

# La construcción del inintegrable cultural

*Ignasi Álvarez*

(del libro de Javier de Lucas y Francisco Torres, eds., *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos?*, Madrid: Talasa, 2002).

Uno de los dos pilares en los que se apoya la construcción del inintegrable es la presunción de que la sociedad receptora es culturalmente homogénea y sus miembros definen de manera unánime su identidad cultural y política. Ésta ha sido y sigue siendo una presunción típica de los Estados nación modernos que también hacen suya, con frecuencia de manera compulsiva, los movimientos nacionalistas insatisfechos que aspiran a configurar su propio Estado-nación<sup>1</sup>.

Los contenidos a partir de los cuales se define la identidad nacional distan de recibir una adhesión unánime de toda la ciudadanía. La realidad del pluralismo lingüístico realmente existente en España, pluralismo que se manifiesta también en las comunidades con lengua propia, pone en cuestión uno de los pilares sobre los que se construye esa pretensión de homogeneidad cultural en los Estados-nación modernos. En cuanto a la unanimidad en la definición de la identidad nacional, ésta se desvanece ante el hecho evidente de la conflictiva, e incluso incompatible, manera en que los nacionalismos de distinto signo definen su relación con España, sin que resulte necesario recordar la fractura política abierta entre las dos ideas de España que atraviesa los dos últimos siglos de la historia de este país. En el caso de Francia, la identidad nacional definida en términos laicos y republicanos se vio también confrontada, hasta bien entrado el siglo XX, a una idea de Francia antirrepublicana, tradicionalista católica y con fuertes rasgos antisemitas, hoy todavía vigente en una parte del electorado lepenista.

## "Adaptarse a nuestras costumbres"

Si evocamos los sucesos de El Ejido, y lo bien parados que salieron los autores de los actos vandálicos que tuvieron lugar, podemos convenir que en ese contexto resulta un poco extravagante exigir a los inmigrantes hacer suyas, sin más precisiones, las costumbres de la sociedad receptora. El aberrante principio del castigo colectivo contra toda una comunidad por el delito de uno de sus miembros, que algunos medios de comunicación describieron neciamente como tomarse la "justicia" por su mano, comienza también a formar parte de "nuestras costumbres", según tuvimos ocasión de ver en Ca n'Anglada y en El Ejido. Quienes perseguía al "moro" y se creían con derecho a quemar mezquitas y viviendas de inmigrantes, y también quienes aplauden o disculpan su comportamiento, no violaron reglas de "civilización" no escritas sino que incurrieron en delitos tipificados en el Código Penal.

Existe una profunda incompatibilidad entre esas conductas y lo que hemos convenido que deben ser no ya reglas de urbanidad sino normas básicas de nuestra convivencia. Normas que deben ser vigentes para todos: también para los extranjeros, sin duda, pero en medida no menor para los nacionales. Sólo así será posible realizar un permanente proceso de ajuste intercultural que exige, sin duda, la modificación de determinadas pautas culturales de unos y de otros y la adopción, por parte de todos, de normas de convivencia, de referencias y valores compartidos que hagan posible la convivencia y permitan algo que se parezca a un diálogo intercultural.

Manuel Delgado, en un breve artículo<sup>2</sup> escrito a raíz de la muerte de doce inmigrantes en Lorca, denunciaba que «se repite hasta la saciedad desde los nuevos y los viejos discursos excluyentes, si inmigrantes que proceden de "otras culturas" podrán asimilar y adaptarse a los valores que rigen nuestra sociedad: Acaso la pregunta debería ser otra: acaso lo que deberíamos cuestionarnos es si nosotros mismos somos capaces de integrarnos en nuestros propios valores, es decir, si los principios éticos abstractos que rigen nuestra concepción del ser

humano y de la vida en sociedad, fundamentados, según se dice, en la libertad, la igualdad y la justicia, son compatibles con nuestras ideas y con nuestras prácticas reales».

Esos nuevos y viejos discursos excluyentes que denunciaba M. Delgado han ido ocupando un espacio creciente en la construcción de la categoría social del inintegrable cultural. Resulta patético el desplazamiento que se ha dado recientemente en este país, sustituyendo la percepción de la complejidad de los problemas de la inmigración y las responsabilidades de todos los actores sociales implicados en ese proceso, por un discurso simplista y excluyente en el que la cuestión central pasa a ser si los inmigrantes que proceden de "otras culturas" podrán asimilar y adaptarse a "nuestras costumbres". Ese discurso no es nuevo. Baste recordar al respecto las polémicas desatadas en Cataluña durante la II República respecto a la llegada de una inmigración procedente del sur de España que ya venía desde hacía décadas siendo percibida por importantes sectores sociales y políticos como un desafío para el "orden público" y una amenaza mortal para la preservación de la identidad nacional.

Lo novedoso es que ahora es al inmigrante que proviene de países de tradición islámica al que se coloca el sambenito de inintegrable. En el discurso destinado a construir la figura del "inintegrable cultural" se advierte que entre nosotros hay personas que no son y no pueden ser como nosotros, que no lo serán jamás. No es culpa "nuestra" si no podemos reconocerles como libres e iguales a nosotros. Ese discurso permite no sólo legitimar la exclusión sino también eximir de responsabilidad a la sociedad receptora y sus instituciones. El discurso de Mikel Azurmendi sobre la inmigración y su versión del conflicto de El Ejido resulta paradigmático de esta actitud. La existencia del "inintegrable cultural" vuelve irrelevante cualquier discusión seria sobre las políticas de integración

Llama la atención el desprecio y la ignorancia que ese discurso muestra respecto a la complejidad de los procesos de integración. El éxito de la estrategia de integración no depende sólo, ni siquiera principalmente, de la distancia cultural, o de la actitud de quien llega, sino, sobre todo, del contexto social de recepción y de la actitud de la sociedad receptora: facilidad para acceder y renovar los permisos de residencia y de trabajo, oportunidades de trabajo, educación y vivienda, acceso a los derechos sociales y políticos, grado de legitimación social y político de las actitudes xenófobas...

Miguel Herrero de Miñón<sup>3</sup> fue uno de los pioneros en nuestro país en sustituir la reflexión sobre la integración por el grito de alarma frente a la amenaza para la cohesión social que supone el inmigrante "culturalmente inintegrable": «...la recepción de emigrantes legales obliga a plantear el problema de su integración. ¿Queremos una sociedad realmente abierta, por cohesionada, y dotada de identidad, o un interculturalismo, fragmentario más que pluralista, que produce tensiones y radicalizaciones? España no tiene aún ese problema; evitémoslo a tiempo. (...) Para ello es importante que la programación de la emigración favorezca la venida de quienes son más fácilmente integrables por razón de afinidad lingüística y cultural. Sin duda, iberoamericanos, rumanos y eslavos con preferencia a africanos. Una cosa es la cooperación intensa con el Magreb y otra el fomento de la difícilmente integrable inmigración magrebí».

«Frente al estuporoso íque vienen! planteémonos el racional ¿a quién traemos?» Cabe sospechar que en la preferencia de los eslavos sobre los magrebíes, justificada por razones de afinidad lingüística y cultural, la lengua es utilizada por Herrero como un eufemismo para no mentar la diferencia religiosa, y más en concreto, al islam, como una seña de identidad que hace inintegrable a una determinada categoría de personas. Hace tres años todavía no se había abierto la veda.

Sin embargo, la utilización explícita de la diferencia religiosa en la construcción del "inintegrable cultural" no se ha hecho esperar demasiado. Hace un año el cardenal de Bolonia, Giacomo Biffi<sup>4</sup>, afirmaba que la presencia de una población inmigrante de tradición islámica pone en peligro la cohesión social y la identidad de nuestras sociedades. Para el cardenal, todos los musulmanes son integristas, mezclan la religión con la política y

discriminan a las mujeres: «No sé que harán con la fiesta del viernes, la poligamia, la discriminación de la mujer, el integrismo de los musulmanes para los cuales política y religión son una misma cosa.» Menos en lo de practicar la poligamia, supongo, ése podría ser el retrato del propio cardenal y el del recientemente canonizado Pio IX. Al hablar de discriminación, el cardenal Biffi no debería pasar por alto que la discriminación real y legal de las mujeres, incluida la negación del derecho al voto, tuvo en la Iglesia católica uno de sus baluartes, y que en su iglesia las mujeres siguen siendo excluidas del sacerdocio.

Biffi, después de denunciar la amalgama entre política y religión que considera consustancial al islam, pasa a reclamar del Gobierno italiano una política que favorezca la entrada de inmigrantes católicos, para preservar la "identidad del país". ¿Regresará Europa al cristianismo o se volverá musulmana? Al tiempo que se interroga sobre tan grave peligro, Biffi reclama al Gobierno italiano una política que favorezca la entrada de inmigrantes católicos para preservar la "identidad del país". Lo cierto es que si la religión católica, como proclama Biffi, es uno de los pilares de la identidad italiana, entonces la secularización de la sociedad supone una amenaza mucho más grave para esa identidad católica que la que pudiera derivarse de la presencia en Italia de unos cuantos centenares de miles de inmigrantes provenientes de países de tradición islámica. Pero es precisamente esa secularización —cuya ausencia en el islam Biffi denuncia— la que hace inviable la pretensión de los diversos dogmatismos religiosos, o de otro signo, de dominar el espacio público y clausurar la separación de esferas entre lo político y lo religioso.

El cardenal Biffi, la señora Marta Ferrusola<sup>5</sup> o el arzobispo de Barcelona de Carles, para el que los minaretes de las mezquitas podrían percibirse un desafío a los campanarios de "nuestras" iglesias, comparten la pretensión de definir la identidad nacional en términos de adhesión a una identidad religiosa. Todos ellos dan por sentado que la nación ha de tener una identidad colectiva unánime basada en un sustrato cultural homogéneo. Todos ellos, también, alertan sobre la amenaza que la presencia islámica constituye para esa identidad. Aunque ese discurso se hace en términos de identidad cultural y no de adhesión a la "verdadera religión", lo cierto es que resulta imposible no percibir en él un aire de familia con el nacional-catolicismo más rancio.

### **La construcción del homo islamicus**

Hace 20 años, Máxime Rodinson<sup>6</sup> criticaba la aproximación dogmática, esencialista y substancialista que hacía la sociedad europea. Una aproximación en la que no se considera la posibilidad de que esa tradición religiosa muestre algún tipo de reflexión interna, de desarrollo o de evolución. «Se convierte así al musulmán, confinado en su especificidad que, por otra parte, se quiere condescender a exaltar. Es el nacimiento del concepto homo islamicus que aún hoy está lejos de desaparecer».

Lo esencial —afirmaba Rodinson—<sup>7</sup> «es que me niego a considerar al islam como una totalidad conceptual, un sistema de ideas, de prácticas, una opción de vida, que estaría en la raíz o el fundamento de todos los comportamientos públicos y privados de las gentes que hacen profesión de adhesión a esa religión. Por ello prefiero hablar de musulmanes que del Islam, por mas que otorgue igualmente una gran importancia a la doctrina, a la fe y a los rituales a ella vinculados. Pero considero que la vida del mundo que profesa la religión musulmana no puede explicarse totalmente, ni mucho menos, por la doctrina musulmana. Aplico ese principio igualmente a las otras religiones.»

Clifford Geertz, en su obra *Observando el islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*<sup>8</sup>, describe el cambio cultural que la introducción del islam produjo en esas sociedades y la influencia que su diferente cultura preislámica tuvo en la singular configuración del islam en cada una de ellas. En su opinión, «la concepción de que las religiones cambian parece por sí misma casi una herejía. Pues, ¿qué es la fe sino una adhesión a lo eterno? ¿Qué es el culto sino una celebración de lo permanente? ¿Ha existido alguna vez una religión que tomara sus preocupaciones como transitorias, sus verdades como perecederas, sus exigencias como condicionales? A pesar de todo las religiones cambian.»

Obviamente, en la tradición de cualquiera de las religiones del libro pueden encontrarse mensajes que resultan incompatibles con la idea moderna de igualdad entre los sexos o de libertad personal. También en el cristianismo, y en boca de quien tuvo un papel fundamental en su conformación como nueva religión, el apóstol Pablo<sup>9</sup>. En cualquier caso, todas esas religiones se ven abocadas a ir adaptando sus mensajes a las nuevas realidades sociales con las que se enfrentan<sup>10</sup>.

La construcción del "inintegrable cultural" hace suya esa concepción esencialista e inmutable del islam. Todo el panfleto de Giovanni Sartori<sup>11</sup> —que se ha convertido en el proveedor de tópicos para ministros y altos cargos sobre las abominaciones del islam y del multiculturalismo— se apunta con entusiasmo a esa visión esencialista del homo islamicus. En opinión de Sartori<sup>12</sup>, la cultura islámica se caracteriza por el fanatismo y la militancia religiosa. «E incluso cuando no hay fanatismo sigue siendo verdad que la visión del mundo islámica es teocrática y que no acepta la separación entre Iglesia y Estado, entre política y religión". "Del mismo modo —prosigue— la ley coránica no reconoce los derechos del hombre (de la persona) como derechos individuales universales e inviolables. Y éstas son las verdaderas dificultades del problema. El occidental no ve al islámico como un "infiel". Pero para el islámico el occidental sí lo es.»

Una vez que ha convertido a todos los inmigrantes de tradición islámica en enemigos del pluralismo, Sartori se pregunta retóricamente: «¿Hasta que punto la tolerancia pluralista debe ceder no sólo ante "extranjeros culturales" sino también a abiertos y agresivos "enemigos culturales"?». Su respuesta, que ya está incluida en la formulación de la pregunta, es, obviamente, que no debe ceder en absoluto. De este modo, la xenofobia de la sociedad receptora contra africanos y árabes, «sobre todo si son y en cuanto son islámicos», acaba para Sartori encontrando su justificación nada menos que en la defensa del pluralismo político y religioso. Lamentablemente para su argumento, gentes como el cardenal Biffi no parecen sentir ningún entusiasmo por esa cultura secularizada que para Sartori es condición indispensable de una cultura política pluralista.

Finalmente, la asignación de la condición de "enemigo cultural" a una determinada categoría de inmigrantes le permite a Sartori justificar su exclusión política, recomendar que no se conceda el derecho de voto «a las comunidades extracomunitarias, en especial si son islámicas», porque «ese voto servirá, con toda probabilidad, para hacerles intocables en las aceras, para imponer sus fiestas religiosas (el viernes) e, incluso, son problemas en ebullición en Francia) el chador de las mujeres, la poligamia y la ablación del clítoris»<sup>13</sup>.

Esa amalgama de chador, poligamia, ablación del clítoris e imposición de las fiestas religiosas es simplemente un pésimo truco retórico que no dice nada a favor de la honestidad intelectual de Sartori. Es obvio que cualquier conducta que se equipare con la ablación del clítoris queda inmediatamente deslegitimada, pero precisamente por ello hay que ofrecer argumentos de que se trata de conductas de la misma naturaleza, cosa que Sartori, obviamente, no hace.

Recientemente, el ministro Aparicio utilizaba la misma retórica para justificar la exclusión de un centro escolar de una muchacha de religión islámica por pretender cubrirse la cabeza con un hiyab. Aparicio se permitió, además, ejercer de experto en cultura islámica: «El uso de esta prenda no se entiende como un signo religioso, sino como un signo de discriminación en contra de la mujer». Pero para evitar dudas sobre esta afirmación nada mejor que blindarla aludiendo a la ablación del clítoris: «Hay costumbres que son en cualquier caso inaceptables y se pueden citar dos ejemplos, como puede ser la utilización de ropa discriminatoria o de sumisión, y otro bien claro es la ablación genital femenina; no lo puedo entender como concepto cultural ni religioso, sino como una salvajada»<sup>14</sup>. Lo más grave es que toda esa salmodia es utilizada por un ministro para justificar que se denieguen a esa muchacha dos derechos fundamentales proclamados en nuestra Constitución: el derecho a la libertad religiosa, y el derecho a la enseñanza.

Con lo que está cayendo tal vez no sea del todo ocioso volver sobre ideas que dábamos por sentadas hace diez años: la escisión del clítoris es una práctica muy anterior al islam. Es muy frecuente en algunos países del África

subsahariana —aunque esté prohibida por la legislación de la mayoría de esos países—. No es una prescripción con apoyo en el Corán y no una costumbre generalizada en el conjunto del mundo islámico, y su difusión en los países del Magreb es muy escasa. La práctica de la ablación por parte de familias inmigrantes procedentes de países y comunidades donde esa tradición sigue vigente plantea un irresoluble conflicto con valores que nuestras sociedades consideran hoy básicos, como la igualdad entre los sexos, la integridad del cuerpo y la protección de la infancia. Esa tradición difícilmente puede esgrimir buenas razones para reclamar acomodo dentro del pluralismo legítimo que debe ser protegido en nuestras sociedades.

Sobre la base de esos valores la condena moral y social de la escisión resulta inevitable, al igual que la actuación social orientada a su erradicación. Cuestión diferente es si ello debe hacerse fundamentalmente por la vía de la persecución penal o si, aunque exista una figura penal, ésta debe tener básicamente una función simbólica y disuasoria, que es la que de hecho ha tenido en distintos países de nuestro entorno, y el acento debe ponerse en promover un cambio cultural que favorezca la erradicación de esa práctica tanto aquí como en las sociedades de origen. A partir de 1984 se realizaron en Francia algunos procesos por casos de niñas a las que la escisión había ocasionado una enfermedad grave o la muerte. Estos procesos concluyeron en muchos casos con condenas muy leves a los padres, casi siempre con la aplicación de la condicional, especialmente cuando no se derivaron complicaciones que pusieran en peligro la vida de las niñas.

Alessandra Facchi<sup>15</sup> sugería varias líneas de suavización de ese conflicto de valores: una primera, la de la disminución de la responsabilidad penal de quienes así actúan, dada su ignorancia de una ley penal inspirada en costumbres y valores muy diferentes a los suyos y escrita en una lengua que no conocen. Una segunda, la de reconocer abiertamente la existencia de un irresoluble conflicto de valores al tener que optar entre una ley penal, que obliga a todos los residentes en el país, y una práctica cultural que, conviene remarcarlo también, es rechazada también por una significativa minoría de mujeres de esas comunidades, lo que cuestiona una idea, muy extendida hace unos años, de las culturas como sistemas cerrados y armónicos, sin conflictos internos ni disidencias, que se deben preservar de toda ingerencia externa que pondría en peligro su equilibrio. Esa idea de la cultura como universo cerrado, como una segunda naturaleza desde la que se proyectaba una identidad homogénea a todos los miembros del grupo, se utilizaba como defensa de la diversidad cultural, con buena voluntad igualitaria, algo de exotismo y un relativismo cultural recién descubierto unido al rechazo de la "cultura imperialista occidental". Lo cierto es que esa concepción de la cultura, como percibió muy lúcidamente Taguieff<sup>16</sup>, podía servir para promover una regulación del pluralismo cultural respetuosa con la diversidad existente en nuestras sociedades; pero podía servir también, y probablemente con más eficacia, para dar respetabilidad al discurso xenófobo apelando a la defensa de "nuestra identidad" frente a la amenaza que supone la presencia entre nosotros del "inintegrable cultural".

En cualquier caso, convertir el conflicto de valores que supone la práctica de la ablación en el paradigma de los conflictos entre las sociedades receptoras y los inmigrantes es pura demagogia. La fiesta del viernes, la celebración del ramadán, la disponibilidad de menús en instituciones escolares, hospitales y prisiones que respeten las prohibiciones islámicas, la construcción de lugares de oración, no entra en conflicto con ninguno de los valores sobre los que se basa nuestra convivencia. Al contrario, supone respetar, tomarse en serio valores fundamentales proclamados en nuestra Constitución, como la libertad religiosa y la libertad de culto.

Equiparar la escisión con la voluntad de unas muchachas de cubrirse la cabeza con un pañuelo en los espacios públicos, incluida la escuela, es otro disparate que se agranda aún más cuando se toma prestado del debate francés el argumento de que los símbolos religiosos no deben tener cabida en la escuela pública. Se agranda porque es obvio que el modelo republicano francés de laicidad, el modelo laico francés<sup>17</sup> remite la práctica religiosa al ámbito de lo privado y afirma la neutralidad religiosa del espacio público. Ello le diferencia de otras formas de regulación del pluralismo religioso, basadas no en la exclusión de la religión del espacio público, sino en el trato igual a todas las religiones en ese espacio.

El principio republicano de laicidad del espacio público francés está muy distante del modelo español de escuela pública, en el que el Estado subvenciona la enseñanza religiosa privada y financia la enseñanza de la religión católica, más como catequesis que como cultura, en las escuelas públicas. Como se decía en un editorial reciente de *El País*<sup>18</sup>, en el modelo consagrado por los acuerdos Iglesia-Estado de 1979 «hay algo de confesionalismo rancio incrustado en el actual Estado aconfesional español.» Para más escarnio, la ministra de cultura afirma que hacer efectivo el principio constitucional de respeto del pluralismo religioso en materia de enseñanza no forma parte de las prioridades del actual Gobierno.

Obviamente, nuestro modelo no es tampoco el de Holanda, aunque el principio de libertad religiosa y de separación entre las iglesias y el Estado también lo recoja el ordenamiento constitucional. El Estado holandés garantiza también el derecho a fundar escuelas confesionales y a que éstas sean subvencionadas por el Estado, con una serie de requisitos sobre el contenido y calidad de los programas educativos. Pero el modelo holandés establece un tercer pilar: el principio de no discriminación, que implica dar un tratamiento igualitario a los grupos religiosos. Si se subvenciona las infraestructuras de alguno de los grupos, debe subvencionarse a todos los demás: Si un grupo puede fundar escuelas, hospitales, universidades o emisoras de radio con subvenciones públicas los demás tienen derecho a exigir el mismo trato. El modelo holandés se toma en serio la protección del pluralismo y el trato igual a las comunidades religiosas<sup>19</sup>. Por ejemplo, la Ley de manifestaciones públicas equipara la llamada islámica a la oración con la práctica de tocar las campanas. Ambas están permitidas, pero los consejos municipales pueden regular el volumen de sus sonidos y su duración.

El modelo francés defiende la laicidad, que implica la neutralidad religiosa del espacio público y la remisión de la religión al ámbito privado. Cada modelo tiene su propia historicidad y es inseparable de las experiencias políticas a través de las cuales se fue configurando. Todos ellos deben enfrentarse a los retos que se derivan de nuevas demandas de reconocimiento asociadas ya sea a la emergencia de grupos anteriormente silenciados, como las mujeres, o al crecimiento de la inmigración. Esas demandas hacen necesario reconsiderar lo que puede haber de discriminatorio, injusto o simplemente insuficiente en los modelos vigentes de regulación del pluralismo de nuestras sociedades en función de los conflictos y desafíos que plantea la existencia de nuevas demandas de reconocimiento.

### **Espacios de conflicto**

El 18 de septiembre de 1989, en el pueblo de Creil, a sesenta kilómetros de París, tres niñas de origen tunecino asistieron a la escuela pública llevando la cabeza con un pañuelo. El responsable de la escuela las expulsó del centro por llevar símbolos religiosos. De hecho, el comportamiento de esas muchachas no era ilegal, ya que el estatuto de la escuela pública laica no prohíbe que el alumnado lleve símbolos religiosos privados, pero sí que la escuela pública los exhiba. El entonces ministro de Educación, Lionel Jospin, después de producirse conflictos en otras localidades por la misma causa, autorizó finalmente la asistencia a clase llevando el hiyab.

No era éste un conflicto entre inmigrantes islámicos y franceses. La actitud de esas alumnas suscitó un debate que dividió a la opinión pública francesa, provocando también una agria controversia en el seno de la izquierda. Quienes se mostraban contrarios a la decisión del ministro argumentaban que la preservación de la laicidad de la escuela pública francesa era el valor fundamental a salvaguardar. Algunos grupos feministas se mostraban contrarios a esa decisión en nombre de la defensa de la igualdad de las mujeres —un valor considerado por ellas como esencialmente incompatible con las creencias islámicas representadas por el chador—. Otros sectores, por el contrario, defendían la decisión del ministro en nombre del respeto a la diversidad cultural y al pluralismo religioso. Fueron numerosos también quienes, con buen sentido, ponían el acento en dos puntos: uno, los muy estimables valores laicos y republicanos proclamados por la III República francesa desde 1873, o el principio de la igualdad ante la ley de los hombres y las mujeres, de consagración mucho más tardía, no deben imponerse por la fuerza; dos, la exclusión de esas muchachas de la escuela no era la mejor manera de socializarlas en esos valores. Alain Touraine<sup>20</sup>, calificaba de «extremistas de la laicidad», a los intelectuales y políticos que defendían

que la presencia del pañuelo islámico en la escuela formaba parte de las maniobras del integrismo islámico.

En 1994, François Bayrou, ministro de Educación francés en un Gobierno de derechas, declaraba al comienzo del curso su oposición a que las muchachas puedan llevar el pañuelo islámico en clase. El ministro sostenía la opinión de que el velo «constituye un signo ostentoso de diferenciación que crea separación entre los jóvenes». Bayrou afirmó también que «la fe es un asunto privado y que la sociedad debe mantener su unidad y laicidad, muy especialmente en el ámbito sensible de la escuela». Una semana después remitió una circular a los directores de los centros escolares en la que se indicaba que se prohibiera a los alumnos el uso de «prendas y signos tan ostentosos que les separen de las reglas comunes del centro»<sup>21</sup>.

Contra la opinión del ministro, el comportamiento de esas niñas no vulneraba ninguna normativa legal, ya que el estatuto de la escuela pública francesa, desde su fundación, prohíbe que los centros escolares exhiban símbolos religiosos, pero no que el alumnado los lleve. El Consejo de Estado francés se pronunció sobre esta cuestión con ocasión del conflicto suscitado por la presencia de alumnas veladas en las escuelas públicas y dictaminó que «llevar símbolos religiosos no es, en sí mismo, incompatible con el principio de laicidad, ya que se trata de una manifestación más del derecho y ejercicio de la libertad de expresión». Pero el Consejo de Estado añadía que «esa libertad no debe comportar manifestaciones de carácter ostentoso o reivindicativo»<sup>22</sup>. El ministro de Educación se agarraba a esa reserva del Consejo de Estado para legitimar la prohibición del velo, calificándolo de signo "ostentoso". Una vez inmersa en tan lamentable casuística, la circular ministerial afirmaba a continuación que «los signos discretos de las creencias personales» como crucifijos o rosarios, no debían ser «objeto de las mismas reservas»<sup>23</sup>.

En los diez años que separan un episodio de otro no sólo había cambiado el signo del Gobierno. En opinión de Farhad Khosrokhavar<sup>24</sup>, los sucesivos conflictos del "foulard" desde 1989, los atentados terroristas en Francia en 1995 y 1996, el caso Khaled Kelkal<sup>25</sup>, la memoria por ambas partes de la guerra de Argelia, las dificultades a la hora de formar un consistorio islámico<sup>26</sup>, que pueda actuar como interlocutor del Estado francés, y la guerra no declarada de Argelia, con sus repercusiones en Francia, configuran el problema del islam, la segunda confesión religiosa de Francia. Para la ideología de las guerras de civilización, el islam aparece como un enemigo de sustitución: el Irán islamista para EE UU y, en el caso de Francia, el islamismo argelino y la formación de asociaciones islamistas dentro del Hexágono. Islam e islamismo radical tienden a confundirse ante la opinión pública, aunque ese islamismo radical sea muy minoritario. Toda expresión islámica que se aleje de la norma republicana, interpretada además de manera restrictiva, es estigmatizada como islamismo radical, cuando muchas de esas conductas son reacciones frente a una realidad social que se aleja cada vez más de las normas derivadas del ideal republicano de integración social de la inmigración.

El desafío de las estudiantes islamistas que irrumpen al final de los años setenta en la universidad y reclaman, con sentadas y huelgas, el levantamiento de la prohibición del uso del foulard islámico conmocionó profundamente a la sociedad turca<sup>27</sup>. Esa reivindicación ponía en cuestión las experiencias de una modernización autoritaria impulsada por el Estado desde la instauración de la República, que imitaba el modelo de laicidad francés en una sociedad mucho menos secularizada que la francesa. La prohibición fue abolida el año 1991. Las paradojas se encadenan: unas estudiantes universitarias proclaman a través del foulard su adhesión al islam; son jóvenes que abandonaban el espacio doméstico reservado en el islam a las mujeres y deciden cursar una carrera universitaria, cosa que el laicismo modernizador kemalista hace posible. Por otra parte, su entrada en un espacio tradicionalmente reservado a los hombres desafía el fundamento de la organización social islámica basada en la segregación entre los sexos. Por último, la continuidad de los estudios en el trabajo profesional pone en cuestión las dos legitimaciones islamistas de los estudios: educar mejor a los hijos, y anunciar el mensaje islámico. En conflicto con esas justificaciones comienza a aparecer una legitimación del trabajo profesional fundada en su utilidad social<sup>28</sup>.

El 14 de diciembre de 2001, el Alto Consejo para la integración<sup>29</sup> presentó al primer ministro francés su informe sobre "El islam y la República"<sup>30</sup>. La demógrafa Michèle Tribalat, miembro de ese consejo consultivo, presentó su dimisión para expresar su desacuerdo con el contenido de ese documento y reclamó la necesidad de proceder a una puesta al día de la legislación de 1905 sobre las asociaciones religiosas. Algunos miembros del Consejo deseaban la interdicción total del velo en la escuela, así como de todo signo de pertenencia religiosa. Por el contrario, la mayoría del Consejo sostenía que la expulsión pura y simple de la comunidad escolar de las chicas obstinadas en llevar el velo contribuiría a confinarlas más en su particularismo.

El Consejo para la Integración hizo suyo el cuadro definido por el Consejo de Estado que sólo considera contrario al principio de laicidad la exhibición de símbolos religiosos de carácter ostentoso con finalidad proselitista y que ha establecido una distinción entre los acomodamientos que la educación nacional podría aceptar a petición de los alumnos musulmanes y lo que serían reivindicaciones inaceptables: sí a servir comidas sin cerdo en la cantina, sí a negociar la ruptura del ayuno en clase durante el mes de Ramadán y a ausentarse el día de Aid-el-Kebir; no, por el contrario, a servir comida halal (con un certificado de que los alimentos y la forma en la que se ha sacrificado a los animales se ajuste a las prescripciones islámicas) no a toda alteración sistemática de los ritmos escolares no a todo cuestionamiento del carácter mixto de las aulas y a cualquier compromiso sobre el contenido de los programas o sobre la asiduidad de la asistencia a la escuela. Necesidad de una aproximación desde la escuela a las culturas de origen, teniendo en cuenta que las reivindicaciones planteadas por los jóvenes musulmanes no deben contemplarse desde una perspectiva exclusivamente religiosa. Esa fórmula pretende proteger la laicidad de la escuela pública, al tiempo que viene a reconocer que mostrarse ciego a las diferencias culturales y religiosas no sólo no garantiza un tratamiento igualitario de las personas, sino que puede servir para consagrar la desigualdad y la discriminación de hecho.

Tariq Ramadan<sup>31</sup>, uno de los pensadores islámicos más preocupados por la renovación del pensamiento islámico y por su adecuación al contexto europeo, coloca la autonomía personal, la libre decisión de cada persona, por encima de la tradición sobre el uso del pañuelo islámico. En su opinión, se «deben respetar las convicciones de todo el mundo y apoyar tanto a las mujeres que lo llevan y que se ven forzadas a quitárselo como a aquellas que no quieren llevarlo pero se les obliga a hacerlo. Eso debe ser un acto de fe, algo que salga del corazón, que no puede ser objeto de ninguna coacción. No llevarlo no es motivo para cuestionar la autenticidad de la fe de una mujer; cubrirse el cabello no es tampoco prueba de estrechez de espíritu. La experiencia de la fe va, sin duda, mucho más allá de esa expresión vestimentaria, pero es necesario respetar a las numerosas mujeres que la viven como la expresión de una espiritualidad viva y cotidiana».

En realidad, debates como los del pañuelo islámico «dicen mucho más sobre nuestras sociedades que sobre el islam». Con esa frase comenzaba el islamólogo Bruno Étienne su comparecencia ante la Comisión de la Nacionalidad Francesa el 18 de septiembre de 1988<sup>32</sup>. Aunque habría que precisar que el verdadero ausente en ese debate no es tanto el islam, que aparece muchas veces aunque sea como una esencia congelada e inmutable, sino los hombres y mujeres reales de tradición musulmana. Quiénes son; hasta qué punto son diversos en lo que respecta a sus creencias, a sus prácticas, en las referencias en torno a las cuales construyen su identidad, o en la ausencia, que les lleva a no saber ellos tampoco qué o quiénes son. Étienne recuerda que en Marsella la práctica religiosa ritual de los inmigrantes no pasa del 5%, mientras que se habla de descristianización porque la práctica religiosa regular de los franceses cristianos no llega al 25%. Y concluye provocativamente: «No hay musulmanes en Francia». La afirmación puede enunciarse de manera más discreta: la gente de tradición musulmana no responde al estereotipo del Homo islamicus. Étienne se pregunta con sorna: «¿De quién hablamos? ¿De los inmigrantes? ¿De los que apuestan a la lotería y a las carreras de caballos? El islam prohíbe el juego, pero los inmigrantes de tradición islámica juegan masivamente a la Loto». Lo que muestra, concluye, que la realidad tiene poco que ver con las categorías que construyen alegremente politólogos, antropólogos y políticos.

El libro de G. Sartori es una muestra de que el juicio de B. Étienne no ha perdido actualidad. En una nota a pie de página afirma Sartori que la poligamia es «practicada actualmente en París por cerca de 200.000 familias



islámicas»<sup>33</sup>, aunque no indica la fuente de la que toma esa cifra. Una macroencuesta dirigida por Michèle Tribalat<sup>34</sup> arroja datos sobre la extensión de prácticas como la poligamia, que tanto parece preocupar al cardenal Biffi o a Giovanni Sartori. M. Tribalat señala que la poligamia es objeto de fuertes controversias, incluso en el ámbito jurídico, e ilustra su afirmación recordando que en 1980 un decreto del Consejo de Estado reconoció el derecho de un hombre polígamo de traer a Francia a una segunda esposa, ya que el matrimonio con ella se había celebrado antes de que el marido residiera en Francia. Posteriormente, la ley de 1993 sobre entrada y residencia de los extranjeros (la ley Pasqua), establece como contraria al orden público la práctica de la poligamia y prevé la retirada del permiso de residencia a todos los miembros de la familia<sup>35</sup>.

Según los resultados de la encuesta dirigida por M. Tribalat, no hay prácticamente hombres polígamos entre las poblaciones originarias del Magreb o Turquía: aproximadamente un 1% de los hombres casados. No existe prácticamente entre los jóvenes; está básicamente circunscrita a los inmigrantes del África negra occidental, donde la poligamia es practicada cualquiera que sea la religión (animista, cristiana o musulmana) y afecta principalmente a los miembros de la etnia mandé, que representa menos de un cuarto de la población negra radicada en Francia. En ese grupo étnico, un 70% de las mujeres casadas viven con una coesposa en Francia. Se trata de un grupo de origen rural y poco escolarizado, con tendencia a reproducir en Francia sus formas de vida tradicionales.

En cualquier caso, la cifra de uniones polígamas sería inferior a 10.000 en el conjunto de Francia lo que, en opinión de Tribalat, vendría a desmentir las cifras fantásticas que se han hecho circular anteriormente. La cifra de 100.000 uniones polígamas sólo en París que da Sartori forma parte de ese género fantástico que sirve para legitimar en nombre de los grandes principios de igualdad y defensa del pluralismo las actitudes xenófobas contra la inmigración proveniente de países islámicos e incluso contra la inmigración en general.

Quienes, como G. Sartori, sostienen esa concepción esencialista consideran a los inmigrantes de países islámicos no como actores sociales sino como imbéciles sin juicio, aplastados por su tradición religiosa, condenados a repetir las alternativas preestablecidas y legitimadas en la cultura de su país de origen en situaciones que son muchas veces radicalmente nuevas. Los que se van no se llevan consigo su "cultura", sino conocimientos, creencias, valores, experiencias personales y recuerdos. A muchos de ellos les servirán para afrontar las nuevas situaciones, a otros no. Estamos ante actores sociales competentes que desarrollan las más diversas estrategias identitarias. La variedad de culturas en un mismo lugar, propia de las sociedades multiculturales modernas, permite —al no existir un cierre comunitario, como en los imperios multiculturales premodernos—<sup>36</sup> aumentar el contexto de elección de las estrategias con las que negociar las nuevas situaciones de interacción social a las que se enfrentan. La "formula cultural" propia con la que van construyendo su identidad es más relevante para entender a esas personas que conocer su cultura de origen<sup>37</sup>. Pero, como afirmaba C. Camilieri: «No hay nada tan colectivo como la identidad personal». El éxito de las distintas estrategias identitarias depende de la respuesta de unos entornos sociales en los que se actúa, que construyen paralelamente su propia configuración de la realidad.

En el ámbito de la identidad, la cultura puede funcionar como un cúmulo de recursos del que los usuarios echan mano de diferentes maneras, en distintos momentos y contextos, y con resultados que pueden resultar bastante imprevisibles. Las estrategias adaptativas no dependen solamente de la voluntad del sujeto o de sus recursos. Vienen determinadas también, como en toda situación de interacción, por la actitud y las posibilidades que ofrezca la sociedad receptora. Los inmigrantes están en el centro de las observaciones y de las interpretaciones de la sociedad receptora.

Una de las respuestas para evitar la estigmatización puede ser la "asimilación", que consiste en abandonar sus propias referencias y adoptar las de la sociedad receptora. Esa estrategia puede tener éxito en el tiempo largo, en el plazo de dos generaciones, especialmente si va acompañada de una movilidad social ascendente intergeneracional y si el modelo ideal de integración de esa sociedad, como en el caso francés, prima la

"asimilación"<sup>38</sup>.

El cierre comunitario, la tendencia a agruparse con sus parientes étnicos y aislarse de la sociedad en la que viven excepto en el ámbito laboral, ha sido también una estrategia frecuente en los miembros de la primera generación de inmigrantes. Otras estrategias identitarias pueden orientarse también a combinar valores de la sociedad receptora y de la cultura tradicional, ya sea buscando la coherencia de una síntesis entre ellos, ya sea limitándose a servirse pragmáticamente de unos u otros según los distintos contextos de interacción.

El fracaso de la integración o el rechazo de la sociedad receptora puede favorecer el surgimiento de identidades reactivas basadas en la autoafirmación de rasgos antagónicos con los que se supone definen a la sociedad receptora. Ésa es la experiencia de muchos hijos de inmigrantes nacidos en el país receptor, integrados "culturalmente" a través de la escuela pero excluidos socialmente, sin trabajo estable ni expectativas de ascenso social y condenados a vivir en los barrios "peligrosos". En ese caso, el repliegue comunitario tomando como base el islam puede ser una estrategia alternativa que les ofrezca una dignidad que ellos consideran que la sociedad en la que han nacido les deniega. En el prefacio al libro de Michel Tribalat, Marceau Long destacaba la importancia de un estudio en el que las historias personales, los modos de vida, los vínculos con Francia, con el país de origen o el de los padres, la trayectoria escolar o profesional, las uniones matrimoniales, las prácticas religiosas son presentadas para las diferentes generaciones según los orígenes y el tiempo pasado en Francia. Ello permite recoger así toda la complejidad de un proceso que hace inadecuado hablar de los "inmigrantes" como un todo homogéneo o globalizar los comportamientos, incluso entre las gentes de un mismo origen. La integración, concluía Long, es un proceso de "tiempo largo".

La encuesta dirigida por de M. Tribalat refleja la enorme diferencia que existe en lo que se refiere a las creencias y a las prácticas religiosas entre los inmigrantes provenientes de países de tradición musulmana, según el origen nacional, el grado de escolarización en Francia y el nivel de estudios: un 14% de los inmigrantes de Argelia declaran no tener religión, y otro 34% no practicar ninguna, cifras que en los marroquíes bajan al 10% y 26%. Entre los jóvenes varones nacidos en Francia de padres argelinos, un 30% afirma no tener religión, y otro 38% no practicarla; unas cifras superiores a las de la media del conjunto de la población francesa joven. No es seguro que la irreligiosidad o la escasa práctica religiosa sea signo de integración social, como, de acuerdo con su idea de «asimilación a la francesa» parece sugerir Tribalat. En cualquier caso, esos datos permiten poner en cuestión la idea de que los hijos y los hijos nacidos en Francia de padres inmigrantes procedentes de países islámicos están condenados ya sea a permanecer encerrados en las formas tradicionales de religiosidad de sus padres o a abrazar las versiones más "radicales" del islam.

En opinión de Khosrokhavar<sup>39</sup>, por muy pertinente que sea el modo de aproximación de M. Tribalat, no abarca unos fenómenos estadísticamente minoritarios, pero socialmente significativos, como son los progresos del islam en las periferias urbanas y en las ciudades, en las que grupos limitados de jóvenes musulmanes buscan la visibilidad social y el reconocimiento público de su modo de ser "particularista". Hoy por hoy, sólo unos 100.000 jóvenes se sienten atraídos por el islam<sup>40</sup>. Una débil proporción de la población de tradición musulmana de Francia. Pero, pronostica, ese islam experimentará en los próximos años un cierto desarrollo. Ese islam adopta una religiosidad, a la que designa como verdadero islam, diferente a la de los padres. Se apoya más en la asociación que en la mezquita. Es fruto de una decisión personal. No presupone la existencia de una comunidad, como hace el islam tradicional, sino que se implica en la construcción de una comunidad en una sociedad laica, en la que la mayor parte de los ciudadanos no son musulmanes y en la que una mayoría aplastante de musulmanes es no practicante

No existe un único islam en Francia, sino varios, cada uno siguiendo su propia dinámica. El islam neocomunitario manifiesta las nuevas aspiraciones de los jóvenes de la segunda y la tercera generación que se afirman como una minoría definitivamente instalada en Francia. Su situación y necesidades son diferentes a las que expresaba el

islam tradicionalista y popular, muy asociado a tradiciones étnicas, "trasplantado" a Francia por las generaciones anteriores que llegaron a este país como emigrantes.

Hay también otro islam individualizado, discreto también en su expresión pública, discreción que en este caso surge de aceptar la distinción entre espacio público y espacio privado de la concepción republicana, que responde a las necesidades de espiritualidad individualizada de gentes de tradición musulmana integradas socialmente en Francia, gentes que abandonan los barrios periféricos para incorporarse a un espacio urbano de clases medias. El islam ostentatorio y desafiante de los jóvenes está lejos de ser de su agrado. Les parece sectario, replegado sobre sí mismo. También muchas jóvenes de familias de tradición islámica lo rechazan, porque sospechan con razón que la islamización del barrio llevará a restringir las escasas libertades que ellas han conseguido en la Francia laica.

Ambas formas de religiosidad, aun siendo distintas, comparten una cualidad respecto al islam tradicional: el hecho de ser un islam en Francia pero también un islam de Francia en el sentido de que responde a las aspiraciones, y en no menor medida a las frustraciones de unas generaciones nacidas y escolarizadas en Francia, a diferencia del islam "trasplantado" de las generaciones anteriores<sup>41</sup>.

La práctica discreta de la primera generación de inmigrantes magrebíes es sustituida ahora, sobre todo en un sector de la juventud, por un islamismo activista, identitario, que quiere hacerse visible en el espacio público, incluido el templo de la laicidad que es la escuela pública francesa. Para una parte de la opinión pública francesa ello prueba el carácter inintegrable de los musulmanes. Khosrokhavar advierte de que «si se adopta esa visión de las cosas, no queda otra vía que la de la represión, para preservar el modelo cultural francés. Ése es un discurso que está penetrando en nuevos sectores de la sociedad y que se aproxima al lenguaje de la extrema derecha». En su opinión, Faire France, el estudio de M. Tribalat, resulta representativo de otro discurso sobre la inmigración, en este caso tranquilizador, que intenta mostrar, apoyándose en estadísticas, que el modelo de integración republicana funciona, que la inmensa mayoría de la juventud de origen inmigrante se integra, adoptando los usos y costumbres locales, frecuentando poco los lugares de culto, casándose con franceses, teniendo una tasa de natalidad similar a la de la media del país, calcando así su conducta de la mayoría de los franceses de origen<sup>42</sup>.

El islam de las mujeres jóvenes muestra diferencias notables con el de los muchachos. En el islam tradicional transplantado a Francia las jóvenes no tienen la misma libertad que los hombres. Son confinadas en el espacio doméstico para proteger su honra, y sólo salen de él con un objetivo preciso. En la medida en la que una mayor cantidad de muchachas trabajan fuera del espacio doméstico la sospecha recae sobre ellas. Las jóvenes se emancipan progresivamente, pero su margen es muy restringido. Todo lo que está tolerado, incluso autorizado, para los hombres está prohibido a las mujeres desde una visión que tiene tanto de islámica como de mediterránea. Ante esa situación, dos estrategias son, en su opinión, posibles: la primera es la radicalización mediante la adopción de las normas y el modo de vida dominante en la sociedad francesa, lo que conlleva la ruptura de los lazos familiares. Esa estrategia puede ser muy costosa dada la dificultad creciente de encontrar un empleo que les dé independencia económica. El debilitamiento de las redes sociales como el feminismo militante de los años sesenta y ochenta que ofrecían unas referencias para redefinir su identidad, hace también más incierto el éxito de esa estrategia. La segunda es el cuestionamiento de esas limitaciones vejatorias a las que les someten los hombres de la familia. La adopción de una identidad islamista puede permitirles cuestionar la religiosidad étnica tradicional que las confina en el espacio doméstico. Les confiere también una legitimidad moral que les permite rechazar que su pudor pueda ser cuestionado y necesite la tutela por los hombres de la familia. El símbolo visible de esta nueva identidad es el foulard o el pañuelo islámico. Esa identidad religiosa, a diferencia del islam tradicional, les confiere autonomía, pero les expone también al rechazo de los "franceses".

El islam en Francia no se reduce a un sector de los jóvenes de los barrios periféricos. No obstante, una gran parte del islam de los jóvenes se construye en esos barrios o ciudades sobre un fondo de malestar social,

económico y cultural, de exclusión social y de pobreza. Barrios peligrosos desde los que esos jóvenes bajan al centro de la ciudad, donde son considerados como "invasores". La exclusión total no da lugar a expresiones sociales de protesta ni a reacciones identitarias. Son los jóvenes que están en la línea de exclusión, en una situación intermedia, quienes buscan modos alternativos de existencia. La religión se configura como una reserva de sentido entre quienes no pueden participar en la vida social como ciudadanos de pleno derecho. El islam de los excluidos es un islam neocomunitario con el que se intenta dar un sentido a la vida al margen de una sociedad que sienten que les rechaza. Ese islam permite construir una red de sociabilidad con otros jóvenes a través de nuevas estructuras asociativas con base en la religión; sustituir la identidad indigna de parado por una identidad sagrada, socialmente improductiva, encuentra una tarea que les dignifica poniéndose al servicio de Dios. Ellos construyen con materiales diversos una identidad distinta, más ajena a la de una mayoría social que les excluye que contra ella. Ello significa, en cualquier caso, la constitución de comunidades dentro del espacio público basadas en la afinidad religiosa. Y esa cristalización comunitaria es percibida como algo negativo por una gran mayoría de la sociedad francesa. La laicidad del espacio público es puesta en cuestión.

La comunidad musulmana en Francia supera los cuatro millones de personas. Ello configura al islam como segunda comunidad religiosa de Francia; la primera es la católica, por delante de protestantes y judíos. Pero así como la existencia de comunidades protestantes y judías francesas ha adquirido carta de naturaleza, aunque no sin tensiones y retrocesos, como ilustra el caso Dreyfus o la legislación antisemita del régimen de Vichy, la aceptación de una comunidad islámica dentro del paisaje francés constituye todavía una asignatura pendiente. La comunidad musulmana en Francia se ha configurado en buena parte a través de una inmigración reciente, y aunque muchos sean ya ciudadanos franceses, lleva todavía la marca de lo extranjero, de algo extraño a la cultura francesa, lo que no deja de suscitar recelo. En segundo lugar, la visibilidad creciente del islamismo violento, por más que sea muy minoritario en la comunidad musulmana de Francia, contribuye a afirmar la convicción en sectores amplios de la sociedad receptora de que el islam es incompatible tanto con la modernidad en general como con los valores republicanos dominantes en la sociedad francesa.

Cabe pensar que, aunque no sin tensiones, sea posible un proceso de "naturalización" que abra la puerta a la constitución de un islam francés; un islam compatible con los valores republicanos, respetuoso con el modelo de defensa del pluralismo religioso asociado a una laicidad republicana reformulada. Un islam a la francesa poco entusiasta de la dimensión antirreligiosa asociada a ese modelo. Una dimensión que es parte de la historicidad concreta de una laicidad constituida a través de una pugna política, que ha durado siglo y medio, entre un Estado republicano laico y una Iglesia Católica antiliberal, antirrepublicana y antimoderna.

La "naturalización" del islam en Francia requiere, la aceptación por parte de la sociedad francesa de la existencia de una comunidad islámica que es parte ya de esa sociedad. Ello requiere también limar algunas de las puntas antirreligiosas del laicismo a la francesa, de forma que la laicidad, la separación de las esferas de lo político y de lo religioso, sea percibida por buena parte de los miembros de esa minoría religiosa emergente como una garantía de la libertad de conciencia y del pluralismo religioso. Así fue como la contemplaron muy tempranamente la mayor parte de los miembros de las comunidades judía y protestante francesas que, a diferencia de la iglesia católica se inclinaron hacia la defensa de los valores republicanos. Pero ello exige, paralelamente, la construcción de una identidad musulmana —especialmente en las nuevas generaciones— capaz de reducir sus posibles zonas de conflicto con los valores republicanos más ampliamente asumidos por la sociedad francesa. Una identidad islámica que sea capaz de acomodarse a la modernidad al menos en dos terrenos, ambos de enorme significación: uno, el de la separación entre el ámbito de la política y el de la religión; otro, de singular relevancia práctica y simbólica, la aceptación del principio de igualdad ante la ley de los hombres y de las mujeres.

El modelo de integración a la francesa, al menos en el discurso y dejando de lado lo que tiene de mito, incluye un horizonte de asimilación cultural en los términos antes expuestos, una promesa de integración económica, cuya credibilidad se ha visto debilitada en los sectores, inmigrantes, pero también autóctonos, en riesgo de exclusión

social, y un derecho de partición política a través del acceso a la ciudadanía. La exigencia de asimilación cultural está en crisis: la clase obrera francesa, con sus referentes sindicales y políticos, en la que se socializaba buena parte de los inmigrantes se ha disgregado lo que dificulta la socialización a través de la política. El paro estructural pone en cuestión la promesa de integración económica asociada a la ciudadanía y debilita el sentimiento de pertenencia a una nación de la que se sienten socialmente excluidos. La exigencia de asimilación a la generación de jóvenes nacidos en Francia, hijos de inmigrantes, pierde así buena parte de sus contrapartidas anteriores. En esa situación, el islam puede ser una alternativa identitaria para un sector de la juventud francesa originaria de la inmigración de países islámicos que se siente rechazada por la sociedad francesa. Esa nueva identidad islámica está lejos de ser estable pero permite, al menos durante algún tiempo, construir una vida aparte a jóvenes persuadidos de que la sociedad francesa les excluye. Khosrokhavar considera necesaria una «laicidad de compromiso», fundada en la creación de campo de negociación que permita crear nuevas reglas de juego para preservar lo esencial de la laicidad, previniendo la formación de comunidades en ruptura con la sociedad. Alerta también contra el peligro de una laicidad de combate (como la expresada en la prohibición del chador en las escuelas), ya que, en su opinión, la historia muestra que no existe una sola interpretación de la laicidad a la francesa sino muchas, que pueden ser reagrupadas bajo dos rúbricas: "la laicidad de combate, que consiste en pretender que la ciudadanía francesa es laica por exclusión de toda referencia religiosa en el espacio público, y la laicidad ampliada, que afirma, por el contrario, que la República es tolerante ante lo religioso, o frente a cualquier otra forma de particularismo, incluso en el espacio público bajo ciertas condiciones que deben ser definidas en cada ocasión según el contexto social y en un espíritu presidido por la voluntad de compromiso. El cuestionamiento de la laicidad militante es necesario para preservar lo esencial del ideario laico para el porvenir"<sup>43</sup>. Khosrokhavar llama a abrir un debate entre los jóvenes islámicos y la sociedad francesa que permita establecer un nuevo compromiso republicano reconociendo sus derechos religiosos a esos jóvenes y recordándoles su deber de ciudadanos respecto a la República. Pero eso exige renunciar a una visión mítica de la laicidad que no ha existido nunca y que sólo sirve para declarar ilegítimas todas las pretensiones de esos jóvenes musulmanes y de otros grupos particularistas. El compromiso con esos sectores supone reconocerlos como actores sociales con derecho a construir su identidad religiosa en el espacio público.

La cohesión, en sociedades plurales como las nuestras, difícilmente podrá lograrse sobre la base de una presunción de homogeneidad cultural o identitaria. Sólo podrá fundarse en un esfuerzo permanente contra las más diversas formas de exclusión social y en el reconocimiento franco, cordial y recíproco del pluralismo de los individuos y los grupos y que caracteriza a nuestras sociedades, aceptando no sólo su derecho a construir sus identidades en el ámbito privado, sino también en el espacio público en el marco de determinadas condiciones a negociar. Empecinarse en excluir toda forma de particularismo del espacio público puede acabar generando políticas de homogeneización forzada, que a su vez, provoquen repliegues comunitarios o formas diversas de radicalización de los "inasimilables" o, en general, de los grupos a los que se deniega el reconocimiento de su identidad particular.

### **Bibliografía citada**

*Bayle, Pierre (1992), De la tolérance, Comentaire philo-sophique, Presses Pocket.*

*Camilleri, Carmel, "Les stratégies identitaires dels immigrants", Sciences Humaines, hors serie, N° 15, décembre 1996.*

*Facchi, Alexandra, "La escisión: un caso judicial", en Contreras, Jesús (comp.), 1994, Los retos de la inmigración, Talasa, Madrid.*

*Geertz, Clifford (1994), Observando el islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia, Paidós, Barcelona.*

- Gellner, Ernest (1988), Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales, Gedisa, Barcelona.*
- Göle, Nilüfer (1991), Musulmanas y modernas Velo y civilización en Turquía, Talasa, Madrid.*
- Khosrokhavar, Farhad (1997), L'islam des jeunes, Flammarion, Paris.*
- Long, Marceau, (1988), Rapport de la Comisión de la nationalité présenté au Premier ministre, Etre français aujourd'hui et demain, Tomo 1, La documentation française, París.*
- Kymlicka, Will (1996), Ciudadanía multicultural, Paidós, Barcelona.*
- Ramadán, Tariq (1999), Être musulman européen, Tawhid, Lyon.*
- Rawls, John (1996), El liberalismo político, Crítica, Barcelona.*
- Rodinson, Maxime (1989), La fascinación del islam, Jucar, Madrid*
- Rodinson, Máxime (1993), L'Islam politique et croyance, Fayard, París*
- Said W. y Van Koningsveld, P. (1995), "El islam en las Países Bajos", en Abumalham, Montserrat (comp.), Comunidades islámicas en Europa, Trotta, Madrid.*
- Sartori, Giovanni (2001), La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros, Taurus, Madrid.*
- Taguieff, P.-André(1987), La force du préjugé,essai sur le racisme et ses doubles. La Découverte, París.*
- Touraine, Alain (1993), "Le racisme aujourd'hui", en Wieviorka, Michel (dir), Racisme et modernité, la Découverte, París.*
- Tribalat, Michèle (1995), Faire France. Une enquête sur les inmigrés et leurs enfants, La Decouverte, París.*
- Walzer, Michael (1988), Tratado sobre la tolerancia, Paidós, Barcelona.*

**Notas:**

<sup>1</sup>*Ernest Gellner, Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales, Gedisa, Barcelona, 1989, argumenta que ese tipo de sociedad industrial orientada hacia el crecimiento está vigorosamente empujado hacia la homogeneidad cultural dentro de cada unidad política. La sociedad industrial es el marco en el que nace el nacionalismo. Cuando falta esa homogeneidad, se la puede alcanzar modificando ya sean las fronteras políticas, ya las fronteras culturales. Además, esta forma social se caracteriza por el uso abierto de la cultura como un símbolo de persistentes unidades políticas y por el uso de esa homogeneidad para crear un sentido (en parte ilusorio, en parte justificado) de solidaridad. En la edad del nacionalismo, la cultura compartida es reverenciada directamente y la entidad así reverenciada es difusa, internamente indiferenciada y quiere que un velo de olvido encubra discretamente oscuras diferencias internas. Uno no debe ignorar la cultura u olvidarla, pero cierto olvido debe cubrir las diferencias y matices internos dentro de toda cultura políticamente santificada.*

<sup>2</sup>*Manuel Delgado, "Somos compatibles con nuestros valores", El País, 11-01-2001.*

<sup>3</sup>Miguel Herrero de Miñón, "¡Que vienen!", *El País*, 8-X-99.

<sup>4</sup>*El País*, 15/9/2000.

<sup>5</sup>*El País*, 21 de febrero de 2001.

<sup>6</sup>M. Rodinson, *La fascinación del islam*, Júcar, 1989, 86.

<sup>7</sup>M. Rodinson, *L'Islam politique et croyance*, Fayard, París, 1993.

<sup>8</sup>Clifford Geertz, *Observando el islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Paidós, Barcelona, 1994.

<sup>9</sup>En la primera Epístola a los corintios se leen pasajes como este: «Si una mujer no cubre su cabeza, que se corte el pelo. Y si es afrentoso para una mujer cortarse el pelo o raparse, que se cubra». «La cabellera de la mujer le ha sido dada a modo de velo». «Las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra. Antes bien estén sumisas como también la Ley lo dice». «Si quieren aprender algo pregúntelo a sus propios maridos en casa; pues es indecoroso que la mujer hable en la asamblea.»

<sup>10</sup>En la carta a los efesios hay un pasaje que era hasta hace poco de lectura obligada en las bodas: «Así como la iglesia es sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo» o se daban consejos como este: «Esclavos, obedeced a vuestros amos de este mundo con respeto y temor». Ahora sencillamente, los valores del siglo han forzado a arrinconar afirmaciones como esas, que han perdido el peso doctrinal y la trascendencia práctica que tuvieron no hace todavía demasiado tiempo.

<sup>11</sup>G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001.

<sup>12</sup>G. Sartori, *Ibidem* pág. 53.

<sup>13</sup>Sartori, *ibídem*. pág. 118.

<sup>14</sup>*El País*, 16 de febrero de 2002.

<sup>15</sup>Alexandra Facchi, "La escisión: un caso judicial", en J. Contreras (comp.) *Los retos de la inmigración Talasa*, Madrid, 994.

<sup>16</sup>P.-A. Taguieff, *La force du préjugé, essai sur le racisme et ses doubles*. París, La Découverte, 1987.

<sup>17</sup>La relación entre el Estado francés y las religiones viene enmarcada por las leyes de 1905. Mediante la ley de 9 de diciembre de 1905. Francia abandona definitivamente el régimen de concordato con la Iglesia católica y adopta un régimen de separación. La concepción actual de la libertad religiosa se expresa en los artículos siguientes: art. 1. La República asegura la libertad de conciencia. Garantiza la libertad de cultos, con las restricciones dictadas por motivos de orden público. Art. 2. La República no reconoce, ni salaria ni subvenciona ningún culto.

<sup>18</sup>*El País*, 10-3-2002.

<sup>19</sup>W. Said y P. Van Koningsveld. "El islam en las Países Bajos", en M. Abumalham, *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid, Trotta, 1995.

<sup>20</sup>A. Touraine, "Le racisme aujourd'hui", en Wiewiorka (dir), *Racisme et modernité*, París, la Découverte, 1993.

<sup>21</sup>Ver *El País*, 14 de septiembre de 1994.

<sup>22</sup>*El País*, 14 de septiembre de 1994.

<sup>23</sup>*El País*, 21 de septiembre de 1994.

<sup>24</sup>Farhad Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, París, Flammarion, 1997.

<sup>25</sup>La muerte en directo a manos de la policía ofrecida por la televisión de un joven nacido en Argelia en 1971 acusado de terrorismo que se convirtió en símbolo de la desazón social de los jóvenes de origen magrebí de los barrios periféricos; el itinerario vital de Kelkal: residencia familiar en un barrio "peligroso" de la periferia de Lyon, fracaso escolar en el Liceo, que él atribuye a la falta de reconocimiento por parte de alumnos y profesores de su identidad árabe, condena de cuatro años de prisión por robo de vehículo, descubrimiento del islam en la cárcel, lo que le ofrece una nueva identidad, hasta la entrada en un grupo islamista armado.

<sup>26</sup>La constitución de un Consejo Francés del Culto Musulmán, de una instancia representativa de los musulmanes de Francia, ha sido una preocupación de los sucesivos Gobiernos desde el inicio de la década de los noventa. La fragmentación de la comunidad islámica en términos ideológicos y de origen nacional, unida al temor, no del todo infundado, de la ingerencia del Estado francés en su composición y en su funcionamiento. Finalmente, el Consejo podía llegar a constituirse dentro del año 2002. *Le Monde Diplomatique*, enero de 2002, "Qui représenterá les musulmans de France?".

<sup>27</sup>Nilüfer Göle, *Musulmanas y modernas. Velo y civilización en Turquía*, Talasa, Madrid, 1991.

<sup>28</sup>Nilüfer Göle hace referencia a los debates sobre el feminismo entre hombres y mujeres islamistas en Turquía. Diversas mujeres islamistas criticaron la idea de que «la mujer, en el islam, no ha sido despreciada o humillada», defendida por intelectuales y periodistas de movimiento islamista. Esas mujeres sostenían que «la opresión patriarcal la encontramos abundantemente también en nuestra historia. Afirmar que la mujer no está humillada en los países musulmanes es una gran mentira». El conflicto entre tradición islámica y modernidad se instala también en el interior de los movimientos islamistas.

<sup>29</sup>En su primer informe anual, publicado en 1991, l'Haut Conseil à l'intégration afirmaba «su convicción de que la concepción francesa de la integración debe obedecer a una lógica de igualdad y no a una lógica de minorías». La documentación Française, París, 1991.

<sup>30</sup>*Le Monde*, 15 de diciembre de 2000. En ese documento, el Haut Conseil à l'integration sitúa la cifra de musulmanes en Francia un poco por encima de los cuatro millones.

<sup>31</sup>T. Ramadán, *Être musulman européen*, pág.424, Tawhid, Lyon, 1999.

<sup>32</sup>*Etre français aujourd'hui et demain*, Tomo 1, págs. 129-145, París, 1988.

<sup>33</sup>G. Sartori, *ibídem*, pág. 118. La nota se refiere al párrafo ya citado más arriba en el que Sartori rechaza reconocer el derecho de voto a los inmigrantes. Como el mismo reconoce, la demanda de tolerancia respecto al chador cuenta con buenos argumentos, "es un caso fácil de vencer". Precisamente por ello lo coloca en el mismo paquete que la ablación del clítoris, o la poligamia.



<sup>34</sup> Michèle Tribalat, *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, París, La Decouverte, 1995 (págs. 57-58).

<sup>35</sup> *Esa prohibición no clausura, en mi opinión, la discusión sobre esta cuestión. Los cambios habidos en el modelo de familia en nuestras sociedades desbordan claramente los límites del modelo histórico de familia y de pareja. La desviación respecto al modelo tradicional de familia no puede ser penalizada. Una cosa es no dar amparo jurídico a una institución como la poligamia en la medida en que consagre la desigualdad entre los sexos, y otra, muy distinta, es castigar con la expulsión a todos los miembros de ese grupo familiar.*

<sup>36</sup> *Sobre las distintas formas de regulación del pluralismo cultural en las sociedades antiguas y modernas, una buena síntesis en Michael Walzer, Tratado sobre la tolerancia, Paidós, Barcelona, 1998; Will Kymlicka, Ciudadanía multicultural, Paidós, 1996, y John Rawls, El liberalismo político, Crítica, Barcelona 1996. Para los inicios de la tolerancia religiosa en Europa, y el paso a la libertad religiosa, la recopilación de escritos en Pierre Bayle, De la tolérance, Comentaire philosophique, Presses Pocket, 1992.*

<sup>37</sup> Carmel Camilleri, "Les stratégies identitaires dels immigrants", *Sciences Humaines, hors serie, n° 15, diciembre 1996.*

<sup>38</sup> Tribalat en la introducción a la exposición de los resultados de la encuesta define lo que entiende como "asimilación a la francesa", un concepto asociado al modelo francés laico e igualitario cuyo principio se funda en la autonomía del individuo en su relación con el Estado y la sociedad. El desarrollo de cuerpos intermedios basados sobre la etnia o el origen étnico resulta antagónico con ese modelo. «En ese cuadro —afirma— se puede definir la asimilación como una reducción de las especificidades a través de las mezclas de poblaciones y mediante la convergencia de comportamientos». Establece también una distinción de esferas: asimilación en el plano lingüístico, muy propia de la tradición francesa de privar de relevancia política a las lenguas del país diferentes del francés; reconocimiento del pluralismo religioso y convergencia en el modo (una religión reducida a la esfera privada) y en la intensidad de las prácticas en el plano religioso. Eso es lo que subyace, afirma Tribalat, a la fórmula de un islam a la francesa. En el ámbito de la familia y del papel de la mujer, la asimilación supone una desestructuración de las prácticas matrimoniales, y la desaparición de las que son contrarias al orden público y a los derechos de las personas, como la poligamia. En lo que respecta a la escolaridad, la asimilación supone que los hijos de los inmigrantes no se distingan de los otros alumnos en lo que hace al éxito escolar. La salida precoz de las niñas del sistema escolar obstaculiza este proceso. Igualmente, la especialización sobre una base étnica durante generaciones en determinados empleos expresa un mal funcionamiento del modelo de asimilación francés. Por último, la asimilación implica también la construcción de un vínculo nacional con la sociedad de acogida y una referencia reducida al país de origen, sin repliegue identitario.

<sup>39</sup> Farhad Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, París, Flammarion, 1997.

<sup>40</sup> T. Ramadan acepta que la práctica religiosa cotidiana es relativamente baja en los jóvenes de la segunda y la tercera generación, aunque lo atribuye a que la integración a la francesa supone un modelo fuertemente asimilacionista.

<sup>41</sup> Ramadan sugiere que esas generaciones de jóvenes musulmanes nacidos y educados en Francia han obligado a elaborar un cuadro de referencias teológico-jurídicas que debe tener en cuenta el contexto de las sociedades europeas, y que ello abre una posibilidad de renovación del pensamiento islámico.

<sup>42</sup> Ídem. Pág. 12.

<sup>43</sup> Ídem. Pág. 18.