciones» musulmanas²⁰. Pero el procedimiento más común de las autoridades locales para oponerse a la construcción de mezquitas consiste en aplicar la normativa urbanística sobre la reserva de espacios para lugares de culto, que requiere obtener licencias o permisos para dichas obras. A su vez, la falta de seguridad o la resistencia a cambiar el destino de un edificio se usan como argumentos para oponerse a la apertura (o pedir el cierre) de los centros religiosos y los oratorios.

2. Dos casos de estudio: Premià y Badalona

En base a la información facilitada por los informes anuales de SOS Racismo y el análisis de los periódicos desde 2001, se pueden identificar 24 casos documentados de oposición a la cons-

19 J. Moreras, «La religiosidad en contexto migratorio: pertenencias y observancias», en B. López García y M. Berriane (dirs.), *Atlas de la inmigración magrebí en España*, Madrid 2004, p. 413. Martín Muñoz, *Marroquíes en España*, p. 121.

20 Zapata-Barrero, «The Muslim Community and Spanish Tradition», p. 149.

trucción de mezquitas o a la apertura de centros religiosos y oratorios en España. La gran mayoría (18 casos) se dieron en Cataluña²¹. Uno de los primeros y más documentados es el de Premià de Mar, un pequeño pueblo al norte de Barcelona, con una población inmigrante de sólo el 6%. La ciudad se convirtió en el centro de enfrentamientos entre inmigrantes y ciudadanos locales en 2002, debido a que la comunidad musulmana deseaba construir una mezquita en el centro de la ciudad²². El Cuadro de Texto 1 ofrece una reconstrucción de los hechos. El conflicto más reciente relacionado con la construcción de una mezquita tuvo lugar en Badalona, un municipio con un 8% de inmigrantes ubicado en el Área Metropolitana de Barcelona, que se describe en el Cuadro de Texto 2.

Premià y Badalona representan los dos casos más extremos de oposición a las mezquitas y oratorios, debido a la magnitud de los enfrentamientos y la participación de diferentes actores. En ambos casos, el conflicto se inicia con el cierre de un oratorio, que deja a los musulmanes sin lugar de culto. Cuando las comunidades musulmanas manifiestan su deseo de construir una mezquita pública, las protestas vecinales se radicalizan, otros actores se involucran y el conflicto va más allá del contexto local²³. Ambos casos, además, se caracterizan por la participación directa de los partidos políticos, que los transforman en ejemplos de politización de la multiculturali-

21 Cabe señalar, sin embargo, que ya antes (entre el otoño de 2000 y 2001), fue detectada la oposición tanto en Cataluña como en Madrid. (Véase Martín Muñoz, *Marroquíes en España*, p. 121). En la sección 3.3 voy a entrar en la discusión de por qué la oposición se observa especialmente en Cataluña.

22 SOS Racismo, *Informe anual*, 2002, pp. 239-240; 2003, pp. 214-219.

23 En Premià el acuerdo final fue firmado por los representantes del Ayuntamiento, la Comunidad Islámica (AIAT), el secretario de Asuntos Religiosos del gobierno catalán (la Generalitat) y un representante del Consell Islámico y Cultural de Cataluña. También en el caso de Badalona se involucraron el gobierno catalán y la Junta Islámica Catalana, después de que la construcción de la mezquita se convirtiera en una opción.

dad²⁴. En el caso de Premià, vale la pena mencionar que sigue siendo utilizado como ejemplo por políticos que se refieren a problemas o conflictos de musulmanes en Cataluña.

Cuadro de texto 1. Premià de Mar

En 1987, la comunidad musulmana en Premià de Mar, la *Asociación Islámica Al-Tauba*, abrió un oratorio. Cuando la comunidad aumenta en los años 90, el oratorio se vuelve demasiado pequeño y los vecinos comienzan a quejarse del ruido. La falta de requisitos de seguridad hace que la autoridad judicial ordene el cierre del oratorio en noviembre de 2001. El gobierno local promete encontrar un nuevo lugar para el culto, pero ello se evidencia difícil. En febrero de 2002 se alcanza un acuerdo para proporcionar a la comunidad musulmana una escuela pública como sitio de culto hasta junio. Mientras tanto, la comunidad musulmana compra un terreno en el centro de la ciudad, destinado a servicios culturales, y solicita una licencia para construir una mezquita. Al propagarse la noticia, la población local se empieza a movilizar por temor a la devaluación de la propiedad y al islamismo radical. Primero, los vecinos recogen 5.554 firmas para protestar contra el plan. Finalmente se firma un acuerdo, por el cual la mezquita se construiría en un sitio menos céntrico, un parque industrial en las afueras de la ciudad. Una vez más los vecinos se movilizan y reúnen 700 firmas en contra de este plan. La comunidad musulmana tampoco está de acuerdo con la solución, lo que hace que el gobierno local interrumpa las negociaciones y le ordena desocupar la escuela. Sin un lugar para el culto, la comunidad musulmana

24 En Premià la politización del conflicto continúa también después de acordada una solución temporal. Mientras que el partido ecosocialista, ICV (parte del gobierno local en ese momento, con el PSC y ERC), interpreta la solución del gobierno como signo de debilidad (ceder a las protestas de los vecinos), el conflicto también se traduce en el desarrollo de un nuevo partido político para postularse en las elecciones locales: Veïns Independents de Premià (Vecinos Independientes de Premià).

utiliza la parcela obtenida en el centro para orar los viernes. Esto da lugar a las primeras protestas vecinales el 19 de abril de 2002, que continúan al día siguiente y que incluyen no sólo a los vecinos unidos dentro de la Plataforma per Premià, sino también a grupos de extrema derecha, grupos anti-fascistas y partidos políticos. El 26 de abril, el Ayuntamiento aprueba la construcción de la mezquita, lo que resulta en una protesta contra las principales autoridades locales ese mismo día. En esta ocasión, entra en el conflicto Josep Anglada, el líder de ultraderecha de la Plataforma per Catalunya (que aboga por la expulsión de los inmigrantes), quien apoya públicamente la manifestación. En reacción a la participación de la derecha en el movimiento, se forma la Coordinadora per la Convivència Premià, compuesta de varias entidades, entre ellas SOS Racismo. En apoyo de la comunidad musulmana, esta plataforma organiza una manifestación el 12 de mayo, con unos 1.000 participantes, entre ellos el líder del Partido Ecosocialista (ICV). Los otros dos partidos que forman el gobierno local de Premià, PSC y ERC, están ausentes y critican la participación de ICV. El sábado 18 de mayo tienen lugar una manifestación masiva de los vecinos encabezada por Josep Anglada y una contra-manifestación de un grupo antifascista. Después de la manifestación, Josep Anglada pronuncia un discurso en el que presenta su nuevo partido Plataforma per Catalunya para las próximas elecciones municipales. Se habla de 8.000 firmas recogidas en contra de la mezquita y de una petición de dimisión contra el alcalde. En este punto, el conflicto también se ha mediatizado a través de los canales de comunicación regional y nacional, lo que desencadena diversas reacciones políticas. El presidente del Partido Socialista Catalán (PSC), Pasqual Maragall, acusa a la derecha de aprovecharse de la polémica con fines electorales. El presidente del gobierno catalán, Jordi Pujol, sostiene que, mientras que Cataluña está abierta a los recién llegados, al mismo tiempo quiere conservar su identidad y cultura. El gobierno catalán (la Generalitat) se involucra para hallar una

solución. Después de varias reuniones, las diferentes fuerzas políticas llegan a un acuerdo para solicitar la transferencia de la mezquita a los terrenos industriales de Can Banyeres, ofreciendo a la comunidad islámica, mientras tanto, la posibilidad de utilizar la escuela Voramar. También se crea un Consejo para la Convivencia Ciudadana y se acuerda promover el conocimiento entre las comunidades y facilitar su integración. La Comunidad Islámica de Premià acepta reanudar las negociaciones, y el 5 de septiembre se alcanza un acuerdo para utilizar la escuela durante un período de 15 años; mientras tanto, se congela la licencia para la construcción de la mezquita hasta que se encuentre una solución final²⁵.

Además del hecho de tratarse de los casos más extremos de oposición a los lugares de culto musulmán, hay otros elementos comparables en los episodios de Premià y Badalona. En ambos casos, las asociaciones de barrio comenzaron el conflicto, mediante la reunión de firmas y la organización de protestas. Los vecinos niegan ser racistas o estar en contra de los musulmanes, y basan su oposición en el temor a la islamización de su barrio o municipio. Joan Xivillé, portavoz de uno de los grupos de vecinos en Premià, firmemente niega ser racista, argumentando que los musulmanes y los españoles viven juntos en paz y que la oposición a la mezquita sólo se origina en «cuestiones urbanas», en el temor a la devaluación

25 Gabinet d'Estudis Socials, 2002; SOS Racismo, *Informe anual*, 2002, pp. 239-240; *ibid.*, 2003, p. 214; R. Zapata-Barrero, *La politització de la immigració durant la campanya de les eleccions municipals del 25 de maig de 2003*, *Discurs polític i social a Barcelona, Premià de Mar i Vic*, Barcelona 2003, p. 6; A. Motilla, «La protecció de los lugares de culto islámicos», en A. Motilla, *Los Musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural*, Madrid 2004, p. 88; «Presentan 5.500 firmas en contra de una mezquita en Premià de Mar», *ABC*, 27-11-2001; M. Pérez, «El Ayuntamiento de Premià aparca el proyecto de la mezquita y cede una escuela a los musulmanes», *El País*, 27-06-2002; J. Vives, «La mezquita de Premià. La construcción del templo origina un agitado debate ciudadano», *La Vanguardia*, 27-04-2002.

de la propiedad y al abandono de los «autóctonos»²⁶. Sin embargo, detrás de este temor por la devaluación de la propiedad y del barrio se esconde una clara imagen negativa de los musulmanes, que es comparable a la de los «negros» (y la habitual «fuga de blancos») en algunos barrios de las grandes ciudades en los Estados Unidos. La posibilidad de construir la primera «verdadera» mezquita visible en Cataluña atraería a muchos musulmanes y convertiría la zona en un gueto musulmán. Se cree que esta amenaza de islamización del espacio público y la invasión de los musulmanes resultaría en un aumento de la inseguridad ciudadana y de conflictos entre vecinos e inmigrantes, ya que se sostiene a menudo que «los musulmanes no quieren integrarse»²⁷.

En Badalona, los vecinos utilizaron un discurso similar para justificar su oposición. La explicación aportada por el propietario del edificio industrial es ejemplar aquí: según él, el barrio ha sido «invadido por los moros [...] y ha dejado a los españoles en minoría en su propio vecindario»²⁸. La construcción de una mezquita en Badalona atraería a los musulmanes de las comunidades cercanas, lo que empeoraría el equilibrio entre españoles y musulmanes. Los vecinos también consideran a la comunidad marroquí difícil de integrar y sinónimo de delincuencia²⁹. En ambos casos, los vecinos justifican su oposición a la mezquita por el temor a ser invadidos por un «Otro» cultural (definido en el primer caso como el inmigrante musulmán y en el segundo como el inmigrante marroquí) que es imposible de integrar en su sociedad.

Lluís Sadurní, portavoz de la Plataforma per Premià (que incluye las diferentes asociaciones de vecinos), también intro-

26 Vives, «La mezquita de Premià».

27 Gabinet d'Estudis Socials, «Estudio del conflicto», 2002.

28 R. González, «Una mezquita en Badalona», *La Insignia*, 12-05-2006, <WebIslam.com>.

29 Ibid.

duce el laicismo como un argumento para la oposición a los lugares públicos de culto. Cuando se le pide una solución al conflicto, sugiere: «que oren en sus casas»³⁰. También la oposición al uso temporal de la escuela pública en Premià pone de relieve la falta de voluntad de los vecinos para darle al islam un lugar en el espacio público. Sin embargo, el discurso del laicismo es más claramente representado por las autoridades locales. En ambos casos, dichas autoridades inicialmente reservan terrenos para la posible construcción de una mezquita, pero se muestran reacias a autorizarla debido a las protestas. Además, las parcelas reservadas se ubican en la periferia del municipio, lo que demuestra en primer lugar la negativa a la visibilidad del islam en el espacio público. Mientras que el laicismo no es el discurso oficial del Estado español, las actitudes de las autoridades locales en Cataluña hacia los residentes musulmanes se caracterizan por su reconocimiento del derecho a lugares de culto en lugares privados (hogares, centros comunitarios, etc.) y su resistencia a reconocer la necesidad de dar a los musulmanes la visibilidad pública de la que goza la Iglesia Católica³¹. Los estudios de caso destacan que el derecho a establecer lugares de culto sólo se pone en práctica cuando los mismos son suficientemente invisibles, como es el caso de los oratorios, que a menudo se encuentran en talleres privados, oficinas y apartamentos.

Cuadro de texto 2. Badalona

En Badalona el conflicto comienza en febrero de 2005, cuando el gobierno local cierra un oratorio en el barrio de La Pau. La justificación oficial se centra en la falta de seguridad, pero la decisión debe entenderse en el contexto de una campaña

30 Pérez, «El Ayuntamiento de Premià».

31 J. Moreras, «Limits and Contradictions in the Legal Recognition of Muslims in Spain», en W. Shadid y P.S. Von Koningsveld (coords.), *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*, Leiden 2003.

iniciada por los vecinos y apoyada por el Partido Popular (PP) sobre la inconveniencia del oratorio. Después de la decisión de cierre, unos 150 musulmanes se reúnen a orar en la plaza del municipio, como forma de protesta y en señal de convivencia. A principios de marzo, el gobierno local y la comunidad musulmana acuerdan resituar la mezquita en una fábrica en el parque industrial, ubicado en la frontera de los municipios de Badalona y Santa Coloma. Según el acuerdo, el gobierno local proporcionará a la comunidad musulmana un oratorio provisional mientras la fábrica se adapta a su nuevo destino. La Asociación de Vecinos del Congrés, junto con las de otras zonas, recogen casi 3.000 firmas en oposición a dicho acuerdo. El imán encargado de cerrar el oratorio se queja de ser tratado como ciudadano de segunda y compara el caso con el de los enfermos de lepra que necesitan ser escondidos a distancia. También destaca la importancia que posee la falta del derecho al voto en cuanto a presionar al gobierno local. En julio de 2005, el Ayuntamiento de Badalona decide por unanimidad suspender durante un año la concesión de licencias para la apertura de nuevos templos religiosos. Con ello se rompe el compromiso de ayudar a la comunidad musulmana en la busca de una ubicación alternativa. En julio de 2006 se aprueban las restricciones a la apertura de oratorios (por ejemplo, se limita su capacidad máxima a 70 personas). En el verano de 2006, el Ayuntamiento aprueba finalmente (sin el consentimiento del Partido Popular) la calificación de un cinturón verde para el uso de cultos religiosos. El Partido Popular municipal y la plataforma «No a la mezquita en terrenos públicos» recogen 20.800 firmas en contra de la supuesta construcción de una mezquita en dichos terrenos. La Generalitat también se involucra, ya que el deseo de reservar más de mil metros de suelo público para uso religioso por parte de las autoridades locales requiere modificaciones en el Plan General Metropolitano. El consejero catalán de Cultura subraya que la política de enfrentar a los ciudadanos unos contra otros no se corres-

ponde con la rica y variada historia cultural española y con la realidad actual de un país que se ha vuelto plural gracias a los inmigrantes. El presidente de la Junta Islámica Catalana alega que la reunión de firmas por el Partido Popular de Badalona tiene la intención de demonizar al islam y generar miedo; que la campaña contra la mezquita debe entenderse como una campaña contra el derecho fundamental a mantener lugares de culto; y que lamenta la falta de madurez democrática y la islamofobia presentes en Cataluña³².

Al organizar la oposición, los vecinos son apoyados por grupos de extrema derecha y aprovechados por los partidos políticos. En Premià, las protestas vecinales contaron con el apoyo de «skins» de ultraderecha, lo que dio lugar a la movilización de los grupos anti-fascistas. Además, los partidos de derecha locales (en la oposición) aprovechan la situación con vistas a las próximas elecciones. Ello coloca a los gobiernos locales (que consisten en coaliciones de partidos nacionalistas y de izquierda) en una situación difícil frente a las exigencias religiosas de la comunidad musulmana, ya que el derecho al voto les da ventaja a los vecinos sobre dicha comunidad, que consiste principalmente en inmigrantes que a menudo no lo poseen³³. En Premià, el portavoz de Plataforma por Catalun-

32 SOS Racismo, *Informe anual*, 2006, pp. 208-209; F. Sales, «Mezquitas en Cataluña. Las catacumbas del Islam. Una red de 160 locales diseminados por Cataluña se convierten los viernes en oratorios», *El País*, 21-01-2007; M. de Barros, «La ubicación de una mezquita en terreno público divide a los vecinos de Badalona», *ABC*, 17-01-2007; «El PP de Badalona reúne 20.000 firmas contra la construcción de una mezquita», *ABC*, 13-01-2007; González, «Una mezquita en Badalona».

33 La única forma de obtener el derecho de voto es a través de la naturalización (adquisición de la nacionalidad española). Más allá de este paradigma, el derecho de voto puede concederse a través del Art.13.2 de la Constitución, permitiendo a los inmigrantes el voto a nivel local por el principio de reciprocidad. Eso significa que sólo hay una posibilidad para que los extranjeros voten en las elecciones locales: que sus países de origen ofrezcan el mismo derecho a

ya apoya públicamente la manifestación contra la erección de una mezquita, haciendo hincapié en el temor de una invasión musulmana y la necesidad de defender la identidad, costumbres y cultura locales³⁴. De este modo pone de manifiesto un discurso de islamofobia basado en la construcción de la identidad en oposición a los musulmanes.

En Badalona, el Partido Popular (PP) está estrechamente implicado en la reunión de firmas contra la construcción de una mezquita en terrenos públicos, también aquí con claros objetivos electorales. El presidente del PP en Badalona, que es candidato al Ayuntamiento, afirma que su partido dará prioridad, en cuanto al destino de terrenos públicos reservados por el gobierno, a la construcción de instalaciones preescolares o centros para ancianos, y no a la de una mezquita. La recolección de firmas específica para la plataforma «No a la mezquita», según el presidente, representa «la unión de los ciudadanos, independientemente de su ideología»³⁵; la formulación genera la noción de que los musulmanes que residen en la comunidad no son ciudadanos. Esta noción es aún más claramente expresada por el líder catalán de Esquerra Republicana, Josep-Lluís Carod-Rovira (entonces vicepresidente del gobierno catalán), quien califica al anterior imán de Premià de Mar de antidemocrático, porque se negó a hablar con la alcaldesa del municipio; y se refiere directamente a esa misma persona cuando aboga por «la expulsión de los imanes (como en Premià) que tratan de defender y difundir los valores antidemocráticos»³⁶. Este discurso destaca el tercer tipo de justificación de la oposición a la mezquita: a la cuestión

los nacionales españoles (Constitución Española, 1987, art. 13/2, <<http://www.congreso.es/funciones/constitucion/indice.htm>>).

34 «La ultraderecha aprovecha los brotes racistas para crear un partido en Cataluña», *ABC*, 20-05-2002.

35 Barros, «La ubicación de una mezquita en terreno público».

36 «ERC pide la expulsión del imán de Premià por “anticatalán”», *ABC*, 22-05-2002.

del lugar de la religión en la sociedad española y en el espacio público, y al temor a una invasión islámica, se suma el temor a los valores predicados en las mezquitas y representados en la comunidad musulmana. Este discurso de anti-democracia construye a los musulmanes como anti-ciudadanos, debido a la incompatibilidad de los valores islámicos con los valores democráticos liberales de la ciudadanía española.

En resumen, en los discursos que justifican la oposición a la construcción de mezquitas en los dos casos aquí analizados (representada por los vecinos, los gobiernos locales y los partidos políticos) se puede encontrar (1) un discurso racista basado en la *islamofobia* y la *morofobia*; (2) un discurso laicista, que confina la religión a la esfera privada; (3) un discurso que construye a los musulmanes como anti-ciudadanos, basado en la incompatibilidad de los valores liberales democráticos con los valores islámicos.

En oposición a estos discursos, la plataforma para la coexistencia en Premià ha actuado como grupo de presión por los derechos civiles y la defensa del derecho de la comunidad musulmana a construir una mezquita, presentando un discurso de anti-discriminación. Las comunidades musulmanas participantes también utilizan este discurso de anti-discriminación, al abordar la violación de sus derechos civiles (libertad de religión) y de sus libertades políticas (derecho al voto). El imán seleccionado para la eventual mezquita de Badalona sostiene explícitamente que los musulmanes son tratados como ciudadanos de segunda, debido a que carecen de derecho al voto y de posibilidades de practicar su religión³⁷. También se culpa a los partidos políticos de politizar el debate sobre mezquitas, lo cual resulta en una fractura social. «En cuestiones de integración, estamos peor que hace 5 años. [...] También somos ciudadanos. Somos vecinos, trabajadores y contribuyentes, pero nos están

37 González, «Una mezquita en Badalona».

negando nuestros derechos fundamentales»³⁸. Al tiempo que se subrayan los derechos individuales civiles y políticos, también se hace referencia a su conjunto de derechos especiales, establecidos en el acuerdo de 1992 entre el Estado español y la comunidad islámica. Se puede concluir que, si bien los discursos que se oponen a la construcción de las mezquitas se basan en la idea del enfrentamiento entre Occidente y los valores y principios islámicos (el «choque de civilizaciones» de Huntington), son exactamente esos valores occidentales los utilizados por la comunidad musulmana para reclamar derechos religiosos en el contexto del Estado laico español.

Reflexiones sobre la repercusión de las caricaturas danesas en España

Periodista Digital fue el único periódico español que publicó las viñetas danesas *on-line*³⁹. A diferencia de otros países europeos (como Noruega, Francia y Alemania), dichas caricaturas no se publicaron en los principales diarios impresos españoles⁴⁰. Sin embargo, *El País* (periódico nacional liberal) publicó en primera plana una viñeta de Mahoma del caricaturista Plantu, tomado de *Le Monde*, en la que las palabras «no debería dibujar a Mahoma» forman la cara del profeta musulmán⁴¹. A diferencia de las caricaturas danesas, el profeta no aparece como terrorista y lo representado por el dibujo es más bien la polémica en torno a las caricaturas publicadas en otros países

38 L. Benvenuty, «Mezquitas en el aire. Badalona lleva un lustro buscando un emplazamiento para los rezos musulmanes», *La Vanguardia*, 21-01-2007.

39 «Y estas caricaturas en un diario danés incendian los ánimos de musulmanes», *Periodista Digital*, 3-02-2006, <<http://www.periodistadigital.com/>>.

40 La ausencia de una re-publicación de las caricaturas en la prensa española parece bastante extraña, teniendo en cuenta los viejos estereotipos y las imágenes de musulmanes y marroquíes (véase, por ejemplo, E. Martín Corrales, *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*, Barcelona 2002).

41 «Arrecia la polémica por las viñetas de Mahoma», *El País*, 3-02-2006.

Europeos. Sin embargo, el ministro marroquí de Comunicación prohíbe ese mismo día que el periódico sea distribuido en Marruecos.

Aunque se informa de la cuestión ampliamente en la prensa diaria⁴², sólo dos periódicos (*El País* y *El Periódico de Cataluña*) escriben un editorial sobre las caricaturas el día después de que la polémica comenzara en Dinamarca. *El País* da más importancia a la cuestión, dedicándole, junto con la primera plana, también un artículo editorial y una entrevista con el director de *Jyllands-Posten* acerca de la cuestión. En el editorial se afirma explícitamente: «Una cosa es ofender a un credo religioso específico y otra cosa muy distinta son las respuestas violentas a esta presunta ofensa. Los musulmanes que están protestando con violencia en las ciudades europeas estos días deben saber que en los sistemas democráticos las ofensas se resuelven ante los tribunales de justicia»⁴³. La razón por la que el periódico no reprodujo las caricaturas danesas se encuentra en la representación de Mahoma con un turbante en forma de bomba que va a explotar⁴⁴. El conservador diario español *ABC* utiliza una fotografía del periódico danés original, con sus 12 viñetas, y en una pieza de opinión afirma que ninguno de los dibujantes españoles contactados por el diario había querido colaborar en el proyecto, porque preferían hacer otras cosas,

42 Una búsqueda en la base de datos *My news online* (<http://upf.mynewsonline.com/>) de los artículos que incluyen las palabras «Mahoma» y «viñeta» entre el 3-02-2006 y el 3-03-2006 dio como resultado 234 artículos en *El País*, 163 en *El Mundo*, 181 en *ABC*, 155 para *El Periódico*, 171 para *La Vanguardia* y 166 para *La Razón* (si se busca sólo en los títulos y subtítulos, solamente se encuentran 26 artículos en los periódicos mencionados).

43 «De la blasfemia al crimen», *El País*, 3-02-2006.

44 También en una columna del «Defensor del lector», Sebastià Serrano explica que los motivos del director del periódico (Jesús Ceberio) se encuentran en la posibilidad de que las caricaturas puedan ser entendidas como una criminalización de los seguidores de Mahoma (S. Serrano, «Las imágenes de Mahoma», *El País*, 5-02-2006).

por ejemplo bromas sobre el Papa⁴⁵. *La Vanguardia* dedica sólo un artículo de opinión sobre la cuestión, en donde se defiende la libertad de expresión, pero también se reclama un «laicismo» que comience por el derecho de libertad religiosa y de culto, que debe ejercerse en un espíritu de tolerancia y respeto hacia las creencias de los demás⁴⁶.

Los artículos de opinión que aparecen en los periódicos españoles abordan básicamente dos cuestiones. La primera es un debate acerca de cuál es exactamente el problema con las caricaturas. Si bien la representación de Mahoma no es considerada ofensiva por la mayoría de los autores⁴⁷, el vínculo que a menudo se establece entre el islam y el terrorismo es rechazado⁴⁸. En este contexto, dos de las doce caricaturas han sido especialmente polémicas: la de la bomba y la del machete. En segundo lugar, el asunto de las viñetas plantea un conflicto entre las libertades fundamentales en las sociedades democráticas: la libertad de expresión, de prensa y religión. La cuestión principal es hasta qué punto es lícito herir los sentimientos religiosos (burlarse de la religión) en el marco de la libertad de expresión. Más que la libertad religiosa en sí misma, lo que

45 «La caricatura y el miedo», *ABC*, 2-02-2006.

46 «Libertad y respeto», *La Vanguardia*, 3-02-2006.

47 El columnista Gustavo Bueno, por ejemplo, sostiene que el tabú sobre la representación de Mahoma es inaceptable en una sociedad racionalista. «Si Mahoma existió realmente como un hombre, debe ser capaz de ser representado también», sigue su argumento. Lo que movió al diario *Jyllands-Posten* para dar a conocer las caricaturas fue una respuesta a la denuncia de un escritor danés, en el periódico *Politiken*, quince días antes, por las dificultades para encontrar ilustraciones para un libro que explica la vida de Mahoma a los niños (30-09-2005). Según Bueno, en lugar de constituir una cuestión de respeto hacia los musulmanes, más bien se trata de un problema pedagógico. Con una población musulmana cada vez mayor en las sociedades occidentales debido a la inmigración, el no representar a Mahoma sólo va en contra de la integración de los musulmanes (G. Bueno, «Sobre las viñetas de Mahoma», *La Razón*, 13-03-2006).

48 Véase, por ejemplo, «Vidal Beneyto afirma viñetas Mahoma recogen información falsa», *Agencia de noticias EFE*, 7-02-2006.

está en juego es el papel de la religión en la sociedad y la manera en que el laicismo se percibe y se practica⁴⁹.

El gobierno español no admite la publicación de las caricaturas. En un artículo en el *International Herald Tribune*, el Primer Ministro J. L. Rodríguez Zapatero, junto con el Primer Ministro de Turquía, R. T. Erdogan, hace una «llamada al respeto y a la calma». En el artículo se afirma que la publicación de las caricaturas «puede ser perfectamente legal, pero es rechazada desde un punto de vista moral y político»⁵⁰. La vicepresidenta de Gobierno, María Teresa Fernández de la Vega, tiene una posición similar: «Hoy más que nunca hay que apelar a la responsabilidad de unos y otros, y la clave para crear esta convivencia pacífica es el respeto, tanto a la libertad de expresión como a la libertad de creencias»⁵¹. Por último, Miguel Ángel Moratinos, ministro de Asuntos Exteriores, sostiene que la libertad de expresión debe ir acompañada de la responsabilidad y el respeto por los demás, pero condena la violencia que se observa como consecuencia de las caricaturas. También menciona que el *affaire* de las viñetas demuestra la necesidad y la justificación de la Alianza de Civilizaciones⁵². Tanto los periódicos españoles como el gobierno han demostrado el «respeto» a las comunidades musulmanas dentro y fuera de su país.

Esta falta de mediatización y politización del episodio de las viñetas en España hizo que las protestas a gran escala estuvieran ausentes. Sólo tuvieron lugar unos pocos incidentes. En Barcelona, una acción de protesta (que consistió en una oración pública en la plaza de Joan Miró) fue organizada

49 Véase, por ejemplo, D. Carrasco, «Caricaturas de Mahoma», *La Razón*, 6-02-2006.

50 T. Erdogan y J.L. Rodríguez Zapatero, «A call for respect and calm», *International Herald Tribune*, 5-02-2006.

51 «La ONU, el Vaticano, la UE, EE.UU. e Inglaterra reaccionan ante la furia islamista», *Periodista Digital*, 4-02-2006, <<http://www.periodistadigital.com/>>.

52 M. A. Moratinos y S. Lavrov, «Más allá de las caricaturas», *El Mundo*, 10-02-2006.

por la Plataforma Fe y Diálogo el 24 de febrero de 2006⁵³; en la misma se desplegaron pancartas con textos como: «La coexistencia pacífica, diálogo, libertad de expresión» y «Libertad de expresión sí, insultos no», «No al conflicto de civilizaciones» y «Amo a mi profeta Mahoma». Después de las plegarias, se leyó en catalán y español un manifiesto donde las caricaturas fueron consideradas como «blasfemias» que «esconden el odio y la enemistad hacia el islam y los musulmanes, motivada por viejas razones históricas que están lejos de las líneas culturales y la objetividad científica». El propósito de la acción de protesta había sido «hacer una llamada a todos los creyentes, dar voz a todos los profetas, respetar la religión y los valores éticos universales y producir un diálogo constructivo con el Otro»⁵⁴. En Bilbao, otra manifestación fue organizada por el Centro Sociocultural Islámico del País Vasco-Assabil⁵⁵.

De la comunidad musulmana se escucharon pocas reacciones. El Secretario General de la Comisión Islámica de España, Riay Tatary, declaró su rechazo a la «blasfema» profanación de la imagen del profeta Mahoma en Europa y en los medios de comunicación españoles, y advirtió también de que las limitaciones a la libertad de expresión consisten en el respeto a otros derechos fundamentales mencionados en el

53 La plataforma consta de más de 30 comunidades religiosas y asociaciones islámicas, con personas procedentes de países tan distantes como Marruecos y Bangladesh, incluyendo a chiítas y sunitas. Mientras que la organización estima que el número de participantes fue de alrededor de 3.000, los documentos de la policía cuentan alrededor de 300 personas. Sorprendentemente, el acto no fue apoyado por el Consejo Islámico de Cataluña, el órgano político más importante de representación de los musulmanes en Cataluña («Rezo musulmán en Barcelona en protesta por las caricaturas. Varios cientos de personas responden a la convocatoria de la plataforma Fe y Diálogo. Conflicto provocado por la publicación de unas caricaturas de Mahoma en un diario danés», *El Mundo*, 25-02-2006).

54 *Ibid.*

55 N. Junquera, «Los líderes islámicos de España apoyan la Alianza de Civilizaciones», *El País*, 9-02-2006.

artículo 20 de la Constitución. También se refirió al Código Penal, en donde se prohíbe la ofensa de los sentimientos religiosos. En el caso de las caricaturas danesas, argumentaba, no es sólo una cuestión de blasfemia sacrílega contra la imagen del profeta, sino que también incluye una injuria y calumnia ofensiva, principalmente mediante la traducción de la imagen del terrorismo islámico. También advertía de la necesidad de impedir que el tema de las viñetas generase una brecha social entre los diferentes creyentes⁵⁶. Otra reacción provino del imán de la mezquita de Sevilla, que consideró que las reacciones a las caricaturas observadas en algunos países musulmanes fueron exageradas. «Hay otras maneras de mostrar su rechazo que la quema de embajadas, como manifestarse o boicotear productos»⁵⁷.

En resumen, a pesar de haber sido centro de atención en las sociedades europeas⁵⁸, el asunto no creó un gran debate en España, debido a dos razones. En primer lugar, porque las caricaturas no fueron reproducidas por los principales diarios españoles. En segundo lugar, porque el gobierno manifestó públicamente su respeto a la comunidad musulmana y condenó la publicación de las caricaturas en el *Jyllands-Posten*. En cambio, sí tuvo efectos directos sobre la representación de los musulmanes árabes (específicamente, moros) en la tradición y la cultura españolas, dando lugar a llamados a la autocensura. En Ceuta, por ejemplo, las asociaciones y los partidos políticos musulmanes expresaron su malestar ante el contenido de las canciones que ganaron el concurso oficial en las fiestas de Carnaval, tradicionalmente críticas de la sociedad, en donde, a

56 «La Comisión Islámica rechaza la reproducción de las viñetas humorísticas de Mahoma en prensa española», *Agencia de noticias Europa Press*, 3-02-2006.

57 «El imán de Fuengirola critica la respuesta musulmana a las viñetas de Mahoma», *ABC*, 7-02-2006.

58 Véase el monográfico especial sobre el tema: L. E. Lindkilde, P. Mouritsen y R. Zapata-Barrero (coords.), «The Muhammad Cartoons Controversy in Comparative Perspective», *Ethnicities* 9-3 (Special Issue), 2009.

causa de algunas viñetas, se reprobaba el asesinato en nombre de Mahoma. El presidente de la Unión Democrática de Ceuta (UDCE), Mohamed Alí Lemague, asegura que no es la primera vez que los musulmanes se sienten insultados en el carnaval, «pero este año algunas letras fueron la gota que colmó el vaso: referencias a Hitler, burlas sobre la llamada a la oración de la mezquita, los insultos como moros hijos de puta y la insinuación de que deberíamos volver a Marruecos»⁵⁹. Además de realizar acciones legales, Lemague declara que solicitará la modificación del reglamento para las fiestas anuales, a fin de evitar los contenidos xenófobos en las letras de las canciones y proteger la dignidad de los grupos colectivos. En la opinión de los chirigoteros (aquellos que realizan el acto), este tipo de autocensura significaría el fin de la esencia del Carnaval⁶⁰. La siguiente sección va más allá, con otro ejemplo en el que la autocensura se convirtió en una cuestión importante después del asunto de las viñetas.

«Moros y Cristianos»: representación y difuminación de moros pasados y presentes

El clima generado por el asunto de las viñetas provocó un debate sobre las fiestas tradicionales de «Moros y Cristianos» que se celebran en casi 400 localidades en España, principalmente en Valencia, Andalucía y Castilla-La Mancha. Los festivales conmemoran la Reconquista Española de la península después de ocho siglos de presencia musulmana, a través de la recreación de las victorias sobre los ejércitos invasores árabes. La celebración consiste básicamente en una batalla simbólica por el territorio local (a menudo para conmemorar una batalla específica), con una dramatización de la lucha de las unidades

59 J. Camacho Sevilla, «Mahoma en carnaval. Los partidos musulmanes de Ceuta acusan de racismo a la chirigota ganadora este año y amenazan con una querrela», *El Periódico de Cataluña*, 1-03-2006.

60 Ibid.

militares de ambos bandos que culmina con la victoria de los cristianos. «En los Festivales, los moros son derrotados en combate y luego se los convierte al cristianismo, o, en el caso de algunos pueblos de la costa de Alicante, son “simbólicamente” arrojados al mar»⁶¹. M. Harris destaca que las fiestas –que pueden durar entre tres y cinco días y noches– combinan procesiones religiosas y desfiles seculares⁶². Las batallas dramatizadas entre musulmanes y cristianos se convirtieron en una costumbre ocasional después de la conquista de Granada en 1492⁶³. Con el tiempo, el turismo fue incrementando la popularidad de los festivales, incluyendo un mayor número de aldeas y aumentando el tamaño y vistosidad de los mismos⁶⁴.

En los Festivales, la figura del moro tiene dos estereotipos: por un lado, se representa como «una especie exótica, sensual, admirado por su valor como guerrero y [...] la excepcional creatividad científica y sofisticación artística»; y, por el otro, como una «traidora, violenta y cruel figura que quiere apoderarse de territorios de los cristianos». Aunque la representación exótica es la dominante, se incorporan también las representaciones del moro «violento». El vestuario del ejército moro, por ejemplo, a veces presenta un diseño parecido a escorpiones o calaveras que representan claramente la violen-

61 D. Flesler y A. Pérez Melgosa, «Battles of Identity, or Playing “Guest” and “Host”: the Festivals of Moors and Christians in the Context of Moroccan Immigration in Spain», *Journal of Spanish Cultural Studies* 4-2, 2003, pp. 151-168; la cita en p. 153.

62 M. Harris, «Muhammed and the Virgin, Folk Dramatizations of Battles Between Moors and Christians in Modern Spain», *The Drama Review* 38-1, 1994, pp. 45-61; la cita en p. 45.

63 El inicio y la incorporación de las Fiestas de Moros y Cristianos en el calendario festivo anual es probablemente una combinación de las soldadescas (milicias locales que protegían las costas contra la armada turca y los piratas berberiscos en el siglo XVI, que aparecían a veces vestidos de moros o turcos) y la fiesta mucho más antigua del patronazgo (procesión anual de la patrona de la ciudad). Véase Harris, «Muhammed and the Virgin», p. 46.

64 Flesler y Pérez Melgosa, «Battles of Identity», p. 151.

cia y la crueldad, al mismo tiempo que se ha «vuelto estetizado, como parte del espectáculo de su arte y el *glamour* del pasado»⁶⁵.

La narración discursiva de esas representaciones se centra no sólo en la exclusión mutua de las categorías de moros y cristianos, sino también «en el esencial derecho cristiano a la tierra, explicando la presencia de los moros como algo temporal y sin consecuencias»⁶⁶. Flesler y Pérez Melgosa utilizan los términos «huésped» y «anfitrión» con el fin de deconstruir los roles sociales de ambas categorías. Mientras que durante los Festivales invadidos e invasores se turnan para tomar el papel de anfitrión y huésped⁶⁷, al final los cristianos son los anfitriones, los dueños «nativos» del territorio de la Península⁶⁸. El hecho de que los participantes acepten representar a moros o cristianos sin hacer ninguna diferencia se explica a menudo como un signo de reconciliación, por la difuminación de ambas categorías⁶⁹. En este sentido, ni los musulmanes ni los cristianos son presentados como «Otros», sino celebrados como sujetos iguales en un encuentro mutuo. Las asociaciones que organizan las fiestas en localidades de Valencia y Alicante

65 Ibid., p. 152.

66 Ibid., p. 154.

67 En ceremonias similares, tanto Moros como Cristianos desfilan con sus tropas por el pueblo y actúan como propietarios del castillo, defendiéndolo de los ataques de los invasores del otro bando. (Véase *ibid.*, p. 155).

68 Ibid.

69 El columnista oficial del Festival en Alcoi, Alfons Jordá, por ejemplo, sostiene que «hace siglos los ciudadanos de Alcoi superaron las diferencias entre moros y cristianos: se representan tanto el uno como el otro. Sin embargo, quien tiene más prestigio es el grupo de moriscos, porque su ostentación es más exótica» (Á. Gallardo, «Los cristianos de Alcoi desfilarán por Nueva York sin los moros», *El Periódico de Cataluña*, 6-10-2006). También el presidente de la Junta Mayor de Fiestas de Moros y Cristianos de Elda, Vicente Amat, menciona los resultados controvertidos de «la eliminación de las cosas fuera de su contexto». En los Festivales, argumenta, «los cristianos se visten como musulmanes, ateos representan cristianos y los de piel blanca están pintados de negro» (*El Periódico de Cataluña*, 4-10-2006).

también hacen hincapié en que los inmigrantes que se establecieron en la provincia participan cada vez más en los festivales, y no siempre en el grupo con el que se los «identifica»⁷⁰. Flesler y Pérez Melgosa sostienen que la actitud indiferente a las dos categorías también se puede explicar como una manera de superar «la inevitabilidad de ser un “huésped” en el “propio” lugar»⁷¹.

En este contexto, dichos autores destacan la doble vuelta de la figura del «moro» en el imaginario nacional español: mediante las representaciones de los moros en la industria de la cultura medieval y en festividades, tales como las fiestas de Moros y Cristianos; y mediante los inmigrantes marroquíes, que a menudo son considerados como «invasores» del país. Los moros del pasado y los moros del presente son claramente separados. El moro del pasado es admirado y considerado una parte importante de la historia española. El moro actual se considera y desprecia como intruso. Mientras que en el Festival aparece el moro exótico, el moro traidor es invocado en los conflictos generados por la discriminación e intolerancia religiosa hacia los inmigrantes marroquíes. «En el imaginario cultural español, tanto esos “moros” como los otros coexisten en el mismo paradigma simbólico, nacido de siglos de enfrentamientos en el mismo territorio»⁷². Tanto la ritualización de la imagen del moro medieval como el rechazo de los inmigrantes marroquíes pueden ser entendidos como síntomas del trauma histórico de ocho siglos de dominación musulmana⁷³. Después del episodio de las viñetas, el moro pasado e «imaginado» en los Festivales difumina al moro presente y «real» (el inmigrante), resultando en un debate sobre el papel de la tradición en la sociedad multicultural española.

70 D. Marínez y A. Antolín, «Los barullos de Mahoma», *ABC*, 8-10-2006.

71 Flesler y Pérez Melgosa, «Battles of Identity», p. 156.

72 *Ibid.*, p. 151.

73 *Ibid.*, p. 153.

Las actuaciones en los Festivales normalmente representan la batalla entre los ejércitos cristianos y moros. Su carácter popular ha conferido varios rasgos de humor a los moros «vencidos», los cuales se convirtieron en objeto de debate a raíz del asunto de las viñetas y han sido interpretados como imagen ofensiva por la creciente población musulmana inmigrante en España. La mayoría de los elementos potencialmente ofensivos en los Festivales ya habían sido retirados después de una recomendación emanada del Concilio Vaticano II en 1968. Ello se refería especialmente al caso de «Mahoma», un muñeco de cartón utilizado como emblema por el ejército de moriscos y simbólicamente asesinado por decapitación o quema para simbolizar la victoria cristiana⁷⁴. En la actualidad, «Mahoma» y su muerte sólo aparecen en algunos lugares, como Beneixama y Bocairent⁷⁵.

Después del episodio de las caricaturas, los organizadores de los festivales en Beneixama y Bocairent suprimieron la última de las representaciones de la muerte de «Mahoma» en los Festivales, a fin de prevenir la ofensa a los sentimientos de los creyentes musulmanes. En estas ciudades, las Fiestas de Moros y Cristianos normalmente concluían con actos en donde un muñeco de más de tres metros de altura, con ropa árabe y llamado tradicionalmente «Mahoma», era quemado el último día, al estallar su cabeza en fuegos artificiales, ante los aplausos del público. Las reacciones a las caricaturas danesas de Mahoma han generado temor a continuar con esta tradición⁷⁶.

74 La reconquista del castillo por los cristianos culmina con la destrucción de una figura de piel oscura con una barba de unos tres metros, vestido con un turbante, que porta una espada oriental en la mano derecha, llamado «el Mahoma» (J. Ruiz Sierra, «La quema de Mahoma desaparece por temor en las fiestas valencianas», *El Periódico de Cataluña*, 1-10-2006).

75 Marínez y Antolín, «Los barullos de Mahoma»; L. Gadea, «Pueblos valencianos suprimen de las fiestas actos ofensivos a Mahoma», *El País*, 2-10-2006.

76 A. García, «¿Los Moros y Cristianos, amenazados? Ya no queman a la Mahoma en Bocairent», *El Mundo*, 12-02-2006.

En Beneixama (Alicante), donde el Festival se celebra en septiembre, la figura de Mahoma es normalmente representada por un cuerpo de herradura y una cabeza de cartón llena de fuegos artificiales, que estallan cuando los cristianos toman el control del castillo. En las celebraciones del pasado septiembre (del 6 al 9), la organización optó por no hacer explotar la cabeza del muñeco y el alcalde explicó que «no era un acto esencial, y como podría ofender los sentimientos de algunas personas se decidió evitar esto», añadiendo que la reconquista se llevó a cabo sin agresión a Mahoma⁷⁷. A pesar de que la supresión de esa costumbre ha sido voluntaria, un miembro de la asociación a cargo de la organización del Festival destaca que el imán de Ontinyent⁷⁸, pueblo vecino, vino a ver el Festival de este año. En Bocairent (Valencia), un muñeco de cartón y madera que representa al profeta es habitualmente lanzado desde el castillo, el público aplaude y espectaculares fuegos artificiales estallan en su cabeza. En las celebraciones de febrero de 2006, directamente posteriores al asunto de las viñetas, aparecía el muñeco del profeta, pero no explotó. Para la siguiente celebración, en febrero del 2007, la comisión de los festivales trató de utilizar un muñeco distinto con un nombre diferente, sin ninguna relación con el profeta⁷⁹. En un artículo en *El Periódico*, J. Ruiz Sierra sostiene que la gente de los pueblos tiene claro que se trata de un muñeco que simboliza el bando de los moros, y que no lo ven como el profeta Mahoma. También el presidente de la Unión Nacional de Entidades Festeras (UNDEF), F. López Pérez, afirma que ninguno de los Festivales contiene actos o representaciones de Mahoma o de la comunidad musulmana⁸⁰.

77 Gadea, «Pueblos valencianos suprimen de las fiestas».

78 En Ontinyent, la cuestión de la representación se convirtió en polémica en 2002, cuando un grupo de moros desfiló sobre una alfombra llevando textos del Corán (Gadea, «Pueblos valencianos suprimen de las fiestas»).

79 Ruiz Sierra, «La quema de Mahoma».

80 «La comunidad islámica, con las fiestas de Moros y Cristianos», *ABC*, 4-10-2006.

Aun cuando el «Mahoma» sea interpretado por los organizadores y participantes de los festivales como un mero signo de identidad del ejército moro y no como una representación directa del profeta mismo, su quema en el acto simbólico de clausura del Festival significa la celebración de la victoria sobre los moros, que incluyó la desaparición del islam del territorio español después de la Reconquista. M. Harris, en este contexto, destaca la importancia que las fiestas dan a la yuxtaposición de elementos religiosos y seculares:

Es la lucha entre el mundo sagrado y lo profano, el alentado oficialmente por la Iglesia y el otro oficialmente suprimido por ésta. Este es el discurso oculto fundamental de estas fiestas españolas [...] En la fiesta se crea un momento festivo en donde ambos mundos se encuentran. Mahoma y la Virgen promulgan su lucha en una manera que le otorga la victoria oficial a la Iglesia, mientras que, al mismo tiempo, demuestran su capacidad de vivir juntos en una unión festiva sancionada por la misma Iglesia⁸¹.

Aunque los festivales exhiben por sí mismos un momento de convivencia, la celebración de la victoria de la Iglesia y por lo tanto del cristianismo es desafiada por la presencia de los «nuevos» inmigrantes musulmanes en España, marroquíes en su mayoría. Del mismo modo, los disfraces utilizados en los festivales no son totalmente inocentes en términos de presentar las categorías intercambiables de «huéspedes» y «anfitriones», y también son parte de una realidad social construida y arraigada en las relaciones de poder. Cambiar las representaciones en los festivales debería entenderse como una intención de cambiar el significado social construido de las prácticas festivas. Aunque normalmente los organizadores apelan a la tradición para ocultar los discursos existentes

81 Harris, «Muhammed and the Virgin», p. 59.

dentro de los Festivales⁸², los cambios realizados en esas actuaciones después del episodio de las viñetas destacan una mayor sensibilización del vínculo entre el moro pasado y el moro presente (tema que también es tratado por los representantes musulmanes).

En octubre, el debate sobre el Festival se volvió a abrir cuando los cristianos de Alcoi (donde tienen lugar los festivales de Moros y Cristianos más grandes y conocidos) encabezaron con orgullo el tradicional desfile de la Hispanidad en la Quinta Avenida de Nueva York⁸³. Fue en ese momento cuando se oyó un llamado de la comunidad musulmana a la supresión de los Festivales en general⁸⁴. La crítica más importante provino del imán de una mezquita de Málaga y presidente de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), F. Herrero, que pidió la eliminación de los Festivales⁸⁵, porque no encajan ni deberían ser aceptables en una sociedad democrática. También criticaba la imagen que se da

82 Véase, por ejemplo, el análisis de Flesler y Pérez Melgosa sobre los cambios introducidos en las fiestas tradicionales de Alcoi. Mientras que la Asociación que organiza el Festival en Alcoi rechazó cambiar la norma que impide a las mujeres desempeñar roles centrales en los festivales y modificar las rutas de los desfiles, sí permitió cubrir con flores la base de la escultura procesional de San Jorge, que se pasea a través de la ciudad en el último día de las celebraciones, a fin de esconder a los moros caídos y ocultar el gesto violento del santo lanzando las armas (Flesler y Pérez Melgosa, «Battles of Identity», p. 164). Entrevistas con la gente en la ciudad ratifican que las flores se añaden a fin de impedir las críticas sobre la falta de sensibilidad hacia los moros victimizados (ibid., p. 165).

83 Gallardo, «Los cristianos de Alcoi desfilarán». La ausencia de los moros en Nueva York no se vincula al asunto de las viñetas. El enviar sólo a cristianos al desfile por las calles de Nueva York fue decidido por el municipio de Alcoi, por razones prácticas, en el año 2003.

84 D. Martínez, «Zaplana ampara a los “Moros”», *ABC*, 14-10-2006.

85 «El Consejo Islámico de Valencia descalifica las declaraciones del presidente de la FEERI, Félix Herrero, sobre las fiestas de moros y cristianos», *Las Provincias*, 5-10-2006, <www.Weblslam.com>.

de los musulmanes en los Festivales⁸⁶, relacionando explícitamente la representación de los moros pasados con la imagen de los moros actuales.

Curiosamente, las cuatro entidades que integran la FEERI en Valencia (donde se lleva a cabo gran parte de los Festivales) se oponen a la propuesta de su abolición por parte del presidente. El Centro Religioso Islámico de Valencia considera que criticar los desfiles «es sacarlos de su contexto», por lo que pidió separar la representación de los moros en el pasado y en el presente. Una interpretación similar proviene del Consejo Islámico de Valencia, que también descalifica las declaraciones de Herrero, ya que éstas crean un debate «artificial» basado en una «falta de conocimiento» de los festivales. «Los desfiles de Moros y Cristianos son un Festival que se desarrolló sin ningún ánimo ofensivo hacia el Islam»⁸⁷. También el presidente de la Comunidad Islámica de Alicante, Majed Kadem, afirma que el Festival no representa ningún ataque a la religión islámica ni al profeta. «Lo vemos como una fiesta y debe ser entendida como tal», explica Majed Kadem. Sin embargo, considera «sabia» la decisión de los municipios de Bocairent y Beneixama de suprimir la explosión del muñeco Mahoma, a fin de prevenir los conflictos⁸⁸. Imad Al Naddaf, líder de una mezquita y presidente del Consejo Islámico Valenciano, sostiene que el Festival debe mantenerse, porque es una demostración de convivencia. «Tenemos que atenernos al abrazo que se dan los capitanes de ambos lados»⁸⁹. Al hacer hincapié en la igualdad de las categorías de moros y cristianos en sus relaciones mutuas durante el Festival, el líder musulmán ve en éste un

86 Martínez y Antolín, «Los barullos de Mahoma».

87 «El Consejo Islámico de Valencia descalifica».

88 «La comunidad islámica de Alicante celebra que Mahoma no arda en fiestas», *El Periódico de Cataluña*, 4-10-2006.

89 «Todas las mezquitas de Valencia se oponen a la propuesta de Herrero para suprimir la fiesta de moros y cristianos», *Las Provincias*, 6-10-2006, <www.WebIslam.com>.

ejemplo de las interacciones sociales actuales entre españoles e inmigrantes, en lugar de un aumento de los conflictos.

Mientras que los representantes de las comunidades musulmanas en la región no parecen tener muchos problemas con el Festival, sus participantes locales y organizadores cambian los protocolos porque tienen miedo de las reacciones violentas por parte de la comunidad musulmana. Ese temor reitera la imagen del moro presente como una nueva amenaza. Varios artículos de opinión se refieren a este temor, criticando el hecho de que la quema de «Mahoma» desaparezca del Festival sólo por miedo al islam radical⁹⁰. Esta amenaza se tradujo también en el ámbito político, cuando el Partido Popular (PP) presentó una propuesta de ley a fin de presionar al gobierno para que presentara las Fiestas de Moros y Cristianos como candidatas a la protección de la UNESCO. El objetivo de presentarlos a la UNESCO es evitar el riesgo de que los Festivales caigan en la «autocensura», como consecuencia de la política actual del gobierno y la Alianza de Civilizaciones, y las críticas de la comunidad islámica en España⁹¹.

En resumen, el episodio de las viñetas danesas se ha traducido en un clima sensibilizado ante la representación de los musulmanes en general y del Profeta en particular. El discurso implícito en las fiestas tradicionales de moros y cristianos es problematizado por la población de musulmanes inmigrantes, los cuales, en tanto «huéspedes reales» en el territorio español, presentan una nueva amenaza para la identidad cristiana española, en el contexto de la conciencia de una dramática historia de moros y cristianos como «huéspedes» y «anfitriones» en la península. La supresión del «Mahoma» en los Festivales debe entenderse como un acto de temor a un nuevo conflicto entre moros y cristianos.

90 Véase, por ejemplo, J. A. Gundín, «Ni moros, ni cristianos. Lo criticable es que se suprimen partes de la fiesta por miedo al islamista y no por convencimiento, gusto estético o madurez», *La Razón*, 6-10-2006.

91 Martínez, «Zaplana ampara a los “Moros”».

Observaciones finales

Este trabajo ha analizado los retos que la migración plantea a la diversidad en España. Se ha observado que la mayoría de los conflictos sociales implican una categoría específica de los inmigrantes, los que resultan más «visibles» en términos de diferencias en el color de la piel, el idioma y la religión: los musulmanes. Las exigencias culturales y religiosas de esta comunidad han sido objeto de la oposición de ciudadanos y autoridades públicas. Como consecuencia, el reconocimiento público del islam como religión minoritaria sigue sin cumplirse, después de 15 años de no aplicación del acuerdo de 1992 entre la Comunidad Islámica de España y el Estado español. Desde una perspectiva religiosa, la contradicción se origina en la vida relativamente secularizada del pueblo español (y no en un conflicto directo con el cristianismo). Tanto el debate de la mezquita como el episodio de las viñetas demuestran que lo que crea conflicto es el papel de la religión en la sociedad, y especialmente la representación de la religión en el espacio público. A pesar de la secularización, no ha tenido lugar en España un debate serio sobre el laicismo, debido a la destacada importancia de la Iglesia Católica. Los estudios de casos realizados en este trabajo demuestran que, junto con el papel controvertido de la religión en la sociedad española, la oposición a las peticiones de los musulmanes respecto de su infraestructura religiosa está basada en un miedo profundamente arraigado a la re-islamización de España.

El primer estudio de caso, el debate en torno a la mezquita en Cataluña, ha analizado la resistencia a la visibilidad de los musulmanes y el islam en el espacio público, mediante la deconstrucción de los discursos que se oponen a la erección de mezquitas y la apertura de oratorios. La oposición de los ciudadanos es alimentada por un discurso de islamofobia o morofobia. El debate de la mezquita también destaca la práctica de un ambiguo discurso de laicismo en el Estado espa-

ñol, que se manifiesta en el plano local donde se gestionan las demandas religiosas. Las autoridades locales usan dos lógicas en este respecto. Desde una perspectiva jurídica, respetan la libertad individual de religión y el derecho del grupo cultural a practicar su religión en lugares especiales en el espacio público. En la práctica, sin embargo, las autoridades locales se muestran reacias a garantizar estos derechos en el caso de las comunidades musulmanas, debido a un fuerte discurso social de islamofobia. Para hacer frente a las reivindicaciones de la comunidad musulmana, por una parte, y a la oposición de los ciudadanos por el otro, acomodan el islam en espacios privados (oratorios) o en la periferia del espacio público, utilizando una ideología secular para oponerse al reconocimiento público y la visibilidad del islam.

El segundo estudio de caso, sobre los efectos del episodio de las viñetas danesas, analiza la representación ambigua de los moros del pasado en la celebración de las fiestas tradicionales de Moros y Cristianos. Frente a la voluntad de mantener invisible al moro presente (inmigrantes musulmanes), se hace muy visible al moro del pasado (tanto en lo exótico como en lo salvaje de la figura). Sin embargo, en la celebración de la victoria pasada sobre los árabes en España se reproduce la idea de que son los cristianos los herederos «nativos» del territorio. Este mismo discurso se utiliza también para justificar la oposición a la construcción de mezquitas y la apertura de oratorios. Por lo tanto, el temor a una nueva «invasión» de los musulmanes y la «re-islamización» de España debe entenderse dentro de la experiencia histórica de la dominación musulmana en la península durante más de ocho siglos. Es sobre todo en los efectos del episodio de las viñetas donde la problemática de la interacción entre los moros «reales» presentes (inmigrantes marroquíes) y los moros «imaginados» de la historia se hace explícita, así como el hecho de cambiar la representación de los moros pasados en el Festival se justifica por la presencia (y temor) de los moros nuevos.

Otros conflictos recientes causados por la inmigración y relacionados con la diversidad también pueden entenderse desde esta perspectiva de la tradición española, como los ataques racistas contra las mezquitas y oratorios, la desaprobación de la solicitud de plegaria compartida en la mezquita-templo de Córdoba, la petición del presidente del Consejo Islámico de incluir a los moriscos en la lista de grupos de preferencia para obtener la nacionalidad española en un plazo de dos años, y la crítica hacia los conversos españoles al islam (véase también el cuadro 1). Todos estos conflictos ponen de relieve la importancia de la tradición española para dar forma a los discursos sobre la migración, respecto de la diversidad cultural representada por los «nuevos», los inmigrantes musulmanes. Sin embargo, a diferencia de la tesis del «choque de civilizaciones» de Huntington, en España es el moro (y no el musulmán) el tradicionalmente opuesto a la identidad hispana (y no a la occidental). Si bien la hispanidad ha pasado de identidad fuertemente religiosa a identidad más bien cultural, la categoría de los moros, que tradicionalmente se refiere a los bereberes de África del Norte, se suele rotular como «Otros», tanto religiosos (musulmanes) como culturales (marroquíes). La lógica binaria de «morofobia e hispanidad» se reproduce hoy, y ello puede verse tanto en el debate sobre las mezquitas como en los efectos del episodio de las viñetas danesas, donde el islam se presenta como atrasado y bárbaro; y los inmigrantes marroquíes son vinculados a la criminalidad y el terrorismo⁹² y considerados opuestos a la democracia. Los musulmanes en España, por lo tanto, no sólo representan un reto a la diversidad religiosa, sino también a la diferencia cultural y la construcción política y social.

92 Esta hipótesis es reconfirmada por el comentario de un inmigrante marroquí en España sobre los juicios de los terroristas acusados por los atentados de Madrid (de nacionalidad marroquí): «El juicio no cambiará nada [...] Porque si hay justicia condenarán a marroquíes, y el pueblo español pensará que los marroquíes somos terroristas» (Benvenuty, «Mezquitas en el aire»).

Latinoamericanos en España: de la integración al retorno

Laura Tedesco*

El proceso de integración de los inmigrantes en España se ha frenado abruptamente a partir de la crisis financiera que estalló en el otoño del 2008. Hasta entonces la población inmigrante era considerada como uno de los principales protagonistas del crecimiento económico y del incremento de los fondos de la Seguridad Social, que garantizaban el pago de las pensiones. Mientras que, en febrero de 2007, el Consejo de Ministros del gobierno español aprobaba el Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración 2007-2010, con un presupuesto de más de dos mil millones de euros para gestionar los flujos migratorios y los procesos de integración, en septiembre de 2008 el mismo gobierno proponía un Plan de Retorno Voluntario.

Este capítulo analiza el impacto que la crisis financiera internacional produjo en el proceso de integración de los inmigrantes latinoamericanos residentes en España. En primer lugar, se ofrece una descripción histórica de la situación de

* PhD, Warwick University; Profesora Visitante, Universidad Autónoma de Madrid; Profesora Asociada, Instituto de Empresa, Madrid.

los latinoamericanos, destacando su integración al mercado laboral español. Asimismo se registra el incremento de las remesas desde España en los últimos años. En segundo lugar, el capítulo analiza la integración social de los latinoamericanos y el dinamismo de sus asociaciones civiles y sus emprendimientos económicos. Finalmente, un panorama de la crisis contribuye a estudiar las razones por las cuales la situación laboral y social de los inmigrantes se ha precarizado, como así también explorar hasta qué punto el cambio de situación ha sido causa o consecuencia de una nueva estrategia del gobierno, cuya reacción más visible ha sido la propuesta de retorno.

Algunas razones para entender la inmigración latinoamericana

Desde 2003, la mayoría de los países de América Latina atraviesa un período de crecimiento sostenido. Entre 2003 y 2008, de acuerdo a las últimas cifras de la CEPAL, la región creció a una tasa media cercana al 5% anual, lo cual significa un crecimiento del PIB por habitante superior al 3% anual. En este período también se registraron mejoras en los indicadores del mercado de trabajo y una disminución de los niveles de pobreza. Entre 2002 y 2007, el número de personas que vivían en la pobreza disminuyó en 10 puntos porcentuales, lo que significó que 37 millones de personas salieron de la pobreza. Respecto de los indigentes, en ese período 29 millones de personas abandonaron esa categoría. Por primera vez desde 1990, el número de personas en situación de pobreza había logrado situarse por debajo de los 200 millones¹. Argentina —especialmente desde el año 2002 cuando comienza a recuperarse de la crisis de 2001—, Venezuela —gracias a una elevada tasa de crecimiento del producto y la implementación de programas sociales—, Perú, Chile, Ecuador, México y Brasil lograron importantes logros en la reducción de la tasa de la pobreza. Gracias a estos avances, la región como un todo —Améri-

1 CEPAL, *Panorama social de América Latina*, 2007, Santiago 2007.

ca del Sur y Centroamérica— se encontraba próxima a alcanzar la primera meta del milenio: disminuir a la mitad en el 2015 la pobreza extrema vigente en 1990.

Sin duda, la primera década de este siglo parece haber sido sumamente positiva para la región. Además del crecimiento económico y de la disminución de la pobreza, el Balance Preliminar de las economías que realiza la CEPAL registra un aumento en la cantidad y la calidad del empleo y una disminución en la desigualdad. Estos logros económicos han sido conducidos por gobiernos democráticos. En verdad, las últimas décadas han mostrado un grado de estabilidad política gracias al establecimiento de los regímenes democráticos —sin desconocer que la estabilidad fue muchas veces precaria y estuvo amenazada por crisis políticas, económicas, sociales y de representación—, pero, sin embargo, muchos países latinoamericanos fueron testigos de la partida de un alto número de ciudadanos. Los motivos para la partida son siempre diversos y en muchos casos se deben a cuestiones personales, pero no pueden ser completamente ajenos a las realidades nacionales, sobre todo cuando se dan incrementos importantes en las cifras de emigración.

Indiferentes a la caída del PRI en México, los mexicanos siguen emigrando hacia Estados Unidos. Más allá de los procesos políticos democráticos y del fin de la guerra civil, los nicaragüenses emigran hacia México. Hacia el sur, la llegada de la democracia no ha seducido a los miles de ecuatorianos, peruanos, bolivianos y argentinos que han decidido partir hacia España. El continuo problema de seguridad parece explicar las razones que llevan a los colombianos a España. Los inmigrantes buscan una vida mejor. Las reformas económicas de los años noventa, sus consecuencias sociales y en muchos casos su fracaso, junto con las crisis políticas que acompañaban al caos económico, formaban las razones para emigrar.

Difícil es medir el grado de influencia que las crisis políticas y económicas pueden tener en la decisión de emigrar. Políticamente, los países de América Latina han experimentado

distintas tendencias. Existe un grado de estancamiento en la renovación política democrática. Ejemplos de continuismo abundan en la región: Carlos Menem en Argentina, Alberto Fujimori en Perú y Hugo Chávez en Venezuela. Otros mandatarios regresan a la política luego de años turbulentos, como Alan García en Perú o Daniel Ortega en Nicaragua. Dictadores y golpistas se vuelven democráticos, como Hugo Banzer en Bolivia o Hugo Chávez. Las crisis de los partidos políticos impulsa la llegada de algunos desconocidos: Fujimori surgió luego del fracaso del APRA y Toledo cuando colapsó el partido Perú 2000; Hugo Chávez emergió con la caída del sistema de partidos; la fragmentación de partidos en Ecuador ayudó al surgimiento de Elhers, Bucaram y Gutiérrez². Entre 1985 y 2004, 13 presidentes no terminaron sus mandatos. En Argentina, Raúl Alfonsín (1983-1989) renunció acosado por una economía hiperinflacionaria. Fernando de la Rúa (1999-2001) renunció por el caos económico que puso al país al borde del colapso. Joaquín Balaguer renunció en 1996 en la República Dominicana luego de acusaciones de fraude en las elecciones de 1994, que llevaron a movilizaciones masivas y paralizaron el país. En Ecuador, Abdalá Bucaram renunció en 1997 por la crisis económica tras la dolarización de 1996. Bucaram perdió el apoyo militar y el Congreso lo declaró incapaz. Jamil Mahuad fue electo en 1998 y renunció en 2000, acosado por sospechas de corrupción y movilizaciones del movimiento indígena. Raúl Cubas renunció en Paraguay en 1999 luego de quiebres en el partido de gobierno como consecuencia del perdón concedido a militares. Carlos Andrés Pérez renunció en Venezuela en 1993 luego del caos del «Caracazo». Fernando Collor de Mello, presidente de Brasil entre 1990 y 1992, fue expulsado por el Congreso acusado

2 Javier Corrales, «Expresidents and Newcomers Running for President... and Winning Recent Elections in Latin America», ponencia presentada en la Annual Conference of the Society for Latin American Studies, Universiteit Leiden, Leiden, Holanda, abril 2-4, 2004.

de corrupción. Gonzalo Sánchez de Losada renunció en 2003 en Bolivia luego de demostraciones sociales masivas³.

Los países afectados por estas crisis políticas fueron Argentina, Bolivia, Ecuador, Perú, República Dominicana, Paraguay y Venezuela. Incluyendo a Colombia y exceptuando a Paraguay y Venezuela, son los países cuyos ciudadanos lideran las listas de inmigrantes en España. Estas crisis políticas, de gobernabilidad y de representación se retro-alimentaban de las crisis económicas, de las deficientes reformas del Estado, de las medidas neoliberales que trajeron como consecuencia altas tasas de desempleo y pobreza. Los regímenes democráticos no pudieron revertir la desigualdad económica y social que históricamente ha caracterizado a la región. En los últimos diez años, el flujo migratorio fue cambiando. Mientras antes poseían un componente regional (de Colombia a Venezuela, de Perú a Chile, de México a Estados Unidos, de Bolivia a Argentina o de Guatemala a México), recientemente los flujos se han internacionalizando con la inclusión de Europa y especialmente de España. Además, mientras que los flujos regionales eran mayoritariamente de obreros y campesinos, en la última década comenzaron a emigrar técnicos, profesionales y profesores⁴.

Varios países de la región tienen casi un 10% de su población en el extranjero: El Salvador (14,5)⁵, Nicaragua (9,6), México (9,4),

3 Para un análisis detallado de las crisis políticas véase Arturo Valenzuela, «Latin American Presidencies Interrupted», *Journal of Democracy* 15-4, 2004, pp. 5-19.

4 *Remesas de España a Latinoamérica*, Informe realizado por Bendixen y Asociados para el Banco Interamericano de Desarrollo, junio 2007; <www.bendixenonline.com>.

5 Durante la administración de Elías Antonio Saca se creó el viceministerio de Relaciones Exteriores para los Salvadoreños en el Exterior, que tiene como misión «desarrollar el componente de la política exterior para integrar a los salvadoreños en el mundo con El Salvador, defender sus derechos, potenciar sus oportunidades, fortalecer sus vínculos, salvaguardar sus intereses, promover sus proyectos, fortalecer la identidad nacional, con sensibilidad y enfoque social de conformidad con el Plan Estratégico de Gobierno País Seguro»; véase SEGIB (Secretaría General Iberoamericana), *Encuentro Iberoamericano sobre Migración y Desarrollo. Unidos por las Migraciones*, Madrid 2006, pp. 78-79.

República Dominicana (9,3), Cuba (8,7) y Uruguay (8,3). Argentina, Brasil, Cuba, Ecuador, Guatemala y Perú tienen más de medio millón de emigrantes⁶. Dado que las condiciones estructurales que llevan a los ciudadanos a emigrar no son factibles de cambiar en el corto plazo, las previsiones indican que la emigración continuará. Es altamente improbable que las diferencias socioeconómicas de América Latina se modifiquen en el corto plazo o que las desigualdades entre los países latinoamericanos y los de acogida se reviertan. Sin embargo, es probable que la crisis global frene en el corto y mediano plazo los flujos migratorios.

Las razones para emigrar no fueron sólo negativas. La prosperidad de la economía española desde finales de los años noventa y un impulso a los flujos de latinoamericanos frente a los de otros orígenes pueden verse como los puntos de atracción positivos para migrar⁷. Los latinoamericanos tienen una opinión positiva de España, especialmente cuando consideran la posibilidad de optar entre España y Estados Unidos. El 37% de los latinoamericanos que se encontraron en esa disyuntiva optaron por España porque obtuvieron el visado, el 21% porque tenían familiares o amigos, el 15% porque tenían sentimientos negativos hacia Estados Unidos, el 13% por las afinidades culturales y de lengua, y el 11% porque consideraban que existían mejores oportunidades de trabajo o estudio⁸. El crecimiento económico español, el idioma y las costumbres comunes atrajeron a los latinoamericanos.

España necesitaba incrementar su mano de obra y revertir dos tendencias preocupantes: un acelerado proceso de envejecimiento y una baja tasa de natalidad. La entrada de la mujer al mercado laboral creó, además, la necesidad de emplear cui-

6 *El País*, 22-03-2006.

7 Trinidad Vicente Torrado, *La inmigración latinoamericana en España*, UN/PO/EGM-MIG/2005/12, Population Division, United Nations Secretariat, México, 2006.

8 *Remesas de España a Latinoamérica*, Informe realizado por Bendixen y Asociados para el Banco Interamericano de Desarrollo, junio 2007, <www.bendixenonline.com>.

dadoras y cuidadores para los mayores y los niños. Paradójicamente, muchas mujeres latinoamericanas dejaban a sus niños al cuidado de familiares en los países de origen para viajar a España a cuidar niños y mayores, facilitando así el ingreso de la mujer española al mercado laboral⁹.

Asimismo, España es el segundo país de la UE, después de Suecia, en cuanto a facilidades ofrecidas a los inmigrantes para acceder al mercado laboral¹⁰. En España los inmigrantes tienen más posibilidades que los propios españoles de encontrar un empleo, si bien tienen el doble de probabilidad de acceder sólo a trabajos temporales. Los permisos de trabajo son renovables y los inmigrantes pueden permanecer en el país buscando un nuevo trabajo una vez que ha finalizado su contrato previo. Asimismo, pueden afiliarse a los sindicatos y cambiar de trabajo rápidamente. La prosperidad española, las facilidades del marco legal hacia los latinoamericanos y una sensación de crecimiento económico imparable explican el aumento de las cifras de inmigrantes.

Los latinoamericanos emigraron por una combinación de factores relacionados con su calidad de vida y su futuro. Las crisis políticas y económicas generaban incertidumbres sobre el futuro de los países y de los individuos. Si bien es cierto que, como registran los datos de la CEPAL, las tendencias de crecimiento económico, disminución de la pobreza y generación de empleos han sido positivas en los últimos años, la sensación de incertidumbre que genera la región no se disipa con algunos buenos años económicos. Los problemas estructurales de la economía latinoamericana siguen estando presentes, como, por ejemplo, la dependencia y la vulnerabilidad de las econo-

9 Un informe reciente de las Naciones Unidas hacía referencia a esta situación, expresando que las mujeres inmigrantes «are filling the care gap left by native working women». Véase SEGIB, *Encuentro Iberoamericano sobre Migración y Desarrollo*, pp. 68-69.

10 Migration Policy Group and the British Council, *Migration Integration Policy Index*, 2007, <www.integrationindex.eu>.

mías domésticas, las disparidades entre las distintas regiones al interior de los países, la desigualdad entre las distintas clases sociales, la desigual distribución del ingreso y la carencia de servicios públicos eficientes. Todos estos factores influyen en la decisión de emigrar. España ofrecía paliar las consecuencias de los fracasos de los gobiernos latinoamericanos. A pesar de que emigrar puede crear grandes incertidumbres a nivel individual en el corto plazo, los países de acogida —especialmente los europeos— ofrecen ciertas certidumbres sobre las probabilidades de mejorar la calidad de vida del individuo y su familia. Emigrar a España significa la posibilidad de encontrar trabajos justos y estables (al menos en comparación a las condiciones de trabajo en los países de origen), educación para los hijos, beneficios económicos para los mayores en forma de remesas y, por sobre todas las cosas, la posibilidad de imaginar un futuro. Este escenario es aún más real con la crisis global que tarde o temprano afectará a los países latinoamericanos. El retorno no constituye una opción válida para un gran número de inmigrantes.

Los inmigrantes en números

A finales del 2009 había en España 4.791.232 extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor¹¹. El 30,49% era de origen latinoamericano¹². Los ecuatorianos y colombianos se encuentran entre los colectivos más numerosos, después de los rumanos y marroquíes. De los países de la región, luego de los ecuatorianos y colombianos siguen, por cantidad, peruanos, bolivianos, argentinos y dominicanos.

11 Datos del Observatorio Permanente de la Inmigración, Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, diciembre 2009.

12 El de los latinoamericanos es el segundo grupo más numeroso detrás de los europeos comunitarios (39,15%), seguido de los africanos (20,80%), asiáticos (6,27%), europeos no comunitarios (2,83%), norteamericanos (0,43%) y Oceanía (0,04%). Datos del Observatorio Permanente de la Inmigración, Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, diciembre 2009.

**EXTRANJEROS CON CERTIFICADO
DE REGISTRO O TARJETA
DE RESIDENCIA EN VIGOR (diciembre 2009)**

Rumania	751.688
Reino Unido	222.039
Bulgaria	147.080
Italia	150.667
Portugal	126.928
Marruecos	767.784
Ecuador	440.304
Colombia	287.205
Perú	144.620
Bolivia	117.106
Argentina	103.171
R. Dominicana	87.201
China	151.547
Total de Latinoamericanos	1.458.442
Total de Europa Comunitaria	1.872.505
Total resto de Europa	135.128
Total África	994.696
Total Asia	299.743
Total América del Norte	20.572
Total Oceanía	1.903
Total	4.791.232

Fuente: Elaboración propia en base a datos del Observatorio Permanente de la Inmigración, Informe Trimestral, 31 de diciembre de 2009.

En los últimos años, España ha sido el país de la Unión Europea que más extranjeros ha recibido. Entre el 2000 y el 2005 el aumento de la inmigración alcanzó el 304%. Respecto de los latinoamericanos, en ese mismo período el aumento ha sido del 250%¹³. La inmigración ha aumentado en volumen pero también en su diversidad: mientras que en el año 2000 había sólo 26 nacionalidades distintas que superaban las 5.000 personas, en el 2008 llegaron a 56 nacionalidades.

Entre los inmigrantes en España existe escaso margen de diferencia entre hombres y mujeres, con porcentajes del 53 y 47% respectivamente. Sin embargo, hay una leve preponderancia femenina entre los latinoamericanos, con un 54% de mujeres frente a 46% de hombres. Las mujeres inmigrantes superan a los hombres en los colectivos de dominicanos, bolivianos, colombianos y ecuatorianos.

Respecto de la edad, el 86,17% de los inmigrantes latinoamericanos se encuentran entre los 16 y los 64 años, lo cual indica que la mayoría está en su etapa laboral más activa o la de estudios secundarios y terciarios. Esto apunta a que una de las causas más importantes para emigrar es la búsqueda de un trabajo mejor y condiciones de vida digna para el individuo y su familia.

Aproximadamente el 26% de los latinoamericanos reside en Madrid, el 21% en Barcelona, el 11% en la Comunidad Valenciana, el 8% en Andalucía, el 7% en Canarias y el 4% en Baleares. El resto de los latinoamericanos se distribuye en porcentajes menores al 4% por el resto de España¹⁴.

Hasta 2008, el mercado laboral español integró a la mayoría de los inmigrantes legal o ilegalmente. Las características estructurales de este mercado mostraban una fuerte tendencia a la temporalidad y a la rotación entre el empleo y el desempleo, particularidad en especial sobresaliente entre las muje-

13 Vicente Torrado, *La inmigración latinoamericana en España*.

14 *Remesas de España a Latinoamérica*.

res y los jóvenes de ambos sexos. Por lo tanto, la llegada de los inmigrantes a principios del milenio se ha visto acompañada de una proliferación del trabajo temporal, los bajos salarios y la precarización laboral, especialmente en el sector de los servicios. El servicio doméstico, por ejemplo, ha sido clave en la integración de la mujer inmigrante latinoamericana al mercado laboral español. Este es un sector bastante precario e irregular, vinculado a la economía informal por el tipo de relación laboral, sumado al hecho de que la legislación española no exige contrato alguno para este servicio.

No sólo las mujeres se encuentran en una situación de integración al mercado laboral de forma precaria: también los hombres encuentran trabajos precarios, temporales o casi exclusivamente en las categorías más bajas. En este contexto, la mayoría de los inmigrantes latinoamericanos insertos en el mercado laboral trabajan en relación de dependencia. Al realizar la distinción por sexos, las mujeres parecen optar por la posibilidad de trabajar por cuenta propia. En enero de 2007, un 12,2% del total de mujeres latinoamericanas en alta laboral lo hacían por cuenta propia, mientras que esa proporción era sólo del 5,2% respecto de la población masculina. Esta diferencia se explica, principalmente, por la alta participación de las mujeres latinoamericanas en el servicio doméstico.

Existe, en España, un régimen general que engloba la mayoría de las ramas de actividad o sectores (industria, construcción, servicios) y varios regímenes especiales. Los datos señalan que la mayoría de los latinoamericanos se encuentran en el régimen general y en el de empleados del hogar. Dentro del régimen general, los datos muestran que la mayoría de los latinoamericanos están en las categorías más bajas.

El 33,3% de los latinoamericanos trabaja en la categoría de peones y asimilados, el 22,6% se concentra en oficiales de 1ª y 2ª, el 20,2% en la categoría de oficiales de 3ª y especialistas, y el 10,7% en auxiliares administrativos. Las categorías más altas tienen porcentajes menores al 5% de trabajadores. No hay

una diferencia muy importante entre los porcentajes de participación entre la totalidad de la población latinoamericana inmigrante y las mujeres. Los trabajadores y trabajadoras latinoamericanos se concentran en las categorías más bajas. Como única diferencia para destacar, las mujeres tienen un porcentaje superior a un 5% en la categoría de Oficiales Administrativos. Los únicos grupos que presentan una distribución por categorías similar a la de los españoles son los argentinos y los cubanos¹⁵.

Como una de las consecuencias tempranas de la crisis financiera desatada en el otoño del 2008, se debe destacar un decrecimiento del sector de la construcción. La industria y los servicios no parecen haber sufrido, al menos de acuerdo con las cifras más recientes, la desaceleración que se percibió rápidamente en el sector de la construcción. Los latinoamericanos se concentran en los sectores de comercio, hostelería, otros servicios (donde destaca el empleo doméstico) y, en cuarto lugar, en la construcción. Es probable que la crisis financiera y el aumento del desempleo en España profundice aún más la concentración de los trabajadores extranjeros en las categorías más bajas, frenando la posibilidad de establecer una movilidad social y laboral más dinámica para los inmigrantes. Por el contrario, pasarían a eternizarse en las categorías más bajas con trabajos temporarios y precarios. De acuerdo con Pajares, «en el disfrute de las mejores ocupaciones primero están los hombres españoles, después las mujeres españolas, después los hombres extranjeros y, por último, las mujeres extranjeras»¹⁶.

Respecto del desempleo, la tasa ha estado en baja en España desde 2006, tanto para españoles como para inmigrantes. Sin embargo, la población inmigrante tenía una tasa de desempleo

15 Miguel Pajares, *Inmigración y mercado de trabajo. Informe 2007*, Documentos del Observatorio Permanente de la Inmigración, Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración, Ministerio de Trabajo, Madrid 2007.

16 *Ibid.*, p. 65.

más alta que la media, ya que, mientras para el conjunto de la población la tasa de desempleo era del 8,3%, para los inmigrantes era del 12%. En Cataluña, la tasa de desempleo del conjunto de la población era del 6,7% mientras que la de la población inmigrante alcanzaba al 11,3%¹⁷. En 2007 las cifras no presentaban grandes modificaciones, con una tasa de desempleo del 12,4% para los extranjeros y de 4,5% para los españoles. Esta situación ha cambiado radicalmente a partir de 2008. Si hasta 2007 la tipología del nuevo desempleado en España era ser hombre y extranjero —específicamente, marroquí o rumano, trabajador no cualificado en el sector de la construcción—, las cifras del 2008 muestran que el desempleo comienza a aumentar también entre los españoles. A partir de agosto del 2008 comienza la destrucción del empleo, que alcanza, seis meses más tarde, el millón de puestos. De estos, 700.000 correspondían al sector de la construcción que, como se mencionó más arriba, concentraba un gran número de trabajadores extranjeros.

Entre 2008 y 2009, 1.800.000 personas pasaron a formar parte del desempleo, lo que significa que casi la mitad de los cuatro millones de desempleados se originó en 12 meses. Esto muestra la vulnerabilidad que existía en el mercado laboral español, el cual, hasta ahora, ha sido el más castigado por la crisis. Mientras que previamente España lideraba la creación de empleo en Europa, gracias al auge de la construcción, a partir de 2008 lidera las cifras del desempleo. La tasa de desempleo es de 17,36%. España ocupa el primer lugar de las cifras europeas respecto del desempleo juvenil con 29,5%, del femenino con 15,3 por ciento y del masculino con 13,7%¹⁸. Los datos de la Encuesta de Población Activa (EPA) muestran que el desempleo se concentra en la población española. De los casi dos millones, poco más de medio millón son extranjeros. Sin embargo, algunas cifras regionales indican que los desempleados extranjeros

17 Ibid.

18 *El País*, 30-01-2009.

superan a los españoles. En Cataluña la tasa de desempleo de los extranjeros casi se ha triplicado en dos años, aumentando de 11,3% a finales del 2007, a 30,5% en los primeros tres meses del 2009. En la Comunidad de Castilla y León, el desempleo es también mayor entre la población inmigrante. Ya a finales de 2007, la tasa de desempleo era del 15,72% para inmigrantes y de 6,53% para españoles¹⁹. Las últimas cifras nacionales indican que el desempleo entre los extranjeros aumentó un 28%. Entre enero y marzo del corriente año, más de 278.000 extranjeros se han convertido en desempleados. Uno de los puntos a destacar es que no sólo la economía formal destruye empleo, sino también la sumergida: de los 140.000 puestos de trabajo que se destruyeron en los primeros tres meses de 2009, 88.000 correspondían a la economía sumergida. La destrucción del empleo se concentra en la construcción. Las cifras muestran que los trabajadores se trasladan a otros sectores como, por ejemplo, el de las actividades agrarias y el sector de servicios²⁰.

El desempleo no afecta sólo a los individuos sino también al grupo familiar. En mayo del 2009 había más de un millón de familias con todos sus miembros desempleados. Si bien es cierto que existe un seguro de desempleo, los datos de la Seguridad Social muestran que los beneficios que reciben los extranjeros son menores que los de los españoles y que sólo un 55% los recibe por un período de seis meses, como máximo, frente a los dos años que puede llegar a recibir un trabajador nacional. Si la crisis del mercado laboral español se prolonga, es muy probable que gran cantidad de inmigrantes se encuentren en situaciones mucho más vulnerables, trabajando en la economía informal y con dificultades para mantener su legalidad al serles casi imposible renovar el permiso de trabajo.

Frente a este escenario, casi 4.000 inmigrantes han retorna-

19 *El Mundo*, 20-03-2008.

20 Miguel Pajares, *La inserció laboral de la població immigrada. L'estat de la immigració a Catalunya*, Anuari 2008, Fundació Bofill, <www.fbofill.cat>.

do a sus países aprovechando el programa de retorno que el gobierno estableció en noviembre del 2008²¹. La mayoría de los extranjeros que eligieron esta opción han sido los ecuatorianos (1.688), colombianos (713) y argentinos (393). Sin embargo, estas cifras son ínfimas si se las compara con el número de inmigrantes residentes.

El análisis de la situación de los inmigrantes latinoamericanos en el mercado laboral muestra que el mercado había podido absorber a la gran mayoría. Las mayores dificultades se presentaban en la precariedad de los empleos y en la gran concentración de los inmigrantes en las categorías más bajas. El principal cambio que trajo la crisis del 2008 fue la destrucción del empleo, lo que confirma que el mercado español generaba empleos precarios, temporarios y altamente vulnerables. Mientras que en 2007 la gran preocupación era impulsar la movilidad social, la realidad laboral de 2009 es profundamente diferente, con un desempleo de cuatro millones de personas. Uno de los riesgos más importantes es que el desempleo persista, ya que la recuperación económica que podría llegar en el 2010 puede no ser suficiente para impulsar la creación de empleo.

Las remesas

Recientemente el tema de las remesas —definidas como la parte del ingreso disponible que los inmigrantes envían a sus países de origen— pareció convertirse en el centro de gravedad de los estudios de desarrollo. A pesar del incremento en el número de análisis, o quizás como una consecuencia de la mayor cantidad de estudios, no se ha logrado un consenso respecto de los efectos de las remesas sobre el desarrollo. Mientras algunos analistas, desde una perspectiva optimista, las consi-

21 El *Plan de retorno voluntario de los inmigrantes en paro* establece que el gobierno paga el seguro de desempleo en dos únicos pagos, para facilitar la reinserción laboral de los inmigrantes en sus países de origen.

deran una opción para impulsar el crecimiento económico y mejorar el bienestar de las poblaciones más carenciadas, otros más pesimistas ven en las remesas un factor adicional que aumenta la dependencia de los países más pobres. La experiencia muestra que países como Argelia, Marruecos o México, que han recibido remesas por varios años, no han podido traducir esos ingresos en un desarrollo económico que deje a la existencia misma de las remesas sin sentido. Las remesas son hoy una necesidad para muchos ciudadanos y en muchos casos son su único ingreso.

Otros analistas enfatizan que las remesas son una consecuencia de las debilidades macroeconómicas de los países latinoamericanos, lo que también explica la ausencia de inversión extranjera directa y la baja competitividad de dichas economías. Las remesas muestran la incapacidad de las economías latinoamericanas de generar empleo, la separación de las familias y las ausencias que quedan en los mercados laborales. Si bien las remesas pueden dinamizar las economías, es necesario destacar que un paradigma de desarrollo no puede basarse en los efectos multiplicadores del consumo privado²².

Existen varias discusiones referidas a las remesas. Por un lado, la preocupación por disminuir los costos de los envíos. Por el otro, la discusión sobre el impacto que las remesas tienen en las economías receptoras y el rol de los gobiernos para canalizarlas a la inversión productiva. Sin embargo, es necesario recordar que las remesas son fondos privados sobre los cuales el Estado no tiene poder alguno. Por supuesto, los gobiernos podrían implementar políticas que favorezcan el crédito para ayudar a nuevos emprendimientos o para la compra de materiales destinados al establecimiento de pequeñas industrias. De todas maneras, en la mayoría de los casos, las remesas son utilizadas para satisfacer necesidades básicas o mejorar la educación de los hijos. Si se utilizan para establecer

22 SEGIB, *Encuentro Iberoamericano sobre Migración y Desarrollo*.

pequeñas empresas, en general, éstas se encuentran dentro de una lógica de subsistencia, perteneciendo al sector informal y con una vida relativamente corta²³.

Respecto del tema del envío, de acuerdo con estudios del Banco Mundial la mitad de las remesas no pueden ser contabilizadas, ya que los inmigrantes utilizan diversos canales informales²⁴. Existe, entonces, un mercado informal de remesas. Los inmigrantes utilizan bancos y casas de cambio, oficinas de correo, empresas dedicadas al envío de remesas, giros a cuentas bancarias en el país de origen y redes personales. Asimismo, junto con las remesas monetarias existen otras en especie, en forma de regalos que el inmigrante envía o lleva a su país de origen, especialmente ropa para niños, juguetes, libros y en algunos casos medicinas.

A pesar de que es posible sostener que las remesas pueden tener un impacto económico positivo para muchas familias pobres de la región, no debe olvidarse que al mismo tiempo poseen un alto costo social. Su existencia muestra la pérdida que los países de origen sufren con la fuga de cerebros y de mano de obra por la emigración. Además, en muchos casos las remesas están mostrando la separación de las familias, incluida la del padre y/o la madre respecto de sus hijos, con el impacto emocional que esta situación acarrea en los pequeños.

Las remesas se han convertido en cruciales para las economías latinoamericanas, alcanzando 40 billones de dólares en 2004, el 27% del total mundial de las mismas. En el 2008 la cifra alcanzó los 69,2 billones de dólares y convirtió a América Latina en la región que recibió el mayor monto de remesas.

23 David Khoudour-Castéras, «Migraciones internacionales y desarrollo: el impacto socioeconómico de las remesas en Colombia», *Revista de la CEPAL* 92, 2007, pp. 143-161.

24 D. Ratha, «Workers' Remittances: An Important and Stable Source of External Development Finance», en S. M. Maimbo y D. Ratha (comps.), *Remittances: Development Impact and Future Prospects*, Washington DC: Banco Mundial, 2005; citado en Khoudour-Castéras, «Migraciones internacionales y desarrollo», pp 19-53.

En los últimos 15 años el crecimiento anual de las remesas ha alcanzado el 15%. En la región, la importancia de las mismas varía de acuerdo a los países. Por ejemplo, en Haití representan más del 50% del PIB, en Honduras y El Salvador entre el 15 y el 20%, en Guatemala, Nicaragua y la República Dominicana entre el 10 y el 12%. En Guatemala, Honduras, El Salvador y la República Dominicana las remesas equivalen a 14, 4, 3 y 2 veces la IED, respectivamente.

Estudios del Banco Mundial y del Banco Interamericano de Desarrollo presuponen una caída en el flujo de las remesas hacia la región cercano al 7%, como consecuencia de la destrucción del empleo en Estados Unidos y Europa²⁵. Según datos de la Comunidad de Madrid, las remesas enviadas desde esta región disminuyeron en un 4% en el 2008. Los colombianos y los ecuatorianos han reducido los montos que envían habitualmente en un 28 y 23% respectivamente. Los datos del Banco de España también han registrado un descenso a nivel nacional. Los inmigrantes enviaron un 7,1% menos en el 2008 respecto al 2007, con una cifra total de 7.840 millones de euros. Este descenso se acentuó en el último trimestre del año, cuando las remesas se redujeron en más de un 20% respecto al mismo período en el 2007. La crisis económica y principalmente el desempleo son considerados la causa principal de dicha disminución.

Los debates sobre el impacto de las remesas en el desarrollo apuntaban a descubrir si su flujo puede decrecer las tasas de pobreza y la desigualdad en la región. Las remesas se distribuyen de manera desigual y en general no alcanzan a los más pobres de los pobres, ya que los inmigrantes no provienen de los estratos más carenciados²⁶. En términos generales, se

25 Véase *Migrant Remittances*, 6-1, abril 2009, <http://www.microlinks.org/ev_en.php?ID=39009_201&ID2=DO_TOPIC>.

26 Pablo Acosta, Pablo Fajnzylber y Humberto López, «The Impact of Remittances on Poverty and Human Capital: Evidence from Latin America

considera que las remesas ayudan a decrecer el nivel de pobreza en los países receptores pero de una manera modesta. Sin embargo, si el análisis del impacto de las remesas como reductoras de pobreza se concentra a nivel de los hogares que las reciben, se comprueba que casi el 50% de los hogares receptores estarían por debajo de la línea de pobreza si no fuera por las remesas²⁷.

Las remesas son un paliativo para las condiciones de pobreza de algunas familias. Son dinero privado que se utiliza para consumo privado o establecimiento de pequeños emprendimientos. Si bien es cierto que las remesas se han convertido en un flujo monetario muy importante para algunas economías de la región, no pueden constituir el pilar de un modelo de desarrollo. Sin embargo, la falta de las mismas comenzará a sentirse en el mediano plazo, no sólo en los hogares directamente afectados sino también en las economías locales, regionales y nacionales.

Los mecanismos de integración: la participación social

La lejanía respecto de los países de origen no parece haber cortado todos los vínculos. No sólo se mantienen los lazos familiares que se ven traducidos, a la distancia, en el constante envío de remesas, sino que algunos inmigrantes siguen participando en la política nacional. Para las elecciones de constituyentes del 30 de septiembre de 2007 en Ecuador, se presentaron 64 candidatos en España, entre principales y suplentes, con un total de 16 listas. Más de 90.000 ecuatorianos tienen derecho a votar tanto en las elecciones presidenciales como en las de la Asamblea Constituyente. Asimismo, los inmigrantes también comienzan a participar en política española, especialmente a nivel local. Recientemente, se incorporó a la Asamblea de Madrid la diputada colombiano-ecuatoriana Yolanda Villavicencio, como parte del grupo parlamentario del PSOE.

Household Surveys», *World Bank Policy Research Working Paper* 4247, junio 2007.

27 SEGIB, *Encuentro Iberoamericano sobre Migración y Desarrollo*.

La inmigración en España ha dinamizado la pirámide demográfica, la economía, el sector servicios y la sociedad civil. A simple vista, la comunidad latinoamericana de inmigrantes parece ser una de las más organizadas. Una gran cantidad de asociaciones no gubernamentales y sin fines de lucro intentan ofrecer diversos servicios de información y ayuda a los inmigrantes. Un gran número de asociaciones y de pequeñas empresas de servicios especializadas en los distintos colectivos de inmigrantes ha surgido con mucha fuerza en los últimos años, principalmente en Madrid y Barcelona. Existe una importante diversidad en los objetivos de estas asociaciones. Algunas, más antiguas, son centros de reuniones y encuentro, mientras que otras, más recientes, brindan asesoramiento a los recién llegados para lograr la regularización, acceder a la salud pública y al alojamiento, etc. Otras asociaciones tienen como objetivo formar grupos musicales o fomentar el ocio entre connacionales.

Principales Asociaciones en Madrid y Barcelona

América España Solidaridad y Cooperación AESCO
Asociación Boliviana en España ASBOE
Asociación Casa del Ecuador en España
Asociación Catalana Venezolana
Asociación Centro Cubano de España
Asociación Centro Cultural Peruano Español
Asociación Cultural Argentina Manresa
Asociación de Chilenos en España
Asociación de Colombianos en Madrid
Asociación de Conductores y Trabajadores Latinoamericanos en España
Asociación de Ecuatorianos de Sant Feliu de Llobregat
Asociación de Ecuatorianos y Amigos de Extranjeros
Asociación de Inmigrantes Ecuatorianos en Catalunya
Asociación de Profesionales Iberoamericanos
Asociación de Refugiados e Inmigrantes Peruanos
Asociación Ecuatoriana de Inmigrantes Radicados en España

Asociación Iberoamericana para la Cooperación al Desarrollo
y los Derechos Humanos
Asociación Matronas Latinas
Asociación Rumiñahui Hispano Ecuatoriana
Casa América Cataluña
Casa Argentina de Madrid
Casa de Bolivia en Catalunya
Casa Uruguay en Madrid
Casal Argentí a Barcelona
Centro Hispano-Americano
Coordinadora Nacional Ecuatorianos en España
Federación de Entidades Latinoamericanas de Cataluña
Federación de Peruanos Sin Fronteras
Federación Nacional de Asociaciones de Ecuatorianos en España
Fundación Hispano Cubana

Fuente: Elaboración propia en base a Etnia Comunicación, Anuario de la Comunicación del Inmigrante en España, 07/08, Madrid 2007.

Este aparente alto grado de participación contrasta con la percepción de una baja participación política y social en los países de origen. Esto puede explicarse, en parte, por la necesidad de formar un capital social en el país de acogida y de hallar asesoramiento legal, que impulsa a los inmigrantes a recurrir a asociaciones de connacionales. De todas maneras, existe una creencia según la cual muchas de estas asociaciones pueden ser denominadas entidades fantasmas, con una infraestructura muy pobre pero organizadas con el objetivo de acceder a subsidios de los gobiernos locales o autonómicos²⁸.

El surgimiento de las asociaciones fue acompañado por un crecimiento de pequeñas y medianas empresas dirigidas al público inmigrante, como locutorios, supermercados especializados en productos latinoamericanos, oficinas de envío

²⁸ Este comentario fue expresado en varias de las entrevistas realizadas por la autora a medios de comunicación dirigidos a los inmigrantes.

de remesas, asesoramiento al recién llegado y medios de comunicación.

Sin duda, la prensa escrita gratuita y las radios han encontrado un mercado dinámico en el colectivo de los inmigrantes. La oferta de la prensa escrita es variada, desde *Ocio Latino* (revista quincenal publicada en Madrid y Barcelona), que tiene una trayectoria de más de una década, hasta el reciente *Latino* (periódico gratuito semanal publicado en Madrid, Barcelona y Valencia todos los viernes). La mayoría de estos medios se concentra en la realidad latinoamericana, brindando información sobre lo que sucede en los países de origen. El objetivo principal de estos medios es generar un espacio en el que se visualizan las inquietudes del colectivo latinoamericano. Siguen los parámetros de los periódicos gratuitos, con preponderancia de la información local, deportiva y artística.

Entre estas nuevas ofertas, lo deportivo encuentra un papel destacado. Existen, principalmente en Madrid y en Barcelona, asociaciones latinoamericanas que son ligas de fútbol de latinos, apoyadas, en algunos casos, por la Comunidad o el Ayuntamiento que les ha otorgado predios para realizar sus actividades. La revista *Pasión Deportiva* surge como promotora y organizadora de estas ligas.

La llegada de los inmigrantes ha modificado la nación española en varios aspectos. La sociedad civil se ha diversificado con significativas propuestas y emprendimientos dirigidos con exclusividad a los inmigrantes. Estas iniciativas sirvieron para dar trabajo a los mismos, ya que la mayoría de estos emprendimientos empleaban inmigrantes y, asimismo, dinamizaban la economía especialmente el sector de comercio y servicios.

Las perspectivas de un inmigrante latinoamericano en España hasta el inicio de la crisis del 2008 eran de prosperidad. Podía acceder a comprar una vivienda en España o en su país de origen, enviar remesas o comprar electrodomésticos en España que su familia recibiría en su país de origen. Los bancos, las cajas, las compañías de teléfonos móviles, entre otras, fueron

los sectores más favorecidos por la llegada de los inmigrantes. El inmigrante comenzaba a transformarse en un cliente, en un potencial consumidor. Ya dejaba de ser solamente fuerza de trabajo para pasar a ser sujeto de consumo. Sin embargo, este proceso de integración económica y social se ha visto frenado por la crisis financiera.

Crisis, integración y retorno

Una de las primeras medidas adoptadas por el gobierno español frente al aumento del desempleo fue establecer el «Plan de retorno voluntario de los inmigrantes en paro». El plan establece que el gobierno paga el seguro de desempleo en dos únicos pagos, para facilitar la reinserción laboral de los inmigrantes en sus países de origen. Además, en marzo del 2009 el Ministerio de Trabajo e Inmigración anunció que el presupuesto destinado a la integración de los inmigrantes se reduciría en un 29,5%. Por otra parte, el gobierno también anunciaba que incrementaría ayudas a las ONGs para que puedan desarrollar programas de asistencia para los inmigrantes que quieran regresar a sus países de origen. El presupuesto del gobierno para esa forma de ayuda alcanzaba los 5.220.000 euros en mayo del 2009. El ministro de Trabajo e Inmigración, Celestino Corbacho, sostenía que el presupuesto se iría agotando y que, con el fin de mantener las ayudas al retorno, el gobierno necesitaría mayores recursos para que las peticiones no quedasen paralizadas. Con este objetivo, el incremento de las dotaciones destinadas al retorno se haría de forma inmediata, sin necesidad de ser aprobado por el Consejo de Ministros.

Mediante estas medidas, la imagen que el gobierno ofrece es que una de las soluciones a la crisis es el retorno de los inmigrantes, lo cual implica un viraje dramático en la política del gobierno del PSOE, el mismo gobierno que impulsaba una política de integración e intentó por todos los medios evitar que la inmigración fuese un tema de discusión económica en la última campaña electoral.

Si bien es cierto que el plan de retorno puede ser una opción válida para evitar que la crisis económica genere conflictos sociales que puedan favorecer perspectivas con tintes racistas y discriminatorios, también es destacable que el apuro del gobierno en ofrecer una opción de retorno puede impulsar esas mismas perspectivas, ya que ayudaría a instalar la idea de que los inmigrantes son, en parte, una de las causas de la crisis.

Lo que la crisis ha desnudado ha sido la precariedad y vulnerabilidad del mercado laboral español. Asimismo, se ha puesto en evidencia la escasa previsión por parte del gobierno y del sector privado para interpretar los signos, bastante evidentes, de un agotamiento del crecimiento de la economía basado en una burbuja inmobiliaria y en el crédito fácil. Los inmigrantes son, en este contexto, una de las víctimas de la precariedad y la escasa previsión.

La crisis ha originado escenarios distintos. Por un lado, es probable que la situación de los inmigrantes residentes en España empeore, con un aumento de las cifras de desempleo o la persistencia de un alto desempleo. Esto los hará más vulnerables, más proclives a aceptar trabajos precarios y más expuestos a la discriminación social. Sin embargo, a pesar de este panorama negativo, es probable que la gran mayoría de los inmigrantes opte por permanecer en España.

España ofrece la posibilidad de nacionalización y, en el caso de los latinoamericanos, la ley es bastante generosa, ya que no se les exige renunciar a su anterior nacionalidad y pueden obtener la española con sólo dos años de residencia. Asimismo, los latinoamericanos pueden pasar a integrar las Fuerzas Armadas españolas y así también obtener la ciudadanía. La ley 1799, reformada por la ley 8/2006, autoriza a los ciudadanos latinoamericanos a formar parte de las Fuerzas Armadas españolas. Según esta ley, los latinoamericanos tienen que solicitar la ciudadanía española en los primeros seis años de servicio en las Fuerzas para poder permanecer en ellas. La pertenencia a las Fuerzas Armadas es un mecanismo de inte-

gración que se ofrece desde el Estado. La demanda de ingreso ha ido creciendo en los últimos años y es probable que lo siga haciendo, ya que las Fuerzas ofrecen puestos estables y una integración a la sociedad de acogida²⁹. Gracias a estos mecanismos, un gran número de latinoamericanos podrá obtener la nacionalización española, lo que constituye un incentivo para permanecer en el país, especialmente considerando el futuro de los hijos.

Más allá de la crisis económica que España puede sufrir en un futuro cercano, las causas de la inmigración son diversas y están más que nada relacionadas con el futuro. En el largo plazo, España sigue ofreciendo una calidad de vida más alta que los países de América Latina, con posibilidades al alcance de todos de acceder a vivienda, educación y salud, lo cual es inexistente en los países de origen. Por lo tanto, es bastante improbable que las familias inmigrantes residentes en España accedan a volver, aun cuando la situación en el corto plazo parezca ser mejor en América Latina. Los inmigrantes esperan mejorar su calidad de vida y ofrecerles a sus hijos un futuro distinto.

El otro escenario que ha sido modificado es el relacionado a los flujos de inmigrantes. Es necesario enfatizar que los flujos inmigratorios crecen y disminuyen a través del tiempo. Las altas cifras de los años recientes seguramente se modificarán debido a la crisis económica. De todas maneras, es difícil predecir el comportamiento de los flujos cuando aún no se conocen los alcances de la crisis financiera global. Las tendencias de los flujos dependerán de las condiciones económicas en España y en los países latinoamericanos. De todas maneras, es probable que los flujos disminuyan en el corto plazo debido a la incertidumbre global.

Finalmente, las remesas ya han mostrado signos de cambio, con bajas en los flujos en el último año. Frente a esta situación, no sólo el gobierno español ha propiciado el retor-

29 Entrevista realizada por la autora en el Ministerio de Defensa de España.

no, también algunos gobiernos latinoamericanos han creado planes de retorno. El gobierno ecuatoriano ha establecido tres instrumentos para facilitar el retorno de sus ciudadanos. Por un lado, el plan «Bienvenido a casa» impulsa un regreso voluntario y ofrece exención de impuestos para el traslado de las pertenencias, especialmente máquinas y herramientas. Este plan contempla que el inmigrante no pierda la doble nacionalidad ni la residencia ni el permiso de trabajo y, además, es compatible con otros planes de gobiernos extranjeros, por lo cual no tiene que renunciar a ninguno de los beneficios. El Fondo Cucayo es una subvención que se adquiere a través de un concurso, cuyas condiciones son que la idea sea rentable e innovadora con el objetivo de crear fuentes de empleo. El gobierno de Ecuador sólo otorga el 50% de la totalidad de la inversión, hasta 15.000 dólares. El presupuesto actual del fondo es de dos millones de dólares y la demanda lo supera ampliamente. El representante en Madrid de la Secretaría Nacional de Migración de Ecuador (SENAMI) estimaba en febrero del 2009 que 45.000 ecuatorianos estaban registrados como desempleados en España y que la cifra alcanzaría los 100.000 en el curso del año. De acuerdo a los datos del SENAMI, el desempleo era más alto entre los hombres y la mujer volvía a convertirse en el sostén económico. La gran mayoría de los ecuatorianos comenzaba a depender de empleos precarios.

El problema es que la crisis financiera estalló cuando comenzaba el proceso de integración de los inmigrantes latinoamericanos en España. El inmigrante estaba pasando de ser mera fuerza de trabajo a convertirse en un actor dinámico de la sociedad civil española y, en un futuro cercano, podría haberse convertido en un actor político con participación en elecciones locales. Todos estos desarrollos se han visto frenados por la crisis. Esto no significa que el proceso de integración no pueda reanudarse en el futuro, una vez que las alertas y el pánico por las consecuencias de la crisis sean menos inciertas. Lo que es cierto es que muchos de los inmigrantes, quizás la

mayoría, no aceptarán la opción del retorno, y que tarde o temprano el proceso de integración social y político se llevará a cabo. También es cierto que, en el corto plazo, muchos de los inmigrantes residentes irán adquiriendo la nacionalidad española, por lo que su proceso de integración será más invisible.

Sin duda, las consecuencias de la crisis se sentirán entre los distintos colectivos de inmigrantes. Una mayor vulnerabilidad, una precarización de los empleos, dificultades cada vez más grandes para alcanzar la movilidad social y asegurar el futuro de la familia, serán las características en el corto plazo. Asimismo, otros tendrán mayores dificultades para poder traer a sus familias del extranjero o seguir enviando remesas. Finalmente, el grupo de los inmigrantes empresarios que estructuraron sus negocios alrededor de las demandas de sus connacionales posiblemente encuentre más difícil la continuación de sus emprendimientos.

A pesar de que la reacción del gobierno ha sido la de fomentar el retorno, la sociedad española no ha tenido hasta ahora brotes de tendencia racista o discriminatorios hacia los inmigrantes latinoamericanos. Es cuestión de esperar que el gobierno tenga la cautela suficiente como para no promover la idea de que una de las soluciones a la crisis es el retorno de los inmigrantes. Así como colaboraron en el crecimiento y el dinamismo de la economía española, gracias a su voluntad de trabajo aun en condiciones precarias, los inmigrantes pueden convertirse nuevamente en el motor de la deprimida economía española.

La transgresión del tabú: «ser y sentirse» negro en España

Donato Ndongo-Bidyogo*

Apenas catorce kilómetros separan España de África, pero ese continente es un gran desconocido para la inmensa mayoría de los españoles, incluidas las élites culturales, políticas y económicas. Antes de la concesión del premio Nobel a Wole Soyinka en 1986, muy pocos críticos, escritores y gestores culturales podían citar a un solo escritor africano; fenómeno extensible al cine y las artes plásticas, que, al igual que la literatura, están relegados a espacios marginales. Desde los inicios de la Transición, sólo un presidente español ha visitado algún país subsahariano fuera de Guinea Ecuatorial, país formado por sus dos antiguas «provincias ecuatoriales»; la retórica inunda actitudes y las declaraciones oficiales continúan siendo mera retórica; las inversiones se mueven en cifras raquílicas, si tenemos en cuenta su proximidad geográfica y el hecho de que España es la octava potencia económica mundial.

* Periodista, historiador y escritor. Director adjunto del Centro Cultural Hispano-Guineano (Malabo, 1985-1992), Delegado de la Agencia de noticias EFE en África Central (1992-1995), Director del Centro de Estudios Africanos, Universidad de Murcia, España (2000-2004), Profesor visitante de la Universidad de Missouri-Columbia, Estados Unidos (2005-2008). Director de la revista *Palabras*.

Una sociedad uniforme

Desde España, África parece, pues, una tierra lejana. Los españoles continúan albergando en su imaginario imágenes de exotismo y miseria, incrementados por la oleada migratoria que arriba a sus costas desde la última década del siglo XX. Cuando se coteja la visión que sobre África tenían los españoles de hace cinco siglos —que podemos colegir de los textos históricos y literarios— con las expresiones de ciertos políticos y ciudadanos actuales, se ve con nitidez que poco ha variado su percepción sobre «moros» y negros. Sin que suene a esencialismo, se denota una idiosincrasia específica, casi invariable a lo largo del tiempo, que ha conformado una actitud ideológica y determinado sus relaciones con ese continente.

Diversas razones explican ese desconocimiento secular. La ignorancia y desinterés generalizados se ponen más de manifiesto hoy, cuando la población empieza a estar sensibilizada, debido a la proliferación del asistencialismo representado por las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs), consecuencia principal de la presión migratoria, que a su vez provoca que afloren conflictos antes inexistentes en una sociedad homogénea. Los propios españoles empiezan a preguntarse si son racistas y xenófobos, desde cuándo se producen las reacciones de intolerancia, si estos brotes son «incidentes puntuales», como afirman algunos, o se trata de actitudes de raíz más profunda.

El 31 de marzo de 1492, los Reyes Católicos, Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón, firmaban el «Decreto de la Alhambra» o «Edicto de Granada», que daba un plazo de cuatro meses para que todos los judíos no convertidos al catolicismo abandonasen la España recién reunificada, tras ocho siglos de guerras para «reconquistar» el país, ocupado por los musulmanes desde el año 711. Además de la presión de la jerarquía eclesiástica, con el inquisidor general Tomás de Torquemada a la cabeza, motivaron tal medida la pretensión de los Reyes Católicos de lograr la cohesión social a partir de una única fe profesada por todos sus súbditos, así como la lucha de los

grupos privilegiados, nobleza y alto clero, contra la incipiente burguesía, representada en buena medida por judíos conversos; todo ello con la aquiescencia de una opinión pública exaltada por el reciente triunfo de las armas cristianas. Con la expulsión de los judíos se obtenía, en definitiva, un resultado ventajoso para todos los estamentos: la unidad territorial debía corresponderse con la unidad religiosa, cultural y racial.

La Pragmática del 14 de febrero de 1502, también sancionada por los Reyes Católicos, completó ese proceso de uniformización social. Obligaba a la población islámica a convertirse al catolicismo, en contra del pacto establecido con Boabdil, el último rey nazarí, en noviembre de 1491, que otorgaba a los «moros» los derechos de mantener y practicar su propia religión, ser juzgados por sus propios jueces y ser gobernados sólo por cristianos que les trataran «con respeto y amor», además de otras garantías consuetudinarias, educativas y económicas.

Pero los «moriscos», o «moros», seguían constituyendo un grupo religioso, cultural y social «diferente», con rasgos somáticos diferenciados, cualidades que dificultaban su *integración*. El hecho de que intentaran vivir según sus tradiciones se consideró un «peligro» para la «seguridad nacional», sobre todo tras la rebelión de las Alpujarras (1568-1571). El 9 de abril de 1609, Felipe III sancionaba su deportación. Culminaba así el proceso de *españolización* de todos los habitantes. Desde entonces, hasta la última década del siglo XX, España se replegará sobre sí misma; barrida toda idea de pluralidad, se convertirá en un país carpetovetónico, una sola nación con una sola cultura, una única religión y una sola raza, receloso ante todo lo «extraño», procedente del exterior¹.

Hubo negros en la España peninsular desde los tiempos medievales, tanto en territorio musulmán como en los reinos

1 Véase Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* (varios volúmenes), Madrid 1856-1912; Baltasar Fra Molinero, *La imagen del negro en el teatro del Siglo de Oro*, Madrid, 1995; y el guineano Francisco Zamora, *Cómo ser negro y no morir en Aravaca*, Barcelona, 1991.

cristianos. Ínfima minoría esclavizada, carecían de derechos y estaban relegados al último escalón social: en *El Lazarillo de Tormes* ya hay personajes negros cuyo color es sinónimo de fealdad moral². La sociedad les veía como seres inferiores, deshumanizados por su negrura. Los navegantes que exploraron la costa occidental africana subrayaban la «rareza» y «monstruosidad» de cuanto habían «visto», nutriendo el imaginario colectivo con relatos sobre el «salvajismo» y «ferocidad» de los africanos.

La percepción legada por la literatura del Renacimiento y del Barroco es paternalista, pues los negros no eran sino «niños grandes», cuyas esencias eran el «primitivismo» y el «paganismo». Además de estar condenado a trabajar para la «raza superior», el negro, «gracioso» por naturaleza, les servía de solaz. Comediógrafos y dramaturgos —Lope de Vega, Calderón, Jiménez de Enciso, Cervantes...— procuraban acentuar los rasgos diferenciales de sus personajes «de color», como el exotismo y «el habla de negros». Algunos de estos estereotipos siguen vigentes en la sociedad española actual.

España y Portugal parecen haber olvidado que fueron los dos países europeos que iniciaron la trata de negros desde África hasta sus posesiones americanas, ya en los albores de la conquista, y los últimos en poner fin a tal comercio³, bendecido por Padres de la Iglesia como San Agustín, teólogos y

2 Xavier Domingo: *Erótica Hispánica*, París 1972; Aurora de Albornoz y Julio Rodríguez Luis: *Sensemayá. La poesía negra en el mundo hispanohablante*, Madrid 1980. Janheinz Jahn, *Las literaturas neoafricanas*, Madrid 1971, y Baltasar Fra Molinero, *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*, Madrid 1995, aluden extensamente al erudito negro Juan Latino, uno de los intelectuales más prestigiosos del Siglo de Oro: profesor en la Universidad de Granada, autor de *La Austriada* (Granada 1981), y protagonista de una de las obras más celebradas de Diego Jiménez de Enciso: *El encubierto. Juan Latino*, Madrid 1951. El filósofo y escritor guineano Euguénio Nkogo Ondó evoca su figura en *La encerrona*, León 1993.

3 Donato Ndongo-Bidyogo, «España y el comercio de negros», *Historia* 16, 59, marzo de 1981, 23-33; José Luis Cortés López, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, Salamanca 1989, y *Los orígenes de la esclavitud negra en España*, Madrid 1986.

pontífices. Al reprimir la Inquisición toda heterodoxia, no enraizó ninguno de los tímidos intentos de establecer una ideología antiesclavista en España. Abolida y restablecida durante el reinado de Fernando VII (1808-1833), la trata negrera y la esclavitud subsistieron *de facto* hasta 1886, pocos años antes de la independencia de Cuba.

Con el «descubrimiento» de América, España reorientó sus incipientes intereses africanos para concentrar su acción colonial en el Nuevo Mundo⁴. A mediados del siglo XVIII, peligraba la colonización americana debido a la carestía de la mano de obra esclava. Carlos III y su valido, el conde de Floridablanca, encontraron la solución en una «cantera» propia de abastecimiento de negros, en lugar de tener que comprarlos a sus competidores británicos, holandeses, franceses y portugueses. Así, los reyes de Portugal y España suscribieron en 1777 el Tratado de San Ildefonso (Segovia) —ratificado al año siguiente en El Pardo (Madrid)— mediante el cual Portugal cedía a España, a cambio de territorios en el Río de la Plata, al sur de Brasil, las islas de Annobón y Fernando Poo, en el golfo de Guinea, así como el territorio continental situado frente a ellas, desde la desembocadura del río Níger hasta la del río Ogoúé. Por causas diversas, los españoles tardarían casi un siglo en ocupar dichos territorios. España centró el comercio de esclavos en la isla de Corisco, cuyos habitantes nativos, los bengas, armados por los esclavistas, realizaban incursiones a la cercana zona continental para apresar a los ndowés, bisióy y otras etnias desaparecidas. Más adelante, serán éstos quienes monopolizarán la captura de esclavos fang. Estas actividades negreras provocaron guerras entre las diferentes etnias loca-

4 Antonio Rumeu de Armas, *España en el África Atlántica* (2 vol.), Madrid 1956-1957; José María Cordero Torres, *El africanismo en la cultura hispánica contemporánea*, Madrid 1949; Mariano de Castro y María Luisa de la Calle, *Origen de la colonización española en Guinea Ecuatorial (1777-1860)*, Valladolid 1992, y *La colonización española en Guinea Ecuatorial (1858-1900)*, Barcelona 2007.

les; la enemistad iniciada en este período, acrecentada durante la etapa colonial, es la base de algunos enfoques tribalistas que aún gravitan sobre la política guineana⁵. La colonización efectiva se iniciaría en vísperas de la Conferencia de Berlín (1884-1885), en la cual, convocados por el canciller Bismark, los europeos se repartieron África⁶.

Las guerras de Cuba (1895-1898) y Marruecos (1911-1926) sacudieron a España y repercutieron en una opinión pública sensibilizada; pero la colonización de Guinea Ecuatorial apenas tuvo un eco más allá de los círculos coloniales. Por eso Guinea Ecuatorial nunca ha formado parte de la conciencia de España. A ello contribuyó lo exiguo del territorio, «expoliado» (terminología oficial española) por Francia en el Tratado de París, suscrito en 1900 entre el ministro de Colonias Thèophile Delcassé y el embajador Fernando León y Castillo, el cual estableció los límites entre sus respectivas zonas de colonización en el golfo de Guinea. Además, la conquista de Guinea

5 España nunca ha reconocido su comercio directo de negros entre la actual Guinea Ecuatorial y sus posesiones americanas, producido durante el período de la «trata ilegal»; pero es innegable la notable expansión de los ingenios azucareros del Caribe, que requerían importantes cantidades de mano de obra esclava, a partir de finales del siglo XVIII, tras la firma del Tratado de El Pardo. Arturo Arnalte, en *Los últimos esclavos de Cuba* (Madrid 2001) da la cifra de 1.310.000 esclavos llegados a esa isla entre 1774 y 1873, 340.000 introducidos clandestinamente tras la abolición de la esclavitud en 1817. Véase también José A. Saco, *Historia de la esclavitud de la raza africana en el nuevo mundo* (varios vols.), La Habana 1938; Manuel Moreno Fragnals, *África en América Latina*, México 1977; Alonso de Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud*, Madrid 1987; así como los estudios de Jaume Vicens Vives, Jordi Maluquer, Josep Fontana y Gabriel Tortella sobre la historia económica de España.

6 Donato Ndong-Bidyogo, *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*, Madrid 1977. También el número extraordinario de *Historia 16* «España en África», Extra IX, abril 1979. Los misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María —claretianos— llegaron a Guinea en 1883, y desde entonces fueron los principales impulsores de la colonización; aquí sólo aludiremos a su labor de manera tangencial. Véase Tomás L. Pujadas, *La Iglesia en la Guinea Ecuatorial. Fernando Poo*, Madrid 1968, y *La Iglesia en la Guinea Ecuatorial. Río Muni*, Barcelona 1983.

se produjo sin derramamiento de sangre española. Otro factor del desapego con respecto a su única colonia en el África subsahariana es que la perspectiva de vivir en un territorio insalubre nunca atrajo a muchos españoles: el número máximo de blancos residentes en Guinea apenas superará las 8.000 personas en vísperas de la independencia. Si bien los entonces llamados Territorios Españoles del Golfo de Guinea tuvieron algún eco en la prensa española durante la II República —el asesinato del gobernador Gustavo de Sostoa (1932), el escándalo Nombela (1935)—, la agitación interna que predominó en ese período ahogó los temas coloniales, salvo el de Marruecos. El largo mandato del general Francisco Franco (1939-1975) acentuará el silencio, hasta borrar a Guinea Ecuatorial y sus habitantes de la conciencia de España tras su independencia, obtenida en 1968.

«Españolizar» a los africanos

El dilatado régimen franquista exige y permite un análisis más detallado. Las colonias de Fernando Poo y la Guinea Continental Española se sumaron muy temprano al bando sublevado, permitiendo a Franco disponer de suministros importantes desde la primera hora. El cacao, el café, la madera, la yuca, el aceite de palma y otros productos serían de especial valor para la España de 1940-1950, años de embargo y racionamiento. Ninguna fuente española ha destacado la importancia económica que tuvieron los territorios guineanos en la España de la post-guerra; pero esa circunstancia motivó que Franco concediese importancia a dichas colonias, con una política de «puesta en valor» iniciada en 1937⁷. Se facilitó la emigración de españoles hacia el golfo de Guinea con medidas económicas y fiscales, se negoció un tratado con Inglaterra para el suministro de mano de obra procedente de Nigeria, se acentuó la confiscación de terrenos de los nativos para incrementar las fincas latifundis-

7 Donato Ndong-Bidyogo y Mariano de Castro, *España en Guinea*, Madrid 1998.

tas de los colonizadores, y se aprobó un plan de enseñanza destinado a crear cuerpos de «auxiliares indígenas» en la tarea colonizadora. Y, sobre todo, se impuso en la colonia la ideología sobre la que se asentaba el régimen político que imperaba en la metrópoli, encuadrando a esa generación de guineanos en los ideales totalitarios de aquel sistema, ansioso de resucitar el «espíritu imperial»⁸.

España esperaba obtener amplias ventajas con la victoria de las potencias del Eje. En el golfo de Guinea, reivindicaba un territorio mayor, entre 200.000 y 300.000 kilómetros cuadrados en la zona continental, trazados desde las desembocaduras de los ríos Campo y Gabón, hasta la intersección de las dos líneas paralelas con el río Ubangui, en la actual República Centrafricana. Para lo cual aceleró el asentamiento de sus ciudadanos en la colonia.

En esta época se establecieron los parámetros ideológicos que sustentarán la acción colonial y se definió el papel de los nativos en la nueva sociedad. Era necesario «conocer al indígena en todos sus aspectos físicos, psíquicos y mentales», en expresión del pedagogo Jesús de la Serna Burgaleta. No sólo había que colonizar, sino *españolizar* a los guineanos. Escribe Banciella en 1940:

[...] para darle a la colonia los caracteres españolistas que imprescindiblemente estamos obligados a dar necesitamos comenzar a fondo una cruzada pedagógica, primero, para entronizar nuestro idioma; segundo, para moldear al indígena, en lo posible, a nuestra civilización, elevándole de la incultura en que vive, y tercero, para evitar que otros pueblos, que miran con simpatía

⁸ Existe abundante bibliografía. Destacamos: José María de Areilza y Fernando María Castiella, *Reivindicaciones de España*, Madrid 1941; J. César Banciella, *Rutas de Imperio*, Madrid 1940; Abelardo de Unzueta, *Guinea Continental Española*, Madrid 1944; Agustín Miranda, *Cartas de la Guinea*, Madrid 1940; y Heriberto Ramón Álvarez, *Historia de la acción cultural en la Guinea Española*, Madrid 1948.

la posesión de nuestros Territorios, no logren absorber ese derecho moral y material que pertenece a España⁹.

Aunque una circular de la Inspección de Enseñanza de la Colonia, del 26 de marzo de 1938, instaba a «ir saturando el ambiente de la escuela, desde el umbral hasta el último rincón, del fuerte aliento espiritual, hondamente religioso, que vitaliza e impregna con vigor de héroes y sangre caliente de juventud la firme actuación de la España nacionalsindicalista», la verdadera revolución en el sistema de enseñanza colonial se produjo a partir de 1943, con la promoción de Heriberto Ramón Álvarez García a los cargos de inspector de enseñanza y director del Instituto Colonial Indígena (ICI) por el gobernador Juan María Bonelli Rubio. Fueron tres las principales reformas introducidas en el sistema educativo y en las condiciones de escolarización de los nativos: el Estatuto de Enseñanza de los Territorios Españoles del Golfo de Guinea, del 6 de agosto de 1943; el Reglamento de la Escuela Superior Indígena —nueva denominación del ICI—, del 3 de enero de 1944, y el Reglamento del Patronato Colonial de Enseñanza Media, del 9 de julio de 1944.

La primera subraya «el espíritu cristiano y español» sobre el que debía sostenerse toda la labor colonial, debiendo coincidir en la escuela «de tal modo que por ellos se comprende la misión ideal de esta institución social». En el orden religioso, el modelo educativo colonial aspiraba a la «incorporación íntegra del indígena a la verdad, cooperando para ello con la obra de las Misiones Católicas y obedeciendo las directrices que para conseguir este fin decreta la Autoridad eclesiástica del Vicariato de Fernando Poo»; en el orden político, se debía inculcar en el indígena «una conciencia patriótica, difundiendo el idioma y virtudes de la raza hispana con su carácter humanista, evitando el desarraigo del nativo mediante la mejora de las condiciones de su vida actual y consiguiendo de este

9 Banciella, *Rutas de Imperio*, p. 50.

modo adhesión perfecta con España y con los ideales de la Hispanidad»; en el orden social, se educaba a los negros «mediante una gimnasia mental adaptada y el trabajo manual dirigido» a la «preparación del niño para afrontar las realidades de la vida», además de capacitarle para desempeñar una serie de «funciones subalternas», «al objeto de crear unas generaciones sanas y conscientes capaces de adaptar su vida a los sistemas de organización social» propios de la metrópoli¹⁰.

Ni los propósitos, ni su espíritu ni el lenguaje cambiaron apenas en más de medio siglo. Las primeras disposiciones sobre la educación de los negros, publicadas el 28 de mayo de 1907 por el gobernador Ángel Barrera, no diferían de los preceptos del gobernador Bonelli; pese a ello, fueron recibidas por los estamentos más retrógrados del sistema colonial como un intento de «educar a los negros» para «prepararles para la independencia». Bonelli y Álvarez García fueron removidos de sus cargos.

El gobernador Miguel Núñez de Prado, nombrado por el dictador Miguel Primo de Rivera (1923-1930), había promulgado disposiciones similares: según el Reglamento de Enseñanza del 26 de julio de 1928, el objetivo era formar una pequeña burguesía nativa que sirviera de nexo entre la civilización europea y la indígena. Con posterioridad, en 1956 —bajo el mandato del gobernador Faustino Ruiz González—, el mencionado Jesús de la Serna partiría de los mismos principios para lograr objetivos similares:

Hemos instalado ya en estas hermosas tierras africanas la escuela española; una escuela que, plena de esencias tradicionales de nuestra Patria, dirige la educación de nuestros indígenas hacia

10 Donato Ndong-Bidyogo y Mariano de Castro, *España en Guinea*, pp. 152-177. Jesús de la Serna Burgaleta: *El niño guineano. Estudio antropológico y Psicotécnico*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid 1956. Olegario Negrín ha estudiado ampliamente el tema en *Historia de la Educación en Guinea Ecuatorial. El modelo colonial español*, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid 1993.

una gratitud y amor exaltados a España; una escuela espiritual levantada sobre un inmovible pilar religioso; una escuela, en fin, impregnada hasta la saturación de Hispanidad.

Esta doctrina partía de la tesis de que

[...] la inferioridad patente actual del negro puede no ser más que circunstancial, mas no definitiva; que su capacidad progresiva está sujeta a un determinismo especialmente ambiental; que su elevación es posible, y que no existe razón para que, a la vista de su indudable actual retraso, consideremos que esto sea manifestación de un atavismo perenne que afirme la impotencia de la raza para alcanzar las cimas del progreso¹¹.

Ese propósito sistemático —despojar al indígena de su cosmovisión para imponerle los valores españoles— culminaba el ideal de Ángel Ganivet, uno de los teóricos más celebrados del neoimperialismo español, junto con Ramiro de Maeztu, autor de *Defensa de la Hispanidad*. En su libro *Idearium español*, Ganivet afirmó que la conservación de la supremacía española sobre los pueblos que nacieron a la vida gracias a España, es algo más noble y trascendental que la construcción de una red de ferrocarriles¹². La práctica de este enunciado llevaba a la «asimilación» de los colonizados, defendida con entusiasmo por «reformistas» como Álvarez García e Yglesias de la Riva, quienes rechazaban como «grandes errores» tanto el integracionismo francés como el «desarrollo separado» británico.

La «asimilación» no es un concepto neutro; lleva implícita una importante carga de prejuicios y estereotipos. Un igual no necesita ser «asimilado»; sólo un inferior puede ser «elevado» a una categoría cuyo modelo es uno mismo. Juan Bra-

11 J. de la Serna Burgaleta: *El niño guineano. Estudio antropométrico y psicotécnico*, IDEA, Madrid, 1956, págs. 13 y 15.

12 Ángel Ganivet, *Idearium español y El porvenir de España*, Buenos Aires 1949.

vo Carbonell, otro autor colonial influyente, lo expresa con claridad: «La asimilación (...) trata de hacer un todo común: leyes, milicia, administración, justicia, cultura iguales en la patria y en la colonia, sin que haya diferencia alguna entre el europeo colonizador y el indígena colonizado». Continúa: «la asimilación eleva a los indígenas, y la raza colonizadora se funde con la aborígen. Los nuevos pueblos así formados se separan o no de la nación colonizadora, pero perpetúan las virtudes, las tradiciones de la raza colonizadora»¹³. Aparte las contradicciones conceptuales, la realidad cotidiana desmiente a estos ideólogos, pues en Fernando Poo o en la Región Continental la discriminación era patente¹⁴. Pese a los esfuerzos de una retórica que proclamaba las «bondades» del sistema colonial, según la cual el negro colonizado vivía en el mejor de los mundos posibles, el racismo dominaba las relaciones económicas y sociales entre los colonos y «sus» negros¹⁵.

Del análisis de las ideas de los tratadistas coloniales sobre los negros guineanos se deduce que la capa de paternalismo escondía un profundo desprecio. En un manual publicado hacia 1901, destinado a promover inversiones en la colonia, Ricardo Beltrán y Rózpide describe a los bubis como «susplicaces hasta la exageración», aunque «con el trato se hacen más francos»; «ambicionan riquezas, que para ellos consisten en el número de mujeres e hijos, plantaciones y ganado»; su «lenguaje es muy sencillo y agradable al oído»; los bubis «muestran buenas disposiciones para los trabajos agrícolas», y «como mercaderes son muy honrados». Según este autor, los bubis aún no se habían percatado de que «perteneían a España»: «saben que hay en el norte de la isla un jefe de los blancos y de los comerciantes, pero *no de ellos*». Los annoboneses «son más accesibles que los bubis a

13 Juan Bravo Carbonell, *Anecdotario pamue*, Madrid 1942, pp. 92 y 93.

14 Ndongo-Bidyogo y de Castro, *España en Guinea*; José Menéndez Hernández, *Los últimos de Guinea. El fracaso de la descolonización*, Madrid 2008.

15 Véase Gustau Nerín, *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, Barcelona 1997.

la influencia europea», «viven en chozas», y «hombres y mujeres van cubiertos». Los bengas, habitantes de las islas de Corisco y Elobey, «son los negros más inteligentes y civilizados de esta región africana». Los fang o «pamues» tienden a imponerse por su número y la superioridad de sus condiciones físicas; poseen la «característica» de ser antropófagos, aunque «sólo matan y comen al enemigo», costumbre que va desapareciendo «con el trato de europeos». Recomienda al español que vaya a Fernando Poo «comer *más* y trabajar *menos* que en Europa», y encomendar todos los trabajos «fuertes» a «indígenas negros», quienes, «bajo el sol, y con lluvia, y a cualquier hora, ejecutan impunemente las más duras faenas»¹⁶.

Luis Ramos-Izquierdo —subgobernador de la Región Continental y después gobernador general— describía así a los pueblos nativos:

[...] los pamues son enérgicos, viriles, sobrios, guerreros, tienen gran agilidad en sus movimientos y son francos; como hombre primitivo revela la candidez e inocencia de su alma; tienen inteligencia e ingenio y están dotados de un gran espíritu de justicia, dándose perfecta cuenta de lo malo y de lo bueno, reconociendo cuándo se les castiga con justicia; son astutos, como hombres nacidos y criados en el bosque y habituados a las guerras; todo lo nuevo para ellos les sorprende, atrae y seduce; de ahí que sean pedigüeños en extremo, como los chicos mal criados; dicen con franqueza lo que saben y lo que sienten, y el agravio que se les infiere no lo olvidan nunca, tratando de vengarlo aun transcurridos muchos años, hasta tal extremo que de una generación en otra queda aquél grabado si no ha sido posible vengarlo.

16 Ricardo Beltrán y Rózpide, *La Guinea Española*, Manuales Soler XVII, Barcelona s/f, pp. 52-64 (las cursivas en el original). A. Yglesias de la Riva, *Política indígena en Guinea*, Madrid 1947. Véase también «Lo que son y lo que deben ser las posesiones españolas del golfo de Guinea», conferencia pronunciada por Ángel Barrera en la Real Sociedad Geográfica de Madrid el 20 de junio de 1907.

Sobre ndowés, bisióis y demás etnias costeras, asegura que «aun cuando sus personales tienen alguna civilización, están completamente degeneradas y próximas a extinguirse algunas de ellas (...) y ni por su número, ni por su carácter, ni por sus condiciones físicas, tienen la importancia que las tribus pamues que habitan en el interior...» Afirma que

[...] el ubi es de todos los naturales de nuestras posesiones en general el de constitución física menos desarrollada y el de más inteligencia para la agricultura, siendo apacible, tímido y respetuoso [...] una raza raquíta y degenerada, precursora de la extinción de la misma; su indumentaria consiste en un taparrabo de algodón o de fibras vegetales tejidas [...] la mujer es raquíta, mal formada y repugnante; constituye su indumentaria un pedazo de tela que la cubre desde la cintura hasta medio muslo [...] la procreación se extingue en estos naturales efecto de la degeneración que en sus organismos produce el alcohol y de los abortivos que extraen de las plantas...¹⁷

El mismo Bravo Carbonell describe sus andanzas por las selvas:

Yo os he visto antes, pamues habitantes de los bosques, que erais todo pasión, enzarzados en cruentas luchas, en las que hacíais gala de vuestro arrojo, de vuestro valor impávido, de vuestro corazón, que no conoce el miedo, matándoos en el bosque sin hurtar vuestro cuerpo al fusil o la flecha del contrario [...] Un maestro negro, como vosotros, hace años salvaje y hoy civilizado por España y para España; un maestro que os enseña con amor, que os comprende, que es de los vuestros, que no está, como los blancos, esperando cumplir el tiempo para regresar a la Madre Patria con licencia reglamentaria, para no volver si le es posible a la colonia; un maestro que ha vivido y vive como

17 Luis Ramos-Izquierdo y Vivar, *Descripción geográfica y gobierno, administración y colonización de las colonias españolas del golfo de Guinea*, Madrid 1912, pp. 32 ss.

vosotros, y que entre vosotros espera serenamente que llegue el día de su muerte.

También nos ha legado su opinión sobre los «indígenas», que, para él, se reducen a tres «clases diferenciadas»: fernandinos, bubis y «pamues». Son los «fernandinos» quienes «han aprendido formas más decorosas, y tono más elevado de vida familiar y político-social, y han recogido nuestras enseñanzas e instrucción, y tienen medios de vida más afines con lo europeo (...) en ellos se debe pensar para elevarlos a algunos puestos importantes».

De los bubis no hablaremos pues están en trance de desaparecer, absorbidos por razas más fuertes y activas.

Los pamues [...] son los más interesantes, porque son los más numerosos y porque sus usos y costumbres, sus conocimientos, su justicia, son algo de intrínseca bondad, y si su moral es distinta de la nuestra en familia, en honor, como corresponde a su estado político-social, son hospitalarios, y, en suma, son niños grandes —cruels a veces, y egoístas, como los niños—, a los que se capta con justicia y con bondad.

Más adelante atribuirá a los fang la cualidad de «perezosos», y asegura que «antes iban desnudos», y «hoy no se encuentra uno, ni en medio del bosque, que no vaya vestido». La mejor forma de «incorporarles a la civilización» es «crearles necesidades»: «hace poco tiempo vivían en chozas, y hoy tienen casas cómodas y algunas lujosas». Para satisfacer esas «necesidades creadas», hay que hacerles trabajar, «y trabajan —¡dichosos ellos!— como todos los negros lo hacen todo, con el ánimo alegre, con optimismo, cantando y riendo jocundos»¹⁸.

18 Bravo Carbonell, *Anecdotario pamue*, p. 88 ss. Véase también los relatos de Emilio Guinea, *En el país de los pamues*, Madrid 1947, y *En el país de los bubis*, Madrid 1949, así como las impresiones de Abelardo de Unzueta en *Guinea Continental española*, Madrid 1944.

Un colonialismo totalitario

Algunos teóricos del colonialismo se esforzaron en dar «categoría científica» a las percepciones subjetivas. Ricardo Ibarrola, en un ensayo publicado por la revista del IDEA, escribe:

Unas pruebas efectuadas entre pamues ntumu de Niefang y pamues okak de Evinayong dieron como resultado, por comparación a individuos blancos, los siguientes: a) agudeza visual perfecta, sin los frecuentes vicios de refracción de blancos y amarillos; b) sensibilidad cromática excelente, si bien carecen de educación para la designación de colores; [...] e) tiempo de reacción simple inferior al del blanco; f) memoria auditiva de conceptos abstractos mala, y g) atención sostenida inferior al blanco¹⁹.

Por su parte, Vicente Beato y Ramón Vilariño utilizaron una serie de *test*, «debidamente adaptados», como describir cuadros, contar hacia atrás, repetir frases, copiar figuras geométricas, componer oraciones, criticar absurdos (sic) o definir abstractos, y llegaron a la conclusión de que los negros eran «incapaces» de definir conceptos, carecían de sentido crítico, «que en ningún momento llega a la de un niño blanco de 10 años», y no tenían aptitud lógica, «de suerte que más bien extraen consecuencias ilógicas, posiblemente debido a su falta de atención». La conclusión es clara: «la capacidad del negro, más baja que la del blanco, es creciente hasta los dieciséis años, tendiendo rápidamente a decrecer»²⁰.

Juan de Miguel Zaragoza también incide en la cuestión, para subrayar que «la percepción de hechos o datos particulares, sin extraer la regla general o el concepto, parece ser típica de la mentalidad africana». Justifica sus afirmaciones, y las

19 Ricardo Ibarrola: «Aportación al estudio del nivel mental de los indígenas de Guinea», *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, 5, pp. 7-29.

20 Vicente Beato González y Ramón Vilarino Ulloa, *Capacidad mental del negro*, Madrid 1952.

de sus compatriotas anteriormente citados, con el argumento, generalizado en la opinión colonial, de que «la psique del hombre de color, azotado por el paludismo, la tripanosomiasis, la lepra, la filariasis, el calor, que hacen degenerar su cuerpo, queda semianiquilada e incapacitada para otra vida que no sea la vegetativa. Un año vivido por un hombre de color equivale a varios vividos por un europeo: pronto viene la vejez y la muerte». Los negros son inferiores a los blancos, además, porque nunca se alimentaron adecuadamente: «El hambre de siglos y generaciones, “con el apetito cósmico del hombre de la selva, que pasa la mayor parte del día en busca de comida”; hambre de proteínas, de grasas, de calcio, de sodio, de yodo... Y como resultado, la avitaminosis, la astenia, la apatía, el metabolismo bajo, el raquitismo, los parásitos intestinales». En una postura más «moderna», en cierto modo crítica con el más rancio racismo de algunos de sus compatriotas, De Miguel aconseja que se tengan en cuenta «todos estos factores» antes de hablar «alegremente de infantilismo, de falta de sentido crítico o de atención, de imprevisión, de mimetismo o de pereza» de los negros²¹.

Juan Fontán, uno de los hombres más influyentes del régimen franquista, gobernador general de Guinea de 1937 a 1942, y después director general de Marruecos y Colonias y procurador en Cortes, en una conferencia pronunciada en 1943, afirma de «sus» colonias que «aquello es hermoso, muy hermoso», si bien la isla de Fernando Poo le parece «monótona, porque el bosque es siempre igual, y la vegetación (...) siempre es la misma, cacao y cafetos». Se salvan las playas, «esas plácidas playas del trópico, donde la mar parece plomo derretido y donde las palmeras llegan a reflejarse en las aguas». Describe la región continental como «un vivero de bellos paisajes, con nuevas fuentes de riquezas: el bosque virgen, esos árboles gigantes de

21 Juan de Miguel Zaragoza, *Ensayo sobre el derecho de los pamues de Río Muni*, Madrid 1963, pp. 60-62.

40, 50 y 60 metros de altura, dan al paisaje una majestuosidad difícil de describir». Ahondando en el exotismo que de él esperan sus oyentes, Fontán relata que

[...] hay, efectivamente, fieras en nuestro territorio continental. Muchos leopardos, bastantes elefantes, y muchos, muchísimos gorilas. Pero no creáis esos cuentos que con frecuencia relatan los coloniales sobre aventuras con las fieras. Eso no quiere decir que no hay caza mayor en nuestros territorios. Pero no como creen muchos de los que allí van, figurándose que van a encontrarse las fieras en la calle y las culebras entre las sábanas de la cama.

Al referirse a «la obra civilizadora», expone:

No es posible apreciar lo que se ha hecho si no decimos algunas palabras acerca de lo que era la sociedad primitiva negra antes de tener contacto con el europeo. No puedo detenerme en explicaros cuáles eran las normas que regulaban la convivencia en esa sociedad, cómo se administraba justicia, si justicia puede llamarse a la intervención mágica según ellos, delictiva según nosotros, de los hechiceros, que, por medio de la prueba del veneno, decidían quién era culpable. Tampoco puedo explicaros con detalle la razón de que aún hoy existan antropófagos en nuestro territorio, y por qué es tan difícil luchar con esa monstruosidad...

Al hablar de «la mujer negra en la sociedad primitiva» —se dirigía a un auditorio femenino—, asegura que «no tiene más que dos misiones en la sociedad pagana negra: ser en sí misma riqueza del que la posee, y traer al mundo nuevos hijos que, especialmente si son niñas, suponen también nueva riqueza»²².

22 Juan Fontán y Lobé, «Guinea» (Conferencia pronunciada en el Círculo Medina, de la Sección Femenina de F.E.T. y de las J.O.N.S., el 20 de octubre de 1943), Madrid 1944.

Su sucesor, el general José Díaz de Villegas, escribía en 1961, sobre las etnias continentales guineanas: «sobre el fondo ancestral de estas gentes, llenas de supersticiones, confiadas en la magia y al curanderismo más atroz, han trabajado tenazmente nuestros misioneros». Si, sobre el papel, los guineanos eran «españoles» desde 1959, en que Fernando Poo y Río Muni pasaron a ser «provincias», dicho cambio sólo afectó a su denominación oficial, de Territorios Españoles del Golfo de Guinea a «provincias ecuatoriales», pero no a la mentalidad de sus rectores: en ese mismo escrito, Díaz de Villegas afirmaba que «el nuevo estatuto jurídico-administrativo, aprobado por las Cortes, está en vías de implantación, a fin de asimilar hasta donde sea posible el régimen tradicional de estas provincias al peninsular»²³.

Ciertas corrientes historiográficas y políticas españolas —algunas incluso «progresistas»— siempre han hecho frente común con el oficialismo y los colonos, negando que hubiese racismo y maltrato durante la colonización. Sin negar algunas aportaciones, conviene subrayar el tremendo esfuerzo que costó a los guineanos: las infraestructuras, públicas o privadas, y la producción agrícola y forestal, se lograron mediante «prestaciones personales», sistema de levas forzosas para suministrar mano de obra gratuita y en condiciones de semiesclavitud. Las colonias guineanas adquirieron triste fama por tales desmanes —«leyenda negra» para la sociedad española—, según prueban los informes de la Sociedad de Naciones y la correspondencia diplomática, además de la numerosa legislación emanada de los propios gobernadores conminando a los colonos a «tratar con humanidad» a sus braceros y empleados. Prácticas como las del teniente Ayala empiezan a revelarse²⁴.

23 José Díaz de Villegas, «Islas y Territorios del golfo de Biafra», en *África septentrional: el nexo del Estrecho. África Atlántica: Las riberas fronteras de Canarias*, Madrid 1961.

24 Ndongo-Bidyogo y de Castro, *España en Guinea*; Agustín Miranda Junco (comp.), *Leyes coloniales*, Madrid 1945; Nerín, *Un guardia civil en la selva*, Barcelona 2008.

Literatura y colonialismo

La percepción de los guineanos y sus culturas por los escritores coloniales españoles es, desde siempre y hasta hoy mismo, idéntica. Dan la impresión de no haber tenido más relación con los autóctonos que las meras relaciones de subordinación y sumisión. Al leer esas narraciones —de José Mas, que escribió en la segunda década del siglo XX, a Carles Decors, cuya novela *Al sur de Santa Isabel* fue publicada en 2002, pasando por Buenaventura Vidal, Eladio Antonio Rebollo, Bartolomé Soler, Domingo Manfredi Cano, José Esteban Vilaró, Liberata Masoliver, José María Vilá, Alberto Olangua, Francisco Onetti, Carlos E. Mesa, María Paz Díaz y José Antonio Hidalgo, por citar algunos— se puede llegar a pensar que no tuvieron más trato con los colonizados que la limitada y sesgada relación con sus braceros y servidores domésticos. Son fieles transmisores de un sentimiento generalizado entre ellos, ya fuesen funcionarios, hacendados, comerciantes o empleados: Guinea, país hermosísimo que ofrece una vida placentera a los europeos, sería mucho más agradable sin guineanos. Lo cual concuerda con el exabrupto que me espetó cierta personalidad del gobierno de Felipe González, «experto en temas guineanos» por haber pasado unos meses en Malabo en un cargo oficial, quien, en una comida con otras personas, soltó, impasible, que «la solución de Guinea es echar a todos los guineanos al mar y repoblarla de nuevo». «Razonamiento» inadmisibles ni como broma.

No sólo la literatura colonial revela los sentimientos más íntimos de los españoles hacia los guineanos; se expresa también con meridiana claridad en otro tipo de documentos, como el cine, y en libros de memorias, testimonios o recuerdos²⁵. Como

25 Carlos Fleitas Alonso, *Guinea. Episodios de la vida colonial*, Madrid 1989; y Menéndez Hernández, *Los últimos de Guinea*. En cuanto al cine, despejan toda duda las imágenes de la película *Lejos de África*, de Cecilia Bartolomé, y los documentales *Mbini. Cazadores de imágenes de la Guinea colonial*, de Pere Ortín, y *Memoria negra*, de Xavier Montanyà.

anota Carrasco, la novela colonial «hispanoaficana» rezuma desprecio hacia los nativos, racismo en definitiva: para estos escritores

[...] el negro era un salvaje, con un grado de primitivismo indudable y al que no se le apreciaban rasgos de cultura parecidos a los que se hallaron en los marroquíes [...] Guinea era en esa mentalidad un territorio exótico que no había pertenecido a nadie, una *res nullius* como el Sáhara, sin atisbo de organización política y que sólo empezó a entrar en la civilización gracias al impulso europeo²⁶.

Mero folklorismo, sin llegar en ningún momento a la sugestión de Emilio Salgari y Rudyard Kipling, escritores coloniales que dieron cierta grandeza a sus sueños y crearon un género que, ideologías al margen, tiene su atractivo. Y, por supuesto, muy alejado de la calidad narrativa e intuición anticipativa de Joseph Conrad, que supo sugerir la injusticia de la despiadada explotación colonial, adelantándose a su tiempo, cualidades por las que ha trascendido a los siglos y ocupa un lugar en la historia de la literatura.

No todo es zafiedad. Siendo hijos de su tiempo —con todo lo que ello comporta—, Íñigo de Aranzadi y Carlos González Echegaray supieron acercarse a las culturas guineanas con mucho más respeto y menos prejuicios que sus coetáneos, y su sana curiosidad intelectual nos ha legado obras todavía necesarias para introducirse en el conocimiento de las realidades culturales y sociales guineanas. Lo mismo cabe decir de estudiosos más actuales, como los antropólogos Jacint Creus y Gustau Nerín, y el novelista José María Ridaó, cuya mirada es mucho menos simple.

Nerín anota que León Felipe es el único escritor español de cierto renombre que visitó Guinea, y sólo le dedicó unos

26 Antonio M. Carrasco González, *La novela colonial hispanoaficana. Las colonias africanas de España a través de la historia de la novela*, Madrid 2000, p. 219 ss.

pocos versos. Las casi cien obras literarias españolas de temática guineana han pasado desapercibidas. A principios del siglo XX, la «novela de aventuras» era demandada para colmar las exigencias de un público ávido del subgénero de fieras y negros salvajes. Tras la guerra civil, la novela colonial se convertirá en «novela de plantación», en la que el protagonista es el colono, «que combinaba elementos de la narrativa de aventuras con la propaganda colonialista». Para Nerín, «la épica de la plantación aislada resultaba muy atractiva para el lector español, pues proporcionaba una narración entretenida a la vez que confirmaba la creencia en la superioridad blanca». Periclitado el sueño imperial tras la independencia de Guinea Ecuatorial, la novela española de tema africano —incluidos autores tan distintos como Alberto Vázquez Figueroa, Manuel Leguineche y Fernando Gamboa— ha retomado el «neosalvajismo», en el que los blancos siguen luchando contra un medio africano hostil, e incluso «salvan a los negros al combatir a los déspotas locales», primero Francisco Macías Nguema, ahora Teodoro Obiang Nguema²⁷. La concepción «neosalvaje» no está demasiado alejada del sentir mayoritario de la sociedad española, anonadada por el «desastre africano» que contemplan cada día en sus hogares a través de los medios de comunicación, y la «invasión» de africanos que llegan en oleadas a sus costas. La respuesta de los españoles bienpensantes es el asistencialismo caritativo; de ahí la proliferación de ONGs y la «moda» de adoptar «negritos». Se anestesia la propia conciencia y se tranquiliza la conciencia social donando unos euros a una entidad caritativa, en la creencia de que esas pocas monedas satisfarán todas las necesidades de un africano empobrecido; así, nadie se pregunta por qué ese africano famélico, que vive sobre minas

27 Gustau Nerín Abad, «Nuestro sur. La imagen de Guinea Ecuatorial y de los guineanos en las literaturas española y catalana», en Antoni Castel y José Carlos Sendín (coords.), *Imaginar África. Los estereotipos occidentales sobre África y los africanos*, Madrid 2009, cap. 6, pp. 107-128.

de oro y de diamantes y pozos petrolíferos, tiene que comer gracias a la «solidaridad» foránea. Ése es el mensaje: ya que los africanos son incapaces de resolver los retos de su propia existencia, se les debe tutelar; como no pueden alimentar a sus hijos ni curar sus enfermedades, hay que adoptarlos; perpetúan la imagen de «salvajismo» de un continente, de «debilidad» de unos seres humanos «inferiores» que no pueden subsistir sin el apoyo del blanco, cuyas costumbres tribales les llevan a «matarse unos a otros», según se oye a menudo; dentro de esa lógica perversa, la solución óptima sería la «reorganización» de África por la «raza superior». De esto a reclamar una nueva colonización que «guíe» y «encauce» África, poniendo fin a las guerras, enfermedades, hambrunas, crueldades, inestabilidades, subdesarrollo y todas las miserias que asolan aquellas tierras, sólo hay un paso.

Eurocentrismo y etnicidio

Obvio es que tales percepciones se convirtieron en leyes que regularon todos los aspectos de la vida de los nativos. El estatuto del Patronato de Indígenas se promulgó en 1928, con la finalidad de

[...] fomentar la cultura, moralización y bienestar de los naturales y su adhesión a España; proteger a los indígenas de los referidos territorios no emancipados, cualquiera que sea su estado y condición; acordar las emancipaciones de aquellos indígenas capacitados para regir por sí mismos sus personas y bienes; ejercer en todo momento sobre el indígena no emancipado, las funciones del Consejo Tutelar [...] supliendo así su capacidad jurídica; ejercer en juicio y fuera de él los derechos, acciones y excepciones de cualquier clase que correspondan al indígena no emancipado...

El mismo año se reglamentó la «emancipación», otorgada a «los indígenas que revelen de un modo notorio, por el estado de su cultura intelectual y moral, hallarse en condiciones de

regirse por sí mismos sus personas y bienes». Sólo estos «emancipados» quedaban capacitados para realizar

[...] todos los actos de la vida civil sin restricciones en lo que se refiere a la enajenación y gravamen de bienes inmuebles [...] siempre que del acto o contrato que aquellos otorguen no se derive perjuicio para el Estado, riesgo inmediato o probable para la paz de la comarca u obstáculo para la reducción de los naturales.

La «carta de emancipación», revocable, la concedía la Dirección General de Marruecos y Colonias, previa instrucción del Patronato de Indígenas y aprobación del gobernador general²⁸.

Las «instrucciones por las que habrán de regirse los Jefes de tribu y los Jefes de pueblos sometidos a nuestra soberanía», promulgadas por el gobernador Barrera el 28 de mayo de 1907, eran claras: «las razas que en estado primitivo pueblan estos territorios» debían «ir modificando sus hábitos, usos y costumbres, adaptándose y asimilándose a las nuestras, que han de tratar de imitar en su contacto con nosotros». Dicha orden tenía como finalidad, además, «determinar las relaciones y deberes que han de tener con las autoridades las tribus sometidas cuyos personales están constituidos en núcleos de población», así como «sentar los primeros jalones para que la nueva generación entre de lleno en el ambiente de la moral cristiana y por ende en el camino de la civilización y del trabajo, enorgulleciéndose de haber nacido a la sombra de la gloriosa bandera de nuestra querida Patria España». Por el artículo primero, los jefes tradicionales elegidos quedaban obligados a presentarse ante el administrador territorial de su distrito, del que recibían el nombramiento, y al que estaban obligados a dar parte de «cuanto ocurra» en su tribu o pueblo. De modo que la verdadera autoridad pasaba a ser el administrador territorial español, dotado, además, de toda la fuerza coercitiva inherente.

28 Miranda Junco, *Leyes Coloniales*, pp. 686-693.

Según el artículo 4,

[...] las costumbres, usos, intereses y personas de los indígenas todos de cada tribu y pueblo se harán respetar por los Jefes de tribu y Jefes de pueblo siempre y cuando no sean aquéllas de carácter salvaje, no pudiendo los citados Jefes imponer castigos a los indígenas que cometiesen algún delito, en cuyo caso los conducirán a presencia de la Autoridad para que ésta le imponga el castigo a que se haya hecho acreedor por su delito.

El artículo 7 establecía que «los Jefes de tribu y de pueblo cuyos indígenas deseen modificar sus costumbres, usos y hábitos, implantarán entre los indígenas de su tribu o pueblo los usos, hábitos y costumbres que ven en nosotros». El artículo 11 obligaba a los jefes a hacer entender a todos los nativos «la veneración, respeto y cariño que deben profesar a la madre Patria España que les ampara bajo los pliegues de su gloriosa bandera». «Los blancos españoles funcionarios del Estado —según el artículo 13— serán muy respetados, atendidos y considerados por los Jefes de tribus y de pueblos y por todos los demás indígenas, debiendo el Jefe de la tribu y del pueblo por donde pase o llegue el dicho funcionario español participarle a éste cuanto ocurra en su tribu y en su pueblo». El artículo 16 instaba a los jefes a impedir la salida de los guineanos al extranjero. Según el artículo 20,

[...] los Jefes de tribu y los Jefes de pueblo que muestren más amor a la madre Patria España y a nuestro Augusto Monarca D. Alfonso XIII (q. D. g.), que mejor atiendan las disposiciones y órdenes de las Autoridades y que más plantaciones tengan de árboles gomeros, algodón, palma de aceite, cacao, café, tabaco, serán propuestos para una recompensa y para el percibo de un sueldo²⁹.

29 *Ibíd.*, pp. 226-227.

Así fueron modificados los usos y costumbres propios de los autóctonos en todos los órdenes, mediante leyes que se actualizaban constantemente, privando a los guineanos de su derecho de propiedad, civil y penal, familia, régimen laboral, creencias, cosmovisión, hábitos alimenticios..., hasta lograr una completa desestructuración de las sociedades precoloniales, sustituidas por la nada, como se pondría trágicamente de manifiesto tras la independencia.

Aunque en 1959 los territorios guineanos pasaron a ser «provincias» de España, casi todo siguió igual, con la salvedad de que se pusieron en marcha planes de estudio similares al peninsular, se guardaron más las formas y disminuyó el maltrato físico. Pero continuaron los «hospitales para blancos», y cuando, de modo tímido, los negros empezaron a ser admitidos en ellos, los colonos prefirieron trasladarse a España para curarse o dar a luz. Ese cambio de estatuto —de colonia a provincia— fue la respuesta del gobierno de Madrid a la presión descolonizadora de Naciones Unidas, ejercida por el nacionalismo independentista. Se comprenderá que cuanto se ha expuesto hasta aquí no podía suscitar una reacción diferente de la población nativa, en un tiempo, además, en que, tras la victoria de las ideas democráticas sobre el totalitarismo, los movimientos anticolonialistas resurgían con ímpetu en Asia y África.

El nacionalismo guineano se articuló entre 1948 y 1952, como oposición a la consolidación y expansión del colonialismo. La Ley de la Propiedad de 1948, mediante la cual se enajenaron las tierras más fértiles o mejor situadas a favor de las explotaciones coloniales, y las formas de discriminación que padecían los colonizados galvanizaron el descontento y se produjeron las primeras protestas políticas, reprimidas con dureza por el gobernador Faustino Ruiz González (1948-1962), bajo las órdenes del subsecretario de la Presidencia, Luis Carrero Blanco, mano derecha del general Franco, del que dependía la que pasó a llamarse Dirección General de Plazas y Provincias Africanas.

El malestar cundió también entre los seminaristas de Banapá, del que, tras su expulsión por el vicario apostólico Leoncio Fernández Galilea tras un incidente con los sacerdotes que regían el seminario, surgieron algunos de los más destacados líderes políticos, como Enrique Gori Molubela y Atanasio Ndongo Miyón. La causa independentista se iría consolidando a lo largo de la década de los 50. La reacción española fue doble: represión despiadada, culminada con los asesinatos de Enrique Nvo y Acacio Mañe; y atomización del nacionalismo, que hasta entonces había luchado unido, sin diferencias étnicas. El fracaso del plan de «rhodesianización» de Guinea provocaría la destitución del gobernador Ruiz González, en vísperas de la proclamación del estatuto de autonomía, en 1963³⁰.

El almirante Carrero Blanco, secundado por los colonos, trató de impedir hasta el último momento la autodeterminación de Guinea, dividiendo a su propio gobierno en facciones encontradas: la suya, ultracoloniaista, y la capitaneada por Fernando María Castiella, el coautor de *Reivindicaciones de España*. A la sazón ministro de Asuntos Exteriores, y cansado de lidiar el tema guineano en los foros internacionales, sobre todo en la ONU, Castiella era partidario de una descolonización controlada. «Su» candidato era Atanasio Ndongo, líder del Movimiento Nacional de Liberación de Guinea Ecuatorial (MONALIGE). Ante la irreversibilidad de la independencia, Carrero y los suyos decidieron pasar a la contraofensiva, no sólo atomizando el nacionalismo a base de crear pequeños partidos de base étnica, sino fundando el Movimiento de Unión Nacional de Guinea Ecuatorial (MUNGE), constituido a imagen y semejanza del Movimiento Nacional, el partido

30 Véase los trabajos citados de Ndongo-Bidyogo. En 1965, tras la disolución de la Confederación Rhodesias-Nyassaland, de la que surgieron los actuales Estados de Zambia y Malawi, la minoría blanca de Rhodesia del Sur (hoy Zimbabue), liderada por el segregacionista Ian Smith, proclamó la independencia unilateral de Gran Bretaña, estableciendo un régimen racista similar al imperante en Sudáfrica.

único de Franco, a cuyo frente situaron al catequista Bonifacio Ondo Edu. Al ser convocada, en noviembre de 1967, la Conferencia Constitucional que debía preparar la independencia, los guineanos se presentaron desunidos, con más ambiciones que programas. Habitados a los modos de una colonización totalitaria, sin más modelos políticos que el franquismo, e incapaces de superar una animadversión mutua alimentada por los estereotipos acuñados por los españoles, el fracaso era inevitable. La independencia se proclamó el 12 de octubre de 1968 —«Día de la Raza» y «fiesta de la Hispanidad»—, pero la libertad apenas duró cuatro meses: el 5 de marzo de 1969, el presidente Francisco Macías (elegido democráticamente) denunció un intento de golpe de Estado protagonizado por su ministro de Asuntos Exteriores, Atanasio Ndongó; asesinó a todos sus oponentes —incluidos los simples ciudadanos que no votaron por él— y expulsó a los españoles, en una escalada que le llevaría a convertirse en uno de los tiranos más brutales de toda la historia del siglo XX³¹. No cabía esperar que surgieran demócratas de una colonización totalitaria.

¿Racismo en España?

Estos acontecimientos pasaron casi desapercibidos en España. Franco declaró «secreta» la conferencia constitucional, temeroso de que el pueblo español se apercebiera de que la dictadura que le negaba toda libertad, cuya prensa permanecía amordazada desde el fin de la guerra civil, legalizaba partidos políticos y sindicatos en las colonias, y se disponía a reconocerles la autodeterminación en el marco de un sistema democrático. El secreto oficial se levantó para que los medios de comunica-

31 Véase, entre otros, Francisco Ela Abeme, *Guinea. Los últimos años*, Tenerife 1978; Miguel Herrero de Miñón, *Memorias de estío*, Madrid 1993, pp. 28-39; Juan Durán-Lóriga, *Memorias Diplomáticas*, Madrid 1999, cap. X; Ramón García Domínguez, *Guinea-Macías: La ley del silencio*, Barcelona 1977; y Javier Tusell, *Carrero, la eminencia gris de Franco*, Madrid 1993, pp. 307-314.

ción pudiesen informar sobre la «modélica» descolonización oficiada en Santa Isabel de Fernando Poo, en la que el ministro de Información y Turismo, Manuel Fraga Iribarne, firmó el acta de independencia en nombre de España. Pero en 1971, ante el fiasco de marzo de 1969, se decretó de nuevo «materia reservada» toda información relativa a Guinea, lo cual sólo sería abolido por el primer gobierno de Adolfo Suárez, en octubre de 1976, tras la muerte de Franco.

Abierta la veda informativa, un verdadero alud cayó de repente sobre los españoles. Entre tanta confusión, sólo quedaría nítida la idea del «neosalvajismo», al publicitarse con detalle los escalofriantes crímenes del presidente Macías y su deriva hacia el canibalismo. En el fondo, se daba la razón a los colonialistas, que vaticinaron que los negros no estaban preparados para la independencia.

Los guineanos atrapados en España al inicio de la dictadura de Macías, en su mayoría estudiantes, no encontraron apoyo. El presidente privó de la nacionalidad a cuantos se negaron a regresar, y España les retiró la suya. Sin becas ni otros recursos, iniciaron su particular calvario, silenciado por el secreto oficial. Alguno se benefició de su exotismo: al ser los únicos negros en España —con los cubanos huidos del castrismo, como el cantante Antonio Machín o el boxeador José Legrá; algún futbolista, y los integrantes de las bases militares americanas—, eran mirados con simpatía en sus reducidos círculos. Colectivo muy minoritario, no representaban ninguna amenaza. Además, eran los tiempos paternalistas del «Domund» y de la canción del «cola-caó», y no suscitaban recelo alguno aquellos «negritos» de modales exquisitos formados para ser la «burguesía nacional» en su país, aunque su mala suerte hubiese truncado sus aspiraciones; eran también los tiempos de las películas de Tarzán y de las guerras del Congo y Biafra, cuando los negros «hacían mondongo» a todo blanco que pillasen... Pero también eran los tiempos álgidos de las reivindicaciones de los derechos civiles de los negros estadouniden-

ses, y del asesinato de Martin Luther King, acontecimientos que aprovechaban los españoles para subrayar que «ellos» no eran racistas, si bien se mostraban remisos, o cuando menos reticentes, ante la posibilidad de que su propia hija se casara con un negro. Era fácil no ser racista mientras «el otro» permaneciera alejado.

Los españoles acogieron con simpatía el golpe de Estado de Teodoro Obiang, en agosto de 1979. Cuando, poco después, éste mostró su verdadera faz de principal ex colaborador de su tío, y no parecía predispuerto a cumplir sus promesas de libertad y desarrollo, al principio se trató de acallar los tímidos intentos de oposición, exculpándole con el argumento de que era «proespañol». Episodios como los del sargento Venancio Mico, un presunto golpista refugiado en la Embajada de España en Malabo (ex Santa Isabel) en 1983; la expulsión del cónsul español en Bata, Diego Sánchez Bustamente, en 1993, y el recrudescimiento general de la represión en Guinea a partir de 1989, terminarían demostrando a los españoles que Obiang no era como creían. La política de «palo y zanahoria» de Felipe González tras su visita a Guinea en 1991 —actitud crítica acompañada de exigencia del respeto de los derechos humanos y la apertura del régimen, calcada de la postura del presidente francés François Mitterrand en la «cumbre» franco-africana de La Baule ese mismo año— se convirtió en «diálogo crítico» con José María Aznar. Actualmente, desde que José Luis Rodríguez Zapatero subió al poder en 2004, no sólo cesó toda crítica al poderoso gobernante de la ex colonia, sino que los abrazos y la complicidad son la pauta de las relaciones bilaterales, según se desprende del discurso —y de los clamorosos silencios— de los gobernantes de Madrid. ¿Cosas del petróleo...? Desde su integración en la zona del franco francés en 1983, Guinea gira en la órbita política de Francia; y desde el descubrimiento de ingentes cantidades de petróleo y gas en 1993, son las empresas de Estados Unidos las determinantes en la economía guineana. España parece haber perdido toda

influencia, y Guinea ha quedado de nuevo relegada al desván de sus intereses y preocupaciones.

En 1977, España era todavía un país de emigrantes. Los 250.000 extranjeros residentes en su territorio, casi todos ellos refugiados políticos procedentes de la Europa oriental o de América Latina —junto a guineanos y algunos palestinos— eran una ínfima minoría que no inquietaba a nadie³². Treinta años después, el panorama es muy distinto: hay 5,6 millones de extranjeros residentes legales, el 14% de la población total de 45,2 millones en 2008. Si tenemos en cuenta factores como el estancamiento de la tasa de natalidad de la población nativa —en algún momento ha llegado a ser negativa—, el envejecimiento de la población y el incremento de la esperanza de vida, los emigrantes están aportando a España muchos beneficios económicos y sociales. Estos efectos positivos, reconocidos por todos, no evitan los sentimientos xenófobos y racistas, que aumentan, según lo revelan diversas encuestas y debates públicos. Muchos españoles asocian la delincuencia y la inseguridad a la inmigración. Y surgen focos de marginación, guetos y conflictos, como los vividos en El Ejido (Almería) en 2000, o los más recientes de Vic (Barcelona), Torrejón de Ardoz (Madrid) y Salt (Gerona), cuyas autoridades municipales se negaron a empadronar a inmigrantes «sin papeles». En estos inicios de 2010, el debate sobre la inmigración ocupa amplios espacios informativos y entretiene a políticos, sociólogos y periodistas.

Como titulaba el diario *El País*, «La agenda ultra marca la vida en Vic», y es que las tesis xenófobas arrastran irremediablemente a todos; el líder del Partido Popular, principal de la oposición, propuso no hace mucho endurecer la Ley de Extranjería. Según el informe *Evolución del racismo y la xenofobia en España 2009*, presentado a principios de febrero de 2010 por el Observatorio del Racismo del Ministerio de Trabajo e Inmi-

32 *Cambio* 16, 23 de octubre de 1977, p. 32 ss.

gración, en los últimos cinco años aumentó en 18 puntos el porcentaje de españoles que considera «demasiado o más bien tolerantes» las normas de entrada y permanencia de extranjeros en España: tres de cada cuatro españoles desearían restringir su presencia, limitada a los depositarios de lo que se entiende por «valores de la cultura occidental»³³.

33 Véase la prensa española de enero de 2010. También: «Situación de los centros de internamiento para extranjeros en España», informe de la Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR), Madrid, diciembre 2009; «Trabajadores migrantes en España», Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, Ginebra (Suiza), E/CN.4/2004/76/Add.2; «Opiniones y actitudes de la población andaluza ante la inmigración», Observatorio Permanente Andaluza de las Migraciones (OPAM), <www.juntadeandalucia.es/empleo/opam/>; y los libros siguientes: Víctor Morales Lezcano, *Inmigración Africana en Madrid, marroquíes y guineanos*, Madrid 1993; Rosalía Cornejo Parriego, *Memoria colonial e inmigración: la negritud en la España postfranquista*, Barcelona 2007; L.-W. Miampika y Maya García de Vinuesa (coords.), *Migraciones y mutaciones interculturales en España*, Madrid 2007; Castel y Sendín, *Imaginar África*, en especial las contribuciones de Ferrán Iniesta, José Carlos Sendín, Lola López, Gerardo González y Donato Ndong-Bidyogo.

Parte III

Otredad en el cine y la televisión

Representando a los otros: el cine y la televisión contemporánea¹

Paul Julian Smith*

Ha habido cada vez más interés crítico por el tema del otro étnico o inmigrante en el cine español. El libro de Isabel Santaolalla, intitulado precisamente *Los «otros»: etnicidad y «raza» en el cine español contemporáneo*², sigue siendo imprescindible, tanto como una panorámica del campo como también un ejemplo del análisis de unos pocos filmes concretos que han llegado a constituir un canon para estudiosos del tema.

Lo que proponemos aquí es que, aunque este corpus de largometrajes de tipo socio-realista, algo limitado e intensivamente estudiado por los hispanistas no-españoles, tiene

* Profesor Distinguido en el Programa de estudios hispánicos y luso-brasileños del Centro de Graduados de la City University of New York.

¹ Este artículo es resultado de un proyecto de investigación financiado por el VI Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica 2008-2011. El título del proyecto es «Nuevas tendencias del paradigma ficción/no ficción en el discurso audiovisual español (2000-2010)» y su referencia es CSO2009-07089. El autor fue catedrático en la Universidad de Cambridge.

² Isabel Santaolalla, *Los «otros»: etnicidad y «raza» en el cine español contemporáneo* (Zaragoza 2005).

mucho interés, no es suficientemente representativo del campo audiovisual en España. Dadas estas circunstancias, en la segunda parte de la ponencia examinaremos la ficción televisiva, que, a mi modo de ver, ha llegado a ser la auténtica narrativa nacional española y un fórum privilegiado para elaborar o debatir cuestiones como la etnia y la inmigración. Mi enfoque se centra en dos longevas series de ámbito profesional, *El comisario* (Tele 5, 1999-) y *Hospital Central* (Tele 5, 2000-). Como ya veremos, las dos series dan muestras –aunque distintas la una de la otra– de cierta ansiedad por la cuestión étnica, en cuanto se refieren, respectivamente, al «otro domesticado» del gitano y al «Otro absoluto» que es el africano (o más bien, la africana) subsahariano.

Pero comencemos con el canon cinematográfico tan debatido por especialistas. En la presentación a su libro, Santolalla esboza algunos conceptos de la raza y la etnia en el cine, basándose en estudiosos británicos negros como Stuart Hall y en Foucault. Propone que aunque las imágenes de los grupos étnicos comparten un factor fundamental (verbigracia, la construcción de un «ellos» distinto de la supuesta comunidad de «nosotros»), cada grupo trae consigo distintos significados y recibe diferentes tratamientos fílmicos³. Es más, en una época en la que Gran Bretaña, Alemania y Francia ya tenían cierta tradición de películas sobre el tema étnico, España, algo tardía, tuvo que esperar hasta los 90 para que una cambiante realidad social se reflejara en la gran pantalla⁴. En el *annus mirabilis* de 1996 se produjeron nada menos que seis largometrajes sobre este tema (entre ellos filmes de consagrados directores como Imanol Uribe y Carlos Saura), películas motivadas en parte por recientes iniciativas del gobierno del PSOE: 1994 y 1995 habían visto el Plan para la Integración Social de los Inmigrantes, el Observatorio Permanente de la Inmigración, y el Foro para la

3 Ibid., p. 22.

4 Ibid., p. 23.

Inmigración. Desde esa fecha, observa Santaolalla, ha habido un continuo «hillo» de filmes sobre la inmigración, aunque muchos de ellos hayan sido desiguales en términos artísticos y decepcionantes en cuanto a los ingresos financieros⁵.

Las principales ambiciones de Santaolalla son tres: esbozar la tipología de imágenes en su corpus; colocarlas dentro de discursos culturales e ideológicos generales; y, finalmente, leer esos discursos dentro del contexto de los debates sobre las identidades, tanto individuales como colectivas, en la España contemporánea⁶. Con respecto a ese corpus, se supone que los gitanos, residentes durante tantos siglos en España, son un «otro domesticado»; los africanos y asiáticos, menos conocidos, son el «Otro exótico por antonomasia»; y los latinoamericanos constituyen el «otro familiar», cuya actual presencia fílmica está facilitada (o tal vez dificultada) por una larga herencia de representaciones en el cine español del pasado. Cada sub-grupo, por lo tanto, lleva dentro de sí una «carga distinta de alteridad»⁷.

En la parte principal de su estudio Santaolalla examina casos concretos de filmes étnicos, que suelen resultar más complejos y contradictorios de lo que cabría suponer. Así, en *Alma gitana* de Chus Gutiérrez (1996), narrativa de un amorío del tipo «Romeo y Julieta» entre un bailarín hedonista (probablemente) payo y una gitana más bien conservadora y burguesa, la perspectiva del sujeto masculino no-gitano se privilegia sobre la de la gitana, objeto de su deseo⁸; y la sociedad gitana se ve «normalizada» de un modo que enfatiza su conservadurismo y machismo⁹. Sin embargo, la película termina (tal como lo había notado yo en mi libro *The Moderns*)¹⁰ con un plano algo

5 Ibid.

6 Ibid., pp. 24-25.

7 Ibid., p. 25.

8 Ibid., p. 109.

9 Ibid., p. 110.

10 Paul Julian Smith, *The Moderns* (Oxford 2000), p. 117.

ambiguo de la carretera abierta, símbolo de un futuro inconcluso¹¹: el protagonista persigue en su motocicleta el autobús en el que la joven sale de Madrid, obligada por su familia tradicionalista a abandonar a su amante.

Bwana (1996), la adaptación de Imanol Uribe de una obra teatral sobre una familia española que se enfrenta con un inmigrante ilegal en una playa, es más difícilmente accesible a una interpretación progresista o abierta. En este caso el Otro absoluto africano se ve desprovisto de habla y erotizado de forma burdamente estereotípica en la imaginación del personaje femenino español. Es más, al final de la película la familia española abandona al africano en manos de unos gamberros fascistas. Santaolalla nota que aunque la película, seleccionada por la academia española para los Oscar, fue duramente criticada en los EE.UU. por sus imágenes negativas y tópicas, no provocó la más mínima polémica en España, donde los debates sobre la representación de las minorías étnicas, corrientes en Norteamérica, apenas se habían iniciado en aquel momento¹². Ingenuamente inconsciente de sus prejuicios, el filme propone un choque entre el yo y el Otro, en el que la familia española se representa de forma ricamente particularizada (en cuanto al habla, la clase social, e incluso la gastronomía), mientras que al exótico africano se le presenta como a un marginalizado absoluto, abstraído de todo contexto cultural y, finalmente, brutalizado por unos neo-nazis tan anónimos como él mismo¹³.

En último lugar, *Flores de otro mundo* de Icíar Bollaín (1999), basada en una historia verdadera en la que «se importó» a caribeñas como esposas para los hombres de un pueblo despoblado castellano, es mucho más compleja que *Bwana*. Al empezar con un plano del autobús que llega con las inmigrantes, la

11 Santaolalla, *Los «otros»*, p. 117.

12 *Ibid.*, p. 158.

13 *Ibid.*, p. 159.

película parece establecer otra vez el supuesto «choque» entre dos mundos claramente diferenciados: la calidez y exuberancia caribeñas contrastan con la fría sobriedad castellana. Pero, al desarrollarse la película, *Flores* no deja de problematizar las expectativas sobre lo familiar y lo extraño, facilitando por su planificación y narración nuestra identificación con los latinoamericanos recién llegados, y haciendo que la audiencia nacional mire «con extrañeza» la vida cotidiana en la España moderna¹⁴. Por lo tanto, se ve a los habitantes locales como a «Otros» y lo próximo se convierte en lo lejano¹⁵.

Aunque Santaolalla concluye que todavía hay que esperar filmes, no ya sobre los otros étnicos sino producidos por los mismos miembros de esas comunidades cada vez más numerosas¹⁶, Susan Martin Márquez ha ofrecido, en un estudio posterior al de Santaolalla, una perspectiva sobre los textos, si no películas, creados por inmigrantes africanos en España, tales como las memorias de la marroquí-catalana Najat El Hachmi, *Jo també sóc catalana*¹⁷. En su libro, Martin Márquez, basándose en fuentes visuales y textuales, examina las «reformulaciones de la identidad española» inspiradas en la colonización y las guerras en el África sub-sahariana y en Marruecos y «desenmascara los valores familiares» en las colonias de la era franquista. El último capítulo es el más relevante para nuestro tema, ya que aborda las actuales «ansiedades en el borde de la Europa fortaleza»¹⁸.

Como lo hace Santaolalla, Martin Márquez privilegia tan solo un largometraje en su análisis (y, nuevamente, dirigido por un español o catalán nativo), el premiado *En construcción* de José Luis Guerín (2001). Este documental, como las películas tratadas por Santaolalla, ha llegado a ser un texto favorito de los hispa-

14 Ibid., p. 199.

15 Ibid., p. 204.

16 Ibid., p. 260.

17 Susan Martin Márquez, *Disorientations: Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity* (New Haven, 2008), pp. 346-354.

18 Ibid., pp. 300-354.

nistas extranjeros (entre ellos, yo mismo). Retrata la construcción de un lujoso bloque de viviendas en el barrio urbano barcelonés del Raval. Mientras que las películas de ficción estudiadas por Santaolalla establecen «choques» entre las comunidades nativas y las extranjeras (aunque algunos de los filmes hayan querido desestabilizar tales oposiciones maniqueas entre el yo y el Otro), el documental propone, según Martín Márquez, la «negociación» de múltiples identidades basadas tanto en la clase social y la lengua como en la etnia o la religión.

Martín Márquez se concentra en una escena en que el descubrimiento de un cementerio romano provoca una demora en la construcción del bloque de viviendas, al hacer necesaria la intervención de arqueólogos que efectúan una excavación de rescate. La hispanista nota que en esta escena unos «fragmentos de conversación [entre los transeúntes] se entretajan para sugerir que a la largo de la historia los supuestos “extranjeros” han sido imprescindibles para las construcciones de la hispanidad»¹⁹. En esta secuencia, tanto para los catalanoparlantes como para los de lengua española o árabe —que todos ellos contemplan este «lugar de memoria» nuevamente revelado—, los esqueletos evocan inquietantes «espectros de la violencia» que recuerdan múltiples épocas y lugares. Sin embargo, en este caso, según Martín Márquez, «los distintos grupos de personas que se congregan para contemplar el cementerio consiguen conectar de forma significativa los unos con los otros, muchas veces a través del reconocimiento de la colectividad del sufrimiento y la mortalidad humana»²⁰.

Esta terminología, a la que Jo Labanyi ha denominado (siguiendo a Derrida) *hauntology*²¹, o sea «ontología fantasmática»,

19 Ibid., p. 310.

20 Ibid., p. 311.

21 Jo Labanyi, «History or Hauntology? Reflections on Film and Fiction of the Post-Franco Period», en Joan Ramon Resina (coord.), *Disremembering the Dictatorship* (Amsterdam 2000), pp. 65-82.

se repite al final del libro de Martín Márquez, donde la autora escribe que la creciente conciencia de que existen inmigrantes de carne y hueso en la España moderna hace que las tradiciones fantasmáticas del Otro ya no sirvan: «Las incursiones de los inmigrantes africanos dentro de la esfera cultural española efectivamente entierran los fantasmas del pasado medieval, que fueron empleados de forma estratégica por los españoles durante los dos siglos anteriores»²²; la autora escribe a continuación que «la creciente presencia de inmigrantes en la vida y en la producción cultural españolas conduce a una nueva forma de “desorientación”, ya que a las comunidades en España se les obliga a hacer frente a las realidades de una “convivencia” moderna, y no a lujuriarse en las fantasías de una “convivencia” identificada con un pasado remoto»²³.

Después de trazado este panorama de la producción cinematográfica sobre el tema étnico, podemos proceder a examinar de qué forma el choque con otros —fantasmáticos y reales— (o, en su lugar, la negociación entre ambos) se elabora en un medio mucho más desatendido y desprestigiado que el fílmico, pero tal vez más céntrico para la vida cotidiana española: la ficción televisiva.

La ficción televisiva: cuestiones generales

Los actuales estudiosos de la televisión han sostenido que el medio goza de un vínculo privilegiado con la vida social de las naciones. Por ejemplo, John Caughie ha demostrado que el drama televisivo valora lo local y lo doméstico²⁴; John Ellis ha propuesto que la televisión es un medio que elabora (*work through* o *durcharbeiten*) los problemas sociales que no tienen ninguna conclusión definitiva²⁵; y Milly Buonanno ha revelado

22 Ibid., p. 354.

23 Ibid., p. 355.

24 John Caughie, *Television Drama* (Oxford 2000).

25 John Ellis, *Seeing Things: Television in the Age of Uncertainty* (London 2002).

que incluso esas «ficciones viajeras» o «peregrinas» (*travelling fictions*) que son las franquicias internacionales se convierten en narrativas características cuando se producen y se consumen en los distintos territorios mediáticos²⁶.

También resulta convincente la evidencia a favor de la posición privilegiada de la televisión española como índice de la vida nacional. La audiencia atraída por el cine español a lo largo de todo un año es inferior al número de espectadores que ven las series locales de televisión en tan sólo una noche. Y, desde los años 90, tales series han sido dominantes en las horas de máxima audiencia (el *prime time*), desplazando a los programas estadounidenses hacia el margen de la programación, a pesar de que las películas de Hollywood no han dejado de arrasarse en las salas de cine españolas. A diferencia del cine, una vez más, las series no se dirigen mayoritariamente hacia los jóvenes, sino que abarcan todos los fragmentos demográficos de la población española. Y a pesar de la creciente competencia de internet, los períodos de tiempo que los españoles suelen dedicar a la televisión han continuado aumentando, convirtiendo la suya en una de las tasas más altas de Europa²⁷. Dado el íntimo vínculo de comunicación entre los productores y los consumidores en el sector de la televisión (donde los programas nuevos se cancelan o se permutan de una semana a otra, para ganar el favor del público), se puede argumentar que la televisión, y no el cine, constituye la narrativa nacional de España, a pesar del bajo estatus del medio en la jerarquía cultural y el desprecio que la llamada «caja tonta» todavía sufre por parte de la prensa. En lo que toca a series de ficción de calidad y de máxima audiencia, España es uno de los pocos países del mundo que han alcanzado un modo industrial de la producción comparable al de los Estados Unidos.

26 Milly Buonanno, *The Age of Television: Experiences and Theories*, London 2008.

27 Paul Julian Smith, *Television in Spain* (London 2006), p. 1.

Como en el caso del cine, la representación de la raza y de la inmigración en las series de TV española es generalmente positiva si no progresista, aunque sólo en unas pocas ocasiones los dos medios hayan llegado a proporcionar un foro a las minorías étnicas para expresarse con voz propia. Efectivamente, ésta es una de las conclusiones de un libro pionero editado en Barcelona en 2008, que ofrece un análisis minucioso de los personajes étnicos en las series televisivas, análogo al que Santaolalla hace para el cine: *El discurso televisivo sobre la inmigración* de Charo Lacalle. El corpus de Lacalle abarca treinta series emitidas entre 1998 y 2006 por las televisiones nacionales TVE1, Tele 5, y Antena 3, y la catalana TV3. Estas series contienen 146 tramas en las que intervienen personajes ocasionales extranjeros o inmigrantes, y 127 que tratan de personajes fijos²⁸. Ésta constituye desde luego una muestra infinitamente más grande que el corpus cinematográfico que hemos estudiado arriba.

Lacalle documenta los cambios en la representación de africanos, árabes, latinoamericanos y europeos del Este (pero no de gitanos de origen español) a lo largo de su período de análisis. Efectivamente, la representación de los inmigrantes como criminales y víctimas a principios de la década disminuye marcadamente en los años más recientes, cuando estos personajes se hacen fijos o permanentes y están dotados de dilemas propios con los que los telespectadores pueden identificarse²⁹. Las imágenes negativas de miedo e incluso de repulsión se sustituyen por características positivas basadas en simpatía y empatía³⁰. Es un proceso, para Lacalle, en el que se emerge cierta «mutualidad»: «la fusión entre la identidad y la alteridad»³¹.

28 Charo Lacalle, *El discurso televisivo sobre la inmigración* (Barcelona 2008), p. 66.

29 *Ibid.*, p. 124.

30 *Ibid.*, p. 125.

31 *Ibid.*

Aunque el análisis de Lacalle es exhaustivo, nombra a las dos series citadas arriba (es decir, *El comisario* y *Hospital Central*) como las que han demostrado el compromiso más extendido con el tema de la inmigración. La investigadora identifica 60 capítulos de la primera serie y 49 de la segunda que abordan nuestro tema³². Sin embargo, no ofrece ningún análisis detallado de capítulos individuales, limitándose a unos breves resúmenes. Por esta razón proponemos examinar un episodio de cada una de estas series, las más perdurables de la televisión española. Son capítulos que se centran en el tema étnico y por eso son los más adecuados para efectuar una comparación con las bien conocidas películas analizadas por Santaolalla. Ya que la gran mayoría de la producción televisiva es sumamente efímera, estos capítulos han pasado desapercibidos por los críticos —Lacalle hace una breve referencia a uno de ellos—³³, a pesar de que la distribución en DVD posterior a la transmisión original les haya conferido una presencia duradera —tanto para estudiosos como para entusiastas. Mi intención es recuperar estas ficciones dignas de pormenorizado análisis del fugitivo flujo electrónico.

Dos casos concretos: El comisario (1999-) y Hospital Central (2000-)

El comisario (1999-) y *Hospital Central* (2000-), transmitidas semanalmente por Tele 5, una cadena privada de extensión nacional, se clasifican dentro del «super-género» del «drama profesional». Como ficciones ubicadas en instituciones (respectivamente, la legal y la médica), las dos series son vehículos perfectos para la articulación de los problemas sociales y la exploración del intercambio entre las perspectivas públicas y privadas sobre esos problemas. Al gozar de millones de telespectadores durante casi una década y al dar vida a unos personajes con los

32 Ibid., pp. 77-82.

33 Ibid., p. 81.

cuales el público se siente profundamente implicado, las dos series han hecho una contribución característica y duradera a la vida colectiva española y se han dirigido a los más íntimos afectos de ciudadanos individuales.

A inicios del milenio y en sus segundas temporadas, cada una de las series dedicó dos capítulos al tema étnico. En un episodio de *El comisario*, que he estudiado en otro lugar, se maltrata a una joven musulmana occidentalizada, obligándola a contraer matrimonio con un hombre mayor en Marruecos. En un capítulo de *Hospital Central*, un musulmán se inquieta al creer que la prótesis que le han suministrado fue producida a base de una proteína derivada del cerdo. Hemos preferido concentrarnos en los dos capítulos siguientes, los cuales demuestran interesantes paralelismos con dos de los largometrajes examinados arriba, esto es, *Alma gitana* y *Bwana*. Siguen los resúmenes oficiales:

El comisario 2.09 (primera transmisión, 28 de febrero de 2000)

«La jaula del grillo»

Javier Colmenar, un hombre que cumplió condena por una violación que no había cometido, está dispuesto a hacerle pagar a Casqueiro, quien lo detuvo, por los años de ofensa. Mientras tanto, un extraño accidente de coche y una serie de robos complican más la tarea del comisario y sus ayudantes³⁴.

Hospital Central 2.25 (primera transmisión, 24 de junio de 2002)

«Un día cualquiera»

En la bodega de un avión los del Sámur se encuentran los cuerpos de dos polizones: un hombre muerto, una mujer que presenta una fuerte hemorragia en la pierna. Cuando la llevan al hospital descubren que es portadora del Ébola, se dispara la alarma y Vilches, haciéndose cargo de la situación, incomunica

34 <<http://www.telecinco.es/hospitalcentral/archivos/noticias.shtml>>.

las dependencias. Una huelga de limpieza y auxiliares pone más trabas a la situación, los medicamentos escasean y los piquetes no dejan pasar a nadie. Elisa rompe aguas, pero dada la situación y la falta de medios, el parto será vaginal, en contra de lo que se había estipulado³⁵.

Situadas en Madrid, las dos series pueden leerse como narrativas nacionales ya que, semana tras semana, abordan y elaboran en forma ficcional temas contemporáneos reales que no tienen solución definitiva. Como dramas profesionales, también son ficciones viajantes o peregrinas, derivadas originalmente de los influyentes modelos norteamericanos de las series policíacas y hospitalarias. Sin embargo, no cabe duda, dada su grande y duradera popularidad entre el público nacional, de que las series españolas han «indigenizado» (la palabra es de Buonanno) los programas originales de tal forma que aquellas consiguen un *share* o cuota de mercado muy superior a éstos.

Tal como en la película *Alma gitana*, en el capítulo de *El comisario* que hemos escogido se trata de un amorío del tipo «Romeo y Julieta» (de hecho uno de los policías de la serie se dirige al amante gitano burlescamente con el mote de «Romeo»). Sin embargo, en este caso el sexo de los amantes desafortunados se ha invertido, ya que el novio es un gitano y la novia una paya. Se podría argumentar hasta cierto punto que éste se ve objetificado como un Otro étnico, puesto que no se le muestra en ningún momento dentro de su propio contexto familiar o social. Al desarrollarse el capítulo, este muchacho (guapo, moreno, y silencioso) parece estar cada vez más aislado de la vida cotidiana.

La trama empieza cuando una vecina inquisitiva de una adinerada zona de *chalets* que ha sufrido una serie de robos llama a la policía. La vecina dice haber visto a un «gitano» entrar en una casa por la ventana. Aunque la hija de esa familia

35 <<http://www.telecinco.es/elcomisario/archivos/noticias.shtml>>.

insiste en que no ha visto ni oído a nadie, el policía detiene al joven, a quien interrogan duramente y encierran por una noche en una celda, ya que no quiere pronunciar ni una palabra. Al día siguiente la muchacha acude sola a la comisaría. Cuando ella declara que los dos son amantes y que, al guardar silencio, el muchacho sólo quiere protegerla (sus padres conservadores no saben nada del amorío), se lo pone en libertad. Pero al final del capítulo se llama otra vez a la policía, porque han maltratado brutalmente al gitano. Aunque en un principio el padre afirma que pegó al muchacho con un palo de golf al creer que era un intruso, la hija cuenta la verdad: su padre es un «asesino» que, avisado del amorío de su hija, ha querido deshacerse del novio gitano.

A diferencia del caso de *Alma gitana*, por lo tanto, los dos amantes tienen el mismo grado de protagonismo. De hecho, la joven, sexualmente activa a pesar de ser menor de edad, es más locuaz que su novio, condenado al silencio. Como se habrá visto, el capítulo establece cierta negociación o conversación sobre la intersección de la etnia, la clase social, el género sexual y la edad, presentando cuidadosamente posiciones que son distintas y hasta mutuamente contradictorias. De ahí que la novia no haga más que declarar su amor públicamente, y no demuestre interés por la etnia; el antipático policía Telmo (Francesc Orella) maltrata al muchacho y le insulta empleando tópicos étnicos; y Charlie, el policía simpático (Juanjo Artero) interrumpe la interrogación, temiendo que su colega esté abusando de un joven inocente. En último lugar, el padre articula los prejuicios de un patriarca burgués español, exclamando al ser detenido que no se lo había dado «todo» a su hija para que un gitano se la «quitara». Al querer luchar en contra de los tópicos según los cuales todos los gitanos son ladrones (tópicos expresados en este capítulo tanto por vecinos como por policías), la serie incluso invierte la imagen tradicional que hemos visto en *Alma gitana*: en *El comisario* no es la familia gitana sino la paya la que está excesivamente preocupada por la honra de su hija.

Tal como suele ser el caso con el género del drama policia-
co, se nos invita no sólo a emocionarnos sino a ejercer nues-
tro propio juicio. Como en los largometrajes analizados por
Santaolalla, salta a la vista la perspectiva progresista o incluso
políticamente correcta de la serie. Mientras que un policía con
actitud claramente negativa pone las esposas al padre de la me-
nor de edad, al joven gitano, ensangrentado, se lo lleva una am-
bulancia. Aunque no queda claro si está muerto o no, lo cierto
es que el cuerpo traumatizado del Otro étnico ha servido para
establecer una conversación continua, aunque fragmentada e
inconclusa, sobre el tema de la etnia en la sociedad española.
Lo familiar (la clase media de los *chalets*) se ha vuelto lejano y lo
desconocido (los gitanos de los suburbios) se ha convertido en
cercano. En otro contexto y en otro medio de comunicación,
este proceso no está muy alejado de las estrategias que ya he-
mos visto en *Alma gitana*, *Flores de otro mundo* y *En construcción*.

El cuerpo traumatizado (y traumatizante) del Otro étni-
co es mucho más prominente en el episodio de *Hospital Central*
que he elegido para el análisis. Y el capítulo en sí mismo es
más complejo, entretejiendo unas doce tramas (una para cada
uno de los miembros del elenco permanente de la serie) y pro-
porcionando los espectaculares exteriores adecuados al tenso
episodio de final de temporada.

El foco de la narrativa en este caso no es un gitano, «otro»
relativamente familiar, sino el Otro étnico exótico por exce-
lencia: como en *Bwana*, es el inmigrante africano, o más bien
la africana. Y tal como en *Bwana*, una vez más ella ha llegado
ilegalmente con un compañero que ha muerto en el proce-
so, aunque aquí ha sido en la bodega de un avión de carga,
no en una balsa que cruzaba el mar. Puesto que no se ve en
este episodio a ningún médico o enfermera negros o de ori-
gen inmigrante (todos los componentes del amplio reparto
son españoles nativos), el polizón inmóvil y silencioso, cuya
nacionalidad nunca se identifica más allá del origen del avión
en el Zaire, parece simbolizar a todo un grupo racial.

Inmovilizada en la cama del hospital, con la cara cubierta por una máscara de oxígeno y el cuerpo penetrado por tubos, ella «habla» solamente a través de los líquidos: en algún momento la sangre se derrama, oscura y amenazadora, en el suelo blanco del hospital. Por otra parte, esta agonía de la mujer negra está enmarcada por secuencias en que dos mujeres blancas dan a luz: este largo episodio de ochenta minutos se abre con una pasajera española que experimenta un parto peligroso en el avión y termina cuando un personaje permanente, la sobreviviente de cáncer Elisa, tiene un hijo en el hospital ya decididamente caótico. Dado que el motivo del caos reside en los procedimientos del aislamiento de emergencia derivados de la diagnosis del virus de Ébola en la mujer africana, al parecer el Otro (o la Otra) representa una amenaza mortífera para los españoles nativos, asociados ellos, como profesionales de la salud y madres, con la protección y la creación vital.

Con todo, esta trama potencialmente melodramática, incluso paranoica, es cuidadosamente matizada por su colocación dentro de un debate sobre las exigencias de la justicia social y de la salud pública. Una huelga del personal de administración y de limpieza se presenta con cierta simpatía (sólo exigen un salario adecuado), aunque se demuestra que la misma tiene un efecto muy negativo en el cuidado de los pacientes. Como en *El comisario*, tales cuaciones institucionales corresponden a diversas definiciones de la ética profesional y de la responsabilidad social, y no pueden tener ninguna resolución sencilla.

Por otra parte, aunque la presencia del cuerpo negro provoca una emergencia de salud, también constituye un caso excepcional que sirve para explorar cómo el servicio público de medicina debe cuidar a todos, sin importar el pago o el origen, y más especialmente en las circunstancias difíciles provocadas por la huelga. La africana, cuidadosamente atendida por médicos y enfermeras a pesar del riesgo de infección, representa por eso un ejemplo imprescindible para los pacientes

españoles que padecen condiciones menos graves. De hecho, el episodio se centra en la práctica algo inquietante del *triage* o selección, o sea el acto de priorizar el cuidado según la urgencia de las necesidades de cada paciente. Como en el drama policíaco, una vez más estas preguntas cognoscitivas (tales como el uso eficiente de recursos limitados) se ven afectadas por las inversiones emocionales algo desordenadas de los profesionales invitados a responder a ellas. En tales casos, como con las cuestiones difíciles de la etnia y de la inmigración, la cognición se ve matizada por la emoción, y el juicio público por el afecto privado.

Hacia el final del episodio, la paciente africana está ausente de su cama. Es precisamente el personaje más vulnerable (Elisa, la doctora cancerosa embarazada) el que se enfrenta a la paciente con Ébola: ésta se tambalea inestablemente hacia Elisa, con el brazo levantado como si hiciera un saludo o pidiera ayuda. De repente la africana se derrumba muerta en el piso. Este momento de trauma extremo del cuerpo (poco frecuente en las series españolas, pero típico de la ficción hospitalaria en los EE.UU.) parece indicar, de forma algo oscura, cierta generalizada ansiedad social alrededor de la raza, la salud y la inmigración. Con todo, preferiría leer la confrontación silenciosa entre las dos mujeres, ambas marcadas por una enfermedad mortal, como un ejemplo del respeto por el Otro en toda su diferencia insondable. El título irónico del episodio («Un día cualquiera») demuestra que un acontecimiento excepcional, de hecho único (un estallido de Ébola), provocado por una inmigrante ilegal, puede incorporarse y explorarse dentro de la vida social y personal de la comunidad indígena constituida por el hospital y, por extensión, por la audiencia televisiva.

Hemos visto, por lo tanto, que en la ficción española televisiva el lugar de trabajo (la comisaría y el centro de salud) es vulnerable a espectros de la violencia que se originan tanto en el interior como en el exterior. Pero lejos de ser una fortaleza,

el lugar de trabajo sirve, por lo menos en estas ficciones de máxima audiencia, como un espacio público permeable, por muy desorientador que ello sea, en el cual existe la posibilidad de un continuo reconocimiento mutuo de la colectividad humana, del amor y de la muerte compartidos por todos. El modo de consumo específico de la televisión, a saber, su integración en la vida doméstica diaria, hace que la invitación que ofrece al Otro étnico desde dentro de los hogares españoles sea incluso más valiosa y saludable que las tentativas más conocidas, y nada desdeñables, de las ficciones de la pantalla grande que tratan el mismo tema.

Imágenes prostituidas: inmigrantes latinoamericanas en «Princesas» y «En la puta vida»

Tzvi Tal*

Este artículo analiza la imagen de inmigrantes latinoamericanas que ejercen la prostitución en España, en dos películas de origen contrapuesto que alcanzaron difusión global: *Princesas* (Fernando León de Aranoa, España, 2005) y *En la puta vida* (Beatriz Flores, Uruguay/España, 2001). La primera recibió 10 premios y 14 nominaciones en festivales internacionales; la segunda, declarada de interés nacional por el gobierno uruguayo, obtuvo 7 premios y 6 nominaciones. Un acercamiento comparativo hará evidente no sólo la diferencia entre los puntos de vista que ofrece cada película sobre las circunstancias de la prostitución de inmigrantes en España, en función de la cultura en cuyo seno fue producida la una y la otra, sino también un testimonio de las limitaciones que los discursos sociales y los intereses vigentes en el quehacer cinematográfico imponen a los textos fílmicos.

* Profesor en el Departamento de Cine y Televisión, Colegio Académico Sapir, Israel. Investigador Asociado al Instituto de Historia y Cultura de América Latina y el Caribe, Universidad de Tel Aviv. Miembro del Consejo Editorial de la revista *EIAL* y del Comité Científico Internacional de *Araucaria*.

La imagen de la inmigración en el cine español puede ser tomada como uno de los indicadores de las cambiantes actitudes de la sociedad al respecto. Hasta la entrada de España a la Comunidad Europea, a mediados de la década de los 80, la inmigración había sido un tema ausente del cine español, ya que hasta el final de la era franquista el país había sido, por el contrario, punto de partida de olas migratorias y exilios, y en esos momentos constituía un lugar de paso por el cual mano de obra barata accedía a las economías más pujantes del continente. Sólo a principios de los 90 comenzaron los cineastas a prestar atención a ese nuevo fenómeno social: la marginalidad creada por el flujo de inmigrantes que intentaban integrarse en la sociedad española. Filmes como *Las cartas de Alou* (Montxo Armendáriz, 1990), *El techo del mundo* (Felipe Vega, 1995), *Bwana* (Imanol Uribe, 1996), *Cosas que dejé en La Habana* (Manuel Gutiérrez Aragón, 1997), *Said* (Llorenç Soler, 1998) y *Flores de otro mundo* (Icíar Bollaín, 1999), expresaron los diversos encuentros entre inmigrantes y ciudadanos, reflejando los choques producidos por las diferencias raciales, idiomáticas, culturales, genéricas y sexuales. Sin embargo, hasta mediados de la primera década de 2000 sólo investigadores extranjeros, o bien españoles que trabajan en instituciones de otros países con mayor tradición en el estudio de la problemática multicultural, parecían haber prestado a dichas películas la atención que merecen, concentrándose en el análisis de un puñado de ellas.

En *Las cartas de Alou* se sintetizaron las características de los filmes sobre la inmigración en la España de los 90: la denuncia del racismo explícito o subyacente se desdobra en un discurso habitualmente favorable a los inmigrantes, que confronta sus legítimas ansias de integración con las severas dificultades derivadas de su condición de ilegales —experiencia que se revela finalmente destinada al fracaso, incluso en el plano estrictamente personal y sentimental. Por otro lado, no siempre la imagen del inmigrante manifestaba una auténtica compenetración y acercamiento humano al mismo; por ejemplo, en *Bwana* las pocas palabras de Ombasi en su idioma materno no están traduci-

das al español, de modo que la película cuida la autenticidad en la representación del Otro pero priva a la audiencia del conocimiento del sujeto extraño, relegándolo a su alteridad. En *Cosas que dejé en La Habana*, los personajes cubanos no se destacan por su idioma ni por su raza, sino por la exuberante sexualidad caribeña que atrae a los españoles, y se pone en ridículo la cultura comunista cubana de la cual buscan evadirse emigrando¹.

El cine uruguayo, en cambio, no se había ocupado del tema de la migración y la diáspora hasta *En la puta vida*, pese a que un alto porcentaje de la población ha buscado mejorar su futuro personal en el extranjero o se vio obligada a exiliarse durante la dictadura cívico-militar (1973-1985), a tal punto que se ha hablado de la existencia de una tendencia estructural expulsiva en la sociedad uruguayo. Más de 140.000 emigrantes abandonaron el país durante la década de 2000, muchos de los cuales, profesionales con empleo, habían mejorado su posición en el mismo en comparación con el año anterior. Pese a esto, sólo en 2010 la empresa independiente El Revés Producciones anuncia la realización de un film sobre la vida de uruguayos emigrados, titulado *Departamento 20 – Llamada de candombe*, que será montado con material documental o auto-etnográfico aportado voluntariamente por emigrados².

1 Alberto Elena, «Latinoamericanos en el cine español. Los nuevos flujos migratorios 1975-2005», *Secuencias: Revista de historia del cine* 22 (2005), pp. 107-135; Isabel Santaolalla, «Ethnic and Racial Configurations in Contemporary Spanish Culture», en Jo Labanyi (coord.), *Constructing Identity in Contemporary Spain. Theoretical Debates and Cultural Practice*, Oxford 2002, pp. 54-71; Emmanuel Vincenot, «Alou, Saïd, Mihai et les autres: les immigrés dans le cinéma espagnol des années quatre-vingt-dix», en Nancy Berthier y Jean-Claude Seguin (coords.), *Penser le cinéma espagnol, 1975-2000*, Lyon 2002, pp. 87-95; Mónica Cantero, «La política de la intolerancia o el discurso del malestar de la interculturalidad en el cine español», *Film Historia* 28 (2008), <http://www.pcb.ub.es/filmhistoria/ensayo_inmigracion_1.html>.

2 César Aguiar, *Uruguay: país de emigración*, Montevideo 1982; <<http://noticias.terra.es/2010/mundo/0115/actualidad/uruguay-registro-en-2009-el-menor-saldo-migratorio-en-una-decada.aspx>>; <http://www.soitu.es/soitu/2009/01/19/info/1232375146_116738.html>; <<http://losyoruguas.com/departamento-20-llamada-de-candombe/>>.

Mi propuesta es que las narrativas sobre mujeres explotadas sexualmente y redimidas mediante el regreso a su lugar de origen y a sus familias, presentadas en un supuesto modo cinematográfico de realismo social, constituyen en realidad imágenes prostituidas, que gratifican al espectador ofreciéndole el espectáculo de las zonas marginales más degradantes de la sociedad española, sin atacar la conformación social que agudiza la reificación del sujeto.

Textualidad

En la puta vida es una recopilación de convenciones del cine y las telenovelas. Elisa es una uruguaya monoparental, joven y bonita, que tiene dos hijos de hombres ocasionales (pues es incapaz de elegir acertadamente a sus parejas), con los que vive en casa de su madre. Al comenzar la película es la amante del grosero dueño del restaurante donde trabaja, quien le ha prometido divorciarse para unirse a ella. Cuando la madre la expulsa de la casa y el amante no cumple su promesa de mantenerla y darle un departamento, Elisa opta por la prostitución. Encandilada por las promesas de un rufián que le ofrece trabajar durante un período en Barcelona, que le abren un futuro económico hasta entonces inexistente, deja a sus hijos en la pensión de una abuela postiza y viaja a España. Finalmente, luego de las desventuras que vive en Barcelona, reconstruirá su vida en Montevideo con el policía español que la rescata de la esclavitud sexual, joven divorciado y buen mozo. El embajador español en Montevideo salva a Elisa de caer en manos de agentes policiales uruguayos corruptos que intentan secuestrarla al bajar del avión para eliminarla, y los medios uruguayos la transforman en una heroína popular al otorgarle la posibilidad de exigir en transmisión directa que el Presidente de la República tome responsabilidad por las víctimas del comercio de seres humanos.

Princesas es la historia de la amistad entre Caye, prostituta española independiente, y Zulema, mulata dominicana indo-

cumentada y monoparental, a quien no le quedó otra fuente de ingresos fuera de la prostitución para seguir girando dinero a su madre y su hijo. Los personajes son construidos mediante concepciones estereotípicas, disimuladas por diálogos de calidad literaria y pequeñas demostraciones de humor y valentía que movilizan la empatía de los espectadores. Ambas mujeres comparten el piso y la profesión, conflictos familiares similares, sueños parecidos. Caye desea tener un cuerpo atractivo como el de Zulema para mejorar sus perspectivas laborales y tal vez encontrar un amor verdadero, pero debido a su profesión no logra construir una pareja. Zulema desea la tranquilidad y los derechos que la ciudadanía le otorga a Caye. A su vez, ésta querría que su madre se preocupase por ella como Zulema lo hace por el hijo que dejó en la República Dominicana, en lugar de tener que preocuparse ella por el desequilibrio emocional de su madre. Caye brinda a Zulema el apoyo que sus derechos ciudadanos le permiten, la ayuda a liberarse de un funcionario corrupto que la sometía a malos tratos y finalmente le paga el pasaje de retorno a su patria y su familia, retorno que ha de regenerarla. *Princesas*, como otras películas del mismo director, ha sido considerada como parte de una corriente cinematográfica que representa apremiantes conflictos sociales, desmitifica la familia y destaca la búsqueda de sucedáneos o simulacros de una vida mejor y más feliz, para lo cual los personajes son ubicados en la encrucijada entre lo deseado y lo real —como querer ser princesas mientras son prostitutas³.

Coproducción y dependencia

La somera descripción de las narrativas puede crear una falsa sensación de semejanza y equiparación entre películas; una

3 Pablo Echart, «Apuestas de guión en las películas de Fernando León de Aranoa», en John Sanderson (coord.), *Trazos de Cine Español*, Alicante 2007, pp. 93-106; y en *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, <www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/68027274878268165532279/026993_0001.pdf>.

visión más profunda nos lleva a evaluar los contextos y las tradiciones cinematográficas en que han sido producidas. Durante los años sesenta y setenta, el cine político latinoamericano en general, y el de la Cinemateca del Tercer Mundo en Montevideo en particular, combinaron la renovación estética del lenguaje, propia del modernismo, con el compromiso social. Pero el modelo neoliberal imperante desde los ochenta impuso una estética cinematográfica de efectos tecnológicos y de manipulación de los sentidos, en productos audiovisuales que pueden ser denominados «cine de la ocupación». El cine posmoderno practica indiscriminadamente estéticas variadas y eclécticas, que van del hiperrealismo a la reflexividad, pasando por todo tipo de trasgresión a los códigos del cine clásico, de modo que, bajo una apariencia modernista y experimental, se encuentran los intereses del gran capital mediático global. Esa estética castra en los «cines ocupados» el desarrollo de estéticas renovadoras enraizadas en las culturas locales, generándose una homogeneidad que manifiesta la crisis de la producción cultural y de la reconstrucción de las identidades en las pantallas⁴. En el caso específico de Uruguay, la política de fomento regional del cine en la esfera del Mercosur ha fracasado, y la producción sólo es posible mediante la acción conjunta de fondos locales e inversión europea⁵.

En la puta vida fue financiado en gran parte mediante Ibermedia, un fondo interestatal creado en 1997 que apoya coproducciones en el espacio iberoamericano, conectando iniciativas latinoamericanas con inversiones españolas. La coproducción cinematográfica latinoamericana con productoras españolas ha dado lugar a algunas particularidades, como la tensión

4 Jorge Nóvoa, «Metamorfosis do cinema brasileiro na era da mundialização neoliberal: em busca de uma identidade estética», *Araucaria – Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 15 (2006), pp. 77-89.

5 Tamara Falicov, «Film Policy Under Mercosur: the Case of Uruguay», *Canadian Journal of Communication* 27 (2002), pp. 33-46.

latente en el texto fílmico en torno a la diferencia cultural. Las películas enfatizan simultáneamente identidades locales y nacionales de una manera universalmente atractiva que las optimiza para la distribución global. Los textos fílmicos testimonian la permanente presión de la hegemonía global por integrar en sí misma las prácticas culturales de resistencia, permitiéndoles expresarse de un modo que las distorsiona y desvirtúa, y ofreciendo a la mayoría de la sociedad productos culturales donde pueden ver representados sus propios anhelos, sin que se produzca un auténtico proceso de toma de conciencia como el que aspiraba a promover el cine político de la era anterior.

Una de las consecuencias de la política de selección de proyectos para la coproducción es el condicionamiento de las narrativas a las exigencias de las productoras españolas y la frecuente aparición de personajes y actores españoles en el cine latinoamericano contemporáneo. La cineasta uruguaya Flores bregó seis años en busca de la inversión necesaria para realizar *En la puta vida*, finalmente obtenida con la combinación de fondos públicos de su país, Ibermedia e inversiones procedentes de España, Bélgica y Cuba. El compromiso alcanzado por los inversores fue ubicar la acción en Barcelona, donde transcurre más de la mitad del tiempo de pantalla, y la actuación de un único actor protagonista español en el papel del policía redentor, lo cual influyó en cambios introducidos en la escena final, con cuya planificación original no estaba conforme⁶. La película resultante manifiesta características similares

6 Véase <<http://www.programaibermedia.com/>>; entrevista con Walter Torneur en *Radio El Espectador*, 18/11/03, <<http://www.espectador.com/perspectiva/per2003-11-18-3.htm>>; María Urruzola, *El huevo de la serpiente*, Montevideo 1992; «En cinco salas se estrenó filme uruguayo», *Noticiero de Norte a Sur on-line* 237, 2001, <<http://www.denorteesur.com/asp/articulo.asp?numero=237&id=474>>; Margarita Navarrete, «La trata de personas en Uruguay», *Observatorio de políticas públicas de Derechos Humanos en el Mercosur*, 2006, <www.observatoriomercosur.org.uy/UserFiles/File/conferencia_trata.pdf>; Andrea Tuana Nageli y Diana Gon-

a las del subdesarrollo neocolonial del cine latinoamericano denunciado por Paulo Emilio Salles Gomes en 1973: «El doloroso proceso de construirnos a nosotros mismos se desarrolla en la dialéctica entre no ser y ser otro», afirmación que sintetiza el conflicto cultural que surge cuando se importan capitales y tecnologías europeas a cambio de imágenes exóticas y libidinales de la miseria latinoamericana⁷.

Por su lado, *Princesas* es una producción española concretada dentro de las prácticas comerciales habituales de la economía del mercado. El director Aranoa fundó su propia compañía productora y se asoció con el conglomerado Mediapro, que había producido sus filmes anteriores. La compleja función autoral que asumió Aranoa, a la vez productor, guionista y director, testimonia la seguridad que el modo de producción permite al trabajo creativo.

Realismo e ideología dominante

Las dos películas presentan un esquema narrativo tradicional, donde la trama de desarrolla desde su principio hasta el final en orden cronológico. La fotografía y el montaje construyen el mundo ficcional de los personajes en un modo de representación que lo hace similar a la experiencia cotidiana del espectador. Los protagonistas son personajes dotados de cierta profundidad

zález Perret, «Invisibles y silenciadas. Aportes y reflexiones sobre la trata de personas con fines de explotación comercial sexual en Uruguay», ponencia presentada en el Primer Congreso Latinoamericano sobre Trata y Tráfico de Personas, <<http://congresotrata2008.files.wordpress.com/2008/07/tuananageligonzalez.pdf>>.

7 Teresa Hoefert de Turégano, «The International Politics of Cinematic Co-production: Spanish Policy in Latin America», *Film and History* 2 (2004), pp. 15-24; Slavoj Žižek, «Multiculturalism, or the Cultural Logic of Multinational Capitalism», *New Left Review* 225 (1997), pp. 28-51; Tamara Falicov, «Latin American-Spanish Co-productions: The Case of Programa Ibermedia», ponencia presentada en el simposio «Historia, Identidades y Cine en América Latina desde la Democratización», 53^o Congreso Internacional de Americanistas, Ciudad de México, 2009.

psicológica y un pasado personal que los humanizan, mientras que la banda de sonido cumple la función melodramática convencional de orientar los sentimientos del espectador en forma apropiada al estado del conflicto dramático. Los desenlaces despiertan optimismo acerca de la posible corrección de la situación en que las protagonistas parecían estar atrapadas. Todo esto converge en un estilo cinematográfico realista donde el mundo de la película parece ser un reflejo del mundo de los espectadores, permitiéndoles arrojar una mirada sobre aspectos indeseables de la realidad social y desarrollar simpatía con las víctimas de la desigualdad y la opresión, desde la seguridad relativa de la butaca en la sala de cine o frente a la pantalla hogareña.

Durante los años 60 y 70, las teorías criticaron la función del cine comercial o industrial como sustento de la ideología dominante en las sociedades occidentales. Jean-Luc Comolli y Jean Narbone se basaron en la concepción de Louis Althusser sobre la construcción del «sujeto» por los «aparatos ideológicos del Estado», para atacar el modo de representación dominante que denominaron «realismo burgués», al que describieron como un esquema especular donde la *ideología* imbuida en el filme refleja la ideología inculcada en los espectadores desde su tierna infancia mediante el proceso de la «interpelación»; el cine es, en consecuencia, uno más de los lugares donde la ideología convoca al individuo y lo construye como sujeto. El lenguaje cinematográfico, postularon Comolli y Narbone, puede cumplir una función transgresiva que aporta a la toma activa de conciencia cuando se aparta de las convenciones estéticas del realismo burgués, a condición de que no se limite a ser un ejercicio estilístico estéril, sino que ataque a la ideología dominante tanto en la estética como en el discurso difundido en el film⁸.

Jean Louis Baudry se basó en la crítica de Jean Lacan a la construcción del sujeto sobre una concepción errada de sí mismo

8 Jean-Luc Comolli y Jean Narbone, «Cinema/Ideology/Criticism» (1968), en Bill Nichols (coord.), *Movies and Methods*, Berkeley 1985, vol. 2, pp. 22-30.

desde la temprana edad que denominó «fase del espejo», para criticar el ocultamiento de las relaciones sociales capitalistas y la construcción de sujeto en el cine. La tecnología cinematográfica encierra en sí misma una paradoja: la percepción de la imagen en movimiento es una ilusión óptica creada mediante la proyección de veinticuatro fotogramas diferentes por segundo. La ilusión de movimiento es lograda mediante el ocultamiento de la diferencia entre los fotogramas; de modo semejante, la mayoría de las películas ocultan el trabajo inherente a su producción y los conflictos estructurales del capitalismo. El estilo realista construye un sujeto espectador que cree estar observando el mundo de los personajes desde una posición privilegiada y sobrenatural: invisible, impalpable e intocable. Esta ilusión impide la toma de conciencia de la posición subalterna del sujeto en un mundo dominado por intereses superiores a su comprensión⁹.

Laura Mulvey implementó todo recurso teórico que podría ser practicado desde el punto de vista feminista para sostener que el lenguaje realista de las películas de estudio en la etapa clásica de Hollywood (1930-1960) reproducía en los espectadores el inconsciente patriarcal característico de la sociedad capitalista burguesa. La fotografía y el montaje funcionaban al servicio de la narrativa sin llamar la atención del espectador hacia ellos mismos, y por lo tanto se volvían transparentes. Los personajes masculinos dinamizaban las narrativas, mientras que los personajes femeninos eran representados como un objeto de contemplación fetichista que detenía el flujo de la narrativa. Esa presencia femenina despertaba la ansiedad inconsciente del complejo de castración que Sigmund Freud atribuyó a la personalidad masculina, atenuada mediante el dominio de los personajes femeninos por los masculinos¹⁰.

9 Jean-Louis Baudry, «Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatus», *ibid.*, vol. 2, pp. 531-542.

10 Laura Mulvey (1975), «Visual Pleasure and Narrative Cinema», *ibid.*, vol. 2, pp. 303-315.

Ya en la década de los 80 se hizo evidente que la confianza en la capacidad transgresiva de la estética cinematográfica se había tornado irrelevante. Modos de dislocación de narrativas y fotografía, montaje y banda de sonido asincrónica o dialéctica, que habían sido considerados alternativas de representación, fueron integradas por el cine hegemónico, que las utiliza indiscriminadamente, sin nexo con la intención crítica anti-ilusionista, con lo que surgió un nuevo tipo de cine-arte progresista, para público de cinematecas y festivales que consume productos más complejos o de índole intelectual. El cine hegemónico se ha apropiado de los rasgos experimentales del lenguaje cinematográfico para convertirlos en espectaculares artificios ilusionistas respaldados en complicadas técnicas digitales de alto costo¹¹.

La crisis de las grandes narrativas y la imposibilidad de tomar noción completa y coherente del mundo que Frederick Jameson observó en la cultura de la posmodernidad, se expresan en narrativas fragmentadas y dislocadas; en la nostalgia por un pasado que no existió pero que representa el deseo por un mundo comprensible; en un lenguaje reflexivo que, en lugar de manifestar la crítica a los modos de representación servidores de la ideología hegemónica, parece no tener otro objeto que el mismo cine y el placer libidinal que otorga al espectador cuando puede reconocer en la película el reflejo de lo ya conocido. La globalización del mercado y la macdonaldización de las culturas transformaron las imágenes cinematográficas en productos *glocales*, que ponen en escena particularidades locales adaptadas a la comercialización global. Las particularidades culturales y étnicas aparecen en pantalla como imágenes exóticas para el consumo placentero del público global. En estas circunstancias, el otrora realismo burgués del cine hegemónico puede llegar a ser erróneamente interpretado como

11 Barbara Klinger, «“Cinema/Ideology/Criticism” Revisited, The Progressive Text», *Screen* 1 (1984), pp. 30-40.

la forma actual de la resistencia en el cine, ignorando que lo que la hegemonía ha absorbido fue despojado de su carácter de alternativa. En la cinematografía actual, tanto el realismo como el ilusionismo son meras opciones dentro del amplio abanico de trucos y convenciones a disposición de los cineastas y la industria, por lo que sólo el análisis integral del texto, el contexto y la intertextualidad del film logra desnudar su ideología¹².

En nuestro caso, las dos películas, en clave de supuesto realismo social, difunden el discurso hegemónico en la sociedad española, que prefiere ver a los inmigrantes regresando a su país de origen, con lo que refuerzan la institución familiar y promueven la política de repatriación que reglamentó posteriormente el gobierno español. La «vía dolorosa» que atraviesan las inmigrantes en las películas es una imagen prostituida que gratifica al espectador mediante el espectáculo de sus cuerpos, al tiempo que reedita ingresos a la industria y construye una aureola de compromiso político para los cineastas, que no pueden permitirse atacar al sistema neoliberal en sus fundamentos más íntimos.

Princesas practica una retórica habitual en el cine multicultural, que representa simetrías entre el Sujeto y el Objeto, comparando y equiparando la inmigrante ilegal con la ciudadana española en situaciones analógicas. Este enfoque distorsiona y desvirtúa la aproximación al discurso como un campo políticamente conflictivo, culturalmente diverso y socialmente dinámico, ante el cual los investigadores son convocados a transgredir sus propios confines culturales para elaborar nuevos discursos de coexistencia armónica y prosperidad cultural compartida. El modelo de cine realista que Aranoa practica en

12 Frederick Jameson, *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, Buenos Aires 1992; Tzvi Tal, «*Seres queridos* y objetos étnicos: judíos y palestinos en la comedia cinematográfica española», en Raanan Rein (coord.), *España e Israel veinte años después*, Sevilla 2007, pp. 215-223. .

esta y en las otras películas de su denominada «trilogía social» —*Barrio* (1998) y *Los lunes al sol* (2002)— representa los síntomas del malestar social producido por el neoliberalismo sin denunciar sus procesos estructurales. Es, en realidad, un cine sólidamente estructurado en torno al guión y al personaje, que aparenta ser autoral aunque está apegado al clasicismo cinematográfico y a los efectos sentimentales, y por ende insertado en el modo de producción del sistema imperante. Por su lado, *En la puta vida* representa el submundo del comercio sexual como una esfera casi autónoma, cuyos únicos contactos con la sociedad española son los carnavales o los intentos policiales de rescatar a las inmigrantes de manos de los rufianes¹³.

Inmigrantes y «Otros»

Hasta los años noventa casi no aparecían inmigrantes en las películas españolas, sólo extranjeros y turistas. La apertura de las fronteras al turismo europeo en los años 60 encontraba frecuente expresión en comedias burlescas donde varones españoles se enfrentaban irrisoriamente con la seducción y el encanto de las turistas en bikini, como en *Amor a la española* (Fernando Merino, 1966), *El turismo es un gran invento* (Pedro Lazaga, 1968), o *Fin de semana al desnudo* (Mariano Ozores, 1974). Detrás de los enredos y los equívocos se ocultaba la agenda nacionalista y atávica del régimen, que fomentaba el cine y el turismo, contribuyendo, sin proponérselo, a la reificación de la identidad española en imágenes icónicas de playa, toros, flamenco y castañuelas, distribuidas por un *marketing* nacional retratado insistentemente en el cine.

Simultáneamente, comenzaba a desarrollarse un cine español de emigración, por ejemplo *Vente a Alemania, Pepe* (Pedro

13 Shi-Xu, *A Cultural Approach to Discourse*, England/New York 2005; Ángel Quintana, «Fernando León de Aranoa: *Princesas* (2005) y el realismo tímido en el cine español», en Pietsie Feenstra y Hub Hermans (coords.), *Miradas sobre pasado y presente en el cine español (1990-2005)*, Amsterdam y Nueva York 2008, pp. 252-263.

Lazaga, 1971) y *Españolas en París* (Roberto Bodegas, 1971), pero el tema era marginal. La democratización interrumpió esta vertiente, renovada posteriormente con *El techo del mundo* (Felipe Vega, 1995), película coincidente con el inicio del cine sobre la inmigración. En este film el personaje central, Tomás, retorna al país enfermo de amnesia luego de 20 años en Suiza y desarrolla una conflictiva amistad con el inmigrante subsahariano Ousmane. La pérdida del pasado de Tomás es en el filme una metáfora del olvido de la represión franquista por españoles que explotan y segregan a los inmigrantes, tratándolos con intolerancia¹⁴.

La figura del latinoamericano había poblado las cintas españolas de la era franquista con personajes estereotípicos de músicos, cantantes, toreros mexicanos, hombres de negocios, indios, herederos, delincuentes y futbolistas. En la producción fílmica de la transición española a la democracia irrumpió la figura del exiliado político argentino, reflejando no sólo el éxodo de miles ahuyentados por el terror estatal que impuso la dictadura militar instituida en 1976, sino también la llegada de cineastas y actores. Algunos adaptaron su dicción y aparecieron en personajes del cine español desconectados de su origen; otros fracasaron en el intento, subsistieron mediante ocupaciones diferentes o emigraron a otros países latinoamericanos. Un caso especial fue la producción en España de *La Raulito en libertad* (Lautaro Murúa, 1977), secuela, con la misma actriz exiliada, del exitoso film argentino *La Raulito* (Lautaro Murúa, 1975). Esta película fue una auténtica hibridación entre el cine argentino y el español y una de las primeras miradas críticas del cine ibérico sobre la situación de aquel país.

14 Justin Crumbaugh, «Spain is Different»: Touring Late-Francoist Cinema with Manolo Escobar», *Hispanic Research Journal* 3 (2002), pp. 261-276; Ivan Cavieles-Llamas, «De otros a nosotros: el cine español sobre inmigración y su camino hacia una visión pluricultural de España (1990-2007)», tesis de Maestría, Universidad de Massachusetts, 2009.

Luego del retorno a la democracia en Argentina, el filme *Los pasos perdidos* (Manane Rodríguez, 2001) trató el tema hasta entonces tabú de ciudadanos argentinos vinculados a la dictadura militar que buscan iniciar en España una nueva vida. Entre otros exilios, los uruguayos figuraron en *La vieja música* (Mario Camus, 1985) y en *Estrella del Sur* (Luis Nieto, 2002), mientras que *Sabor latino* (Pedro Carvajal, 1996) describe el exilio de una guerrillera centroamericana en Madrid. A medida que la memoria de las dictaduras militares latinoamericanas se disuelve en las brumas históricas, el cine contemporáneo enfoca sobre todo las olas de inmigrantes impulsados por la crisis económica y la pobreza, como las mujeres que protagonizan las películas aquí tratadas¹⁵.

Pocos estudios académicos dedicados a la subjetividad de los emigrantes y la reconstrucción de sus identidades intentan compartir los puntos de vista de éstos. La creación cinematográfica tiene la posibilidad de abrir espacios simbólicos donde se podrían representar los aspectos subjetivos de la migración, las esperanzas y desilusiones, los temores y las satisfacciones. En otros cines europeos existe ya una tradición sobre el tema, producida por cineastas pertenecientes a la segunda generación de los migrantes que constituyen su temática y cuyas películas son objeto frecuente de estudio. Numerosos filmes europeos han utilizado el esquema narrativo del amor imposible de Romeo y Julieta, mediante el cual se difunden discursos alusivos a la multiculturalidad y las relaciones interétnicas. Se advierte una estética común que permite la comparación de las obras por encima de las barreras de idiomas y culturas: la inclinación a los aspectos formales del lenguaje cinematográfico en detrimento de la perfección del argumento, el elenco sin estrellas, el realismo poético y los diálogos escuetos, todos ellos diferentes de las características convencionales de las dos películas que aquí tratamos.

15 Elena, «Latinoamericanos», pp. 114-115; Vincenot, «Alou, Saïd, Mihai et les autres».

Mientras durante los años 90 era frecuente que las narrativas adquiriesen un matiz trágico, resaltando los obstáculos sociales a la aceptación de los inmigrantes, algunos filmes de esta década otorgan al conocido esquema trágico creado por Shakespeare un matiz de comedia, y suelen representar a la mujer inmigrante de color como objeto del deseo del varón blanco europeo, lo que sugiere un incipiente optimismo acerca del surgimiento de nuevas identidades híbridas, sin transgredir las normas del género que establecen el carácter subalterno de la mujer y del inmigrante¹⁶. Frente a este panorama simbólico, *Princesas* y *En la puta vida* construyen a los personajes de las inmigrantes como preocupadas constantemente por las familias monoparentales que dejaron en el país de origen y con las que anhelan reunirse. Las mujeres latinoamericanas encaran la prostitución como etapa transitoria y no demuestran interés por incorporarse a la sociedad española.

Prostitución y género

Las películas españolas asocian frecuentemente la migración con problemas sociales, reforzando la idea de que el fenómeno implica un alza de la inseguridad, mientras que la investigación sociológica desmiente que la inmigración sea la causante del aumento de la delincuencia. La noción dominante en España sugiere que la solución a dichos conflictos es la integración de los inmigrantes en la cultura. Los inmigrantes latinoamericanos dinamizan la economía y la sociedad española, que les ofrece la imagen y la posibilidad de un futuro mejor. Muchos inmigrantes poseen profesiones y oficios que podrían ejercer en España si se agilizara el trámite de homologación

16 Yvon Le Bot, «Migraciones, fronteras y creaciones culturales», *Foro internacional* 3 (2006), pp. 533-548; Anneke Smelik, «For Venus Smiles Not in a House of Tears – Interethnic Relations in European Cinema», *European Journal of Cultural Studies* 1 (2003), pp. 55-74.

de títulos; hasta tanto, la mayoría se emplea en los puestos de categorías más bajas¹⁷.

Películas españolas hechas desde fines de los noventa reflejaron la leve mayoría femenina en la inmigración latinoamericana, adoptando personajes de mujeres inmigrantes como protagonistas. En la vida real, la mayoría de las inmigrantes reemplaza en las labores hogareñas a la mujer española que se integra al mercado laboral, en virtud del lenguaje y la base religiosa y cultural común, pero sólo una minoría puede acogerse al régimen de trabajadoras del hogar y gozar de derechos legales. En cambio, la representación cinematográfica habitualmente distorsiona, prostituye y criminaliza la imagen de las/los inmigrantes. Las posiciones y derechos conquistados por la mujer española desde la democratización se manifiestan en la criminalización y feminización de la imagen del inmigrante cubano en *Cosas que dejé en La Habana*. Su estereotípica personalidad de Don Juan caribeño le permite subsistir como *gigoló*, haciéndose mantener por mujeres españolas solas. De este modo, la masculinidad exótica del cubano se resigna a funcionar como objeto sexual y satisfacer la feminidad ibérica, creándose una relación inversa a las de género¹⁸.

17 Paz Villar-Hernández, «El Otro: conflictos de identidad en el cine español contemporáneo», *Working Papers in Romance, Languages and Literatures* 6 (2001), <http://ccat.sas.upenn.edu/romance/gra/WPs2002/paz_1.htm>; Manuel Galiano León, «Movimientos migratorios y cine», *Historia Actual online* 15 (2008), pp. 171-183, <<http://www.historia-actual.com/hao/Volumes/Volume1/Issue15/esp/viirs15.pdf>>; Fernando Miró Llinares, «Política comunitaria de inmigración y política criminal en España: ¿Protección o exclusión penal del inmigrante?», *Revista electrónica de ciencia penal y criminología* 10 (2008), <<http://criminnet.ugr.es/recpc/10/recpc10-05.pdf>>; Laura Tedesco, «Inmigrantes Latinoamericanos en España», *Anuario Iberoamericano 2008*, Madrid 2008, <http://portal.uam.es/portal/page/portal/UAM_ORGANIZATIVO/Departamentos/CienciaPoliticaRelacionesInternacionales/publicaciones%20en%20red/working_papers/4Laura%20Tedesco%2089_2008.pdf>.

18 Por ejemplo, *Cosas que dejé en La Habana* (Manuel Gutiérrez Aragón, 1997) y *Flores de otro mundo* (Icía Bollaín, 1999). Raquel Martínez Buján y Montse Golías

Entre las películas españolas estrenadas entre 2000 y 2002 (67 en total), una de cada cuatro contiene algún personaje extranjero, y entre estos la mujer inmigrante es prostituta en la mayoría de los casos. Abundan las imágenes de la mulata que usa su sexualidad como fuente de poder; suele ser una pícara malintencionada y su presencia en el texto constituye un elemento desestabilizador que debe ser aniquilado o domesticado para recuperar el equilibrio inicial. En contraposición, la investigación sociológica sostiene que sólo el 2,7% de las inmigrantes latinoamericanas trabaja en prostitución, porcentajes que, respecto de los países representados en las películas aquí analizadas, son el 5,1% para las inmigrantes de República Dominicana (*Princesas*), y el 0,4 % de las provenientes de Uruguay (*En la puta vida*).

En la puta vida se basa en una investigación periodística sobre el tráfico de mujeres uruguayas hacia Italia, expuesta en el libro *El huevo de la serpiente* de María Urruzola. Los datos aportados permitieron a la justicia uruguaya juzgar a varios proxenetas locales e italianos; se procesó al director y subdirector de Interpol en Uruguay, se arrestó al responsable de la agencia de viajes que organizaba los traslados y el prestigioso abogado penalista implicado en el asunto fue puesto en prisión. Pero las conexiones sociales y políticas de los traficantes han impedido profundizar investigaciones posteriores. En cambio, el foco sobre la mujer dominicana en *Princesas* parece estar influido por el incremento del grupo migratorio de esa procedencia a fines de los noventa, que sobrepasó la presencia argentina, considerada mayoritaria hasta 1997. El grupo dominicano se destaca también por la mayoría de mujeres en su composición

Pérez, «La latinoamericanización de la inmigración en España», *Cuadernos Geográficos* 1 (2005), pp. 51-64; Elena, «Latinoamericanos», pp. 107-109; Sònia Parella Rubio, «La internacionalización de la reproducción: La inserción laboral de la mujer inmigrante en los servicios de proximidad», tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, 2002, <http://www.tesisenred.net/TESIS_UAB/AVAILABLE/TDX-1118102-182906/spride6.pdf>.

(62%) y por un índice de prostitución que, como ya indicamos, duplica el promedio entre la inmigración latinoamericana¹⁹.

En la puta vida difunde un discurso patriarcal de redención de la prostituta por un policía español. *Princesas* estimula una solidaridad que adquiere visos feministas superficiales, concordantes con la posición que ha ganado la mujer española desde la dilución del régimen franquista; pero finalmente se alinea con la noción dominante, fiel a la pretendida homogeneidad social y cultural sobre la cual se construyen la comunidad imaginaria y la identidad nacional españolas. La primera fue dirigida por una mujer, la segunda por un hombre, pero no se percibe entre las películas una real diferencia discursiva respecto a la cuestión del género. Siguiendo una útil clasificación propuesta por Toril Moi, señalemos que ambas películas constituyen narrativas acerca de mujeres, pero sólo una de ellas es un texto que podemos atribuir al sujeto femenino que la dirigió, haciendo las reservas obvias ante la naturaleza colectiva del trabajo de producción cinematográfico, donde participan personas de distintas pertenencias e identidades. Finalmente, ninguna de las dos películas es feminista, ya que no ofrecen una crítica radical ni un proyecto alternativo al orden patriarcal en que fueron producidas y al que representan. Desnudar la desgracia y la opresión de la mujer es sólo un recurso más del realismo burgués²⁰.

19 Trinidad Vicente Torrado, «La inmigración latinoamericana en España», Submission to the Expert Group Meeting on International Migration and Development in Latin American and the Caribbean, United Nations Secretariat, México 2005, <http://www.un.org/esa/population/meetings/IttMigLAC/Pr3_Vicente.pdf>; Mauricio Rubio Pardo, «La prostitución latinoamericana y su incidencia en España», Instituto Universitario de Investigación sobre Seguridad Interior, 2005, <http://www.uned.es/investigacion/publicaciones/Cuadernillo_Febrero05.pdf>.

20 Toril Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, Londres 1985; «El Parlamento Europeo aprueba sin enmiendas la directiva de retorno de “sin papeles”», *El País*, 18/06/2008; Isabel Santaolalla, «Inmigración, “raza” y género en el cine español actual», *Mugak* 34 (2006), <<http://revista.mugak.eu/articulos/show/364>>; Protocolo de

El discurso español sobre la prostitución se polariza entre concebir a la prostituta como una trabajadora o percibirla como una víctima de la industria del sexo, en cuyo caso se presta atención al papel nefasto y violento que cumpliría la figura estereotipada del rufián, como ocurre en *En la puta vida*. Pero la investigación sostiene que la conexión de las prostitutas con la «trata de blancas» es minoritaria. Las causas más importantes residen en los códigos culturales de los países de origen, que empujan a la prostitución como solución viable de conflictos personales, y el balance demográfico entre hombres y mujeres en la sociedad de destino, mientras que la función del rufián es mucho menos influyente que su imagen mitológica. Las películas difunden estereotipos cuyo origen es el sistema tradicional de relaciones de género y el etnocentrismo, reciclando simplificaciones y mitificaciones culturales preexistentes, ya que la promulgación de leyes a favor de la igualdad de género no implica un correlato cultural y social consolidado en la población. La solidaridad de los personajes españoles con los inmigrantes en las películas es ocasional y surge forzada por las circunstancias²¹.

La ola migratoria hacia la Comunidad Europea ha impulsado diversas formas de activismo social dirigido a los trabajadores sexuales, que intentan transmitirles conocimientos y normas profilácticas, reforzar la voluntad de abandonar esa ocupación y hacerles tomar conciencia sobre sus derechos.

la Comisión de Trabajo e Inmigración, Congreso de Diputados, 22/07/2008, <www.girodata.com/cidc/Comparecencia%20Ministro%20trabajo.pdf>.

21 Inmaculada Gordillo, «El diálogo intercultural en el cine español contemporáneo: entre el estereotipo y el etnocentrismo», *Comunicación. Revista Internacional del Departamento de Comunicación, Audiovisual, Publicidad y Literatura* 4 (2007), pp. 207-222; Rosabel Argote, «La mujer inmigrante en el cine español del inaugurado siglo XXI», *Feminismo/s: Revista del Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante* 2 (2003), pp. 121-138; Marcelo Moriconi, «Ideas, estereotipos y el análisis de las políticas de género españolas», *Cuestión* 19 (2008), <http://www.perio.unlp.edu.ar/question/nivel2/articulos/ensayos/moriconi_1_ensayos_19invierno2008.htm>.

Entre los puntos de vista de los activistas españoles y los trabajadores sexuales inmigrantes existe frecuentemente una brecha casi insalvable. Los solidarios intentan reforzar la autoimagen y la identidad del trabajador sexual, mientras que muchos de éstos se ven a sí mismos haciendo ese trabajo sólo en forma temporaria y no lo conciben como base para la reconstrucción de su identidad. Asimismo, la política de inclusión que practican los voluntarios se contradice con la política de exclusión estatal, una tensión que los discursos de ayuda al inmigrante no pueden solucionar²².

Pese a que las actrices de *Princesas* participaron en algunas actividades de la organización Hetaira –Colectivo en Defensa de los Derechos de las Prostitutas–, con la intención de conocer aspectos de la realidad social para mejorar su interpretación en la película, dicho proceso es borrado del mundo de la ficción, donde no hay activistas, ni cooperantes, ni solidaridad, fuera de la amistad que surge cuando la española Caye descubre que la mulata dominicana Zulema ha sido agredida sádicamente por un funcionario que le ha prometido legalizar su estadía. Esa amistad es un recurso narrativo que disimula que la vida de Zulema es percibida desde el punto de vista de Caye, dominante en la película; no se produce una real identificación con la inmigrante, cuyo personaje está destinado a ser enviado de retorno a su país de origen.

En el submundo barcelonés de *En la puta vida* no hay otro contacto entre inmigrantes y españoles que los sexuales o policiales. El espacio de los inmigrantes está limitado por rígidas fronteras comerciales y étnicas, cuyos hitos son las esquinas, las aceras, la violencia de los rufianes y los usos lingüísticos entre uruguayos y brasileiros. En ese mundo imaginario condicionado por la coproducción cinematográfica, no hay lugar para la solidaridad transnacional entre los grupos de in-

22 Laura María Agustín, «Questioning Solidarity. Outreach with Migrants who Sell Sex», *Sexualities* 4 (2007), pp. 519-534.

migrantes que compiten despiadadamente por conservar o ampliar su parte del mercado del sexo; sólo el policía español demuestra solidaridad con Elisa hasta llevarla de retorno al Uruguay²³.

En ambas películas, los personajes femeninos han optado por prostituirse, expresando la concepción posmoderna del cuerpo como proyecto. El imaginario colectivo consumista empuja a hacer del propio cuerpo mercadería, con el fin de transformarse, superarse y ser feliz, pero sólo quien posee poder adquisitivo o está ubicado en el centro de la cultura puede serlo. Las inmigrantes ilegales carecen del poder adquisitivo para subsistir en las sociedades latinoamericanas; y para acceder a España, parte del centro global, se ven obligadas a participar en el mercado transnacional como bien de consumo. Zulema en *Princesas* arribó a España para trabajar legalmente, según los derechos que los acuerdos bilaterales con la República Dominicana acordaban, pero una vez vencidos los mismos, sólo en la prostitución encuentra la subsistencia material que le permite remitir dinero a su familia. La protagonista de *En la puta vida* arriba en pareja con un rufián que le provee un pasaporte falsificado, ilusionada con los rápidos ingresos que le permitirán regresar e instalar un comercio propio. Ambas mujeres retornan finalmente a sus países natales para reunirse con los hijos que abandonaron al cuidado de otros y dejarán de ser prostitutas. Así se reestablecerá el equilibrio entre los cuerpos y el medio social de origen. La desmercantilización del cuerpo es parte de una narrativa que denuncia cínicamente al centro europeo de la cultura global como culpable del sufrimiento de la mujer prostituida e idealiza el espacio latinoamericano, de cuya miseria las inmigrantes intentaron evadirse trabajando en España. La diferencia es notable al compararlas con el personaje de la española Caye en *Princesas*,

23 Acerca de los usos lingüísticos en películas, véase Cantero, «La política de la intolerancia».

quien con las ganancias de la prostitución planea remodelarse los pechos, que envidia en la mulata dominicana, para mejorar su atractivo profesional²⁴.

A modo de epílogo

Tanto *Princesas* como *En la puta vida* pueden ser vistas como narrativas de un nuevo cine social transatlántico, donde prevalecen formatos inspirados en el cine documental, que imponen visiones convencionales sobre los temas en cuestión. Las narrativas intentan promover la conciencia acerca de los aspectos negativos de la sociedad actual, pero reifican y commodifican al Otro femenino latinoamericano, reproduciendo simbólicamente y en forma inversa las relaciones coloniales: las latinoamericanas son liberadas de la prostitución por los españoles que irrumpen en sus vidas y las ayudan a retornar a sus países.

La falta de autenticidad de los elencos manifiesta la ambivalencia entre la vocación de representar lo social inspirándose en el cine documental, y las consideraciones impuestas por los acuerdos comerciales de la coproducción y la orientación al mercado global. En ambas películas, las inmigrantes latinoamericanas son representadas por actrices de otra nacionalidad, hijas de clase media acomodada que se educaron en colegios privados. La uruguaya Elisa es interpretada por la argentina Mariana Santángelo, que cursó estudios teatrales y realizó trabajos en el teatro y la televisión de su país después de haber residido algunos años en Nueva York. En el rol de la dominicana Zulema actúa la portorriqueña Micaela Nevárez, cuya familia reside en Nueva York desde que Micaela tenía diez años de edad. Nevárez desarrolló durante diez años su carrera actoral en el circuito teatral *off-Broadway* en Nueva York

24 Reyes Caballo-Márquez, «Narrativas transatlánticas corporales en la era de la globalización», *Ciberletras* 19 (2008), <<http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v19/caballomarquez.html>>.

y llamó la atención del director Aranoa en un restaurante que frecuentaba²⁵.

La fotografía, iluminación, montaje y banda de sonido de las películas mantienen las convenciones tradicionales del cine hollywoodense; el carácter polisémico que surge de las ambivalencias textuales y narrativas permite ampliar los sectores del público que hallan en el filme un foco de identificación placentera. También el pastiche en la combinación de la inspiración documental y el tono erótico, que supone un reflejo realista del mundo del sexo, o la combinación de aspectos de melodrama familiar con crítica social, son características del cine posmoderno, que aporta materia prima simbólica para la reconstrucción de las identidades, mientras refuerza concepciones existentes de la corporalidad humana.

En ambas películas la mujer latinoamericana es rescatada de la prostitución y redimida, pero las películas, que tuvieron éxito comercial y abrieron nuevas oportunidades a los directores y actrices, son imágenes prostituidas, que otorgan placer sin haber promovido una real solidaridad con los inmigrantes ni preocupación por la miseria en los países de la periferia, los cuales continúan proveyendo de mercadería al comercio transnacional del cuerpo humano.

25 Oscar Vallejo, «Entrevista a Mariana Santángelo, protagonista de la película *En la puta vida*», De Norte a Sur, <<http://www.denorteesur.com/asp/articulo.asp?numero=246&id=1181>>; Miguel López Ortiz, «Cosecha aplausos patrios Micaela Nevárez con la película *Princesas*», Fundación Nacional para la Cultura Popular, <http://www.prpop.org/noticias/sept06/micaela_nevarez_sept15.shtml>.

Todos somos otros. Figuras de la alteridad en «La leyenda del tiempo» de Isaki Lacuesta

Jorge Carrión*

Aquello que abandonamos al principio nos espera, transfigurado, al final. Cambio e identidad son metáforas de Lo Mismo: se repite y nunca es el mismo.

Octavio Paz¹

Generally speaking, the travelogue is an open form.

Jeffrey Ruoff²

Nuestra primera otredad la encarna, desde el útero, nuestra madre. La segunda, obviamente, nuestro padre. En el nacimiento, por tanto, la identidad ya se configura como una tensión triangular, como un fenómeno en movimiento, como una evolución. Nunca existe como algo dado. Nuestros referentes paternos enseguida se amalgaman con la complejidad de nuestra herencia genética y cultural, con los contextos en que vayamos a crecer, con las mutaciones propias de la perso-

* Profesor del Máster en Creación Literaria y del Programa de Estudios Hispánicos y Europeos de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

¹ Octavio Paz, *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, Barcelona 2008, p. 122.

² Jeffrey Ruoff, «The Filmic Fourth Dimension. Cinema as audiovisual vehicle», en J. Ruoff (coord.), *Virtual Voyages. Cinema and travel*, Londres 2006, p. 11.

na y de la historia. Como ha escrito Claudio Magris: «Cuando nos preguntamos sobre nuestros orígenes, la identidad se resquebraja en una pluralidad de elementos heterogéneos»³. Nos empeñamos en definir nuestra identidad según un sistema de etiquetas y de binarismos posibles; pero la historia de la humanidad nos demuestra que cualquier definición que se quiera estable está condenada a la caducidad y que la identidad, particularmente, requiere dispositivos complejos para ser expuesta, narrada, comprendida. Tal es el caso del largometraje que me propongo analizar.

Conflicto y orfandad

La docuficción *La leyenda del tiempo*, del cineasta catalán Isaki Lacuesta⁴, con la intención de socavar las nociones sólidas de identidad plantea desde sus títulos de crédito (con los rótulos iniciales en que se combina la información técnica sobre el filme e imágenes de archivo) una identificación simbólica entre Camarón de la Isla y el padre de Isra, el niño gitano protagonista, que acaba de perder a su propio padre. El paralelismo se articula a través de otro paralelismo, desde los segundos iniciales de la película: las imágenes de Camarón cantando flamenco se contraponen con las del funeral del mismo cantante; y va más allá: también va a morir el padre de Makiko, la protagonista japonesa de la otra historia complementaria que se narra en el filme. Porque éste se estructura en dos partes claramente escindidas, la historia de Isra y la historia de Makiko, de modo que incluso en la forma queda inscrito el tema de la separación, que en la obra conduce inexorablemente al de la inclusión, gracias al tratamiento del tema del

3 Claudio Magris, *La historia no ha terminado. Ética, política, laicidad*, trad. de J. Á. González Sainz, Barcelona 2008, p. 187.

4 Isaki Lacuesta (Girona, España, 1971) pertenece al círculo del Máster de Documental de Creación de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, con figuras tutelares como Joaquim Jordà y José Luis Guerín. Ha dirigido hasta la fecha tres largometrajes, *Cravan contra Cravan* (2003), *La leyenda del tiempo* (2006) y *Los condenados* (2009).

doble y, por tanto, del de la complementariedad. *La leyenda del tiempo*, por tanto, habla de la ausencia, del duelo, del luto, de la herencia: de la desaparición de nuestro otro más próximo. Y al mismo tiempo, como toda la obra de Lacuesta, trata el tema de la distancia —cuyo epítome hasta el momento es su instalación audiovisual *Lugares que no existen (Google Earth 1.0)*⁵. Entre personajes (Isra y Makiko), entre zonas urbanas (el centro y la periferia de la isla de San Fernando), entre culturas (la gitana y la paya, la española y la japonesa). Una distancia que es contemplada como una tensión, como un fenómeno móvil, y que por tanto en cualquier momento, aunque sea fugazmente, se puede transformar en cercanía. Es decir: aunque queramos entenderla mediante la oposición de conceptos, éstos constantemente se acercan, se funden, cuestionan su supuesta oposición. Nos obligan a volverlos a pensar.

La orfandad y su campo semántico, donde se encuentran también la partida y la despedida, están muy presentes en el largometraje. Cómo ese vacío súbito repercute en lo que somos. Mediante múltiples estrategias, entre ellas la de tratar con personajes huérfanos, la película pone en crisis el concepto de identidad. Lo hace a través de dualidades simultáneas y provisionales. La primera es la que conforman Isra con su padre y Makiko con el suyo (con sus ausencias). La segunda la encarnan los propios Isra y Makiko, quienes se cruzan por las calles del pueblo que comparten una sola vez, pero que no entablan ningún tipo de relación (salvo una, indirecta, a través de Juji, un conocido japonés de ambos: como si la película quisiera trabajar precisamente en esta dirección oblicua, tamizada, nunca frontal). A partir de ellos, las relaciones de «parejas» se disparan: Isra y su hermano mayor; Isra y Saray, su novia; Makiko y el hermano de Camarón, su maestro de

5 Fundació Suñol, Barcelona, 2009; <<http://arteenlared.com/espana/exposiciones/lugares-que-no-existen-goggle-earth-1.0-instalacion.video-y-programa-de-isaki-lacuesta-e-isa.html>>.

flamenco; Makiko y Juji. El hecho de que ella le cuente al hermano de Camarón que su padre ha muerto, pero que en cambio le oculte a Juji —su único amigo en la Isla de San Fernando— el mismo hecho, nos lleva a la idea de que la identidad es una máscara. Una entidad mutante. Inestable. Lo subjetivo por antonomasia.

La película huye de las etiquetas. Pocas veces se menciona en ella la palabra «gitano». De hecho, la conflictividad racial está ausente. Al contrario que en otras ficciones españolas contemporáneas, como *Alma gitana* (1995) y *Poniente* (2002), de Chus Gutiérrez, *Flores de otro mundo* (1999), de Icíar Bollaín, *El traje* (2000), de Alberto Rodríguez, o *Princesas* (2005), de Fernando León de Aranoa⁶, los conflictos de la película son personales, no comunitarios. El principal enfrenta a Isra con su hermano (metafóricamente se expresa en una secuencia protagonizada por gatos), y tiene como mediador al profesor de ambos, cuya autoridad no cuestionan en ningún momento. La micropolítica se impone como perspectiva de observación de lo real, porque el tono intimista de la obra así lo reclama. Los problemas domésticos, familiares, sentimentales, se imponen sobre los colectivos; quizá porque es cuando se intenta definir a los grupos, cuando se establecen tipologías, cuando se incurre en la injusticia nominal, que el lenguaje se traduce a lo real como injusticia social.

La indefinición de España

Tal vez sea el personaje de Makiko quien más hábilmente escapa a cualquier etiqueta con que queramos solidificar el concepto líquido de la identidad. En Japón, era enfermera; en España, en principio, es turista (una «turista cultural», como

⁶ Para el contexto cinematográfico español en que se inscribe parcialmente *La leyenda del tiempo* véase la tercera sección, titulada «Migración y transculturalidad», en Burckhard Pohl y Jörg Turschman (coords.), *Miradas «glocales». Cine español en el cambio de milenio*, Madrid 2007.

fan de Camarón de la Isla). Su llegada a la isla de San Fernando es planificada por el director con esa intención: camina entre dunas blancas que podrían ser de nieve pero son de sal. Es descolocada; deslocalizada. Ella ha venido porque quiere cantar como Camarón y, una vez en el pueblo de su ídolo, sus ojos buscan y encuentran enseguida el objeto de culto: la estatua de Camarón y los *souvenirs* que recuerdan y comercializan su imagen y lo que ella simboliza. Precisamente es un *souvenir*, que juega con la iconografía de Camarón como mártir a través de su supuesto parecido con Jesucristo, lo que utiliza el director como metáfora del cambio de perspectiva. Los ojos de Camarón se abren o se cierran, según la posición de quien los observe. El cambio de punto de vista es doble. Por un lado, Makiko va a dejar de mirar Andalucía con ojos de turista, en cuanto empiece a recibir clases particulares del hermano de Camarón y, sobre todo, en cuanto trabaje como camarera y se convierta en una inmigrante provisional (o en una «estudiante», otra categoría de extranjería difícilmente definible). Para ello tendrá antes que descubrir que muchos de los bailarines y cantaores japoneses que viven y estudian en Cádiz trabajan como camareros en restaurantes chinos («y en los mexicanos trabajan argentinos», le dirá otro personaje); entonces, afirma la protagonista: «estaba dispuesta a todo para ser española», pero antes tiene que aprender a «ser china». Todo ese proceso es traducido por Makiko a su diario en japonés: es decir, sus esfuerzos por aprender a hablar otra lengua y otros ritmos se desplazan textualmente de lengua, como lo hacen las letras de las canciones de Camarón, que también vierte a su lengua materna. Esos desplazamientos son constantes en la película —dispositivo narrativo complejo. Por ejemplo, durante el carnaval, una murga canta «yo quisiera cantarte un tango», de modo que se establecen confluencias entre el flamenco, el tango y la música carnavalesca, en el contexto de un teatro de identidades, donde Makiko —siguiendo en ese detalle a una larga tradición de viajeros por España— confiesa haber veni-

do para sentir «lo que jamás sentí en Tokyo». Por el otro lado, el cambio de perspectiva va a llevar al espectador a dejar de contemplar a Makiko como una turista y como un personaje aislado en una historia distinta a la que se ha narrado en la primera mitad de la película, a medida que vaya entendiendo que el personaje femenino es el reverso y el complemento del personaje masculino, es decir, que si Isra no quiere cantar desde que murió su padre, Makiko desea cantar aunque su padre vaya a morir; que si Isra es el nativo, Makiko es la extranjera; que si Isra es la infancia, Makiko es la madurez; que si Isra reprime sus sentimientos, Makiko los libera; que si Makiko se va, Isra se queda. Que —al cabo— sin conocerse, en el marco de la obra de arte, son otredades que se incluyen en vez de excluirse, que se complementan.

Juji, el vínculo entre ambos personajes, acompaña a su amiga y conciudadana en esta etiquetación esquiva: aventurero, viajero, hombre de mar, trabajador temporal, ha vivido en México y ha pescado atunes en los siete mares; ahora vive en Andalucía, pero por tiempo indefinido, de modo que incluso la denominación «inmigrante» no es del todo ajustada. Afirma: «No voy a volver»; pero pronto añade: «por lo menos este año me voy a quedar aquí». Según parece, es ya definitiva la superación de las categorías al uso relacionadas con el desplazamiento: viajero, turista, emigrante. Tanto Makiko como Juji son los tres y no son ninguno.

El enfoque micropolítico y el *zoom* sentimental no quita que la conflictividad social esté latente. No hay más que observar el interior de las viviendas de la familia gitana protagonista o de Juji para percatarse de que los personajes no se encuentran dentro de los estándares socioeconómicos españoles de nuestra época. Si en algún momento pensamos que los personajes pueden ser o llegar a ser «españoles», pese a sus formas de expresarse, su carácter transitorio, sus tradiciones culturales o sus rasgos raciales, lo que nos induce a pensarlos como figuras posibles de la alteridad a «lo español»

es, finalmente, su condición socioeconómica. O, si se quiere, cómo su lenguaje, su condición migrante, su cultura o su raza tienen consecuencias en su *nivel de vida*. El hecho que la película no haga hincapié en esos factores no significa que éstos se encuentren ausentes, porque la cámara realista documenta siempre, y tanto la forma de vestir, de comportarse o de hablar de los personajes como los escenarios en que se mueven evidencian desigualdades sociales que no hace falta enfatizar. Acostumbrados como estamos a las narraciones en que la otredad se explora a través, si no del maniqueísmo, sí de la oposición frontal entre figuras de un modo u otro antagónicas, *La leyenda del tiempo* nos sorprende con su tratamiento oblicuo de las tensiones raciales y de clase que existen en el sur de la península y en el resto del país.

Ha escrito Ian Davies acerca de la situación de España en este inicio de siglo: «Estos cambios en población y en pautas demográficas van acompañados de un aumento correspondiente de conflictos étnicos y de tensiones raciales, y una auto-indagación sobre lo que significa exactamente ser “español”». En la misma conversación ya mencionada, en que Juji habla de su pasado y de su futuro, el joven Isra dice que se quiere ir afuera de España: a Marbella o a Barcelona. Esa confusión, que parece dictada por el guión en una película que trabaja en la frontera entre el documental y la ficción, se suma al sinfín de detalles, afirmaciones o imágenes que discuten qué es España. La respuesta que parece insinuar la película es que España es un lugar donde el flamenco (la alegría y la tristeza en un mismo canto: la convivencia que consigue el equilibrio de la película) es cantado y bailado por japoneses; donde los mexicanos

7 Ian Davies, «Raza y etnicidad: desafíos de la inmigración en el cine español», *Letras Hispánicas*, 3-1, 2006, p. 99. Para un panorama de la inmigración y sus políticas en la España democrática véase Axel Kreienbrink, «De aspecto desatendido a asunto primordial. La lucha por el tratamiento adecuado de la inmigración en España», en Luis M. Calvo Salgado *et alia* (coords.), *Migración y exilio españoles en el siglo XX*, Madrid 2009, pp. 229-246.

se convierten en camareros argentinos y los camareros chinos son en verdad japoneses (o viceversa); donde un niño gitano que se mueve incansablemente por los alrededores de su pueblo cree que Marbella o Barcelona son el extranjero. Esto es: España también escapa a las etiquetas y a las nociones estables. El cineasta catalán viaja a la isla de San Fernando para rodar tanto el centro, a través de los ojos de Makiko, como la periferia, a través de los de Isra, tanto el adentro como el afuera de una construcción social, política, ideológica. Su anterior película, *Cravan contra Cravan*, hablaba de otro extranjero de viaje por España: Arthur Cravan, boxeador francés y vanguardista; estaba ambientada entre Francia y Barcelona; era hablada en dos idiomas, como *La leyenda del tiempo* es hablada en español y en japonés. Sus personajes, por tanto, son seres en movimiento, que se enfrentan al enigma de la identidad sin partir de certezas, como una búsqueda, como una tensión. Una tensión que se puede formular de forma bimembre sólo si se pretende incurrir en la reducción conceptual.

La subversión de los binarismos

James Clifford insiste en el «viaje» como término de «comparación cultural» y en la «frontera» como lugar de «subversión de los binarismos»⁸. No se trata de anular las diferencias culturales ni las polaridades, en aras de lograr cierta homogeneización o de neutralizar los conflictos propios del encuentro entre lo diferente o lo contrario, sino de analizar los espacios fronterizos como un laboratorio de subversiones, de desvíos, de intersecciones. Eso es, en efecto, lo que hace la película de Lacuesta: aunque introduce el viaje como la forma de establecer tensiones dramáticas y conceptuales, de comparar Japón con España, Andalucía con el resto del país, las costumbres gitanas con las payas o con las japonesas, las múltiples pare-

⁸ James Clifford, *Itinerarios transculturales*, trad. de Mireya Reilly, Barcelona 1999, p. 55.

jas de supuestos opuestos que se van planteando pronto también se van relativizando, interseccionando, porque el guión avanza precisamente como cuestionamiento o superación de las oposiciones conceptuales tradicionales. Aunque sea cierto que el orientalismo no sólo *produce Oriente*, sino sobre todo *produce Occidente*, es decir, no sólo definición de lo otro sino sobre todo autodefinición –cuando no reafirmación–, lo más interesante no es ver el discurso sobre la alteridad como un generador bifronte de dos energías incomunicadas. En otras palabras, no se trata de analizar el discurso de Lacuesta sobre los inmigrantes o turistas japoneses o sobre los gitanos andaluces como un producto que alimenta un imaginario sobre la *otredad* al tiempo que nutre otro, paralelo, sobre la tierra de acogida, sobre la *mismidad*. No: lo importante es ver que el orientalismo artístico del siglo XXI (y la película, en tanto que representación de Andalucía desde una mirada parcialmente japonesa, es orientalista) es consciente de su retroalimentación, de su inestabilidad, de su carácter bidireccional. La teoría feminista hace tiempo que superó el binarismo de género. En nuestros días la realidad global se ha convertido en un territorio de frontera: ya no existen prácticamente binarismos que no hayan sido subvertidos.

Cuando Bauman habla de los no-lugares, subraya que en ellos no hay «ninguna diferencia importante que requiera confrontación, enfrentamiento con la otredad del otro, negociación, esclarecimiento y acuerdo sobre el *modus vivendi*»⁹. La isla de San Fernando, en cambio, tal como se plantea en la película, en una contra-modernidad que se muestra visualmente con el vaivén de las mareas (como metáfora de la apertura/aislamiento del espacio urbano, representado en diálogo constante con la naturaleza o, al menos, con la vegetación de suburbio), aparece como un lugar de memoria y, por tanto,

9 Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, trad. de Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide, Buenos Aires 2004, pp. 108-109.

de conflicto, de negociación constante, en todos los niveles. Posiblemente sea desde esa perspectiva que deba considerarse la duda de Isra respecto a la pertenencia de Marbella y Barcelona a lo que él entiende por «España»: en tanto que ciudades homogeneizadas, turísticas, *urbanizadas*¹⁰, pertenecen a otro ámbito simbólico, a otra realidad, a un *extranjero* que no encaja en las mismas coordenadas que lo que él comprende y percibe como su hogar.

Si vamos más allá en la superación de los conceptos en principio opuestos, hay que decir que la propia película, finalmente, propone una solución puramente artística de la clásica oposición entre «cine de ficción» y «cine documental»; una solución que en ningún caso es sencilla o definitiva, sino que se presenta como una posibilidad tensionada, como una tentativa provisional de crear un discurso sobre la relación entre cine y realidad social en la primera década del siglo XXI, en la tradición que Lacuesta ha asumido como propia (la de cineastas híbridos y literarios como Chris Marker o Edgardo Cozarinsky). Si, en *Días de agosto* (2007), Marc Recha fusiona el documental familiar y la *road movie*; si, en *Polígono sur* (2003), Dominique Abel investiga sobre la relación entre arte flamenco y marginalidad en las Tres Mil Viviendas de Sevilla; si, en *El dorado* (2008), Robert Juan-Cantavella hibrida novela de ficción y gran reportaje periodístico sobre la *ciudad de vacaciones* Marina D'Or; si, en el ciclo *Bona gent*, Roger Bernat construye teatro a través de las historias reales de personas corrientes que ensayan y suben al escenario para poner en crisis lo teatral – es porque ha llegado el momento de pensar en el arte como un sinfín de fenómenos que trascienden los géneros, del mismo

10 «La especialización económica y funcional, que reduce la diversidad de actividades y por tanto, a través de monocultivos rentables a corto plazo, acaba por anular la complejidad del entramado urbano de relaciones para, como correlato final, homogeneizar igualmente el paisaje humano»: Francesc Muñoz, *Urbanización. Paisajes comunes, lugares globales*, Barcelona 2009, p. 67.

modo que las personas trascendemos las tipologías. Coincidiendo con Edward Said cuando afirma: «Lo que hace que todas estas realidades fluidas y de extraordinaria riqueza resulten difíciles de aceptar es que la mayoría de las personas rechaza el concepto subyacente: que la identidad humana no sólo no es natural y estable, sino que es creada e incluso, en ocasiones, creada completamente»¹¹. También la identidad es una construcción transgénérica, una creación, una obra (de arte).

En *Un séptimo hombre*, John Berger ha escrito, a propósito de su propio libro sobre migraciones: «La fibra íntima que toca el libro, según parece, es la de quienes han experimentado el desarraigo y la separación de las familias»¹². La ruptura del núcleo familiar, la muerte de nuestro «otro» por excelencia, la orfandad: ése es el tema principal de la película, ya se ha dicho. Bajo éste, se mueve otro: el de los desplazamientos geográficos que son también sentimentales (en lo macro: la emigración quizá provisional de Makiko; en lo micro: las experiencias de la libertad —desde el enamoramiento hasta el consumo de drogas— que vive Isra en espacios abiertos, donde lo urbano se desintegra en lo rural). Si se sale de la acción dramática, se puede observar otro desgarro, que tiene que ver con el propio lenguaje y arte en que se realiza el discurso. Desde el inicio, la película reproduce imágenes televisivas (el funeral de Camarón, la Noche Vieja desde la Plaza del Sol, un programa de telebasura) y de videojuegos, que aluden simbólicamente a la muerte del padre de Isra (los niños matan a los enemigos de la pantalla con una fotografía del padre colgada del cuello). Se habla, incluso, de que ver la televisión es una forma de transgredir el luto gitano. En el siglo XXI, la película de Isaki Lacuesta no sólo desarrolla sobresentidos que afectan a

11 Edward W. Said, *Orientalismo*, trad. de María Luisa Fuente, Barcelona 2002, p. 436.

12 John Berger y Jean Mohr, *Un séptimo hombre*, trad. de Eugenio Viejo, Madrid 2002, p. 11.

la sentimentalidad de sus personajes, en relación con alteridades posibles y cuestionadas; también —quizá: sobre todo— enfrenta al séptimo arte, que experimenta en nuestra época un importante debate interno, con las otras pantallas con las que está conviviendo. La televisión y el videojuego son los «otros» del cine. Ante ellos tiene dos opciones: el eclipse o la reafirmación. Y esta última, si no se quiere caer en la arqueología, pasa por el reconocimiento de que no existen los «otros» radicales. La televisión y el videojuego también trabajan con la luz y aprenden del cine los planos y los movimientos de la cámara. El cine está en ellos. Como lo está un padre en el cuerpo de su hijo: a través del ADN. O de los tatuajes, como los que lleva Isra en el brazo, con el nombre del padre muerto. Y con un pájaro que, visualmente, lo representa.

Parte IV

Construcciones identitarias y República: los otros interiores

Las bases míticas comunes de las identidades españolas modernas

Jon Juaristi*

1. Las identidades españolas contemporáneas son el resultado de un proceso muy reciente. Se han ido fraguando a lo largo de los treinta años del último período constitucional, durante el cual se ha consolidado un Estado Autonómico que fue diseñado, en su origen, por las elites políticas del posfranquismo. Sería absurdo negar que su creación no apelara a determinados precedentes históricos, pero la importancia real de los mismos fue menor de la que los constituyentes les atribuyeron en su día. España era un país con fuertes identidades regionales e incluso comarcales, aunque no todas igualmente marcadas. El sentimiento de identidad privativa ha sido más intenso y extenso en aquellas zonas donde se hablaba una lengua distinta del castellano, incluso aunque no fuera la de la mayoría de la población. Tales identidades «fuertes» recibieron, desde finales del siglo XIX, el tónico del nacionalismo

* Catedrático de Literatura Española de la Universidad de Alcalá de Henares. Director General de Universidades e Investigación de la Comunidad de Madrid. Autor de treinta libros de ensayo, novela y poesía.

político o de diversas formas de regionalismo. En las regiones homogéneamente castellanohablantes, el sentimiento de identidad particular no llegaría a plasmarse en regionalismos o nacionalismos de cierta entidad hasta los años finales del franquismo, cuando la oposición al régimen —sobre todo la de izquierda— improvisó movimientos de ese tipo con un fuerte componente mimético respecto a los nacionalismos catalán y vasco. En algún caso, los nuevos regionalismos buscaron precursores en un pasado próximo (Blas Infante para el regionalismo andaluz; Joaquín Costa para el aragonés), pero en su mayor parte construyeron mitos justificativos a partir de personajes y acontecimientos de la historia remota (los Comuneros, en el regionalismo castellano de izquierda, o los caudillos guanches en el nacionalismo canario). Con los Comuneros de Castilla sucede algo verdaderamente chocante: fueron invocados como figuras ancestrales del liberalismo español ya en las Cortes de Cádiz (1810-1812), pero la vinculación del nacionalismo liberal a la monarquía, bajo el reinado de Isabel II (1833-1868), permitió su apropiación por parte de los republicanos, tanto unitarios como federales. El mito de los Comuneros en el regionalismo castellano contemporáneo procede de su adaptación decimonónica al federalismo, una tendencia francamente minoritaria, por no decir residual, en el republicanismo español del siglo XX.

Aun admitiendo la existencia de identidades regionales más o menos acentuadas en la España moderna y contemporánea, es preciso subrayar el carácter artificioso y discrecional de las identidades españolas actuales, absolutamente perceptible en los símbolos autonómicos (banderas e himnos), de los cuales sólo un ínfimo porcentaje de las primeras cuenta con verdadera prosapia histórica. En la formación de las nuevas identidades han participado elementos diversos, y, entre ellos, por supuesto, más de uno tomado de las identidades tradicionales, aunque convenientemente desfuncionalizado y sacado de contexto. No es difícil detectar el laboratorio

del que han surgido estas identidades actuales: al fondo está siempre la universidad, el medio académico, y, por cierto, no se trata de un fenómeno radicalmente nuevo, por más que haya proliferado en la última etapa democrática, con la creación de universidades públicas en cada capital de provincia y el crecimiento exponencial del número de titulados superiores. Ni siquiera es un legado del franquismo, bajo el que pudo apreciarse ya una irreversible tendencia a la ampliación y a la descentralización de la enseñanza universitaria. Su origen se situaría en la universidad española de la Restauración, como una consecuencia del historicismo y el positivismo que invadieron los estudios jurídicos y humanísticos a despecho —o quizá con la ayuda— del control ideológico de la institución por los conservadores (piénsese en Menéndez Pelayo, por ejemplo). Formado en aquella universidad, el filólogo e historiador Ramón Menéndez Pidal (1869-1968), intentaba, en 1947, restaurar el paradigma unitario que había entrado en crisis en los años de su juventud y que él mismo consiguió reconstruir entre 1896 y 1910, sentando las bases de una historiografía nacional apoyada en la filología:

El mayor localismo de España no depende de una realidad multiforme, étnico geográfica, sino al contrario, de una condición psicológica uniforme: depende de la no conformidad del carácter apartadizo ibérico, ya notado por los autores de la antigüedad mucho antes de que afluyesen a la península la mitad de las razas enumeradas por [Martin] Hume como causantes de las tendencias dispersivas¹.

1 En la «Introducción» a su *Historia de España*, Madrid 1947. Cito por la edición de la misma en Ramón Menéndez Pidal, *Los españoles en la historia*, con ensayo introductorio de Diego Catalán, Madrid 1982, p. 149. El texto de Hume al que se refiere y cita en otra parte como «Historia del pueblo español» es *The Spanish People: Their Origin, Growth and Influence*, Londres 1901, p. viii, en que Hume enumera las sucesivas invasiones de España por celtas, afro-semitas, griegos, fenicios, cartagineses, romanos, teutones, francos, godos y «las mezcladas hordas del

De hecho, Menéndez Pidal evocaba una polémica muy de fin de siglo que había opuesto a los mantenedores de la pluralidad étnica y a los que veían al pueblo español como una cepa homogénea formada en época muy antigua, incluso prehistórica. Un debate anterior incluso a la controversia entre Menéndez Pidal y Hume fue el que opuso a lo largo del verano de 1898, en las páginas de *El Defensor* de Granada, a Ángel Ganivet y Miguel de Unamuno, en el cual el granadino sostuvo la tesis de la pluralidad y la mezcolanza constitutiva de la nación contra el radical unitarismo del escritor vasco².

Sin embargo, la polémica se había incubado ya en las universidades durante la década de 1880 a 1890. Las teorías de la Escuela Histórica del Derecho y la demótica o ciencia del folclore, frutos, respectivamente, del romanticismo jurídico y del positivismo, habían influido en Costa, en el propio Unamuno y en los primeros nacionalistas catalanes. A ello hay que añadir la recepción de disciplinas como la *Völkerpsychologie* y la lingüística comparada. Todo este conjunto de nuevos saberes provocó una efervescencia sin precedentes en el campo de los estudios regionales (las monografías de Costa y sus colaboradores sobre el derecho consuetudinario, la actividad de las Sociedades del Folklore Español impulsadas por Antonio Machado Álvarez, etcétera). A la misma época o incluso a los años inmediatamente anteriores se remontan las primeras teorías acerca de las razas «vasca» y «catalana». Sobra decir que este clima favoreció tanto la visión plural de España como la aparición de nacionalismos y regionalismos políticos que rebasaban el marco meramente literario de los «renacimientos»

islam». La tesis refutada por Menéndez Pidal es la siguiente: «The extent to which each invasion dominated a given region is therefore easily traceable in the character and features of the inhabitants today; and the influence of race traditions upon historical events can be followed by the development of institutions in the various parts of the country».

2 Véanse los textos de la polémica en Ángel Ganivet / Miguel de Unamuno, *El porvenir de España*, ed. de Fernando García Lara, Granada 1988.

de las letras regionales, iniciados ya en la época isabelina. Tal conjunto de teorías y proyectos impugnó el paradigma unitario dominante en la cultura liberal decimonónica y persistió a lo largo de las tres primeras décadas del siglo XX, en abierto forcejeo con el unitarismo historiográfico renovado por Menéndez Pidal, hasta aflorar a un primer plano, con ruidoso acompañamiento político, durante los años de la II República y de la Guerra Civil.

La mejor síntesis canónica del paradigma pluralista se encuentra en la conferencia de apertura del curso académico 1937-38 de la Universidad de Valencia, pronunciada por el arqueólogo Pere Bosch Gimpera, a la sazón catedrático de Prehistoria de la Universidad de Barcelona, rector de la misma y consejero de Justicia de la Generalitat catalana. Conviene, antes que nada, situar dicha conferencia en su contexto: fue posterior a las purgas de mayo de 1937 en Cataluña, que marcaron el declive de la actividad revolucionaria de los anarquistas y la consolidación del gobierno de concentración frentepopulista de Juan Negrín, integrado por socialistas, comunistas, republicanos y nacionalistas vascos y catalanes. El pequeño partido de Bosch Gimpera, *Acció Republicana de Catalunya*, de sesgo federalista, no formaba parte de aquél, pero se inscribía, sin vacilaciones, en el nuevo consenso. Por otra parte, Bosch Gimpera encarnaba en esos momentos el arquetipo del académico comprometido con la República, siendo, por añadidura, un catalán inequívocamente federalista, pero no nacionalista, lo que le convertía en la figura idónea para inaugurar el curso universitario en la ciudad de la que se había hecho el símbolo de la resistencia cultural contra el fascismo.

La conferencia de Bosch Gimpera estaba expresamente dedicada al Presidente de la República, Manuel Azaña, y arremetía, de manera no menos explícita, contra los dos mayores exponentes intelectuales vivos de la concepción nacional unitaria en la España anterior a la guerra, Ortega y Menéndez Pidal, que habían optado por exilarse, negando su apoyo a los

bandos en liza. Es importante subrayar este aspecto de la disertación, porque, bajo la forma de una controversia académica, se trataba también de un ajuste de cuentas del nuevo consenso republicano con la tradición liberal, cuyos representantes más caracterizados habían muerto (Unamuno) o se habían ido de España (Baroja, Ortega, Menéndez Pidal, Marañón, Pérez de Ayala), marcando todos ellos distancias con la República. La conferencia de Bosch Gimpera comenzaba proclamando la definitiva victoria del paradigma plural de la nación sobre el unitario. Que semejante triunfalismo no venía avalado por los hechos es algo que no merece siquiera discutirse. Obviamente, Bosch Gimpera pretendía oponer, bajo la discutible y, en cualquier caso, prematura afirmación de la canonización «científica» de dicho paradigma, la superioridad moral de su propia visión de España respecto de la concepción unitaria y castellanista, que se estaba imponiendo por la fuerza de las armas.

La pluralidad étnica —que no excluye la analogía ni la comunicación estrecha entre las diferentes etnias españolas— está ya presente, según Bosch Gimpera, en la España primitiva, y constituye el elemento constante en la historia de un país cuyo único rasgo original unitario parece encontrarse en la configuración peninsular del territorio. Esa realidad múltiple habría subsistido, determinando las vicisitudes históricas en épocas muy posteriores. Los reinos medievales, por ejemplo, se habrían creado sobre la falsilla prehistórica: Portugal, Galicia y Asturias «actualizan», dice Bosch Gimpera, los núcleos indígenas celtizados del occidente de la Península; León, el elemento céltico central. Castilla no es más que el desarrollo territorial de «los viejos cántabros». Vascos y navarros representan la continuidad de los antiguos vascones, y Aragón se organiza sobre el núcleo ibérico del Ebro. Los episodios unitarios no suponen más que intervenciones externas, «superestructuras» añadidas a la estructura original y permanente, que tiende a romper la asfixiante cáscara artificial impuesta

por el poder político (Roma, los visigodos, la monarquía «castellana» y sus consejos) a la pujante diversidad atávica: «El proceso de la Historia de España es el del juego y de la acción mutua de la España indígena, racial, primitiva y de la superestructura», de manera que, «al romperse aquélla, lo primitivo reaparece casi intacto»³.

Las características indelebles de ese fondo primitivo y permanente de lo español serían, siempre según Bosch Gimpera, la «refracción en la diversidad geográfica de la península de la abigarrada variedad de elementos étnicos» (o sea, lo que hoy llamaríamos la «territorialización de la diferencia»), la «existencia de un fondo de cultura primitiva, intensamente primitiva» y la «espontaneidad y fecundidad en la creación y aun en la improvisación de valores culturales de toda clase»⁴. Tal caracterización es ecléctica y sólo el primer rasgo parece enteramente pertinente para la definición del paradigma pluralista. Los otros dos podrían interpretarse incluso como deudas con la tradición del liberalismo unitario (el segundo correspondería a la «intrahistoria» unamuniana, y el tercero a la «creatividad» de la tradición anónima, postulada por Menéndez Pidal), pero son indispensables para fundamentar la teoría de lo que, en términos freudianos, podríamos llamar «el retorno de lo reprimido» por las «superestructuras» unitarias, estatales. En realidad, el blanco al que apunta Bosch Gimpera no está tanto en Unamuno y Menéndez Pidal, con los que comparte algunas cosas al margen del unitarismo, como en la radical crítica orteguiana al mito central del nacionalismo demótico del XIX español —es decir, la tesis del *pueblo* como fundamento de la nación— y su apuesta decidida por la potencia nacionaliza-

3 Pedro Bosch Gimpera, «España», en *Anales de la Universidad de Valencia*, segunda época, número 1, octubre de 1937, pp. 9-47. Cito por la edición de Pedro Ruiz Torres, *Lecciones de apertura de curso en la Universidad de Valencia (1870-1937)*, Valencia 2000, p. 361.

4 *Ibid.*, pp. 348-349.

dora del Estado, que tanto atraía, por las mismas fechas, a los intelectuales de Falange.

Es obvio que a Bosch Gimpera le habría encantado convocar, al menos, la sombra de Unamuno en apoyo de sus posiciones, pero le habría resultado difícil hacerlo sin vulnerar el consenso republicano. En vez de ello, recurre a una autoridad por encima de toda sospecha (en el bando leal a la República, se entiende): la de Manuel Azaña⁵. Es el suyo, con todo, un Azaña bastante improbable: el unitario supuestamente converso al federalismo que habían creído ver algunos sectores del catalanismo (e incluso alguna rara personalidad del nacionalismo vasco) en sus discursos parlamentarios sobre el Estatuto de Cataluña, y que no era más que un jacobino pragmático haciendo concesiones retóricas (compensadas con sus advertencias a nacionalistas catalanes y vascos de que no toleraría que se pasaran de la raya). En cualquier caso, la ambigüedad de Azaña permitía a Bosch Gimpera apuntarse un trofeo, reclutando para el paradigma pluralista a uno de los cuatro grandes de la inteligencia liberal «castellana» (aunque siempre a la cola de Unamuno, Menéndez Pidal y Ortega).

La injerencia superestructural del Estado unitario habría impedido, según el catedrático catalán, que fraguase en España, por interacción espontánea de sus elementos étnicos constitutivos, una «alta cultura» propia, al margen de la tradición clásica europea. Se reconoce aquí —la verdad es que Bosch Gimpera no hace grandes esfuerzos por disimularlo— un traslado al plano histórico de la doctrina constructivista de Pi y Margall, la del pacto sinalagmático como origen de la nación federal. Menéndez Pidal era plenamente consciente del sustrato federalista de la teoría de Bosch Gimpera, que denomina, en su «Introducción» de 1947, «teoría histórica del unitarismo como forma accidental» y define como la «teorización histórica» correspondiente al «federalismo contemporáneo»,

5 Ibid., pp. 343-344.

que identificaba —un tanto abusivamente— con la «ideología republicana» en su conjunto, y que habría amparado una parasitaria «tendencia a la fragmentación» de España, justamente «como en tiempos de Pi y Margall». Al igual que en la I República, el federalismo habría producido bajo la segunda «serios contratiempos al Gobierno, hasta exigir una dura intervención en Barcelona» (se refiere, por supuesto, a los sucesos de octubre de 1934)⁶.

Ahora bien, Menéndez Pidal descubre en el discurso de Bosch Gimpera un elemento novedoso respecto al federalismo de Pi y Margall, y lo cifra precisamente en el recurso al concepto de «superestructura». Éste, indica, lo hallamos también en Marx (un modo indirecto de afirmar que dicho concepto está tomado del marxismo, y que nos ahorra, de paso, un buen número de consideraciones a propósito de la creación, por parte de Bosch Gimpera, de una ideología de síntesis, coyuntural, que reflejaría el consenso frentepopulista entre marxistas, republicanos y nacionalistas). Si el Estado unitario es «superestructura», viene a decir Menéndez Pidal, habrá que inferir de ello que su complemento obligado, la «infraestructura», corresponderá al «fondo indígena, reacio a una organización superior»⁷. La observación es atinada, y es lástima que Menéndez Pidal no la prolongara en el tiempo hasta lo que parece ser el modelo oculto de la teoría de Bosch Gimpera: la dicotomía unamuniana *historia/intrahistoria*, que traduce a su vez la oposición propuesta por Pi y Margall entre *nación* y *pueblo*.

Como observa Menéndez Pidal, dicotomías de este tipo hacen abstracción de la historia; son radicalmente antihistóricas. La «infraestructura» indígena y plural «no puede representar lo perpetuamente natural y auténtico; será siempre algo inferior a la superestructura, la cual, aunque en su origen haya sido artificial o impuesta (no lo fue casi nunca), *el transcurso*

6 Menéndez Pidal, «Introducción», p. 177.

7 *Ibid.*, p. 178.

de los siglos la convirtió en lo esencial, auténtico y nativo» (el subrayado es mío)⁸. Buen ejemplo de ello sería la romanización, «primera superestructura», a la que no sobrevive casi nada de la infraestructura anterior, salvo algunos pobrísimos restos de lenguas primitivas injertados en los romances, de lo que resulta que «hoy lo connatural, lo únicamente posible para nuestra mente, es pensar y vivir dentro de los moldes lingüísticos que nos ha dado la romanidad, sin que lo primitivo ibérico cuente más que por alguna voz o giro, mezclados al total fondo latino»⁹. Lo superestructural se convierte, históricamente, en infraestructura. En el modelo pluralista de Bosch Gimpera, «se supone (...) que toda acción contra la superestructura es un brote de fuerzas indígenas primitivas, rebeldes a la deformación artificial que les es impuesta; así, los reinos medievales son resurgimiento incoercible de antiguos núcleos prerromanos»¹⁰. Menéndez Pidal no alude siquiera al precedente más conocido de esta teoría, el Unamuno de *En torno al casticismo*, con su explicación no ya del cantonalismo revolucionario del Sexenio Democrático, sino de la insurrección carlista de 1872, nada menos, como «un irrumpir de lo subconciente en la conciencia, de lo intrahistórico en la historia»¹¹. Y ni aun al Unamuno de *Paz en la guerra*, mucho más cercano todavía al «juego» de lo indígena, racial y primitivo, y de la superestructura unitaria:

Siéntense las generales corrientes étnicas que sacuden a toda Europa. Por debajo de las nacionalidades políticas, simbolizadas en banderas y triunfos militares, obra el impulso al disloque de ellas en razas y pueblos más de antiguo fundidos, ante-históricos, encarnados en lenguajes diversos y vivificados en la íntima

8 Ibid.

9 Ibid.

10 Ibid., p. 179.

11 Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo* [1895, 1902]. Cito por la edición de Jean-Claude Rabaté, Madrid 2005, p. 267.

comuni3n privativa de costumbres cotidianas peculiares a cada uno: impulso que la presi3n de aqu3llas encauza y endereza¹².

Al primitivismo performativo de Bosch Gimpera (y de Unamuno), Men3ndez Pidal opone la modesta constataci3n de que «la realidad es que la estructura de la Espa1a prerromana nos es poco menos que desconocida, y cuando la conocemos un poco, la tenemos que dejar a un lado para inclinarnos a lo romano y a lo visigodo, es decir, a la superestructura»¹³. As3, por ejemplo, no cabr3a ver en los reinos medievales una emergencia de etnias primitivas, pero pueden advertirse en sus l3mites coincidencias nada sorprendentes con las divisiones administrativas romanas o romano-g3ticas. Lo esencial en la historia es, precisamente, aquello que Bosch Gimpera tiene por accidente o superestructura: «la forma de vida que el pueblo espa1ol llev3 a trav3s de dos mil a1os no es tal equivocaci3n permanente, ni tal superestructura postiza, sino la estructura normal, la m3s connatural que este pueblo pudo tomar dentro de las multiformes circunstancias hist3ricas en que se vio envuelto»¹⁴. Las tendencias a la fragmentaci3n y al localismo, lejos de representar la eclosi3n de una primitiva estructura (o de una intrahistoria eterna sumergida bajo la historia pol3tica, para decirlo en t3rminos unamunianos), suponen fases transitorias de desorden y astenia de las energ3as nacionales, como sucede en todas partes: «Aparecen como una enfermedad, cuando las fuerzas de la naci3n se apocan extremadamente; pues toda enfermedad consiste en el autonomismo de alg3n 3rgano que se niega a cooperar al funcionamiento vital unitario del cuerpo»¹⁵, escribe Men3ndez Pidal, uniendo

12 Miguel de Unamuno, *Paz en la guerra* [1897]. Cito por la edici3n de Francisco Caudet, Madrid 1999, pp. 500-501.

13 *Ibid.*, p. 179.

14 *Ibid.*, p. 180.

15 *Ibid.*, p. 181.

en la misma metáfora ecos del biologismo de Unamuno y de la teoría orteguiana de la invertebración de España.

Tanto el lugar como la fecha de publicación del texto de Menéndez Pidal (Madrid, 1947) podrían sugerir que, con él, trataba su autor de alinearse con el régimen de los vencedores de la guerra civil. Sin embargo, no había en la tesis unitaria allí expuesta nada que Menéndez Pidal no hubiera sostenido públicamente desde 1896, y de hecho, cabe considerarlo como uno de los primeros signos de resistencia a la ideología oficial desde un liberalismo explícito, como se pone de manifiesto en su condena sin paliativos del exclusivismo:

En el primer tercio del presente siglo, el exclusivismo español de las izquierdas y de las derechas encontraba formidable apoyo en la compleja reacción iniciada en Europa frente a la crisis que atravesaba el liberalismo. La reacción traía el dominio de «la colectividad», la prepotencia del Estado, sea comunista, sea nacionalista, y el nuevo Estado dictatorial europeo no admite disidentes, consintiendo sólo el llamado «partido único», expresiva contradicción verbal: una parte que quiere ser el todo, prescindiendo de las otras partes. Tal exclusivismo engranaba perfectamente bien con la habitual intransigencia española, robusteciéndola: era insuficiente el no transigir con la media España adversaria, había que suprimirla totalmente, para ser todo sin ella¹⁶.

El lenguaje del párrafo es orteguiano: el mismo de la denuncia de las sinécdoques particularistas en *España invertebrada* (1921). Un lenguaje quizá anticuado, pero el que convenía a la recuperación de un liberalismo integrador, nacional y europeo. Era, si se quiere, la primera tentativa de diálogo serio de la Tercera España, forzada a lo que Jordi Gracia ha llamado «la resisten-

¹⁶ Ibid., p. 232.

cia silenciosa»¹⁷, con la España republicana del exilio, pero, si Menéndez Pidal ciccateaba las concesiones a ésta en la persona de Bosch Gimpera, su rechazo del orden franquista y su firme apuesta por la restauración de la democracia no dejaban lugar a dudas. Ahora bien, la España sin exclusivismos que proponía Menéndez Pidal en 1947, la de la reconciliación democrática, tardaría aún treinta años en ser posible. Como observa Diego Catalán, aquel discurso «sonaba entonces como una visión utópica, sospechosamente teñida de nacionalismo, para la España del exilio; subversiva, para la “España sin problema”»¹⁸.

2. Como antes dijimos, el actual Estado de las Autonomías nació de un pacto entre elites políticas, procedentes unas del régimen franquista, y otras, de la oposición al mismo. Nació, por tanto, de cesiones mutuas: de la renuncia, de una parte, al rígido unitarismo, y al horizonte federal, o incluso confederal, de la otra. Pero esto sería necesario matizarlo. En primer lugar, ya desde dentro del régimen, mediados los sesenta, se hablaba abiertamente de regionalismo, aunque no se pensara en autonomías de ningún tipo. La complejidad que iba alcanzando la administración estatal parecía exigir —en opinión de personalidades como Manuel Fraga Iribarne, ministro de Información y Turismo— una cierta descentralización. Y esto no entraba en contradicción con la ideología del conglomerado de la derecha autoritaria, que nunca había sido homogéneamente unitarista, a la manera liberal. Las posiciones ante lo que debía ser la planta del Estado oscilaban, ya en la guerra civil, desde el particularismo foral de los tradicionalistas hasta el centralismo totalitario y nivelador de Falange. En medio de ambos había espacio para otras concepciones variadas. En realidad, el

17 Véase Jordi Gracia, *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Barcelona 2004.

18 Ramón Menéndez Pidal, *Los españoles en la historia*, Ensayo introductorio, p. 67.

elemento más afín al unitarismo liberal era, por tradición decimonónica, el Ejército, y ello explica que, fundamentándose el régimen en la dictadura personal de un militar, se aplicase con rigor el principio centralista. Pero la Iglesia era mucho más flexible en este aspecto, y en los años sesenta eran varios los obispos y abundantísimos los curas y religiosos que simpatizaban con los regionalismos e impulsaban, sobre todo en Cataluña y en el País Vasco, la pastoral en lengua vernácula.

En cuanto al otro conglomerado, el de la oposición, el unitarismo carecía de fuerza. El liberalismo de la nación integral, de raíz orteguiana, contaba con escasos seguidores incluso entre los monárquicos y los democristianos. La izquierda, en su conjunto, era ya antiunitaria por completo, y más proclive a la confederación que a las fórmulas federales. En los últimos años del régimen, incluso los socialistas defendían el derecho de autodeterminación de las nacionalidades comprendidas en el Estado español, sin preocuparse todavía de definir cuántas y cuáles fueran éstas. De modo que, en la transición a la democracia, el modelo del Estado autonómico encontró menos resistencia de lo que podía temerse. La creación de comunidades autónomas en regiones o provincias donde la reivindicación regionalista había sido muy débil o inexistente hasta entonces, pudo deberse, como nacionalistas catalanes y vascos denunciaron, al designio gubernamental de difuminar las reclamaciones de los nacionalismos, pero respondían también, sin ningún género de duda, a los intereses de las elites políticas locales, tanto de izquierda como de derecha, que supieron persuadir a sus clientelas de que la autonomía era indispensable para la democracia.

Más que la reforma territorial del Estado, la crisis del paradigma unitario, desde los años sesenta, y su rápida sustitución por el pluralista tanto en la enseñanza superior y secundaria como en los discursos culturales formalizados, resultaron decisivas para la aparición de las nuevas identidades de la España democrática. El triunfo total del paradigma multiétnico que Bosch Gimpera proclamaba en su conferencia de 1937 podía ser ilusorio

en aquel momento de la guerra civil, pero en 1970 era un hecho consumado. No menciono esta fecha de manera arbitraria. Yo estudiaba por entonces mis primeros cursos en la universidad y no conocí un solo profesor de Historia o de Filología, ni de izquierda ni de derecha, que se atreviera a defender el paradigma unitario. Como síntoma del cambio vale un texto publicado ese mismo año. Julio Caro Baroja, un antropólogo ya por entonces más que maduro (contaba aproximadamente la misma edad que yo ahora tengo), no debía sólo su prestigio al hecho de ser la figura española más destacada e internacionalmente más conocida en el campo de las Ciencias Humanas, sino también al de representar, en cierto sentido, la continuidad con la cultura liberal de anteguerra, cuyo último representante, Ramón Menéndez Pidal, acababa de morir dos años antes. Sobrino de Pío Baroja y formado a la sombra de éste, Caro Baroja había disfrutado, desde su niñez, del trato y del magisterio de los grandes maestros liberales (Unamuno, Ortega y Menéndez Pidal). Su fidelidad personal a dicha cultura y sus valores no lo connotaba precisamente como un hombre de izquierda. Pues bien, en 1970 publicó un ensayo titulado «El mito del “carácter nacional” y su formación con respecto a España», en el que terciaba, sin ser quizá consciente de ello, en la inconclusa controversia entre Bosch Gimpera y Menéndez Pidal. Lo curioso es que el ensayo en cuestión quería sentar una tesis conservadora, rebatiendo —sin nombrarlo— a Américo Castro, divulgador de «una peculiar teoría dogmática sobre el origen y modo de ser de los españoles», de la que «se ha pretendido sacar elementos suficientes para revolucionar toda la Historia de España, o, mejor dicho, para destruir todas las interpretaciones de ella, conocidas hasta el día»¹⁹.

Caro Baroja trataba de evitar la confrontación de interpretaciones «globales» de la historia de España, como la que habían protagonizado, en años todavía cercanos, Américo Castro

19 Julio Caro Baroja, *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*, Madrid 1970, pp. 73-74.

y Claudio Sánchez Albornoz. Su tesis principal, como el título del ensayo indica, es la inexistencia de un «carácter nacional» español, general y permanente (la mayor parte del texto consiste en una revisión de las caracterizaciones de los pueblos de la Península Ibérica que se han sucedido desde la Antigüedad hasta la época contemporánea, mostrando la enorme variedad de las mismas). Pero dicha tesis implicaba suscribir lo contrario, una pluralidad de caracteres, lo que se acercaba bastante al paradigma defendido por Bosch Gimpera, aunque Caro Baroja eludía el dualismo de lo indígena y lo superestructural. España, afirma, ha incorporado diversas herencias: la ibérica y, «más aún», la hispanorromana, la visigótica y la islámica. Sin embargo, tal incorporación no se ha producido de forma homogénea: «Estas herencias son (...) diferentes en cantidad y calidad en las distintas partes de la Península, y sus proporciones, muy variables, hacen que a veces lo que es fundamental para la vida del español del Mediodía sea casi irrelevante para el del Norte, dentro de este acervo de bienes y de males heredados»²⁰.

La consecuencia de tal distribución irregular de las influencias culturales sobre el territorio es, precisamente, una identidad multiforme:

Si a partir de un momento dado podemos hablar de España, y por tanto de los españoles como tales, habrá que hacerlo en unos planos y no en otros: porque, hasta nuestros días el carácter de «lo español» se puede descomponer mucho frente a caracteres tales como los de lo «catalán», lo «gallego» o lo «andaluz», por no hablar de algo tan enigmático como lo «vasco» o algo tan ambiguo como lo «castellano»²¹.

El entrecomillado de los adjetivos (por otra parte, sustantivos) denota cautela. Caro Baroja no habla con la ligereza

²⁰ Ibid., p. 74.

²¹ Ibid., p. 76.

de Bosch Gimpera de unidades étnicas diferentes, y ello es lógico. El arqueólogo, y más si es prehistoriador, se las ve únicamente con documentos de cultura material. El antropólogo estudia sociedades vivas y tiene más elementos de juicio para decidir si existen o no diferencias étnicas significativas entre determinados grupos. En cualquier caso, es evidente que Caro Baroja no reproduce de manera mecánica el modelo binario de Bosch Gimpera. Para empezar, concede a la historia la importancia que tiene, y observa que hay muchas más razones para hablar de *españoles* en el siglo XVI que en el siglo XIII. La identidad española se ha ido forjando en una historia común, pero añade que «la conciencia de ser diferentes gravita aún en nuestros días sobre navarros y andaluces, aragoneses y catalanes, vascos y castellanos como miembros de viejas naciones distintas, digan lo que digan los “unitarios”»²².

Planteadas así la cuestión, no debería haber dificultad alguna en admitir cierta pluralidad derivada del peso de la «fragmentación» medieval en reinos distintos, lo que ningún historiador serio negaba. Ni Menéndez Pidal, por supuesto. Otra cosa es la pretensión de que dichos reinos coincidieran exactamente con los núcleos indígenas primitivos, como quería Bosch Gimpera. Ahora bien, Caro Baroja es, cuando menos, ambiguo al pronunciarse sobre este asunto:

Hay que reconocer, sin embargo, que para el período prerromano no hay descripciones generalizadas de todos los pobladores de la península (como las que hay de egipcios, persas o indios), sino de pueblos determinados, como los del Sur, es decir, los antiguos tartesios, los del centro (celtíberos), el Levante (iberos) o el Norte (cántabros, etc.). Y bueno será advertir que, en algunos aspectos, estas caracterizaciones explican algo de lo más moderno o incluso actual²³.

22 Ibid., pp. 78-79.

23 Ibid., pp. 74-75.

Afirmación, ésta última, que parece apoyar, si bien de forma mitigada, el indigenismo de Bosch Gimpera.

Para entender la posición de Caro Baroja, habría que tener en cuenta diversos factores: desde una añeja tradición familiar proclive al federalismo (con el que simpatizó abiertamente su abuelo, Serafín Baroja), hasta la formación que recibió tempranamente, como prehistoriador y etnólogo, de maestros vascos como los antropólogos y prehistoriadores José Miguel de Barandiarán y Telesforo de Aranzadi y el folklorista Resurrección María de Azkue. A mi juicio, este último factor sería el decisivo. Gran parte de la obra de Caro Baroja está dedicada a estudios etnográficos e históricos sobre los vascos como una unidad permanente (aunque mutable) en la realidad peninsular, desde la prehistoria hasta el presente. La discrepancia con el unitarismo de Menéndez Pidal resulta, en este sentido, lógica. Para Menéndez Pidal, lo «vasco» venía a identificarse, en un sentido muy general, con el fondo prerromano, o más bien ibérico, de lo hispánico. De ahí que no viese a los vascos en particular como la prolongación en el tiempo de un grupo indígena primitivo, sino como la parte de España en la que todavía eran perceptibles ciertas características (especialmente lingüísticas) de lo que había sido una identidad, la ibérica, mucho más extendida en la península y herencia común de los españoles. Fue Menéndez Pidal, en este sentido, el último y más brillante defensor del vascoiberismo, la teoría que identificaba la lengua vasca con la de los antiguos iberos²⁴. Teoría que había sido de general aceptación en el liberalismo unitario y de la que Caro Baroja ya había discrepado en 1943²⁵.

24 Véanse sus artículos recogidos en Ramón Menéndez Pidal, *En torno a la lengua vasca*, Buenos Aires 1962.

25 Julio Caro Baroja, «Observaciones sobre la hipótesis del vascoiberismo considerada desde el punto de vista histórico», *Emérita* X (1942), pp. 236-286, y XI (1943), pp. 1-59.

No cabe duda de que la oposición al régimen y la visión multiétnica de España estuvieron estrechamente relacionadas durante el último período del franquismo. Dos factores contribuyeron en gran medida a ello: la temprana alianza de la oposición democrática en Cataluña, que reprodujo, al menos en su esquema general, la coalición negrinista de 1937, y la irrupción del terrorismo nacionalista vasco, desde 1968. Ambos fenómenos arruinaron las pocas posibilidades del liberalismo unitario para ofrecer una alternativa propia, bien fuera como república o como monarquía constitucional unitaria. En la transición, sólo Alianza Popular opondría una cierta resistencia —más bien débil— a la solución autonómica (débil, porque sus principales dirigentes, como Manuel Fraga Iribarne o José María de Areilza, eran regionalistas convencidos, y su oposición era, más que nada, cuestión de matices). El unitarismo quedó entonces en manos de una extrema derecha extraparlamentaria y violenta, lo que no redundaría en su prestigio. Por el contrario, tanto el catalanismo transversal de la oposición democrática catalana como el nacionalismo vasco redivivo gracias a ETA consiguieron amplias simpatías en un antifranquismo que creció prodigiosamente en los últimos años de la dictadura, de manera que, para sentar plaza de demócrata (o de revolucionario) en los primeros años de la transición, resultaba poco menos que indispensable reconocer el carácter multiétnico de España y pronunciarse, en consecuencia, por algún tipo de federalismo o autonomismo, ya que no directamente a favor de la autodeterminación de las «nacionalidades históricas», como hacía la izquierda en su conjunto. Tal circunstancia recuerda poderosamente la del consenso republicano de 1937.

3. Sin embargo, y como habría dicho Menéndez Pidal, seguía siendo imposible probar —pese a los esfuerzos de Caro Baroja— el arraigo de las nuevas identidades autonómicas en un pasado «primitivo» o incluso medieval. De las diecisiete autonomías

actuales, apenas si Navarra podría reclamar su continuidad con el antiguo reino cristiano del mismo nombre surgido a finales del siglo VIII. Las demás, en el mejor de los casos, podrían invocar algún oscuro precedente en ciertas taifas islámicas. Las autonomías de Aragón, Cataluña, Valencia y Baleares «despiezan» el antiguo reino aragonés, mientras que los territorios de las demás pertenecieron, históricamente, al reino de Castilla. Es innegable que los criterios de definición de las comunidades autónomas españolas guardan una relación más estrecha con la reforma de la administración territorial del primer liberalismo (la planta establecida en 1834 por Javier de Burgos) que con los reinos medievales o los supuestos núcleos étnicos de la España primitiva. El indigenismo parecía, no obstante, estar claro en un caso: el de la identidad vasca moderna, una convicción extendida en la izquierda desde tiempos de Pi y Margall, y que se veía ahora reforzada por los rigurosos estudios de Julio Caro Baroja. El supuesto de la continuidad histórica de los vascones de la Antigüedad y los vascos actuales sirvió de patrón a otras identidades improvisadas en el período autonómico. Es decir, sobre la identidad vasca, y exclusivamente sobre ella, se reconstruyó el paradigma pluralista a lo Bosch Gimpera. Si los vascos podían exhibir una raíz prehistórica, lo mismo podían hacer, en teoría, las demás comunidades. Todo era cuestión de poner a trabajar a los departamentos de Historia y Antropología de las universidades respectivas, cosa que han hecho con verdadero entusiasmo, y el resultado está a la vista en una fragmentación provinciana sin precedentes de la cultura académica española. Como el caso vasco ha sido determinante en la aparición mimética de las nuevas identidades, conviene que revisemos brevemente la formación histórica del mismo, o sea, de la presunta identidad étnica vasca.

Lo primero que nos encontramos al aproximarnos a este asunto es el dato incontrovertible de la existencia de una lengua muy diferente del resto de las lenguas peninsulares. La

idea más extendida es que se trata de una lengua prerromana, cuando no preindoeuropea. Desde el punto de vista de la lingüística, esto no quiere decir nada, o no se sostiene. La lengua vasca hablada actualmente, el eusquera, es tan antigua o tan moderna como las que se hablan en su entorno. Desde luego, no es una lengua prehistórica; no fue ninguna —porque probablemente fueron varias— de las habladas por los iberos, y ni siquiera la que hablaron los vascones de la antigüedad, aunque conserva abundante léxico de lenguas indígenas desaparecidas en el proceso de romanización. Asomarse al eusquera implica, en efecto, acceder a unos estratos lingüísticos no románicos, lo que no significa que éstos sean más o menos arcaicos que otros a los que podríamos llegar examinando el vocabulario de las lenguas románicas. Por otra parte, el léxico del eusquera es, en gran parte, de origen románico. Todo parece apuntar a un período de formación de la lengua relativamente tardío, simultáneo al de la aparición de los protorromances peninsulares, aunque en un espacio liminar: probablemente el llamado *saltus vasconum*, la zona más occidental del Pirineo, donde los vascones romanizados estaban en contacto con poblaciones de su misma cepa, no romanizadas lingüísticamente, y donde surgiría una lengua mixta que terminaría convirtiéndose en la coíné de la región. En tiempos posteriores, dicha lengua se habría extendido hacia el sur y el oeste de su cuna geográfica, es decir, hacia la Rioja Alta y las estribaciones orientales de la Cordillera Cantábrica (provincias de Guipúzcoa, Álava y Vizcaya).

Por lo que sabemos, las elites de la región estaban ya más que medianamente castellanizadas en la Alta Edad Media. Familias originarias de la misma, como los Mendoza y los Guevara, formaban parte de la alta nobleza castellana en tiempos de los Reyes Católicos. En realidad, y como solía suceder en las sociedades agrarias tradicionales, la estamentalización implicaba una estratificación lingüística. El eusquera era la lengua de los plebeyos, mientras los hidalgos —que la empleaban seguramente como lengua diferencial— tendían al castellano.

En ninguna parte, a lo largo de la Edad Media, se relaciona a los vascos del sur del Pirineo con los vascones históricos. En la crónica del vizcaíno Lope García de Salazar, escrita entre 1471 y 1476, éstos aparecen identificados con los gascones, y, de hecho, el etnónimo *vasco* (o *basque*, en francés) se reservará hasta el siglo XIX a los naturales de Aquitania o Gascuña. Su aplicación a los vascos de España procede de Herder y de Wilhelm Humboldt, y se generaliza sólo a partir del romanticismo. Hasta entonces, se denomina *navarros* a los oriundos del viejo reino de Navarra (si bien en Castilla era corriente referirse a ellos como *franceses*), y *vizcaínos*, en general, a los de Vizcaya, Álava y Guipúzcoa, indistintamente. En el XVIII, esta última denominación englobadora tiende a ser sustituida por la de *vascongados*. Sea como fuere, lo cierto es que la extensión del eusquera a territorios de ambos lados del Pirineo no determinó la percepción de sus hablantes como una unidad étnica ni nada parecido, hasta muy entrado el siglo XVI, cuando, por efecto del humanismo, la lengua es promovida a rasgo definitorio de identidad.

Pero hay más. A través de las *Bienandanzas e fortunas*, la crónica de García de Salazar, sabemos que la denominación de *vizcaínos* se la reservaban para sí los linajes hidalgos de la región, negándosela al resto de los moradores, y que aquéllos se hacían descender, como era usual en la nobleza castellana, de godos, y no de los antiguos vascones. La aparición de una identidad vasca en España es el resultado de la combinación de varios factores. En primer lugar, de la resolución de la crisis social castellana de la época de los Trastámara en los territorios que hoy llamamos vascos. Al contrario de lo que sucedió en otras partes de Castilla, la pequeña nobleza local fue derrotada por la alianza de las villas con la Corona. El corolario de tal desenlace fue una nivelación estamental derivada de la extensión de la condición de vizcaínos a todos los moradores de la región, lo que, dada la equivalencia de *vizcaíno* e *hidalgo*, vino a suponer la conversión de aquella en una región de hidalgos,

una behetría. Los Fueros nuevos otorgados por la Corona en el XVI confirmaron la nobleza originaria de todos los naturales de Vizcaya, Guipúzcoa y Álava.

Pero tal nobleza de origen—la hidalguía colectiva o universal de los naturales de una región— es más difícil de justificar que la concedida por servicios o hechos de armas. La justificación se fraguó, en la segunda mitad del XVI, a través de las obras de varios historiadores y tratadistas, que manipularon, en beneficio de los vascos, el nuevo mito de origen español forjado por el dominico italiano Annio de Viterbo en sus *Commentaria*, obra publicada en Roma en 1498, y pagada de su bolsillo por el embajador castellano. Los *Commentaria* incluían unos textos que Annio afirmaba haber traducido del tratado genealógico perdido de Beroso, un sacerdote caldeo que vivió hacia el siglo IV a.C. Entre ellos, figuraba una nómina de reyes fabulosos de la España primitiva, a partir de Túbal, hijo de Jafet, primer poblador de la Península Ibérica. Con el mito de una monarquía española primitiva, Annio buscaba apuntalar el proyecto unitario de Fernando el Católico. La propuesta tuvo éxito y fue canonizada en las obras de los cronistas reales de los primeros Austrias españoles, Carlos I y Felipe II. Uno de los cronistas de este último, el vasco (guipuzcoano) Esteban de Garibay, sostuvo que Túbal y las gentes que vinieron con él a España trajeron consigo el eusquera como lengua propia. El mito vasco de los orígenes de España fue completado por otro tratadista de la misma época, Andrés de Poza, que trató de probar que el eusquera pertenecía al grupo de las lenguas babilónicas (las setenta y dos lenguas nacidas de la confusión de Babel), atribuyendo así a los vascos la condición de representantes de una antigüedad inmemorial, bíblica, y de una España primitiva que habría desaparecido en el resto de la Península, sumergida por las sucesivas invasiones. Esta condición, por sí misma, justificaría la nobleza originaria y general de los vascos.

Ahora bien, la supresión del orden estamental, por elevación de toda la población vasca a la condición hidalga, asi-

milaba ésta a la única sociedad no estamental de la España medieval. Los judíos, que vivían separados de los cristianos, lo hacían también al margen de cualquier estamento. En la Castilla de finales del siglo XV comenzó a circular la especie de que los vascos (los «vizcaínos») eran, en realidad, judíos. El rumor hacía pie en una etimología jocosa que debió alcanzar gran difusión: la remisión de *vizcaíno* al supuesto étimo *bis-caín*, «dos veces Caín», porque los judíos habrían repetido en Cristo el homicidio original, la muerte de Abel por su hermano. Este chiste etimológico sirvió de partida a un relato: los vizcaínos serían descendientes de judíos indultados por el emperador Tito tras la destrucción de Jerusalén y enviados al destierro. Como nadie los admitiera en tierra ya habitada, acabaron refugiándose en las pobrísimas y despobladas montañas de Vizcaya y Guipúzcoa²⁶. La reacción de los vascos fue extremar su distancia con los judíos, echando a éstos de su región antes incluso que los Reyes Católicos ordenaran su expulsión de las tierras de la corona castellana. En Guipúzcoa, los estatutos de limpieza de sangre entraron en vigor antes que en cualquier otra parte de España. Ya estaban vigentes en 1482, cuando el converso Hernando del Pulgar, secretario de Isabel la Católica, se quejaba en carta al cardenal Mendoza de que los mismos guipuzcoanos que prohibían a los conversos avocindarse en su provincia, enviaban sus hijos a las casas de los secretarios conversos de los Reyes, para que aprendieran las técnicas del oficio. En Vizcaya, las Juntas del Señorío decretaron la expul-

26 De una interpretación ameliorativa de esta etimología da noticia Miguel Ángel Ladero Quesada, *Lecturas sobre la España histórica*, Madrid 1998, p. 187. Tal etimología aludiría «a la ferocidad guerrera de sus gentes» (las de Vizcaya). Con ligeras variantes —*bis canes*, «doblemente perros»— es recogida también en la *Crónica de Vizcaya*, de Ibarгүйen y Cachopín (de finales del siglo XVI). Pero el sentido original aparece restaurado en un folleto anónimo del XVII, *El Búho Gallego y las demás aves de España*, atribuido a Pedro Álvarez de Toledo, Conde de Lemos. Véase Andrés E. de Mañaricúa, *Polémica sobre Vizcaya en el siglo XVII. El Búho Gallego y el Tordo Vizcaíno*, Bilbao 1976.

sión de los judíos en 1486. Los Fueros Nuevos recogieron la prohibición de avecindamiento a todo descendiente de judío o de moro, de modo que las provincias vascas se convirtieron en el primer y único territorio de España vedado, no ya a los judíos, sino a los conversos, y sus pobladores en la comunidad más acendradamente orgullosa de su cristianismo castizo. Como observó en su día José Antonio Maravall, la nobleza originaria de los vascos surge de un extraño cruce entre la estructura estamental y la estructura de castas, sin parangón en todo el mundo hispánico²⁷.

Hidalguía universal y limpieza de sangre fueron, por tanto, los dos rasgos distintivos de la identidad vasca bajo el Antiguo Régimen, y así, sus portadores se negaron empecinadamente a hacer la mínima concesión que, desde su radical antijudaísmo, pudiera implicar quiebra o fisura alguna de su condición veterocristiana. Frente a quienes como Francisco de Quevedo —antijudío, cristiano castizo e hidalgo él mismo— jugaron con la idea de que la lengua castellana pudiera tener su origen en el hebreo, lengua primera de la humanidad²⁸, los vascos se abroquelaron en la teoría del eusquera como lengua babélica, distinta en todo del hebreo. Desde el punto de vista del régimen estamental castellano, la pretensión vasca a la hidalguía era improbable y suscitaba tanto sorna como irritación, pero se la toleraba porque iba respaldada por un casticismo extremo, del que muy pocos, como Cervantes o su protector, el Conde de Lemos, se atrevieron a burlarse. En general, la sociedad estamental española del Antiguo Régimen aceptó la pretensión de los vascos a representar una cierta supervivencia de la España primitiva, y los privilegios que tal representación llevaba aparejados. La diferencia vasca se consideraba por los españoles, vascos incluidos, una cuestión de grado, y no de

27 José Antonio Maravall, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid 1979.

28 Sobre el particular, véase Raimundo Lida, *Prosas de Quevedo*, Barcelona 1980, pp. 63-64.

esencia. Suponía una españolidad de mayor antigüedad y pureza, pero no una alteridad irreducible.

En principio, nada hay en la identidad vasca del Antiguo Régimen que sugiera diferencia étnica. Más bien lo contrario: se trata de una acentuación exagerada de la identidad española más castiza ante el peligro de deslizarse del lado de la alteridad, es decir, de ser asimilados a los judíos. Pero la revolución liberal, con su nivelación de las diferencias estamentales y su hostilidad al privilegio, provocaría la transformación de la identidad tradicional vasca en una pretendida identidad étnica. El impulso hacia dicha transformación no fue sólo endógeno, aunque el romanticismo regional abunda ya en tentativas de atribuir a los vascos una etnicidad propia, ni española ni francesa²⁹. Los federalistas españoles ya sostenían, antes del Sexenio, que los vascos eran un pueblo aparte, no español. Esta tesis fue acogida durante la segunda guerra civil del siglo XIX (1872-1875) por el conjunto de los republicanos, tanto federales como posibilistas o unitarios, que abogaban por conceder la independencia a las provincias vascas y Navarra, en vez de soportar el terrible desgaste que suponía la represión de la insurrección carlista, secundada mayoritariamente en dichos territorios³⁰. Federalistas y románticos prepararon así el camino para la aparición del nacionalismo vasco contemporáneo.

No fue ésta, por supuesto, la opción favorecida por el liberalismo unitario, que, en cierta forma, prolongó la visión de la identidad vasca propia del Antiguo Régimen³¹, aunque

29 Véase Jon Juaristi, *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, Madrid 1987.

30 Sobre esto, véase Fernando Molina Aparicio, *La tierra del martirio español. País Vasco y España en el siglo del nacionalismo*, Madrid 2005.

31 Lo que no pasó desapercibido a Julio Caro Baroja: «Pero si en el siglo XX resulta que un historiador piensa en el “vascoiberismo” como hipótesis que justifica cierta unidad primitiva, claro es que, siguiendo la historia de esta hipótesis que se formula, llegaremos a topar con Garibay. Excusado será decir también que la tesis vasco-ibérica no la defendía aquél con el aparato crítico o la erudición de un Hugo Schuchardt o de un Menéndez Pidal (...) pero éstos

purgándola de sus excrescencias castizas e intentando dotarla de un fundamento histórico y filológico riguroso. Pero, al replantearla como una manifestación arcaica de la identidad general española (en los casos de Menéndez Pidal o de Claudio Sánchez Albornoz, por ejemplo), dejaban intacta la «diferencia de grado» que había justificado los privilegios anejos a la hidalguía universal y a la limpieza de sangre. Paradójicamente, la visión de los vascos como metáfora de la España primitiva, inseparable de la teoría vascoiberista de un Menéndez Pidal, exigía al mismo tiempo su reconocimiento como una identidad distintiva, y, por otro, su inclusión en la identidad nacional española. Esta contradicción se había resuelto en la España tradicional mediante el reconocimiento de los derechos forales, pero en la nación liberal, basada en la igualdad de derechos, era difícilmente sostenible. Aunque, tras la derrota del carlismo, los conservadores recurrieron al subterfugio de mantener el privilegio, aboliendo los fueros pero ofreciendo a vascos y navarros un régimen fiscal particular –los llamados Concierptos Económicos–, no pudieron impedir que un sector de la población vasca derivase hacia el nacionalismo secesionista.

Resulta tentador comparar el conflicto entre los dos nacionalismos, el liberal unitario y el vasco, con el que se da entre cristianismo y judaísmo. La actitud del liberalismo unitario español respecto al nacionalismo vasco es homóloga a la del antijudaísmo cristiano, de raíz paulina, frente a los judíos. Para los liberales unitarios, como Menéndez Pidal, la nación española nunca estará completa y no podrá realizar, por tanto, su misión histórica, cualquiera que ella sea, sin los vascos, al igual que, para San Pablo, tampoco la Iglesia alcanzará la

tienen su antecedente en Guillermo de Humboldt, Humboldt en Hervás y Hervás en Astarloa y Astarloa en Baltasar de Echave, Poza y, en fin, don Esteban de Garibay y Zamalloa». Julio Caro Baroja, *Los vascos y la historia a través de Garibay. Ensayo de biografía antropológica*, edición de Guadalupe Rubio de Urquía, Madrid 2002, 2ª edición, p. 178.

consumación de los tiempos y la Segunda Venida de Cristo, si no se produce antes la conversión de los judíos. Los nacionalistas vascos, por el contrario, ven a España como una fuente de contaminación y de impureza de la que hay que separarse. Es ésta una actitud similar a la que el judaísmo ha mantenido frente a los gentiles. En rigor podría verse el conflicto como el traslado al plano político del conflicto tradicional entre cristianos y judíos, y no sé hasta qué punto éste podría ser un síndrome derivado de la expulsión de los auténticos judíos. Como en el conflicto religioso, los comportamientos recíprocos son asimétricos: unos tienden a asimilar al contrario, otros a segregarlo. El nacionalismo vasco es todavía hostil al *mestizaje* de vascos y españoles, aunque no tanto como en sus orígenes, cuando prohibía a sus seguidores el matrimonio con gente de apellido castellano. Los liberales unitarios, en el otro extremo, han mostrado una tendencia curiosa a casarse con vascas, de lo que dio buen ejemplo el propio Menéndez Pidal (y Américo Castro y muchos más, aunque también puede advertirse una inclinación semejante en el federalismo, empezando por Pi y Margall).

4. Para terminar, cabría decir que la generalización del paradigma pluralista ha tenido un efecto paradójico sobre las nuevas identidades particularistas españolas. Las ha ido vaciando, aunque ello no se haya traducido —más bien, al contrario— en un fortalecimiento de la identidad nacional común. De un paisaje de identidades regionales fuertes y débiles, desigualmente repartidas, España ha pasado a otro de identidades entrópicas, cada vez más semejantes, como resultado de un proceso morbosos de emulación recíproca. Las diferencias ancestrales que creía ver Bosch Gimpera entre pueblos arraigados en sus personalidades originarias, no se perciben por ninguna parte. Había más variedad, si no étnica al menos etnográfica, en la España franquista que en la actual. Las distintas comunida-

des autónomas parecen perseguir idénticos objetivos: monopolizar sus recursos hidráulicos naturales, llevarse la mayor tajada posible del presupuesto estatal, contar con televisiones y universidades controladas por el gobierno de turno, y ser reconocidas por las demás como naciones originarias, lo que les legitimaría para tener su propia selección nacional de fútbol. En este proceso no hay lugar para jerarquías entre identidades, y mucho menos para admiraciones mutuas. El antiguo prestigio de catalanes y vascos se ha devaluado e incluso transformado en aversión en las otras comunidades, resentidas por la actitud insolidaria y prepotente de los nacionalismos (el terrorismo de ETA ha ayudado lo suyo a suscitar antipatía hacia una comunidad donde los nacionalistas han detentado el gobierno sin interrupción ni alternancia). En fin, Menéndez Pidal, si viviera hoy, habría diagnosticado, a la manera unamuniana, una postración del organismo nacional cercana al marasmo, y Ortega hablaría, casi con seguridad, de un ciclo de destrucción, una época *Kali-yuga*. Tampoco hay que exagerar. Toda Europa, y no sólo sus viejas naciones, pasa hoy por crisis semejantes, con antiguas identidades que se disuelven y nuevas identidades que decepcionan; pero, en el caso de España, la hegemonía del paradigma multiétnico y el correlativo olvido de la tradición unitaria del liberalismo no parece arrojar un saldo que satisfaga ni a sus beneficiarios.

«Constituyendo España»: exilio y república en tres décadas de democracia

Mari Paz Balibrea Enríquez*

«República (en sentido irónico o figurado): Lugar donde reina el desorden por exceso de libertades»¹.

Estado democrático y República: el estado de la cuestión

El Estado español se constituye como una monarquía parlamentaria desde que su forma fue ratificada en el referéndum constitucional de diciembre de 1978. La monarquía constitucional se presenta desde entonces ante propios y extraños, en forma dominante, como una opción de Estado tan sólidamente establecida que se diría inamovible². Uno de los más significativos ejemplos de este arraigo lo tuvieron los españoles en 2003, con motivo de la organización de las celebraciones de los veinticinco años de la Constitución española. La página oficial del gobierno en internet colgó en ese momento su propio relato

* Profesora Titular de Literatura Española Moderna y Estudios Culturales, Departamento de Estudios ibéricos y latinoamericanos, Birkbeck, Universidad de Londres.

¹ *Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española*, vigésima edición, acepción octava del término.

² M. Muela, «Una propuesta republicana para España», *Cuadernos Republicanos* 64 (2007), pp. 231-234.

de la historia de la Transición. La página contenía materiales para información de los ciudadanos, y también algunos especialmente destinados a ser empleados en centros de enseñanza para difundir los valores constitucionales³. El siguiente comentario del escritor Isaac Rosa nos da una idea del contenido de esa información así como de su alcance ideológico:

Se trata, por tanto, de la exacta versión oficial, surgida de las instituciones, y dirigida al adoctrinamiento ciudadano. Fija la fecha inicial del proceso (la muerte de Franco y la inmediata proclamación del rey), los protagonismos personales (el mismo rey y Adolfo Suárez), así como el resultado del proceso y su extensión: una constitución democrática de amplísimo consenso, una cima histórica⁴.

Tal y como demuestra este ejemplo, la monarquía, incrustada en el corazón del proceso legal-constitucional e histórico-transicional, se nos aparece como indeleblemente asociada al advenimiento de la democracia después de la dictadura, por mucho que históricamente la institución no tenga ningún *pedigrí* democrático en España. Es más, para imponerse tuvo que desbancar a la que sí lo tenía, la República. Ésta, que hasta el momento de la Transición conserva el monopolio de la herencia democrática ilegítimamente arrebatada con el golpe de Estado de julio de 1936 (pensemos que una de las consignas más repetidas en las primeras manifestaciones de la Transición es: «España, mañana, será republicana»), lo pierde hegemónicamente a partir de entonces, convirtiéndose la República en uno de los más peculiares antagonistas (u «otros») de la España democrática. El epígrafe con que se inicia este artículo da idea de hasta qué punto en el imaginario colectivo, al menos

3 I. Rosa, «Un relat del passat que condiciona el present», en A. Marí, M. Risques y R. Vinyes (dirs.), *En transició*, Barcelona 2007, pp. 195-196.

4 *Ibid.*, p. 195.

tal como éste es recogido por los señores de la Real Academia, pervive el uso peyorativo asociado a esta forma de organización social. Y en particular, y esto es crucial para establecer la salud democrática de España, asociado a los peligros de la libertad.

Para quienes con el advenimiento de la democracia esperaban, como la opción más consecuente, que el autoritarismo presidencialista del generalísimo se tornara en república, la frustración de esta posibilidad en las circunstancias en que se dio fue interpretada, y lo sigue siendo hasta hoy día, como un robo al pueblo español de su derecho a decidir la forma de su Estado, y por ello como una mengua de las credenciales democráticas de la Transición. El argumento de quienes así piensan lo resume bien José Esteban, presidente de la Fundación Luis Bello, órgano cultural y educativo del partido Izquierda Republicana:

La Constitución [de 1978] ha frustrado los anhelos de una ciudadanía que esperaba un auténtico cambio tras la muerte del dictador, hurtándosele un debate sobre qué modelo político quería, con la consiguiente falta de legitimidad al no pasar por las urnas una decisión de tanta trascendencia que quedó englobada, sin mayor discusión, en los pactos entre los albaceas del régimen franquista y los sedicentes y vergonzantes partidos de la izquierda, PSOE y PCE. Unos y otros [...] pergeñaron las nuevas reglas de juego, a espaldas de una sociedad a la que se amedrentó con argumentos de una supuesta y sacrosanta estabilidad que podía ponerse en peligro si era sometida al juicio discriminador de quienes no fueron los auténticos protagonistas del cambio de régimen: los ciudadanos españoles⁵.

5 J. Esteban, «La escuela de otoño *Marcelino Domingo*, cinco años abriendo caminos hacia la Tercera República», en A. Egido León y M. Núñez Díaz-Balart (coords.), *El republicanismo español. Raíces históricas y perspectivas de futuro*, Madrid 2001, pp. 313-318; cita en p. 317.

En el lado opuesto, y mayoritario, del espectro político, los apologistas de la monarquía constitucional argumentan que la no consecución de la forma de Estado republicana en la Transición no tiene ninguna importancia. Para éstos la forma del Estado español postfranquista es equivalente a una república coronada, donde el rey es un ciudadano más sin poder ejecutivo, y donde los ideales de la República, ya que no su forma, se han alcanzado. Nigel Townson, distinguido historiador especialista en republicanismo español, lo expresa con diáfana claridad⁶:

Después del fallecimiento de Franco, la mayoría de los españoles, traumatizados por el recuerdo de los odios de la Guerra Civil, anhelaba un régimen de amplio consenso nacional. La opción republicana, asociada no sólo a la proverbial inestabilidad de la Primera República, sino a los conflictos de 1931 a 1936 y la pugna fratricida de 1936 a 1939 de la Segunda República, fue rechazada de una forma implícita como marco constitucional para tal consenso. Incluso el PCE cambió su postura a favor de la misma durante la Transición. Se desvanecieron así las esperanzas de tantos opositores que aspiraban al establecimiento de una república. La monarquía se convertiría así en el vehículo tanto de la continuidad como del cambio durante el difícil periodo de transición de la dictadura a la democracia. Como consecuencia del resultado de las primeras elecciones generales, en junio de 1977, las instituciones republicanas en el exilio, después de haber reconocido «la numerosa participación electoral» y «el general consenso», se disolvieron. Aunque es cierto que la Transición no había desembocado en una república, sí había establecido una monarquía —verdaderamente constitucional— en contraste con

6 El siguiente extracto procede de un artículo de N. Townson titulado «La historia del republicanismo desde sus inicios hasta la transición (1830-1977)», *ibid.*, pp. 11-33. La acotación cronológica es ya suficientemente indicativa de que, para este autor, la cuestión republicana se zanja en España en 1977.

las anteriores. Más aún, España se había convertido en un país democrático y moderno, o en lo que los republicanos hubieran denominado un país «europeo». En este sentido, los republicanos vieron realizados los ideales por los cuales habían luchado tanto tiempo y con tanto sacrificio⁷.

Sea por hurto, como dice Esteban, o por desinterés de las masas sociales, no digamos de las élites políticas, creo que Townson no se equivoca mucho al dar por zanjado el republicanismo español en 1977, después de las primeras elecciones democráticas del postfranquismo. Los años ochenta los preside un socialismo completamente desinteresado en el pasado, gobernando sobre unas masas particularmente dispuestas a abrazar el olvido histórico, incitadas a involucrarse en un frenesí de modernidad y delirio de meta alcanzada, o desesperadas por salvarse de la reestructuración económica. En todo caso, más preocupadas por el futuro del país que por la integración compleja de su pasado en el presente. La opción republicana se concentra en esos años en sectores de la coalición Izquierda Unida, que cuenta en sus filas (hasta 2002) con partidos como Izquierda Republicana, sin conseguir aglutinar una masa crítica suficientemente amplia que la reivindique. Si el comunismo, por una parte, contribuye al éxito de la Transición tal como fue, por otra parte fue el gran perdedor del statu quo que resultó de ella. En su consiguiente disolución y remodelación en 1986, la izquierda más allá del PSOE se repensó precisamente como una izquierda plural que necesitaba para sobrevivir de la participación activa (y ecléctica, no sectaria) de las bases sociales y, entre otras reivindicaciones, mantener la de la República. Pero el PSOE no llegaría a la misma conclusión respecto de la necesidad de rearticular políticamente a la sociedad civil, para volver a conectar con una masa social que ve a sus políticos, cada vez más remotos y burocratizados, como

7 Townson, p. 32.

incapaces de incidir en sus vidas, hasta una década más tarde. Empezarán a proliferar entonces las reflexiones, tanto académicas como de los políticos, sobre la necesidad de repensar lo político en la España democrática. Y por ahí es por donde volverá la idea del republicanismo, particularmente importante por su influencia en la configuración del nuevo socialismo de Rodríguez Zapatero.

Estado democrático y República: los términos de análisis

El periodo que analiza este artículo viene acotado por los dos extremos (hasta ahora) de la democracia, el de la Transición y el de la hegemonía del nuevo socialismo, para explorar la relación de España con la República. En primer lugar, la Transición, donde la República se nos presenta como el gran ausente, la alteridad fantasmática que las élites políticas buscaron eliminar a toda costa, con el beneplácito o (según quien opine) con la represión de las masas. Y en segundo lugar, el momento actual (diciembre 2008), cuando una serie de conflictos nacionales y crisis internacionales ha vuelto a poner sobre la mesa la discusión sobre la república y el republicanismo, aún sin atreverse a llamarlos por su nombre, y por tanto sin superar ese miedo a la República, característico de la Transición, como el «otro» que acecha a la democracia, como lo reprimido que puede resurgir sin control.

Antes de hablar de estos dos momentos, es imprescindible detenerse en una reflexión sobre la forma en que el concepto y la realidad histórica de la República se aparecen en los discursos, las prácticas y las representaciones de la España democrática. A mi entender, la República es un componente en un grupo o *cluster* de conceptos inextricablemente asociados: los otros tres son Guerra Civil, exilio y dictadura. Todos ellos conforman una parte incómoda del pasado español. Representan el conflicto más traumático en la historia nacional del siglo XX, las consecuencias del cual no se han trabajado

colectivamente del lado de los perdedores; es decir, no ha habido hasta ahora reconocimiento ni restitución pública e institucional satisfactorias de su victimización. La imposibilidad, justificada o no —dejemos eso a un lado de momento—, de llevar a cabo esta labor, significa que lo que se consideró más práctico, desde las filas del antifranquismo a partir de 1956, entre las élites políticas —franquistas y antifranquistas— y gran parte de la masa social en la Transición, y durante los gobiernos socialistas de Felipe González hasta 1996, fue, por el bien del presente y el futuro españoles, reprimir activamente o desenfatar implícitamente la importancia de este *cluster* de significados. El resultado fue la conversión de esos conceptos y de las realidades que nombraban como «otros» de la democracia en formación, como externalidades necesarias para constituir el nuevo Estado. El momento central de la consolidación de los términos de esta polarización es, sin duda, el de la Transición, pero Guerra Civil, República y exilio se habían convertido en conceptos a excluir ya antes. La política de la reconciliación nacional del PCE a partir de 1956 ya se aleja de un enfrentamiento con el régimen establecido en términos de República/dictadura. Lo que se planteará desde ese momento será la dicotomía democracia/dictadura, franquismo/antifranquismo. La conexión inescapable de la República con la Guerra Civil la hace intocable en esta nueva estructuración del discurso antifranquista, pues es la guerra lo que se quiere centralmente evitar⁸. Así expresa López la naturaleza de esa exclusión:

The impossibility of integration of the political project embodied by exile in post-1975 Spain [...] is paradigmatic of a fatalistic representation of the experience of exile in various cultural practices and also in political management both before and af-

8 N. Sartorius y J. Alfaya (coords.), *La memoria insumisa sobre la dictadura de Franco*, Madrid 1999, p. 183.

ter the death of Franco. [...] [They] deal with exile as a national excess or constitutive «outside» which has no place in the discursive and symbolic processes which, prior to 1975, had started to reconstruct the democratic nation⁹.

Aunque esta cita se centra sobre todo en el exilio como eje de exclusión, su relevancia para el concepto de República es obvia y está relacionada con lo que antes he denominado *cluster* de significados asociados al pasado pre-democrático del que forman parte: el exilio está constituido centralmente por su carácter política y éticamente republicano, es decir, el exilio es excluido en las prácticas y discursos citados, en tanto que República expulsada en 1939. López teoriza aquí uno de los lugares comunes mejor asumidos y más completamente interiorizados en la España democrática: la República (y la guerra, y el exilio, y la dictadura) es su «otro constitutivo», aquello gracias a lo cual pueden los españoles de la democracia definirse y distinguirse de lo que vino antes que ella.

Si bien estoy centralmente de acuerdo con esta idea de exclusión y constitución de la República como otredad, el argumento central de este trabajo es que un seguimiento más cercano de esta relación dicotómica nos demuestra que su antagonismo no es uniforme en el tiempo ni en todas las esferas de su desarrollo discursivo y en sus prácticas. Aunque desenfanzados por los discursos hegemónicos, estos usos y prácticas discursivos de la República desde la Transición están articulados por dos ejes que aportan matices diferentes a la dicotomía democracia-española-postfranquista/República. En primer lugar tenemos el eje conceptual. Lo componen tres esferas superestructurales diferenciadas: la cultural, la política y la filosófica.

9 H. López, «Exile, Cinema, Fantasy: Imagining the Democratic Nation», *Journal of Spanish Cultural Studies* 6:1 (2005), pp. 79-99; la cita en pp. 90-91. Véase también T. Vilarós, *El mono del desencanto. Una crítica cultural de la transición española (1973-1993)*, Madrid 1998.

Las dos últimas se refieren a la República como forma de Estado y gobierno y a las formas de gobernabilidad asociadas al republicanismo. La primera engloba a los intelectuales de la República, en su inmensa mayoría en el exilio. El segundo eje es el temporal. Desconstruirlo nos permite distinguir el tratamiento que durante la Transición y después de ella recibirá la República, según sea interpretada en relación, o bien exclusivamente con el pasado, o bien por añadidura también con el presente/futuro. Por lo que respecta al pasado, la cuestión a dirimir es la medida en que la resistencia republicana, ya sea en el interior o en el exilio, y la Segunda República, en tanto que pertenecientes al pasado nacional, son invocadas o no, y en qué términos, como memoria útil del presente democrático. Este es el aspecto hasta el momento más trabajado y conocido, además del más polémico en la España democrática. A su ámbito pertenece la discusión sobre el llamado Pacto del Olvido y su ruptura desde la segunda mitad de los años noventa, que se intensificó en los primeros 2000, con la creación de movimientos sociales como la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica y la llamada Ley de la Memoria Histórica, aprobada durante la primera legislatura de Rodríguez Zapatero en 2007. Porque es el mejor conocido y por cuestiones de espacio, no me detendré demasiado en él. Pero hay que considerar también el eje presente/futuro, pues la República, en tanto que forma de Estado de probadas credenciales democráticas en la historia de la modernidad y en tanto que filosofía política sobre el gobierno de los Estados, es perfectamente actualizable para la historia de una España democrática y esto, aunque no es independiente, sí que es distinguible de las luchas por la República como memoria. Como veremos, todas estas matizaciones que iré introduciendo a la rígida dicotomización «democracia post-franquista contra República», a veces hacen posible una mayor radicalización de la exclusión republicana, pero otras hacen visibles contradicciones en la dicotomía y acercamientos entre sus términos.

República y Estado en transición: la fijación de la otredad

El discurso que domina el periodo transicional, y todas las narraciones posteriores sobre él, es el del consenso. Para sus defensores, como hemos visto en las referencias a la celebración de los 25 años de la Constitución, el consenso es el garante de la Transición, la prueba de que la inmensa mayoría estuvo a favor del proceso tal como se dio. Para sus detractores, por el contrario, enmascara una mentira, la de que los grandes traumas del siglo XX español, guerra, exilio y dictadura, quedan con el consenso clausurados y resueltos definitivamente¹⁰, creando «una realidad presente sin lazos afectivos o ideológicos con el pasado»¹¹. Afirman Morán, o Medina, que con este fomento de la amnesia se buscaba diseminar la falacia de una visión armónica e idílica de lo social según la cual el proceso transicional había sido el resultado del diálogo de todos, que hablando se habían entendido y entendiéndose habían ganado¹². Tanto los defensores como los detractores de la Transición coinciden en que el consenso es posible gracias a la promoción de la necesidad del olvido histórico. Pero la promoción consiguiente de un presente autónomo que no necesita del pasado porque constituye el mejor de los mun-

10 «Desde el principio, al “consenso” se le da la forma de un gran gesto moderno, una utopía de emancipación que toma cuerpo. El punto de partida es el núcleo mismo del proyecto moderno en su versión ilustrada: el consenso es la convención previa a la unanimidad y el umbral de una paz universal producto de la razón [...] En el caso español, particularmente, esa paz universal se traduce en términos de la clausura definitiva del trauma de la Guerra Civil y el fantasma de las dos Españas.» A. Medina, «De la emancipación al simulacro: la ejemplaridad de la transición española», en E. Subirats (coord.), *Intransiciones. Crítica de la cultura española*, Madrid 2002, pp. 23-36; la cita en p. 25.

11 C. Moreiras, «¿La agonía de Franco? Políticas culturales de la memoria en la democracia», en E. Subirats (coord.), *Intransiciones. Crítica de la cultura española*, Madrid 2002, pp. 99-132; la cita en p. 101.

12 G. Morán, *El precio de la transición*, Barcelona 1992, p. 22; Medina, «De la emancipación al simulacro», pp. 25-28.

dos posibles, implica también la construcción de un discurso que necesita ocultar, si no sus inevitables exclusiones, sí la mengua que se deriva de ellas. Y este matiz es clave para entender la relación de la España democrática con la República que establece con firmeza la Transición: si bien se pretende, y se trabaja para ello, que la República sea excluida, y es imprescindible conseguir esta exclusión para que triunfe la Transición y se solidifique la democracia, también se pretende y se trabaja para que la pérdida que esa exclusión inevitablemente conlleva, no se note. Y no debe notarse porque el proceso de Transición democrática invoca la recuperación para España de su pasado democrático, y como aquí su antecedente no inmediato pero sí directo es el periodo de la Segunda República, no tiene más remedio que capitalizar ésta para legitimar su propia posición. El análisis de los ejes que estructuran la relación democracia-República hace visibles estos matices así como su sentido en la dicotomía Transición-República. Si atendemos, en el eje conceptual, a las esferas política y filosófica, en tanto se corresponden en el eje temporal a las coordenadas de pasado/presente/futuro, comprobamos que se alían para formar una unidad de sentido: en estos frentes se materializa su repudio meticuloso a la República, pues la Transición necesita cerrar la puerta tan cuidadosa como herméticamente a la posibilidad de una restauración de la forma republicana de Estado en España. Desde que en 1976 Adolfo Suárez consigue la victoria política de convencer a unas Cortes franquistas de que se avengan, con la aprobación de la Ley de Reforma Política, a su propia desaparición y al inicio de un proceso constituyente con la convocatoria de elecciones, la posibilidad de que se planteara directamente en referéndum la forma de Estado que debía tener la España post-franquista queda neutralizada. En efecto, el proyecto de la Plataforma de Convergencia Democrática pretendía que en referéndum popular y constituyente se decidiera si la España libre por fin de Franco iba a ser una monarquía, como lo estaba siendo

desde el nombramiento de Juan Carlos como rey de España dos días después de la muerte de Franco y según mecanismos pautados y previstos por el propio aparato de la dictadura, o una República, como la izquierda deseaba. Con la neutralización de esta posibilidad, su reincorporación demostró ser completamente imposible. El PCE, en su primera reunión legalizada en España el 15 de abril de 1977, se compromete, a petición de Adolfo Suárez, a aceptar la monarquía como forma de Estado y la bandera rojigualda como símbolo de la nación. Por su parte, el PSOE, en su 27º congreso de 1976, no abandona como objetivo final instaurar una República (ni tampoco acabar con el capitalismo), pero con la «clásica mezcla de radicalismo verbal y moderación práctica» que le caracteriza¹³; lo que importa destacar de entre las decisiones tomadas en este congreso es que en él se aceptó participar en el juego político según las normas que Suárez había conseguido imponer. No fiado de este acuerdo temprano con las fuerzas parlamentarias pro-republicanas, el gobierno Suárez evitó legalizar ningún partido que tuviera la palabra república en sus siglas previamente a las elecciones de junio del 77¹⁴. Se les legalizó dos meses después¹⁵. En los debates que surgieron en la redacción

13 M. J. Tuñón de Lara, L. García Delgado, S. Juliá, J.-C. Mainer y J. M. Serrano Sanz, *Transición y democracia (1973-1985)*, Historia de España, vol. X, Madrid 1992, p. 77.

14 Sólo un partido republicano, Esquerra Republicana de Catalunya, que se presentó en coalición, consiguió representación parlamentaria, un escaño. Hay que decir que en el ámbito catalán ERC sí que tuvo una presencia real y de peso. Votaron «No a la Constitución» en el referéndum del 6 de diciembre de 1978 porque ésta no contemplaba ni la autodeterminación de los pueblos ni la república como forma de Estado.

15 Aguilar interpreta este gesto del gobierno como un proteccionismo exagerado hacia la Corona. «Hay un dato muy significativo relacionado con la memoria indeseable de la República y con la voluntad del gobierno, llevada un tanto lejos en esta ocasión, de proteger a la Corona a toda costa. Los partidos que se autoproclamaban republicanos, siendo escasos, débiles y, en muchos casos, de ideología moderada, no fueron legalizados para las primeras

de la Constitución, ambos partidos de izquierda con representación parlamentaria aceptaron (antes el PCE que el PSOE) la monarquía con la justificación de que ésta era parlamentaria. Poco después, la Constitución española se redactaría como un documento fundacional hermético, que hace hasta hoy muy difícil su reforma, y que por tanto blinda los principios que establece, uno de ellos el de la forma de Estado.

Parte muy importante de la justificación de este rechazo de la República como forma de Estado adecuada al presente y al futuro de la España democrática en la Transición se debió a cómo se gestionó la memoria de pasadas experiencias republicanas en el país. Es decir, que por lo que respecta a las esferas política y filosófica de la República en la Transición, su rechazo lo fue del eje temporal del presente y del futuro, pero también del pasado de esa República. Y así Paloma Aguilar sostiene que la Transición como proceso político-social fue una especie de anti-Segunda República, y que la memoria de esta República y de las instituciones republicanas a las que más se culpabilizó del fracaso del régimen, funcionó como ejemplo negativo en el diseño del nuevo Estado¹⁶. Entre las características que, según ella, deben entenderse como articuladas en respuesta a graves ausencias y errores de la Segunda República están: la monarquía, que según ella tiene un poder simbólico mode-

elecciones democráticas, cuando otros partidos radicales de izquierda y de derecha sí lo habían sido. La posibilidad de que alguno de los partidos republicanos hubiera obtenido una representación política importante era mínima y sin embargo se impidió que presentaran candidatura alguna, quizás en aras del recuerdo de aquellos últimos comicios municipales de la Monarquía de Alfonso XIII que sirvieron para que se proclamara la República en España. Se trataba de evitar que los resultados de unas simples elecciones volvieran a servir de plebiscito sobre la forma de Estado...» (P. Aguilar, *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*, Madrid 1996, p. 237).

¹⁶ *Ibid.*, pp. 229-239. Además, el modelo autonómico de la Segunda República influyó en los proyectos autonómicos de otros países europeos después de la Segunda Guerra Mundial, como el caso de la Constitución italiana de 1947, y los casos de Bélgica, Gran Bretaña e incluso Francia (*ibid.*, p. 303).

rador; un sistema electoral capaz de reflejar la composición ideológica de la sociedad; un sistema bicameral y una estructura territorial uniforme¹⁷.

Otros autores, sin embargo, como López Ayala¹⁸, sostienen que a pesar de su gran desprestigio, lo cierto es que, por ejemplo, el Estado de autonomías no existiría sin el precedente diseñado por la Constitución republicana de 1931. En cualquier caso es indudable que la posibilidad de la República es borrada con gran eficacia como contendiente político de la Transición, no sólo en su momento, sino en la interpretación que de ese periodo se hará después. Muchos historiadores y estudiosos, incluso cuando son críticos con la Transición, aceptan sus términos y así hablan de las condiciones de producción de la democracia, sin cuestionar especialmente las de la forma de Estado. Juliá ni siquiera menciona la República como un factor que merezca discutirse cuando habla de la Transición¹⁹. Por su parte, Tuñón de Lara afirma, con referencia a las primeras elecciones democráticas de 1977: «la reivindicación republicana, frente a la realidad monárquica, fue imperceptible en la propaganda electoral y no obtuvo el apoyo de las urnas»²⁰.

17 Ibid, p. 231. «A la hora de establecer las instituciones que habían de regir la nueva etapa política se intenta modificar todo lo que no era esencial en el funcionamiento de la anterior experiencia democrática. Se trata de suprimir lo accesorio, esto es, el tipo de diseño institucional, con el fin de establecer otro que evite las repercusiones negativas del anterior. [...] Entre los demócratas, hay un sector importante a quien le preocupa la repetición del desastre republicano, por lo que propone la modificación, en sentido contrario a lo que se dio en los años treinta, de todo aquello que en la democracia es opcional. De acuerdo con esta prioridad, se instituyó una monarquía, un parlamento bicameral, un sistema electoral proporcional, un territorio dividido en Comunidades Autónomas y un ejecutivo de gran fortaleza» (ibid., p. 232).

18 A. López Ayala, «Federalismo y autonomías: la organización territorial del Estado en el constitucionalismo republicano», en Egidio León y Núñez Días-Balart, *El republicanismo español*, pp. 253-304.

19 J.C. Mainer y S. Juliá, *El aprendizaje de la libertad 1973-1986*, Madrid 2000.

20 Tuñón de Lara *et al.*, *Transición y democracia*, p. 89.

Vilarós, quien se basa para su relato histórico en el de Victoria Prego, una conocida entusiasta de la Transición tal como se dio, corrobora el éxito de los discursos hegemónicos que celebran la democratización del país en su teorización de la formación del imaginario colectivo transicional²¹.

Por lo que hace a la esfera cultural, asociada al eje temporal del pasado, sufrió en la Transición un tratamiento claramente diferenciado al de las esferas político-filosóficas en todas sus facetas del eje temporal. En este otro ámbito fue habitual, aunque no sistemático, el reconocimiento público ofrecido a conocidos intelectuales y artistas del exilio republicano: María Zambrano, Rosa Chacel, Pau Casals, Rafael Alberti, son algunos de los nombres más conocidos. Su reintegración a España contribuía a un proceso de reconciliación nacional que pretendía simbólicamente unir lo que la guerra y el franquismo habían separado. Lo que se buscaba en la conexión con ellos eran unos valores de apertura y tolerancia que validaran la legitimidad y el pedigrí democrático de la aventura transicional. En este caso, por tanto, la cuestión para identificar la naturaleza de la relación Transición-República no es de otredad, pues no es que se prescindiera completamente de la memoria republicana, o que se la antagonizara, como ocurrió con su vertiente política y filosófica, sino más bien que se trivializó su presencia y se utilizó sus representantes políticamente para jugar un papel totémico y fosilizado en la Transición: ancianos venerables, figuras de un pasado que lo convocaban de forma sentimental y abstracta para las generaciones que no lo habían vivido, conectables en su simpática solidaridad democrática con las aspiraciones sociales de la Transición, pero insalvable y tranquilizadoramente remotos, limadas todas las aristas de su previa radicalidad o posición crítica (cuando la había habido). Ellos, seguramente más que ningún otro sím-

21 T. Vilarós, *El mono del desencanto. Una crítica cultural de la transición española (1973-1993)*, Madrid 1998.

bolo (los demás —bandera, himno, iconografía— se descartaron), sirvieron para establecer esa ilación buscadamente débil entre Segunda República y Estado democrático. Para las instituciones que los agasajaron y homenajearon, para los medios de comunicación que durante un tiempo los representaron, para las masas entregadas que fervorosas les aplaudieron, para esa España en puertas de la postmodernidad, fueron ese signo trivializado y en dos dimensiones que, lejos de invitar a la reflexión sobre la influencia del pasado en el presente del país, actuó como pantalla para evitarla. De las fotos de rigor con las autoridades, pasaron, unos después que otros, al cómodo compartimento estanco de sus respectivas disciplinas, al rincón de las fundaciones erigidas en sus respectivos lugares de nacimiento, futuros objetos de estudio crítico super-especializado, carne de tesis doctoral²².

En mi libro *Tiempo de exilio* he argumentado que una estrategia discursiva a partir de la Transición es la de convertir en uno los ámbitos o esferas diferenciados que hemos definido como de la cultura y la política, para así, con el argumento de la recuperación e integración cultural de los intelectuales exiliados a la joven democracia, construir discursivamente una clausura que salde también el tema de la República, en tanto que forma de Estado, como algo concluido, tras lo que se puede poner un punto final²³. En ese texto utilizo un ejemplo que me parece particularmente iluminador de esta estrategia. Se trata de la exposición «Exilio». Programada para su exhibición en el Palacio de Cristal del Parque del Retiro en Madrid del 17 de septiembre al 28 de octubre de 2002, tuvo que ser prorroga-

22 Véase el texto donde estudio más a fondo la recepción de los intelectuales republicanos en la Transición: M.P. Balibrea, «Usos de la memoria de la República y el exilio durante la Transición. Los casos de Bergamín y Alberti», en M. Ruido (coord.), *Sobre imágenes, lugares y políticas de memoria*, Santiago de Compostela 2008, pp. 443-453.

23 M.P. Balibrea, *Tiempo de exilio. Una mirada crítica a la modernidad española desde el pensamiento republicano en el exilio*, Barcelona 2007, pp. 32-38.

da debido a su gran éxito de público, demostrándose el gran interés que existía sobre el tema. La exposición y su catálogo vienen precedidos por la presentación que de ambos hace el comisario Virgilio Zapatero, a la sazón rector de la Universidad de Alcalá de Henares, ex-ministro y destacado político del PSOE:

[...] su tragedia [la de los exiliados] sirvió para mantener vivo en nuestra historia el hilo de la legalidad constitucional y la idea de la soberanía nacional. Y en este sentido, aquella Numancia errante que fueron los sucesivos gobiernos republicanos y los miles de exiliados terminaron venciendo cuando España recuperó las libertades. La Exposición se abre con la Constitución de la República y se cierra con la Constitución de 1978. Lo que hay entre ambas fechas –visto desde la perspectiva de la libertad y de la democracia– sí que fue un largo y tremendo paréntesis. Mantener vivos aquellos ideales de soberanía nacional y de libertad fue el mejor legado del exilio a los españoles de hoy. Ciertamente fue una tragedia; pero al menos no fue una tragedia sin sentido²⁴.

Dos cosas quiero destacar aquí. Por una parte la interpretación de lo que, según el autor, da sentido al legado y la historia del exilio: el mantener vivas la legalidad constitucional y la idea de la soberanía nacional, dos pilares básicos, especie de grado cero del Estado democrático moderno. En otras palabras, el mantenimiento del sentido político del exilio en un mínimo común denominador que no entra en especificidad política ninguna, sobre todo no de forma de Estado y que por ello puede adaptarse a un amplio espectro de realidades políticas. Y segundo, la textualización, más su utilización política, del tiempo exiliado circular, que en este caso conecta las dos Constituciones del 1931

24 V. Zapatero, «El legado», en V. Zapatero (dir.), *Exilio. Catálogo de la Exposición*, Madrid 2002, p. 17.

y 1978, en las palabras de Virgilio Zapatero y al principio y al fin del recorrido de la exposición, creando la ilusión de que nada se ha perdido entre ellas y de que lo que separa ambos puntos es un paréntesis, que nada quita ni pone a esa feliz unión final. Se convierte así al exilio y a la República en una parte normalizada de la nación que ayuda a legitimar la España actual tal como es y la abraza como suya, pasando por encima tanto de las abyectas relaciones de la democracia y la modernidad españolas con el régimen dictatorial (que queda reducido y aislado como paréntesis), como del arrinconamiento y silenciamiento del legado político exiliado —en primer lugar la forma de Estado republicana— durante el periodo crucial de la Transición. El carácter estructuralmente externo e irreconciliable del exilio político con la democracia española realmente existente queda así neutralizado en la interpretación del producto cultural que es la exposición.

En definitiva, por lo que se refiere a la forma de Estado, o —para decirlo en los términos que hemos establecido— la esfera político-filosófica de la República, la posibilidad de su desarrollo en el presente y el futuro democrático de España ha sido evitada hegemónicamente desde los tiempos del antifranquismo en los años cincuenta, para asociarse desde la Transición al absurdo y a la reacción nostálgica, un argumento que se sostiene en el eje temporal, en la invocación de las otras dos Repúblicas y sus imágenes de debilidad y continuo caos. Hasta hoy día es frecuente la acusación a los republicanos de que su argumento no interesa a los españoles, de que la dicotomía República-Monarquía es una reliquia del pasado en su mente retrógrada, de que el pueblo español no es que fuera republicano en 1931, sino que era antimonárquico, circunstancia que no se da en la actualidad²⁵. El paradigma temporal correspon-

25 Véase, por ejemplo, en una de las versiones más conservadoras del anti-republicanismo, la visión de Jordi Canal: «Republicanism», *El imparcial*, 28/10/2008, <<http://www.elimparcial.es/contenido/25823.html>>; último acceso, 5/12/08.

diente a esta otredad y que nos permite pensar políticamente estas posturas es el de la obsolescencia, pues ésta define, desde el presente, una relación de rechazo de un elemento que viene del pasado y que queda reducido a algo anticuado y sin uso, es decir, sin relación posible con el presente, sin aprovechamiento posible o recomendable en él, siendo, por tanto, de cara al futuro, deseable su eliminación y sustitución por otra cosa nueva que sea considerada útil. La obsolescencia en el caso de la República como forma de Estado desde la Transición funciona como un mecanismo ideológico de desactivación de su valor de uso, que la convierte en irrelevante para el presente y el futuro de España, primero porque las anteriores experiencias republicanas han sido catastróficas, y segundo porque, tal y como demuestra la cita anterior de Virgilio Zapatero, la monarquía constitucional supone de facto el triunfo de todas las aspiraciones político-sociales de la República.

Vuelve la República: la reconfiguración de la otredad

El estado de cosas definido por la Transición con respecto a la República se mantiene estable hasta mediados de los años noventa. Ya hemos comentado más arriba cómo ese momento marca un giro en las políticas de sectores renovadores del PSOE, liderados por José Luis Rodríguez Zapatero, hacia un mayor protagonismo de los movimientos sociales. Por ahí es por donde se reactualizarán ideas afines a la concepción político-filosófica del republicanismo. Con ello, y con la llamada ruptura del pacto de la Transición con respecto a la abierta reivindicación de la recuperación de la memoria histórica, se reconfigurarán los términos de la relación de la democracia española con la República. Pero vayamos primero a la incorporación en la filosofía política del PSOE del término republicanismo.

El llamado nuevo republicanismo marca la apropiación o la nueva seducción por parte de la socialdemocracia liberal y aceptadora del capitalismo, de la necesidad de incorporar a la sociedad civil a la política. En palabras de Helena Béjar:

La ciudadanía republicana no consiste sólo en pagar impuestos y obedecer la ley: es un proyecto de recuperación de un tipo humano activo en la vida pública que se opone al *homo videns*, pasivo en la escucha televisiva o en la pantalla virtual. En las instituciones como semillas de virtud puede reconstruirse aquella discusión colectiva que tejía los mimbres de la república clásica. *El patriotismo republicano se conecta con la indignación moral colectiva y con el orgullo nacional bien entendido y recupera el calor emocional del modelo clásico (énfasis en el original).*²⁶

Se trata de una tendencia que empieza a resurgir con fuerza en el mundo académico anglosajón en los años noventa, siendo uno de sus principales artífices Philip Pettit, que se inspira también en la filosofía de Jürgen Habermas y que pronto tendrá ecos en España. El nuevo republicanismo es una revolución anti-liberal dentro del liberalismo, una forma de socialismo después del socialismo de la tercera vía: tiende al federalismo, a la integración social con la activa participación y ayuda del Estado, es decir, insiste en la importancia del correctivo de una sociedad civil participadora y del Estado como garante de la libertad de todos, que intervenga para producirla cuando sea necesario, bajo el principio de la no dominación que debe existir para que sea posible la libertad de todos²⁷. En palabras de García Agustín este nuevo socialismo es:

[...] un socialismo liberal que debe profundizar en los logros de la democracia liberal, siendo su aportación la voluntad de modificar los excesos del mercado a través de la implantación de principios democráticos y de responsabilidad social, o medidas

26 H. Béjar, «El corazón de la República», *Claves de razón práctica* 91, abril 1999, <<http://www.poderciadadano.org.pe/?p=218>>; último acceso, 4/12/08.

27 Para una crítica del liberalismo individualista de este republicanismo desde una postura marxista estructuralista, véase M. Candel, «República: la parte y el todo», *El Viejo Topo* 231, abril 2007, <<http://www.elviejotopo.com/web/revistas.php?numRevista=231>>; último acceso, 8/12/08.

de mayor alcance social, como el establecimiento de una renta básica universal. Así es cómo el republicanismo se convierte en fuente ideológica para reformular el socialismo después del socialismo [...] aportando un mayor interés por la relación de los políticos con los ciudadanos, por su participación y por el respeto hacia los movimientos sociales²⁸.

Si pensamos que los ochenta fueron una década de gran despolitización en las masas sociales españolas, y que una de las claves del triunfo de la Transición consistió precisamente en la desactivación política de las masas, esta actitud es ciertamente significativa de un cambio. Podemos aducir múltiples razones para explicarlo: El desgaste y desprestigio que para el socialismo supone la prepotencia y corrupción que sus dirigentes implementaron en sus 14 años de poder, que agotaron el modelo presidencialista de Felipe González, dejando a los socialistas necesitados de una nueva fórmula de gobernabilidad; la llegada al poder del Partido Popular en 1996, con su abierta reivindicación del pasado franquista, que rompió el acuerdo tácito de la Transición de no hablar de la memoria al tiempo que demostró su capacidad de movilización social de los sectores más conservadores y reaccionarios del país; en el ámbito internacional, las secuelas cada vez más evidentes del impacto socio-económico de las políticas neoliberales de la era Reagan-Bush padre y del thatcherismo; el incremento de la importancia de los movimientos sociales y las organizaciones no gubernamentales, causa y resultado de unas progresivas crisis de representatividad, por un lado, y por otro de la polarización socioeconómica a nivel global; la crisis del nuevo laborismo de Tony Blair, cuya tercera vía es en un primer momento abrazada por la socialdemocracia española, pero que

28 O. García Agustín, «Republicanism y el nuevo socialismo español de Rodríguez Zapatero», *Sociedad y discurso* 9, 2006, <www.discurso.aau.dk/TODO/oscar%20n09.pdf>; último acceso, 4/12/08.

empieza su debate justo cuando al neoliberalismo de su acercamiento económico se une la alianza político-militar con la guerra contra el terror del conservador Bush Jr.; relacionado con lo anterior, y más puntual pero clave para el caso español, los prolegómenos a la guerra de Irak, que se viven con una intensidad social pocas veces vista en la historia de la democracia postfranquista, con movilizaciones multitudinarias en todo el país que hacen renacer el movimiento social más progresista y abiertamente anti-gobierno conservador. No desconectado de esto, las grandes movilizaciones que se producen entre el 11 de marzo de 2004, fecha de los atentados de Madrid, y el 14 de marzo, fecha de las elecciones generales que devuelven el poder al PSOE, no dejan lugar a dudas de la capacidad de cambio histórico que tiene la movilización de la masa. Cuaja, por todo ello, el convencimiento de que hay una nueva sociedad que demanda nuevas formas de gobernabilidad.

La relación del nuevo socialismo con el republicanismo ha sido, para empezar, reconocida por el mismo Rodríguez Zapatero. En *El nuevo socialismo*, de 2001 —uno de los libros clave que presentó esta nueva, y pronto hegemónica, tendencia en el PSOE, y que incluye una larga entrevista con el entonces líder de la oposición—, la periodista Julia Navarro reitera el término republicanismo al resumir la ideología de Zapatero:

Rodríguez Zapatero ha desbrozado camino defendiendo el republicanismo cívico, y Jordi Sevilla haciendo suyas algunas de las propuestas económicas más audaces en cuanto a políticas impositivas, aunque hay analistas que, desde la izquierda, echan de menos mayor consistencia ideológica.²⁹

La tendencia republicanista en el PSOE tiene, por supuesto, sus ideólogos. Los más próximos a Rodríguez Zapatero

29 J. Navarro, *El nuevo socialismo. La visión de José Luis Rodríguez Zapatero*, Barcelona 2001, p. 262.

han sido Fernando Vallespín, el mencionado Jordi Sevilla y Salvador Giner. Escojo un libro de Jordi Sevilla, *De nuevo socialismo*, para rastrear estas conexiones con el nuevo socialismo, ya que se trata de un libro que rehace teóricamente la genealogía filosófica y política de éste, interpretándolo en relación al que sería programa político del nuevo líder.

El nuevo socialismo, según la teorización de Sevilla, es de estirpe habermasiana: cree en la vigencia de los principios de la modernidad y de la revolución francesa, y en la necesidad de rearticularlos a nuestro momento con la estructuración de una razón falible, débil, pero imprescindible. Este socialismo ha aprendido la lección postmoderna de la crítica al pensamiento total y desde ahí justifica la renuncia a la utopía. Este socialismo, afirma, es práctico y es para hoy y no pretende hacer ninguna revolución total³⁰. En esto está con Quintanilla y Vargas Machuca, filósofos del socialismo post-marxista español, por su aceptación sin complejos del capitalismo. Igualmente inspirada en el neomarxismo de Habermas es la idea del intersubjetivismo, que a la vez invoca el republicanismo en relación con la autonomía individual ligada a colaboración con lo social:

De forma consecuente con este principio de autonomía individual, el nuevo socialismo recupera la idea del republicanismo sobre las virtudes cívicas, la participación social, la cultura, la educación para la convivencia o el diálogo público como método de actuación política³¹.

Otra de sus características centrales es la defensa de la compatibilidad política (que no necesariamente económica) de socialismo y liberalismo, en otras palabras, la propuesta de un socialismo liberal. Aunque para teorizar este aspecto Sevilla

30 J. Sevilla, *De nuevo socialismo*, Barcelona 2002, p. 40.

31 *Ibid.*, p. 53.

se basa sobre todo en Chantal Mouffe, es de destacar aquí muy especialmente que esta forma de socialismo tiene antecedentes, reconocidos en el libro, en el socialismo español de principios del siglo XX. En concreto, Sevilla cita a Indalecio Prieto, uno de los principales líderes del PSOE durante la guerra civil y después en el exilio, y a Pablo Iglesias, fundador del PSOE:

También podemos recordar el famoso «soy socialista a fuer de liberal» de Prieto o citar alguna frase de Pablo Iglesias: «quienes contraponen liberalismo y socialismo, o no conocen al primero o no saben los verdaderos objetivos del segundo» [...] La pregunta es: una sociedad en la que existiera libertad real para todos, igualdad social efectiva y fraternidad en torno a la promoción y defensa de estos valores, ¿en qué se diferenciaría de una sociedad socialista o verdaderamente liberal?»³²

Y un poco antes ha dicho, utilizando a Pablo Iglesias como ejemplo: «Creían en el valor del ejemplo, de la educación, de la propaganda, de la convicción mediante la fuerza de la razón.» Esa importancia concedida a la educación y a predicar con el ejemplo personal impregna, según Sevilla, todo el movimiento socialista. También se inspira directamente en Fernando de los Ríos, en concreto en su libro de 1920 *El sentido humanista del socialismo*, para argumentar esta forma de socialismo liberal en relación a su rechazo del análisis de la descripción social exclusivamente como lucha de clases³³. Y así parafrasea a De los Ríos diciendo:

Caminar por la vía de la justicia (decía Ríos) y hacia ella, no puede estribar en cultivar la lucha, sino en no desdeñarla, pero teniendo el ánimo siempre propicio al arbitraje³⁴.

32 Ibid., p. 58.

33 Ibid., pp. 196-197.

34 Ibid., p. 197.

Y remacha con el rechazo del mismo autor de la noción de que sólo el proletariado deba ser el objeto del socialismo como sujeto de cambio:

[...] no menos inadmisibles es la exigencia marxista de circunscribir al proletariado la base de las escuadras de los partidos socialistas [...] que el socialismo pueda hallar sus adeptos con menor esfuerzo entre los obreros en modo alguno autoriza a creer que haya de fundarse en una clase o grupo, ya que el socialismo es un ideal político al que se pertenece por motivos de ideas y no por razones de clase³⁵.

Estas citas revelan que el nuevo socialismo está conectándose, en aspectos muy centrales de su filosofía política, no sólo con una tendencia del republicanismo de inspiración sobre todo anglosajona (se suele comentar que un libro de cabecera de Rodríguez Zapatero es *Republicanism* del citado Philip Pettit) y/o habermasiana, sino también con ilustres pensadores de la tradición republicana española del siglo XX. A los que Sevilla cita yo añadiría otros ilustres pensadores e intelectuales de la Segunda República, que después salieron al exilio, y que están dentro del socialismo liberal, entre ellos llamado también humanista (otra influencia de De los Ríos), quienes dedicaron muchas páginas de sus obras y horas de compromiso político a considerar las posibilidades del socialismo en España y su relación tanto con la derecha como con la izquierda, sobre todo la comunista. Estoy pensando, por ejemplo, en María Zambrano, autora de un temprano *El nuevo liberalismo*, con una gran influencia del mismo Fernando de los Ríos, pero también autora de *Persona y democracia*, donde la cuestión de la educación y de la participación y solidaridad ciudadana son centrales. O pienso, otro ejemplo, en Max Aub, quien, en el seno de la izquierda republicana exiliada, dedicó mucha parte de su es-

35 Ibid., p. 197.

fuerzo intelectual a debatir con los comunistas, en ensayos y en la ficción, la posibilidad de un modelo social que combinara el socialismo y su idea redistributiva de justicia social con el respeto a la libertad personal.

Que ni Sevilla ni ningún ideólogo que yo conozca del nuevo socialismo cite, para reforzar las ideas de republicanismo o socialismo, a estos principalísimos intelectuales del exilio republicano me parece muy significativo. Significativo, en primer lugar, de lo poco que se les conoce, pero, si nos preguntamos el porqué de este desconocimiento, lo es además de la poca importancia que se les ha dado como herencia intelectual española. Incluso cuando Sevilla cita a De los Ríos, no le concede la misma autoridad que a los otros filósofos extranjeros en los que se basa su ensayo. Este libro de Sevilla lleva prólogo del mismísimo Rodríguez Zapatero, y al hacer éste la genealogía de la inspiración de la que viene el nuevo socialismo de ambos, cita el republicanismo, pero no hace mención a ningún pensador español:

Yo añadiría que alguno de sus fundamentos [del nuevo socialismo] se podrían rastrear en los valores democráticos de la Atenas clásica, en la tradición republicana del patriotismo de la libertad o en los sugerentes debates de los padres fundadores de la democracia estadounidense. En suma, esta construcción en marcha pretende combinar la defensa de la libertad positiva, siguiendo la famosa distinción de I. Berlin, que niega la incompatibilidad entre el conjunto de derechos y libertades liberales y la participación activa en la construcción colectiva del futuro³⁶.

Este borrado, afortunadamente parcial, de la riqueza del pensamiento republicano español, creo que se deriva del mantenimiento, aún a día de hoy, de la dicotomía política democracia-

36 J. L. Rodríguez Zapatero, «Prólogo», en Sevilla, *De nuevo socialismo*, pp. vii-x; la cita en p. ix.

República, que hace un tabú de la invocación republicana, por miedo a que se relacione con la posibilidad de un cambio en la forma de Estado español. Este miedo permea toda la relación del nuevo socialismo con el republicanismo. Citemos, como primer ejemplo, el mencionado libro de Sevilla, el cual, siendo un recorrido completo por el pensamiento y las políticas del nuevo socialismo, alude al Estado en relación a su función y a su tamaño, pero, significativamente, no incluye ninguna alusión ni pregunta sobre la forma del Estado, la cuestión de la soberanía, ni por tanto, sobre la monarquía.

En efecto, a pesar de la indudable afiliación del nuevo socialismo con el republicanismo, Rodríguez Zapatero y sus colaboradores más cercanos han evitado cuidadosamente asociarse con el término, y en su defecto hablan de socialismo libertario, ciudadanía o socialismo cívico. La razón, apunta García Agustín, es la de «desmarcarse de las connotaciones que republicanismo tiene en relación con la forma de Estado». Corroborando lo mismo, pero en referencia inequívoca a la Segunda República, continúa el mismo autor:

Por el contrario, la Segunda República Española no ha sido objeto de interés preferente del PSOE, a pesar de su continuidad con el reformismo ilustrado y de las semejanzas con el gobierno de Zapatero en aspectos como la estructura autonómica del Estado, el reconocimiento de los derechos de las mujeres o el laicismo. La aceptación del consenso con el que se abre la transición española puede ser una de las causas por las que se evitan las referencias a la República, con sus connotaciones de modelo alternativo a la monarquía como forma de Estado, o por la que se eluden las alusiones al federalismo, prefiriéndose el término «Estado de las autonomías», o al republicanismo, empleándose «socialismo cívico»³⁷.

37 García Agustín, «Republicanism and the new Spanish socialism of Rodríguez Zapatero».

Por si hubiera dudas, Rodríguez Zapatero se lo dice explícitamente a Julia Navarro en el citado *El nuevo socialismo*. Reconoce allí el político que existe una gran producción intelectual y de mucha calidad en la izquierda de la que se está sirviendo el nuevo socialismo, y al interpellarle Navarro para que ponga nombre y apellidos, por primera vez en el libro, a esta producción («Y dentro de esa riqueza teórica, ¿qué es el republicanismo o el socialismo cívico?»)³⁸, Rodríguez Zapatero responde:

JLRZ: Bueno, preferimos hablar de socialismo cívico porque el término republicanismo, que es un término académico, de filosofía política, puede interpretarse como una referencia a la forma de Estado, es decir, monarquía o república. Obviamente no es a lo que nos estamos refiriendo³⁹.

A pesar de este pasar de puntillas del PSOE por las incómodas alusiones al republicanismo que su nuevo socialismo invoca, lo cierto es que ha sido durante los gobiernos de Rodríguez Zapatero, desde 2004, cuando se han visibilizado y exacerbado en España las discusiones en torno a la forma de Estado. Por una parte, a raíz de la Ley de Memoria Histórica, que tiene en su centro lo que más arriba he llamado *cluster* de significados: República, Guerra, Exilio y Dictadura y, por otra, derivados del auge del federalismo de inspiración republicana. El primero ha reabierto las polémicas de la memoria que la Transición buscó zanjar, y el segundo ha enconado terriblemente las disputas en torno a la cuestión nacional, sobre todo la vasca y la catalana. Central a esta segunda gran discusión política y social es el concepto de «patriotismo constitucional». Se trata, una vez más, de un concepto habermasiano abrazado por Rodríguez Zapatero, de estirpe claramente republicana y de hecho antinacionalista, en tanto opone al nacionalismo román-

38 Navarro, *El nuevo socialismo*, p. 144.

39 Ibid., p. 144.

tico del pueblo, el patriotismo basado en la razón, el civismo, la fraternidad y la ciudadanía, donde la identidad común se funda en la praxis, en el ejercicio de los derechos democráticos de participación. Pero todo se complica cuando en sus versiones más cotidianas de uso en la política, tanto por parte del PSOE como, sobre todo, del PP⁴⁰, se usa como reacción ante el temor a que los intereses de las nacionalidades minoritarias, en el contexto más favorable del nuevo republicanismo en el gobierno, consiguieran hacer modificar la Constitución de 1978 y así cambiar las condiciones del equilibrio territorial. En estos casos se acaba dando al concepto de patriotismo precisamente el esencialismo que el concepto republicano quiere evitar, convirtiéndolo en una reafirmación de la inamovilidad de la Constitución española, a la que se fetichiza y mitifica para argumentar que no se le puede cambiar ni una coma, sobre todo con referencia a las exigencias de los nacionalismos minoritarios⁴¹.

Tanto la «crisis constitucional» como las polémicas en torno a la ley de Memoria Histórica han conseguido hacer visible lo que en la Transición fue impensable: la discusión sobre la forma de Estado. Tal vez paradójicamente, han sido sectores de la derecha los que con más fuerza han pedido la abdicación de Juan Carlos I y cuestionado su papel, uniéndose con ello a las ya conocidas voces de la izquierda más allá del PSOE, que siempre ha sido fundamentalmente republicana. Esta

40 El PP adopta oficialmente el concepto de patriotismo constitucional mientras está en el poder, en su XIV congreso celebrado en enero del 2002, con una ponencia de ese título de Josep Piqué y María San Gil, respectivos representantes de las naciones minoritarias españolas, catalana y vasca respectivamente, contra cuyos nacionalismos se formula principalmente el dicho patriotismo.

41 Para un análisis, desde el punto de vista de la filosofía política y del derecho, de la inadecuada aplicación del término habermasiano al caso español, véase X. Bastida Freixedo, «Otra vuelta de tuerca al patriotismo constitucional español y sus miserias», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* 25, 2002, pp. 213-246, <http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/doxa/23584061091481851665679/doxa25_07.pdf>; último acceso, 18/5/09

otra izquierda, a su vez, ha visto abonadas y legitimadas sus críticas a la monarquía, primero en los debates en torno a la memoria de la Segunda República, y luego con quejas sobre la censura de la información y debate público que es posible en España alrededor de la corona, existentes desde el principio de la Transición pero que ahora se ven reinterpretadas en un contexto más favorable al cuestionamiento de la monarquía.

En definitiva, y con esto quiero terminar, nos encontramos ahora mismo en un contexto español donde las reglas del juego político y de los límites de éste, impuestas con éxito durante la Transición, se están teniendo que revisar y modificar. Entre ellas, centralmente, se encuentra la de la otredad de la República. El fantasma de la Transición sigue condicionando las políticas y los discursos actuales, como he demostrado en el caso del miedo del PSOE a reconocer su republicanismo y la probabilidad de su desconocimiento, y el de la mayoría de los españoles, de la rica herencia republicana que hay en el pensamiento español, en su mayoría exiliado. Estas nuevas configuraciones tal vez hagan superar las limitaciones a que obligaron las condiciones de la Transición, y nos lleven a un escenario político en el que el miedo a reivindicar la propia historia no sea un factor de silenciamiento.

Esta edición de
El otro en la España contemporánea
se imprimió en febrero de 2011.

