

LA INMIGRACIÓN ISLÁMICA: DE NUEVO RELIGIÓN Y POLÍTICA EN LAS SOCIEDADES MULTICULTURALES EUROPEAS

Javier DE LUCAS
Catedrático de Filosofía del Derecho
Universidad de Valencia

Introducción

La creciente toma de conciencia de la opinión pública española acerca del carácter multicultural de sociedades como la nuestra parece directamente ligada (aunque la conexión debería ser objeto de importantes matizaciones, a las que me referiré luego) a la presencia cada vez más numerosa y visible de inmigrantes extracomunitarios en un país que aún sigue siendo fuente de emigración. Obviamente, entre esos inmigrantes quienes son más visiblemente diferentes constituyen el objeto de referencia en ese estado de opinión, aunque las interpretaciones divergen a ese respecto entre quienes alertan más o menos dramáticamente sobre el riesgo que constituye para la convivencia, quienes enfatizan más o menos acriticamente el valor de la diversidad o quienes tratan de comprender sin más el fenómeno y en su caso apuntar criterios de gestión.

En toda la UE, y desde luego en nuestro país (en realidad, en todo el mundo después de la estrategia nacida el 12 de septiembre) la inmigración que se vincula al Islam adquiere un protagonismo decisivo en ese debate⁴⁰⁴. Quizá habría que comenzar recordando que esa vinculación debe ser en sí misma objeto de no pocas e importantes matizaciones, puesto que la inmigración que la opinión pública e incluso los responsables políticos relacionan con el Islam agrupa de

⁴⁰⁴ La primera reflexión obligada es la necesidad de denunciar y criticar el argumento que vincula inmigración, Islam, fundamentalismo y terrorismo, un planteamiento que sitúa a los inmigrantes que puedan ser vinculados al Islam –con mayor o menor rigor, en muchos casos sin el más mínimo atisbo de ello- como el nuevo enemigo universal a combatir. Creo que el EUMC de Viena ha realizado una aportación interesante al incentivar investigaciones sobre las reacciones xenófobas, racistas y muy específicamente islamófobas, a raíz de los acontecimientos del 11-s. Cfr.

forma indeterminada o al menos imprecisa a colectivos que no responden a esa caracterización –los de procedencia árabe, bereber, incluso “subsahariana”, como se dice- o a otros cuya identificación debiera ser precisada: por citar lo obvio, no es lo mismo es Islam que profesan buena parte de los inmigrantes magrebíes, o, al menos, marroquíes, que el de los pakistaníes. No es lo mismo la ortodoxia sunnita que la *herejía* chiíta o el wahabismo. No es lo mismo el Islam en sus metrópolis (a su vez diverso: Arabia Saudí, Marruecos, Irán) que el Islam inmigrado. Y, sobre todo, lo que es más relevante para nuestra discusión, es imposible hablar de *un* Islam inmigrado, ni siquiera si nos restringimos a un solo país de recepción. El caso español es un ejemplo particularmente claro a ese propósito, pese al carácter relativamente novedoso de su presencia. Y quizá una de las dificultades más importantes a la hora de ofrecer respuestas es precisamente la ignorancia de ese pluralismo interno o, en todo caso, la opción oficial unilateral por uno de los modelos de Islam como interlocutor, a la hora del establecimiento de instrumentos y políticas de gestión del pluralismo religioso. Aunque adelanto aquí algo de lo que quiero tratar en el último apartado de mi intervención, creo que no puede seguir utilizándose sin más el argumento de la dificultad de identificar a los representantes institucionales de la *umma*, a diferencia de los de otras confesiones religiosas, como la Iglesia católica o la mayor parte de las confesiones cristianas. Y creo que no es un buen criterio decidir las opciones por consideraciones que escapan al orden de la cuestión, como los intereses estratégicos en nuestras relaciones internacionales, que han decantado la posición del Gobierno español del lado de las directrices del wahabismo impulsado por la dinastía saudí⁴⁰⁵.

⁴⁰⁵ Creo que puede encontrarse un excelente análisis de esta cuestión en el trabajo de J Valenzuela (2002), *España en el punto de mira. La amenaza del integrismo islámico*, Temas de hoy, Madrid, 2002, aunque no se compartan, como es mi caso, algunas de las posiciones expresadas por el autor a propósito de la política de inmigración o del análisis de las implicaciones de la tesis de conflicto de civilizaciones. Valenzuela ilustra la opción del Gobierno español por la versión wahabita fundamentalista subvencionada por Arabia saudí y cuyo representante es la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) presidida por Riay Tatars, frente a la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) conducida por Mansur Escudero o Jadicha Candela. Es cierto que el Acuerdo de Cooperación firmado en 1992 se realizó con la Comisión Islámica de España que reunía a ambas asociaciones, pero en la práctica hay un decantamiento por la primera, que se ha reforzado con el gobierno Aznar.

En esta intervención no trato de examinar todas y cada una de las complejas dimensiones del “Islam inmigrado”, por utilizar el título de algunas de las obras de consulta que merecería la pena examinar⁴⁰⁶. Tampoco puedo analizar en su integridad el fondo político de la cuestión, las relaciones entre Islam y democracia, que han sido objeto de estudios de muy diferente signo, como los de Menéndez del Valle (1998) y Sartori (2001)⁴⁰⁷, por poner sólo dos ejemplos. Voy a limitarme a una de las cuestiones que tienen que ver con el tema del seminario, esto es, la relación entre laicidad, pluralismo religioso e islam en el contexto de las políticas de inmigración.

La tesis que pretendo sostener es sencilla: quiero argumentar sobre la existencia de una óptica reduccionista, que, a propósito de las exigencias de las demandas de reconocimiento, de los conflictos y de los modelos de gestión del Islam inmigrado, practica el doble rasero a la hora de interpretar el principio de la laicidad –sería más exacto hablar de la no-confesionalidad– que parece más acorde a su vez con el postulado de neutralidad liberal⁴⁰⁸ y con nuestro propio modelo constitucional, en el caso de la Constitución española de 1978. Por decirlo de otro modo, intento poner de relieve las falacias que subyacen a la construcción de lo que se ha dado en llamar “el inintegrable cultural”⁴⁰⁹ y su identificación en términos tan genéricos como maniqueos con el “inmigrante musulmán”, tal y como es teorizado por ejemplo en el opúsculo de Sartori. En realidad, esta tesis remite a una discusión más amplia, sobre la que he tratado de

⁴⁰⁶ Cfr., por ejemplo, en lo que se refiere a nuestro país, los trabajos de Joan Lacomba (2001) *El Islam integrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Ministerio de Educación, Madrid, 2001, o de Jordi Moreras (2001, 2002), *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*, Barcelona, CIDOB 2001, y “Lógicas divergentes, configuración comunitaria e integración social de los colectivos musulmanes en Cataluña”, en de Lucas/Torres (eds), *Inmigrantes, cómo los tenemos*, Barcelona, Talassa, 2002.

⁴⁰⁷ Cfr. Menéndez del Valle (1998) *Islam y democracia en el mundo que viene*, La catarata, Madrid, 1998, que constituye a mi juicio uno de los mejores análisis de la dimensión jurídica y sobre todo política. Menéndez es muy claro al destacar el pluralismo en el Islam y la tensión entre Islam e islamismo, sobre la que luego volveré. En contra, Sartori (2001), *La sociedad multiétnica*, Madrid, taurus, 2001

⁴⁰⁸ Como trataré de apuntar en el primer apartado de esta intervención, otra cosa es la consistencia del principio mismo de neutralidad y desde luego es otra cuestión el que ese postulado sea a su vez razonablemente defendible.

⁴⁰⁹ Cfr. Álvarez Dorronsoro, (2002), “La construcción del inintegrable cultural”, en de Lucas/Torres (eds) cit.

proponer argumentos en otros trabajos, relativa a los conflictos jurídicos y políticos de las sociedades multiculturales⁴¹⁰.

A esos efectos, me ocuparé en primer lugar de la crítica del principio de neutralidad (tanto en su versión del consenso de superposición como de cierta ingenua y vacía interculturalidad, más relevante quizá para nuestro propósito), no sólo desde el punto de vista de la filosofía política sino también en su dimensión juridicoconstitucional. En segundo término, trataré de ofrecer algunos argumentos a propósito de la utilización jurídica y política del argumento cultural de incompatibilidad en relación con la inmigración islámica. Trataré de formular algunas sugerencias que se inspiran en las experiencias de gestión del Islam inmigrado que nos ofrecen países de nuestro entorno en los que la presencia de inmigración de esas características es más importante que en el nuestro y, sobre todo, que cuentan con más años y más iniciativas de políticas públicas a ese respecto, como Francia, el Reino Unido, los Países Bajos o Alemania.

(I) Sobre laicidad, principio de neutralidad y reconocimiento del pluralismo religioso.

La filosofía política liberal propone una solución a las dificultades planteadas por el reconocimiento no sólo del hecho del pluralismo cultural (religioso, en lo que aquí interesa) sino del valor del pluralismo en lo que atañe a la relevancia pública de las ideas de bien. Esa tesis, de forma elemental, se condensa en el principio de neutralidad, tal y como ha sido expresada sobre todo por Rawls. El Estado, las políticas públicas, deben mantener una exquisita abstención/neutralidad respecto a las diferentes ideas de bien y por tanto a las diferentes culturas que concurren en el espacio público. Sin embargo, como han mostrado sus críticos, esa es una tesis desmentida, al menos en su versión más ingenua, por la práctica constitucional, y en todo caso debe ser objeto de importantes matizaciones, incluso por lo que se refiere a la importante revisión de la misma que es el argumento defendido por el mismo Rawls como “consenso por superposición” que permitiría un espacio público razonable, el más apropiado reconocimiento del pluralismo como valor.

⁴¹⁰ Cfr. por ejemplo, De Lucas 2002 (ed), *La sociedad multicultural*, San Sebastián, CGPJ.

A mi juicio, en efecto, el reconocimiento del pluralismo no impone tanto la tesis de la neutralidad (ni menos aún cierto mal entendido relativismo que equipara toda tradición por el mero hecho de su existencia otorgando a los hechos valor argumentativo, justificatorio, sin más) como la de la igual oportunidad de las diferentes concepciones que pugnan por obtener que sus exigencias de reconocimiento reciban apoyo normativo. Ciertamente que ese es un planteamiento muy próximo al del espacio público razonable propuesto por Rawls. La diferencia es que ello no sólo no exige un velo de imparcialidad inicial, sino, muy al contrario, tener en cuenta precisamente la situación de asimetría desde la que parten las diferentes concepciones para asegurar la igualdad de oportunidades a la hora de argumentar por su reconocimiento y exige, muy en particular, el esfuerzo por depurar el propio espacio público de la “connaturalidad” de la cultura hegemónica en el mismo.

Dicho de otra manera, reconocer el pluralismo como valor constitucional no es incompatible con la valoración positiva de las culturas, ni con la incorporación de valores, instituciones y prácticas sociales como constitución material. La prueba de que no es así es el lugar de los derechos fundamentales en las Constituciones. Por supuesto que ello no significa, como ha recordado Dworkin, confundir concepto y concepción a propósito, por ejemplo, de esos derechos e instituciones. El banco de pruebas de la familia es uno de los mejores test. Y también lo es para mostrar el doble rasero, pues, si de un lado las democracias occidentales se abren a una interpretación plural de la institución familiar que abandona la identificación de la familia “natural” o romanocanónica (heterosexual, monógama, hasta la muerte), lo cierto es que esa concepción se impone como barrera frente al reconocimiento de otras tradiciones culturales de la misma institución.

Lo que habría que plantear aquí, por tanto, como cuestión previa, es si, más allá de la neutralidad, el reconocimiento del pluralismo es compatible con la relevancia otorgada constitucionalmente (por tanto, pública, políticamente) al fenómeno religioso y *a fortiori* a una determinada confesión religiosa y si ello no viola la exigencia misma del pluralismo, esto es, poner en pie de igualdad a las diversas expresiones de cultura/identidad religiosa.

Aún más. Creo que la mejor expresión de esa exigencia del pluralismo es el respeto al principio de laicidad (desde luego, diferente el laicismo), al menos en su dimensión negativa de estricta

aconfesionalidad del Estado, del espacio público. Aquí es donde se advierte con mayor claridad la utilización del doble rasero respecto al Islam: no podemos invocar una y otra vez la laicidad como solución heredada de la Ilustración para poner fin a los conflictos entre las Iglesias (sobre todo una) y el Estado, entre religión y política, y al mismo tiempo mantener lo que puede ser calificado como confesionalidad vergonzante en relación con la Iglesia y la religión católicas. Menos aún, abanderar la causa de la laicidad exclusivamente frente al Islam, hasta el extremo de postular la incompatibilidad (sic) del Islam, -asi, todo él, sin matices- con la democracia e ignorar al tiempo las violaciones del principio de laicidad que se producen, insisto, por el estatuto reconocido a la Iglesia y a la religión católica, un estatuto de privilegio incompatible no ya con la neutralidad, sino con el respeto coherente al pluralismo.

Con independencia de que las mismas consideraciones que pudieron impulsar a los constituyentes a reconocer el hecho de que la religión católica y su iglesia eran en ese momento el referente de moral pública (evidentemente, también de la privada) de una mayoría de los españoles son hoy un hecho desmentido por todos los indicadores de opinión que conocemos, lo que pone en solfa la justificación de la tramposa redacción del artículo 27, lo cierto es que el desarrollo que se ha hecho de ese beneficio no hace sino confirmar su ilegitimidad.

Baste pensar en algunos botones de muestra, como los acuerdos entre España y la Santa Sede de 1979 que sustituyeron al Concordato y en particular los acuerdos relativos a Enseñanza y Asuntos Culturales y los concernientes a Asuntos Económicos, en virtud de los cuales la Iglesia católica recibe financiación del Estado (la previsión para 2003 es de 136 millones de euros) y se paga con recursos públicos a sus ministros y a los profesores de religión católica. Poco coherente con el pluralismo es un marco jurídico en el que los contribuyentes sólo pueden elegir entre donar parte de sus impuestos a la Iglesia católica o a otros fines sociales, nada de otras confesiones o de asociaciones para la defensa y divulgación del agnosticismo o del ateísmo, que son tan manifestación de la libertad religiosa como predicar a Krishna o Buda. Ese es un sistema que institucionaliza un principio de desigualdad con el resto de confesiones, pero sobre todo un principio de incompatibilidad con el pluralismo, pues parece poco coherente con la garantía de la libertad de conciencia y de religión (que incluye la libertad frente a la religión,

por evocar el viejo dictum de Marx) que postularía la neutralidad ideológica y religiosa y, desde luego, el principio de laicidad. Un principio imposible de mantener si en los servicios e instituciones del Estado se privilegia la presencia de una confesión, si en la enseñanza pública se mantiene la asignatura de religión y aún más, como sucede en el actual proyecto de ley de calidad, se establece como obligatoria un área de “sociedad, cultura y religión con una versión confesional (que supone clase de religión católica) y en todo una alternativa que es lo grave, no-confesional que, paradójicamente restringe la educación éticocívica a los que no opten por el modelo confesional⁴¹¹. Por lo demás, ¿qué neutralidad o espacio público razonable puede postular un ordenamiento que contempla la celebración oficial de los ritos de Semana Santa, la presencia oficial de instituciones del Estado –hasta el límite de las Fuerzas Armadas– en las fiestas religiosas católicas (misas, sermones, procesiones, romerías) de los patronos católicos de municipios, provincias, comunidades autónomas, del propio Estado?

Y es que la situación en nuestro país difícilmente puede ser calificada hoy como ejemplo de la vigencia de laicidad, ni siquiera en su concepción más débil. No es así porque el marco constitucional no es acorde con ese principio al establecer un régimen de privilegio para la religión y la iglesia católica. No es así, además, porque el desarrollo normativo y empírico de las relaciones del Estado español con la Iglesia católica impide contundentemente semejante calificativo. En ese sentido, debe ser subrayado que los últimos años del gobierno del PP han profundizado en la línea que identifica la religión católica como opción mayoritaria en materia de ética pública para justificar su status de privilegio y además arguye la dimensión internacional de los acuerdos entre la Iglesia católica y el Estado español para tratar de justificar excepciones a la norma constitucional, en materias como el sometimiento a la justicia ordinaria, la existencia de una educación religiosa (y de una sola confesión) en la escuela pública, la presencia oficial de representantes y ritos propios de una confesión en actos institucionales del Estado, la presencia institucional de representantes del Estado en ritos de esa confesión, el privilegiado trato fiscal a una confesión religiosa, etc. En la misma línea debe contemplarse el

⁴¹¹ Recientemente (fue presentada en Madrid, a finales de octubre de 2002) se ha constituido la Plataforma Ciudadana por una Sociedad Laica, que agrupa a más de 20 organizaciones que han insistido en estas demandas y críticas: revisión de los acuerdos del 79, garantía de la neutralidad en las instituciones y servicios públicos y desaparición de la asignatura de religión en la enseñanza pública.

Acuerdo de 1999 entre el gobierno español y la Conferencia episcopal para reformar el status laboral y económico de los profesores de religión en la escuela pública, que traspasó a la Administración del Estado la responsabilidad de contratar y pagar a los docentes de religión católica en la enseñanza pública, reservando a los obispos la competencia para seleccionar al profesorado. En ese contexto debe situarse la polémica pública suscitada por las decisiones de cesar en su empleo a profesores de religión católica por causas como “casarse por lo civil”, vivir en pecado”, “mantener relaciones con un divorciado” o “no vivir de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia”. Lo relevante es que existen ya un número significativo de sentencias que han puesto de manifiesto la incompatibilidad de esas resoluciones con el principio de igualdad que debe inspirar, en buena lógica constitucional las relaciones laborales y está en curso un procedimiento de inconstitucionalidad de ese acuerdo.

(II) Sobre la incompatibilidad cultural del islam inmigrado y su relevancia jurídica y política

El núcleo de la cuestión es, a mi juicio, la justificación de la tesis de la inintegrabilidad jurídica y política del inmigrante musulmán (que trae cuenta de su inintegrabilidad cultural, lo que en este caso significa inintegrabilidad religiosa) que se ha traducido en los instrumentos de política de inmigración, aunque quizá habría que decir que el mecanismo es el contrario: comoquiera que se trata de primar un modelo de inmigración, se justifica la exclusión de los contingentes que no se ajustan a ese modelo.

No es una novedad. Baste pensar en el debate acerca de la identidad europea, que algunos quieren vincular al cristianismo, incluso postulando el reconocimiento expreso de esa vinculación (no en el orden histórico, empírico, sino en el normativo, conforme al dictum confesional de que no cabe una Europa no cristiana) en el título preliminar de la futura constitución europea.) Son los mismos que practican de nuevo el reduccionismo, el doble rasero, a propósito del reconocimiento de la laicidad –en su dimensión básica de aconfesionalidad, de separación entre Estado e iglesias como signo de identidad europeo al extraer como consecuencia la incompatibilidad entre identidad europea e Islam (sobre todo por la confusión entre Religión y Estado, entre códigos religiosos y jurídicos que ejemplificaría la sharia), y la argumentan con los conflictos de

derechos derivados de la incomprensión de los derechos humanos desde el islam, en particular por lo que se refiere a la igualdad entre hombre y mujer.

Pero como ha mostrado entre otros Balta, el islam no es sólo nuestro vecino próximo, con quien estaríamos “condenados a entendernos”, sino una de las fuentes de nuestra identidad europea, incluso de aquello de lo que presumimos como aportación europea a los universales: desde la filosofía de la historia a la medicina o la aritmética, pasando por la filosofía o el derecho, no sería lo que es la cultura europea sin la aportación árabe y musulmana. Desde los logaritmos de Al-Khawarizmi al sistema de óptica de Al-Hazem, de la filosofía de la historia de Ibn-Jaldun a la distinción entre fe y razón o la recepción de Aristóteles que proporciona Ibn-Rus (Averroes), por citar tan sólo algunos ejemplos de máxima excelencia, de civilización. Ya Russell nos recordaba que la ciencia moderna es fruto del matrimonio de la especulación griega y el empirismo árabe.

Europa es no sólo la tradición occidental, sino la aportación árabe y otomana. No sólo la herencia judeo-cristiana, sino el legado musulmán. La tarea más urgente, como ya mostrara E. Said en un trabajo de consulta imprescindible⁴¹², es, sin duda, la de desembarazarse del prejuicio, de la estigmatización, de la simplificación que quiere hacer del otro la imagen previa que sirve para la propia afirmación (como esclavo/colonizado, imitador del amo, del conquistador, o bien como enemigo), evitando así el paso que del conocimiento lleva al reconocimiento.

El obstáculo más importante hoy –a partir sobre todo de los atentados del 11-S- se llama, en primer lugar, fundamentalismo, aunque sería mejor hablar de fundamentalismos. Aquí hay mucho de prejuicio y simplificación. Ante todo, porque resulta evidente la falta de motivos razonables para sostener esa ecuación de identidad entre islam y fundamentalismo, en ambos sentidos. Da vergüenza repetirlo, pero los tiempos obligan a recordar lo evidente: ni todo el Islam es fundamentalista (tampoco todo el judaísmo, ni todas las confesiones cristianas después del constantinismo), ni el fundamentalismo es sólo un instrumento político de cohesión/dominación que está al servicio de los movimientos islámicos en los países árabes. Para empezar, hay que recordar la obviedad de que alguno de los países islámicos más importantes demográficamente (Indonesia) no son árabes. Y

⁴¹² Me refiero a su *Orientalism*, N.York, 1988.

añadiremos que la historia de la utilización fundamentalista del cristianismo para justificar la dominación, el genocidio, la explotación, es anterior a las críticas de los ilustrados, como Voltaire o Condorcet, a la crítica de su carácter alienante realizada por los hegelianos de izquierda y por Marx y todavía hoy encuentra ejemplos que van desde la confusión constantiniana a la demagogia de sectas cristianas fundamentalistas que están al servicio del modelo imperial norteamericano. Y hay que recordar para concluir que el *tempo* histórico de las sociedades musulmanas está realizando rápidamente las etapas en esa separación entre iglesia y estado que ya vivió el cristianismo, una religión siete siglos anterior. La incompatibilidad con los derechos humanos no es tanto incompatibilidad con esta o aquella religión, sino de la concepción patriarcal/machista de no pocas tradiciones culturales respecto al mensaje emancipador de la modernidad profundizado por el feminismo, un mensaje con el que pugna todo tipo de fundamentalismo, como ejemplifica la posición del Vaticano en las conferencias de El Cairo o Beijing.

Depurado del fantasma del fundamentalismo que exporta terrorismo, una coartada que ha servido a Occidente (obviamente a Europa) para justificar y mantener regímenes dictatoriales que nos protegían de la contaminación fundamentalista, de la desestabilización (y no hablo de la Persia del sha, sino del Marruecos de Hassan y Mohamed VI, de la Argelia del golpe militar contra la victoria del FIS, o de la poco democráticas Kuwait y Arabia Saudí), se trata, como propone Kristiansen (2000) de ayudar a ese proceso de democratización en los países islámicos⁴¹³.

Pero el terreno de pruebas de esta discusión es el debate acerca de las políticas de inmigración, que aparece contaminado de propuestas de asimilación cultural en lo que se refiere a la inmigración musulmana. Como consecuencia de la tesis de incompatibilidad entre democracia, derechos humanos e islam, se advierte acerca de la necesidad de exigir el abandono de cuanto de significativo haya en la religión musulmana, presuntamente incompatible con la tradición de los derechos humanos y con la democracia, debido al supuesto carácter globalizante, totalitario, del islam como religión. Detrás de ésto se encuentra, insisto, la visión instrumental de la inmigración en Europa, que quiere servirse en primer lugar de la mano de obra

⁴¹³ cfr. W.Kristianansen, "El islam, agitado por la modernidad", *Le Monde Diplomatique*, 54/2000

próxima y barata procedente del Magreb, al tiempo que justifica el trato discriminatorio y la óptica policial hacia esa inmigración.

Hay que repetirlo una y otra vez. Nos encontramos ante un ejemplo capital de la utilización en el debate de una estigmatización de la diferencia cultural en términos que, en la práctica, apoyan una visión fundamentalista que paradójicamente es la que se dice precisamente criticar. Lo que sucede con los modelos de gestión de la inmigración que puede vincularse al Islam, sin tener en cuenta en absoluto la pluralidad de esa inmigración y de la práctica del islam, más aún en el caso del islam que emigra a Europa es el caso más claro de este error. Lo que es más grave es que se propicia un discurso sobre la integración que es perverso, pues identifica en realidad integración con asimilación, sustancializando en términos casi metafísicos las identidades culturales incompatibles (si no asesinas) de los inmigrantes, al menos de los vinculados al Islam. El discurso de Sartori que aplica a la inmigración de esa procedencia cultural las pautas trazadas por Huntington, es el modelo de esta argumentación a nuestro juicio perversa: comoquiera que los inmigrantes que se identifican por esa vía, la procedencia religioso-cultural (mediando, por cierto, falacias argumentativas como la de generalización, al trasladar características atribuidas al todo a los individuos que serían los supuestos elementos de ese todo) son incompatibles con los principios del pluralismo, los derechos humanos y el mercado, la receta es simple: han de renunciar a todo ello si quieren quedarse aquí, y en ningún caso pueden aspirar a la ciudadanía y a la igualdad de derechos.

Ignasi Alvarez ha presentado, frente a Sartori, los elementos de ese proceso de construcción del musulmán como inintegrable cultural. Una visión esencialista e inmutable del Islam, un todo homogéneo donde se amalgama *hijab*, poligamia y ablación del clítoris. Y es que, como ha reiterado Alfonso Bolado⁴¹⁴, cuando los musulmanes se empiezan a instalar en Europa Occidental como inmigrantes, los precede una representación y una actitud más hostil que hacia otros extranjeros. Las migraciones de hombres solos, hacia las antiguas potencias coloniales y con presunción de temporales, dieron paso a una inmigración permanente, frente a la que se han acrecentado las connotaciones xenófobas de la mirada de los europeos ante los musulmanes, ignorando, desde luego, a los propios

⁴¹⁴ A. Bolado, (2002), "Musulmanes en Europa", en de Lucas/Torres (eds) cit.

musulmanes europeos. Ese es precisamente uno de los factores que tienden a favorecer la influencia de los sectores islamistas, minoritarios aún en el islam europeo. En contraste, Alvarez arranca de la experiencia francesa, de su gestión de determinadas prácticas – como la presencia del velo en la escuela--, y de la diversidad del islam en Francia (neocomunitario, tradicional e individualizado) que podrían facilitar un proceso de “naturalización” que abra la puerta a la constitución de una suerte de islam francés, conforme propondré un poco más adelante. Lo más importante, en todo caso, es constatar ese pluralismo en el Islam, atestiguado entre otros en el trabajo del egipcio Mohamed Said Al Achmawy (1990)⁴¹⁵, en el que éste subraya cómo el islamismo es una corriente ideológica que trata de monopolizar el Islam, una desviación política del mensaje religioso, que pugna entre otros con al corriente reformista encarnada por el ulema Mohamed Abdu, uno de los mayores representantes de la Nahda, el movimiento de Renacimiento de finales del XIX y comienzos del XX, cuyo fracaso es explicado por el catedrático de historia de pensamiento islámico de La Sorbonne Mohamed Arkun, no en los clásicos términos de la imposibilidad de separar Religión y Estado por el carácter global del islam, sino en función de factores sociales, económicos y políticos, como los procesos históricos de lucha por la independencia y el fracaso del esquema Estado-Nación-Partido.

En la misma línea, dos investigadores del Islam inmigrado que ya he mencionado en estas páginas, Jordi Moreras y Joan Lacomba, han analizado los procesos de configuración comunitaria de los colectivos musulmanes, en particular, por lo que se refiere a Moreras, en Catalunya, procesos que tienen en la referencia religiosa su principal base y son protagonizados por padres de familia musulmanes. Merece la pena tener en cuenta la observación de Moreras sobre el espacio comunitario que supone la mezquita en un contexto no musulmán, centro social y de iniciativas de sociabilidad hacia el colectivo, y su papel desde el punto de vista identitario (vinculación a la umma, a la comunidad local y frente a los no musulmanes). En opinión de Moreras, la lógica de esa configuración comunitaria y la de la integración, tal y como la interpreta mayoritariamente la sociedad receptora catalana, son diferentes, tienen objetivos distintos, pero no tienen por que ser excluyentes ni incompatibles entre sí. Pero eso exige un lento y complejo proceso de adaptación mutua, de mutuo conocimiento, de debate y de respeto al

⁴¹⁵ *L'islamisme contre l'islam*, Paris, la Découverte, 1990.

pluralismo real, en el marco que lo hace posible, el de la legitimidad democrática. Los conflictos tan publicitados del *shador* en los liceos públicos franceses y a fortiori, los derivados del status inferior de la mujer en algunas de esas sociedades, vinculados a una determinada interpretación de la sharia más que a exigencias dogmáticas del Islam (son las iglesias del Islam no el islam en sí) no son tanto nuevos conflictos civilizatorios cuanto viejos conflictos jurídicos y en todo caso conflictos de legitimidad⁴¹⁶. Pero ¿cómo hablar de conflictos sin señalar la ausencia de voluntad de conocer y enseñar la cultura del islam, en lugar de estigmatizarla?

Un ejemplo reciente lo tenemos en la falsa polémica que se produjo en nuestro país hace unos meses, a propósito del uso del velo en una escuela pública, donde se reprodujeron algunos de los argumentos del conflicto acaecido en varios liceos franceses hace una decena de años. Me refiero el caso de Fátima, hija de un inmigrante marroquí que fue escolarizada en principio en un centro católico concertado al que dejó de asistir ante la negativa del padre a que la niña vistiera el uniforme y no pudiera llevar velo. La Consejería de Educación de Madrid la asignó entonces a un centro público, al instituto Juan Herrera de San Lorenzo de El Escorial, pero su directora se negó a que acudiese con velo y el padre insistió en que sin él no acudiría a la escuela. La ministra del Castillo, con su reconocida oportunidad para hacer declaraciones, apeló a aceptar reglas del país de acogida y al mantenimiento de derechos civiles (los de las profesoras y profesores de religión de centros católicos expulsados o despedidos por conducta católicamente reprobable deben ser menos civiles). Algunos contertulios de inequívoca tradición preconstitucional se llenaron la boca con la reivindicación de los valores constitucionales y el miedo a perder lo mucho que hemos ganado con tanto sacrificio (de otros, claro). Y se apeló, claro, al precedente francés, la “guerra del chador”, desatada a raíz del conflicto en un liceo de Creil en 1989 y que dio lugar a dos dictámenes del Conseil d’Etat y otras tantas circulares ministeriales de dos ministros de educación tan distintos como Jospin y Bayrou que

⁴¹⁶ Cfr. por ej., Tariq Ramadan, “Los problemas de la población musulmana en la UE”, *Le Monde Diplomatique*, 56/2000. Tariq Ramadan, nieto de Hassan el Banna, fundador de los hermanos Musulmanes se sitúa a sí mismo en la tradición reformista de la Nahda, del renacimiento y apuesta por la conciliación con la democracia y el estado de derecho aunque postula un tratamiento gradual y de cierta discriminación positiva con el islam para favorecer esa evolución.

casi nadie se había tomado el trabajo de leer, sobre todo de entender en el contexto de la noción capital de escuela laica republicana, pilar de la legitimidad política en Francia.

Lo primero en conflictos como este es pedir algo de rigor y evitar hacer de la anécdota categoría, como pidió la periodista Malika Abdelaziz, portavoz de educación de ATIME: rigor al apelar al precedente francés ignorando que ese país no sólo es constitucional y centenariamente laico (no como el nuestro) sino que, como recordaba, la escuela laica es pieza clave del sistema constitucional. Rigor para leerse al menos esos dictámenes y circulares antes de proclamar que Francia ya trazó la línea roja y nosotros debemos hacer lo mismo. Rigor para no meter en el mismo saco –como Sartori– la infibulación, el velo y los sacrificios humanos. Rigor para aprender las diferencias entre las distintas modalidades culturales (distintas, sí; pluralidad, sí) del velo o *hiyab*: el *foulard*, que apenas cubre los cabellos y ni siquiera es el chal que cubre cuello, cabellos y hombros, tampoco es el manto negro o *chador* iraní y chiíta, ni el manto/velo wahabí que tapa la cara salvo los ojos en la Arabia saudí, ni la *burka* afgana que vela absolutamente todo el cuerpo: ninguna de ellas es la de Fátima. Rigor y voluntad de escuchar a las mujeres de fe islámica como Fariba Ahdelkah o Jadicha Candela, Fátima Mernissi o Souad el Hadri que explican que el velo no es necesariamente una imposición machista consustancial al Islam y que interpretan de forma nada machista las *aleyas* 53 y 59 de la sura XXXIII del Corán, uno de los lugares donde se enuncia el precepto. Rigor y voluntad de escuchar a las mujeres inmigrantes que explican cómo evoluciona la forma de cumplir con el mandato del *hiyab*, como han hecho por ejemplo en sus trabajos sobre el Islam inmigrado en Europa Sami Naïr (2000)⁴¹⁷, Alessandra Facchi (2001)⁴¹⁸, o, entre nosotros, los ya citados de J. Valenzuela (2002), J. Moreras (2001, 2002), I Alvarez Dorronsoro (2002), A Bolado (2002) o Joan Lacomba (2001): es decir, que no falta información si se quiere buscar. Ese rigor y esa voluntad de conocimiento es lo que hay que

⁴¹⁷ Naïr, S., “Los inmigrantes y el Islam europeo”, *Claves de Razón Práctica*, septiembre 2000, nº 105. Se trata de un artículo de lectura recomendable, en el que hace un repaso de la situación comparada del Islam europeo y muy concretamente de las iniciativas adoptadas por el que fuera ministro del Interior del gobierno Jospin, J.P. Chévènement, sobre el establecimiento de acuerdos con los representantes de la comunidad islámica en Francia, que ofrecen una interesante vía a desarrollar para la integración política (no sólo cultural) de la inmigración islámica en España y de la comunidad islámica española.

⁴¹⁸ A. Facchi, *I diritti nella Europa multiculturale*, Bari, Laterza, 2001.

enseñar si queremos interculturalidad en serio, que es algo más que comer *couscous* o vestirse con un *shari* un día al año. Rigor, claro está, y voluntad de conocer al otro en lugar de hablar por él colgándole el sambenito de los prejuicios que nos vienen bien para seguir excluyéndolo o, para decirlo claro, explotándolo, con el añadido cínico de la buena conciencia que da el que “les tratamos bien y les civilizamos y lo menos que podemos hacer es que respeten nuestras reglas de juego y cumplan sus deberes, como todo el mundo”.

Porque de eso se trata, de *cumplir los deberes como todo el mundo*, es decir, que nosotros también. Y ¿con qué autoridad nos llenamos la boca de neutralidad respecto a la religión en la escuela pública, cuando vivimos en España todo lo contrario? ¿Cuándo, por ejemplo, nos escandaliza su velo en nuestra casa, pero no nuestra mantilla y nuestra genuflexión (la de nuestros representantes, altos funcionarios del estado español) ante los símbolos de la iglesia católica, ante el papa?. En ese sentido creo que debiéramos aprovechar esos conflictos no tanto para criminalizar y rasgarnos las vestiduras frente a la beligerancia del islam y sus fieles, cuanto para avanzar en el verdadero pluralismo, y no en la confesionalidad vergonzante en la escuela y también fuera de ella. A lo mejor esos conflictos son también una oportunidad para repensar, pongamos por caso, el pluralismo en la escuela y el sentido la enseñanza religiosa en la escuela pública y, si es así, de qué forma, porque una cosa es hablar de la religión como hecho cultural sin el que no nos entendemos, sobre todo en nuestro pasado, y otra entender que la enseñanza religiosa en la escuela pública puede ser catequesis, de la fe y de la iglesia que sean.

Desde luego, la discusión remite a una cuestión más amplia, la del propio debate sobre los conflictos jurídicos y políticos de y en las sociedades multiculturales, que está viciado si no se admite que su razón de ser no es cultural, sino de orden político o, como mucho, normativo. Dicho de otro modo, por supuesto que la base es cultural, pero la dificultad no está en la existencia de diversidad cultural, sino en el patrón desde el que se gestiona esa diversidad. La dificultad se presenta cuando ese patrón pretende negar su objeto, haciéndolo desaparecer (ocultando, segregando o eliminando los factores de multiculturalidad). Esto es lo que sucede cuando se habla de culturas - y sobre todo de identidades culturales- en términos de esencias puras, inmutables, excluyentes, lo que no sólo sucede desde la trinchera reivindicativa, sino también desde la mayoritaria, cuando adopta la

versión defensiva contra la invasión, sobre todo porque se piensa que la nuestra es la cultura, la verdadera, la única compatible con la democracia y los derechos humanos. El resultado es jerarquizar y excluir y de ese modo se dramatizan su alcance y consecuencias, en términos de incompatibilidad. Y de nuevo exclusión.

Es decir, paradójicamente, como apuntábamos, detrás de quienes critican la deriva fundamentalista del multiculturalismo, en no pocas ocasiones hay un análisis fundamentalista del fenómeno de la multiculturalidad, porque adopta los elementos del fundamentalismo cultural, esa versión contemporánea del racismo que ha sido denunciada entre otros por V. Stolcke y que estaría presente en las tesis de Huntington y, obviamente, en las de Sartori. Una posición que, al contrario de lo que pretende, al presentarse como defensora de lo más valioso, la democracia, el pluralismo frente al cáncer del multiculturalismo, es radicalmente incompatible con la democracia y el pluralismo en serio.