

123
JULIO
2015

¿POR QUÉ UNOS JÓVENES SE RADICALIZAN Y OTROS NO?

Jordi Moreras, Profesor de Antropología, Universitat Rovira i Virgili

Tras los atentados de París en enero de 2015, las trayectorias vitales de los hermanos Saïd y Chérif Kouachi y de Amedy Coulibaly se convirtieron en objeto de atención de los medios de comunicación y de analistas, que rápidamente situaron el perfil de estos jóvenes radicalizados dentro de la senda que marcó en 1995 Khaled Kelkal, el autor de los atentados en el metro de París. Frente a ellos, las figuras del policía Ahmed Merabet abatido durante el asalto a la redacción de *Charlie Hebdo*, y de Lassana Bathily, el empleado que escondió a los clientes del supermercado *cashier* de Porte de Vincennes, se mostraron como ejemplos de valentía, abnegación y heroísmo, y a los que la sociedad francesa rindió un sentido homenaje. Pero muy pocos repararon en el hecho de que víctimas y verdugos compartían, con variantes, el mismo arquetipo de “jeunes issus de l’immigration” (jóvenes procedentes de la inmigración). En marzo de 2012 se dio una situación muy parecida, cuando el jo-

ven Mohamed Merah asesinó en Toulouse, entre otros, al militar Imad Ibn Ziaten, francés de origen marroquí, nacido en 1981.

En Europa, se da por sentado que se están configurando unas generaciones perdidas, surgidas de la fractura del desarraigo migratorio y de su defectuoso encaje en las sociedades europeas.

La conectividad entre generaciones es mucho menos directa y mucho más frágil de lo que se piensa, porque a pesar de que los bagajes étnicos o religiosos entre padres e hijos pueden ser similares en forma, acaban generando identidades y pertenencias muy diferentes.

¿Por qué han fracasado las instituciones sociales y comunitarias a la hora de crear pertenencias atractivas para estos jóvenes?

La respuesta posible pasa por atender a los procesos y no a las individualidades, a los contextos sociales y no a los textos e imperativos doctrinales.

La crisis la familia y de la mezquita es, principalmente, de legitimidad. Son socialmente cuestionadas sobre su funcionalidad (desde el punto de vista de las sociedades europeas) y sobre su eficacia para poder establecer unas referencias sólidamente constituidas (desde el punto de vista de los colectivos musulmanes).

El problema de los jóvenes musulmanes europeos ¿es tener que manejar una doble identidad, o es verse atrapados por las profundas contradicciones que afectan a los modelos de socialización en los que han crecido?

Todos los citados, excepto Lassana Bathily, nacieron en Francia entre 1975 y 1982. Justo en el momento en que la sociedad francesa empezaba a tomar conciencia de la emergencia de las nuevas generaciones surgidas de las migraciones magrebíes y africanas, una realidad que se mostraría públicamente por primera vez en la llamada marcha de los *beurs* que cruzó el país entre 1983 y 1985. Por aquel tiempo, los primeros estudios sociológicos alertaban de las difíciles condiciones en que se encontraban las poblaciones inmigradas, debido en buena parte al urbanismo segregador de las *banlieues* periféricas de las principales ciudades francesas. El sociólogo François Dubet se refirió a estos jóvenes, en su mayoría nacidos en Francia, como abocados “à la galère”, a sufrir la exclusión social con mayor rigor que sus padres.

En Europa, se da por sentado que se están configurando unas generaciones perdidas, surgidas de la fractura del desarraigo migratorio, del pasado de dominación colonial y de su defectuoso encaje en las sociedades europeas. Desde la década de los ochenta, el devenir de estas generaciones ha concitado las interpretaciones más variopintas: los análisis más optimistas mostraron la crisis de identidad de tales generaciones como consustancial a la construcción de una sociedad multicultural; los más posibilistas, argumentaron que el esfuerzo para la integración de estas generaciones sería mucho más intenso que el llevado a cabo por sus progenitores, que aceptaron estoicamente su marginación funcional; y los más agoreros pronosticaron escenarios de confrontación permanente, al albur de los primeros disturbios sucedidos en 1979 en Vaulx-en-Velin, en la *banlieue* de Lyon, y que más tarde se irían reproduciendo periódicamente. Todos estos argumentos acabaron por aportar su granito de arena a la consolidación de la idea de que la experiencia de la marginación y del rechazo social es la que explicaría las derivas hacia la radicalización de estas generaciones, ya fuera incorporándose en subculturas urbanas marcadas por la violencia, o bien dejándose seducir por otro género de subcultura, en este caso, configurada por referencias islámicas.

Pero no existen generaciones yihadistas, tal como frívolamente han afirmado algunos autores. Ni tampoco se puede explicar la radicalización como resultado de la combinación entre desesperación y pobreza. Si se quiere entender un poco mejor las causas que provocan un fenómeno complejo como éste, conviene des-

Hay que preguntarse por qué mayoritariamente muchos jóvenes musulmanes europeos no han sido seducidos por la retórica de la radicalización.

cartar las simplificaciones. Y por ello hay que preguntarse por qué mayoritariamente muchos jóvenes musulmanes europeos no han sido seducidos por la retórica de la radicalización. Lo que intentaremos explicar en este texto es por qué en contextos sociales similares, con perfiles familiares muy parecidos y con trayectorias vitales condicionadas por un contexto de exclusión estructural, no todos los jóvenes han intentado emular a Kelkal, Merah, Kouachi o Coulibaly.

Las teorías que hablan de la radicalización como proceso, entienden que ésta se genera como resultado de una situación de ruptura o desvinculación social. Dan por sentado que los jóvenes musulmanes mantienen una continuidad con respecto a unas referencias, sean culturales o religiosas, que han adquirido por transmisión familiar. Y he aquí un primer supuesto que cabe revisar. La conectividad entre generaciones es mucho menos directa y mucho más frágil de lo que se piensa porque, a pesar de que los bagajes étnicos o religiosos entre padres e hijos pueden ser similares en forma, acaban generando identidades y pertenencias muy diferentes. El desfase generacional es un factor que alienta diferentes formas de desvinculación, en un contexto social mediado por la interacción con la sociedad europea. Padres y jóvenes no mantienen el mismo tipo de relación con esta sociedad. De los padres se dice que padecen el “frozen clock syndrome” (síndrome del reloj parado), y que su corazón y su mente siguen estando en su país de origen. Los jóvenes, en cambio, han acumulado un capital social en relación con el contexto eu-

ropeo que resulta mucho más potente que el capital referencial familiar, que se encuentra desubicado. Los hijos de inmigrantes ya no actúan como hijos de inmigrantes, y subvierten a la vez el orden genealógico propuesto por sus ascendientes y el orden de categorización social que les aplican las sociedades europeas.

Tipología del desapego

¿Cómo explicar este proceso de distanciamiento referencial entre padres y jóvenes? El estudio del economista Albert O. Hirschman (1970) intentaba explicar las diferentes actitudes que podían adoptar los actores respecto a las crisis que padecían las instituciones de que formaban parte. Abandonarlas, protestar o acomodarse a la situación eran las tres opciones ideales que planteaban los individuos. Aplicando esta perspectiva respecto a los vínculos que mantienen los jóvenes musulmanes europeos con sus familias y sus referencias comunitarias, es posible establecer una tipología de situaciones que expresan formas diferentes de definir su posicionamiento, entre la complicidad y el distanciamiento que, tal como se verá, no siempre ha de ser interpretado de forma negativa. Estos cuatro tipos ideales de actitudes se concretan en relación a la distancia que se mantiene con las referencias familiares y los ámbitos comunitarios musulmanes, pero que acaban definiendo también unas formas concretas de relacionarse con las sociedades europeas.

Es posible hablar de *superación*, cuando se expresa un modelo de vida que se apoya preferentemente sobre referentes occidentales, y que lleva al individuo a vivir fuera de los ámbitos referenciales de los contextos comunitarios musulmanes. Las identidades resultantes priorizan los componentes europeos sobre las referencias familiares de origen. Mantenerse alejados de estos referentes no significa rechazarlos, pero sí dejarlos aparte en lo cotidiano, evitando que sirvan como mecanismos de regulación de la vida diaria. Esta actitud se relaciona con un patrón de movilidad social ascendente.

En segundo lugar, se puede hablar de *recreación*, actitud mediante la cual se reconstruye una identidad en donde la tradición heredada es reivindicada (si bien tal reivindicación se lleva a cabo a través de una implícita adaptación al medio social europeo) y se mantienen vínculos activos con el núcleo familiar y con la comunidad de referencia. En este caso, la movilidad social tiende a emplazarse dentro de este ámbito comunitario. Desde esta identidad singularizada se define una relación concreta con la sociedad europea, manteniendo una interacción mucho más sustantiva y menos dependiente de la que establecieron sus generaciones precedentes.

Una tercera actitud basada en el *rechazo* supondría renegar de aquello que forma parte de una herencia familiar y de todas las referencias que se vinculan a ella (como podría ser la adscripción comunitaria). Este rechazo no se expresa en contra de estas referencias en sí mismas sino en relación a lo que éstas representan: por un lado, por el hecho de que la sociedad europea les ha atribuido una identidad minoritaria y subordinada; por otro, porque estas referencias no han servido para que estos

jóvenes pudieran hacer frente con éxito a la exclusión social. Que tales referencias familiares y comunitarias hayan sido reemplazadas por otras subculturas urbanas, favoreciendo una suerte de "apartismo" (Gest, 2010), es la prueba del fracaso de la movilidad social de estos individuos.

La cuarta actitud está estrechamente vinculada con la anterior y supone un grado más profundo de desvinculación, puesto que tiende hacia la *ruptura*. Ésta supondría el doble distanciamiento, físico y cognitivo, de aquellos espacios y referencias pertenecientes al ámbito familiar y comunitario, así como del contexto social. Este desapego necesita ser argumentado y legitimado puesto que supone romper con aquello que uno ha sido pero, al mismo tiempo, exige construir una nueva identidad respecto a lo que uno quiere ser a partir de ahora. En el caso que nos ocupa, esta argumentación tiene un carácter doctrinal, invocando a un islam que se presenta como corrector de las desviaciones transmitidas por herencia familiar y refractario respecto a las influencias perturbadoras del contexto social externo. La ruptura es el resultado de la polarización de un grupo de personas que buscan apartarse de aquellas ideas erróneas, que a su juicio, expresan los otros. La ruptura, pues, se convierte en la única opción posible si se tiene la convicción de vivir rodeado de ignorantes y de falsas ideas.

No hay que interpretar estas cuatro actitudes como si se tratara de fases en un proceso, que van desde la normalidad a la excepcionalidad. Pero al distinguirlas entre sí podemos situar algunos de los matices que el uso extensivo del término radicalización ha acabado anulando. Despegarse de unos referentes que se siguen considerando como propios a pesar de que sean mantenidos a distancia, reconstruir una identidad que se fundamenta en los principios *mainstream* de este colectivo y así poder establecer un carácter distintivo, refugiarse en una identidad compartida con aquellos que se sienten aparte y fuera de lugar, o tener la sensación de encontrarse en un contexto hostil del que hay que protegerse, son caminos de expresión identitaria diferentes pero que surgen de la misma situación de fricción entre referentes familiares, comunitarios y sociales.

Las trayectorias vitales de los autores de los atentados de París se orientarían entre el rechazo y la ruptura, mientras que Merabet y Bathily podrían situarse en torno a las dos primeras actitudes. Pero es evidente que todos ellos pudieron llegar a experimentar a lo largo de su vida sentimientos tan dispares como el orgullo, la frustración, la humillación o el desapego. Lassana Bathily llegó a Francia desde Mali con 16 años. Tres años más tarde le denegaron el permiso de residencia permanente y estuvo a punto de ser expulsado. Finalmente consiguió la residencia en 2011 y desde entonces trabajaba en el supermercado de Vincennes. El policía judicial Ahmed Merabet seguía viviendo con sus hermanos en la *banlieue* en donde nació, en Seine-Saint-Denis en el norte de París (popularmente conocida como "le 93", su código postal), que representa el paradigma del barrio conflictivo en el imaginario francés. En 1994, tras la muerte de sus padres, Saïd y Chérif Kouachi fueron internados en un centro de acogida en Corrèze en el centro de Francia. Al alcanzar

los dieciséis años volvieron al norte de París, al 19^e *arrondissement*, entre Belleville y la Villette, ocupándose en trabajos precarios y mal remunerados. Amedy Coulibaly también nació en París, en este caso en el sur, y se crió en La Grande-Borne en Grigny, una enorme ciudad dormitorio de 11.000 habitantes, marcada por la violencia y la marginación. A los diecisiete años fue detenido por robo y tráfico de drogas e inició un largo periplo de entrada y salida de la cárcel. Tras entrar en un programa de promoción del empleo juvenil en 2009, casualmente fue invitado por el presidente Sarkozy al palacio del Elíseo junto con otros quinientos jóvenes.

A un lado, el policía Ahmed Merabet -y el soldado Imad Ibn Ziaten- fueron ejemplos de cómo ciertas culturas institucionales (en este caso, la gendarmería y el Ejército) son capaces de admitir en su seno a personas que pertenecen a colectivos minoritarios. Los testimonios de sus familiares relatan su devoción por el servicio que prestaban a su sociedad, a pesar de que debido a su condición musulmana en algún momento pudieran notar algún grado de sospecha respecto a sus lealtades por parte de sus superiores o compañeros (véase el testimonio de Latifa Ibn Ziaten, 2013). A otro, el sentimiento de exclusión y desapego que pudieron experimentar los hermanos Kouachi y Coulibaly pudo predisponerles en su deriva radical, en la que, tal como se supo tras los atentados, intervinieron algunos actores potenciadores concretos (véase el relato de Abdelghani Merah (2012), en relación al proceso de radicalización de su hermano Mohamed). Pero su proceso de ruptura o desvinculación social no

No existen generaciones yihadistas, ni tampoco se puede explicar la radicalización como resultado de la combinación entre desesperación y pobreza.

puede explicarse como resultado de una más o menos defectuosa gestión de las emociones individuales. Ni tampoco como resultado de compartir el mismo grado de humillación con el resto de poblaciones musulmanas en el contexto internacional. Ellos fueron protagonistas de un doble proceso: en primer lugar, la interiorización de un sentimiento de encontrarse al margen de todo o fuera de lugar, como resultado de su experiencia vital de marginación social (lo que les habría situado en una situación de pérdida de sentido en relación a su encaje social); y en segundo lugar, el desarrollo de una convicción en base a la cual iniciar su proceso de desvinculación respecto a su entorno social precedente (y dar un sentido renovado a sus acciones).

La crisis de los modelos institucionales

El interrogante que hemos de resolver se sitúa más en el déficit de socialización entre estas generaciones, que no en las formas seductoras que muestran los discursos rupturistas y distintivos. ¿Por qué han fracasado las instituciones sociales y comunitarias a la hora de crear pertenencias atractivas para estos jóvenes? La respuesta posible pasa por atender a los procesos y no a las individualidades, a los contextos sociales y no a los textos e imperativos doctrinales, hecho que marca un enfoque distintivo en el estudio de la radicalización. Para comprender la radicalización, mejor aprender sociología que no teología.

Es evidente que se generan emociones cuando se toma conciencia de la propia experiencia individual. En ello pueden influir algún hecho puntual, alguna situación vivida o algún actor que ayude a generar ese convencimiento. La intención de buscar a personas que piensan de la misma manera, con las que poder compartir las mismas convicciones, y reforzar un pensamiento grupal, es lo que Cass Sunstein (2009) denomina “polarización grupal”. Ésta busca generar un marco cognitivo que oriente a estas personas y las legitime en su acción. Sentir el rechazo hacia sus posicionamientos por parte de su entorno social es la prueba de que se encuentran en el buen camino. Esta polarización grupal que acompaña el pensamiento extremista demuestra que la radicalización surge fundamentalmente de la aplicación de un capital social selectivo.

Por lo que supone de compromiso, de ruptura y de exposición social, la radicalización sólo puede entenderse dentro de ámbitos grupales limitados y restringidos. Pero además, ésta se estructura como un mecanismo que da un sentido renovado a las prácticas sociales y reconstruye esas identidades deterioradas. Sunstein cita a Marc Sageman (2008), que fue de los primeros autores en referirse a los lazos afectivos y de solidaridad que se generaban entre “grupos de colegas”, hasta el punto de conformar una hermandad que reemplazaba a los vínculos familiares. Es el mismo patrón clásico seguido por las bandas juveniles, cuya capacidad para generar sólidas pertenencias entre jóvenes con identi-

Los más vulnerables a la desigualdad serán los primeros en restar su confianza en las instituciones. Y sin confianza, la socialización no es posible.

dades familiares y sociales debilitadas, está en la base de su capacidad de movilización.

La modernidad ha puesto al descubierto la crisis de las instituciones que nos ordenan socialmente. Las instituciones en las que vivimos ya no disponen de la legitimidad para ser mecanismos de socialización que antes sí tenían. El hecho de que vivir en sociedad suponga tener que transitar entre muchos círculos sociales, intentando mantener una cierta coherencia con respecto a las afiliaciones, adhesiones y compromisos que nos exigen todos ellos, contribuye a diluir la centralidad de las instituciones sociales a la hora de definir nuestras propias identidades personales. Pero quizá por el miedo al vacío que pudiera provocar esta disolución institucional, seguimos apelando a nuestras instituciones, confiando que su “programa institucional” (Dubet, 2006), permita que los individuos que sean socializados en ellas puedan llegar a convertirse en seres autónomos y libres. Pero, en realidad, las instituciones han perdido su dimensión mediadora entre individuos, o entre éstos y otras instituciones, ya que esa promesa de libertad y autonomía ha erosionado el principio de igualdad sobre el que se apoyaban. Si hemos de hacer caso del **último informe de la OCDE** (*Skills Outlook* 2015), se calcula que veinte millones de jóvenes que ni estudian ni trabajan –la mitad de la población entre 16 y 29 años de los países desarrollados– quedarán excluidos del mercado laboral. El mercado ya no sería capaz de integrar a aquellos que

el sistema educativo tampoco ha sabido orientar formativa y profesionalmente. Es evidente que en estas condiciones, los más vulnerables a la desigualdad serán los primeros en restar su confianza en las instituciones. Y sin confianza, la socialización no es posible.

En otro sentido, también se produce una crisis en el modelo de socialización que es propuesto por las dos instituciones de referencia para los colectivos musulmanes en Europa, como son la familia y la mezquita. Ambas se muestran como garantes de la continuidad con respecto a unas referencias de origen, ya sean éstas culturales y/o religiosas, pero aún se encuentran lejos de haber cumplido con esta función. En contra de lo que se suele dar por supuesto, ni las familias ni las mezquitas actúan como instituciones voraces, en el sentido dado por Lewis A. Coser (1974), capaces de ejercer un control total y absoluto sobre las acciones de los individuos a los que sirven de referencia. Como instituciones sociales han fracasado en la defensa de un modelo de socialización capaz de adecuarse a un contexto europeo con valores morales no siempre coincidentes, e incluso contrarios. Difícilmente han podido competir con otras instituciones sociales. Acusadas de haber llevado a cabo una resistencia más pasiva que activa en relación a la integración de su colectivo, familias y mezquitas representan un modelo institucional todavía por consolidar. Su crisis es, principalmente, de legitimidad, al verse socialmente cuestionadas sobre su funcionalidad (desde el punto de vista de las sociedades europeas) y sobre su

eficacia para poder establecer unas referencias sólidamente constituidas (desde el punto de vista de los colectivos musulmanes).

Así pues, el problema de los jóvenes musulmanes europeos ¿es tener que manejar una doble identidad o es verse atrapados por las profundas contradicciones que afectan a los modelos de socialización en los que han crecido? Y es que ninguno de ellos ha sido capaz de formular alguna propuesta comprensible para hacer compatibles una pertenencia europea y una pertenencia musulmana. Richard Sennett (2012) reflexiona sobre la relación de los individuos con las instituciones en donde se han socializado, partiendo del uso que hacía Émile Durkheim (1858-1917) del término anomia. Aquellas personas a las que las instituciones sitúan al margen interiorizan un sentimiento de desarraigo y de baja autoestima, según Durkheim. Pero Sennett sugiere que la desafección que genera la anomia, más allá de provocar resignación, lleva a los individuos a cuestionarse sobre su adhesión personal a tal institución y a explorar otras alternativas que les proporcionen renovados sentimientos de pertenencia. En este contexto de modelos de socialización contradictorios, el sentido clásico dado a la idea de desviación cambia sustancialmente: si las referencias se dispersan, ¿cómo no esperar que surjan individuos desorientados? Más tarde o más temprano ese vacío referencial acaba siendo ocupado por nuevos argumentos e ideas que ayudan a recomponer las identidades desubicadas.

Las subculturas urbanas pueden rellenar esta ausencia por su componente distintivo y alternativo. Pero una referencia atemporal, universal y completa como la que expresan las lecturas más literalistas del islam (aquellas que representan el modelo

de un islam depurado culturalmente y descontextualizado, en palabras de Olivier Roy, y que tiene en el salafismo doctrinal su principal exponente en Europa), ofrece una variante mucho más potente porque se proyecta como si se tratara de una institución, que exige una nueva resocialización a aquellos que quieren participar en la misma. De ahí que sea más difícil de banalizar que las expresiones de una contracultura juvenil, porque formula una propuesta de orden social y moral que es mucho más consistente y legitimada. El islam convertido en institución busca su espacio, paradójicamente, en el vacío dejado por las contradicciones de otras instituciones que forman parte del islam ordinario -como la mezquita o la familia- pero que se han vuelto ineficaces en el contexto de las sociedades europeas.

Este islam que reniega de su propia historia se proyecta sin competencia como único horizonte de sentido para las poblaciones musulmanas europeas, ofreciendo una alternativa a aquellos que puedan llegar a experimentar un sentimiento de orfandad institucional. Al proponer marcar distancias con respecto a los espacios y prácticas propias de las sociedades europeas, y despreocuparse de la solidez de los vínculos o del encaje ciudadano de tales poblaciones, este islam está sugiriendo un modelo idealizado de autarquía social. A tal proyecto se le da por supuesta la capacidad autoreguladora que pueda ofrecer la referencia islámica, a la que se le otorga la confianza ciega que un navegante daría a su brújula.

Este nuevo modelo institucional, no obstante, incorpora dos serios problemas: por un lado, no tiene ningún reparo en proponer el aislamiento progresivo de las poblaciones musulmanas en Europa respecto a los contextos sociales en los que viven, queriendo transformar su singularidad en excepcionalidad (y de ahí su énfasis en la reconstrucción de un nuevo orden moral). Y por otro, no es capaz de evitar que se generen discursos y actitudes abiertamente ideológicas y nihilistas, que no se conforman con el ritualismo puritanista, promoviendo una militancia agresiva, y que tiene en Facebook su principal mecanismo de difusión y socialización.

Ambos problemas generan un efecto desestabilizador, tanto para las sociedades europeas como para los colectivos musulmanes, y requieren de diferentes respuestas tanto en el plano de la convivencia social como en el de la seguridad. Deberíamos de desactivar la radicalización como opción posible, en la vida de futuros Kouachi o Coulibaly. Es cierto que sería muy útil combatir la desafección de estos jóvenes con respecto a las instituciones, ya sean las de las sociedades europeas como las propias de los colectivos musulmanes. Pero también contribuiría de manera importante el hecho de que no se propongan quimeras alternativas e idealizadas, que tanto eco pueden tener entre personas que se sienten excluidas. Parece ser necesario, igualmente, que los modelos de socialización elaborados por todas estas instituciones sean mucho más compatibles entre sí, y capaces de generar la suficiente complicidad y confianza para que todos nosotros seamos capaces de construir unas identidades coherentes con respecto a nuestros contextos sociales.

Referencias bibliográficas

- Coser, Lewis A. *Las instituciones voraces*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Dubet, François. *El declive de la institución*. Barcelona: Gedisa, 2006.
- Gest, Justin. *Apart: Alienated and Engaged Muslims in the West*. London: Hurst, 2010.
- Hirschman, Albert O. *Exit, Voice and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Harvard University Press, 1970.
- Ibn Ziaten, Latifa. *Mort pour la France*. Paris: Flammarion, 2013.
- Merah, Abdelghan. *Mon frère, ce terroriste*. Paris: Calmann-Lévy, 2012.
- Sageman, Marc. *Leaderless Jihad*. University of Pennsylvania Press, 2008.
- Sennett, Richard. *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*. Barcelona: Anagrama, 2012.
- Sunstein, Cass. *Going to extremes. How like minds unite and divide*. Oxford University Press, 2009.

Por lo que supone de compromiso, de ruptura y de exposición social, la radicalización sólo puede entenderse dentro de ámbitos grupales limitados y restringidos.