

Religión e incorporación. El Islam en Francia y Alemania

Riva Kastoryano*

ESTE CAPÍTULO se propone examinar la religión, en particular el Islam, como un tipo emergente de etnicidad corporativa en Francia y Alemania, además de la manera en que el Islam se representa y reconoce en relación con los principios establecidos que gobiernan la interacción de la Iglesia y el Estado, tanto en las historias de cada uno de estos países como en comparación con Estados Unidos. Aunque la religión constituye un elemento de pluralismo y diversidad en el que el Islam sería la “religión de una minoría” entre los grupos étnicos existentes en Estados Unidos, en Europa el Islam surge como una “religión minoritaria” en los estados-nación europeos. Esa diferencia conceptual se refleja en las concepciones y aplicaciones del multiculturalismo y del reconocimiento en los países europeos y en Estados Unidos. La cuestión es, entonces, por un lado, cómo asegurar una continuidad histórica entre los principios y los ideales de los estados y, por el otro, cómo integrar la diversidad religiosa que plantea el Islam en el secularismo de las sociedades europeas liberales.

La religión, como el lenguaje, está estrechamente relacionada con la historia nacional. Lo mismo puede decirse acerca del secularismo. La filosofía de la Ilustración, la fundación de la política secular en Europa, específicamente en Francia, ha situado a la religión en el ámbito privado de los creyentes individuales y la ha opuesto a la “razón pública”. El movimiento de emancipación que siguió a la Ilustración substraigo al individuo de las limitaciones religiosas y comunales y promovió la integración en la comunidad política compuesta por ciudadanos individuales. En Alemania, como consecuencia de la influencia de la Reforma y de las guerras de religión, las comunidades religiosas adoptaron un carácter corporativo. En la actualidad, el “retorno” de la religión al debate público en Europa se asocia con el establecimiento de migrantes poscoloniales, de entre los cuales los musulmanes componen una mayoría

*CNRS-CERI-Sciences-Po París.

considerable.¹ Aquellos musulmanes que en la actualidad se han convertido en ciudadanos del occidente, pero que han estado excluidos de la historia de la relación entre la Iglesia y el Estado que dio forma al carácter nacional occidental, exigen ahora reconocimiento y representación para el Islam dentro de las sociedades nacionales. Esta confrontación de poblaciones que tienen una identificación colectiva con el Islam frente a las tradiciones políticas europeas torna ambiguos los límites aceptados entre lo público y lo privado.

Además, el surgimiento del Islam como una fuerza política transnacional se ha convertido en una fuente de tensión y sospecha en lo que se refiere a la ciudadanía y la lealtad. Algunos europeos ponen en duda la compatibilidad del Islam con el occidente y la capacidad de quienes se adhieren a aquél para adoptar valores occidentales “universales”. Una encuesta entre los ciudadanos franceses revela que la inquietud no es sobre los inmigrantes, sino en torno al propio Islam. En 1985, el 42 por ciento de los encuestados pensaba que la mayor parte de los inmigrantes (sinónimo de norafricanos) “no será capaz de integrarse en la sociedad francesa”, una opinión que excluye a los migrantes musulmanes de la identificación nacional. Pero dos *affaires* –el caso Rushdie en Gran Bretaña y el caso de los cendales para cubrir el rostro en Francia– sugieren que el asunto ya no es el de la asimilación de los inmigrantes sino el que refiere al reconocimiento de una religión –el Islam– de una nueva minoría emergente en países concretos de Europa y en la Unión Europea en su conjunto.

Los estudios de la integración de los inmigrantes se han centrado sobre todo en los modos de integración en relación con los principios de la ciudadanía (Brubaker, 1992). Los debates en torno a la religión, sin embargo, *requieren* centrarse en la relación entre la Iglesia y el Estado para poder interpretar y reconocer la diversidad que resulta de la inmigración de musulmanes. Su establecimiento pone a prueba el principio del secularismo en el contexto del surgimiento de las políticas de multiculturalismo y de identidad en diferentes países europeos. El reconocimiento y la representación públicos del Islam desafían la aproximación de los estados democráticos a la diversidad y al multiculturalismo, además, contradice la visión dicotómica que se opone a la asimilación y al multiculturalismo (Freeman, en este libro). En esta era de la “política del reconocimiento”, argumento que es imposible que las democracias disocien el multiculturalismo de la asimilación y conserven los límites entre los ámbitos social, cultural y político.

¹Se trata sobre todo de norafricanos (820,000 argelinos, 516,000 marroquíes, 200,000 tunesinos), en Francia, los migrantes provenientes de la India (689,000), las Indias occidentales (547,000) y Pakistán (406,000) en Gran Bretaña. La reconstrucción económica de los países europeos también trajo consigo turcos a Alemania (casi dos millones), a Holanda, Bélgica, Suecia, Dinamarca y otros países europeos. En la actualidad, las trayectorias poscoloniales han sido reemplazadas por oportunidades económicas y redes familiares y han llevado a los inmigrantes, cualquiera que sea su relación histórica con el país de inmigración, a todo lo largo del continente europeo.

Con el objeto de resolver los conflictos que el Islam plantea a los secularismos surgidos en el espacio público y en la comunidad política, las principales sociedades democráticas liberales requieren responder a dos presiones complementarias: una institucional, otra política. Institucionalmente, el Estado secular se encuentra bajo presión para configurar nuevamente sus instituciones de tal modo que extienda el reconocimiento general al Islam o, como sugiere Biku Parekh, amplíe estas instituciones para incluir al recientemente emergente Islam en las sociedades europeas. Está en juego aquí la asimilación institucional de la diversidad. Políticamente, los estados deben encontrar los medios por los cuales la representación institucional equitativa y la ciudadanía nacional de los individuos se reconcilien. ¿Cómo pueden integrarse los musulmanes en la comunidad política?, ¿de qué manera se promovería la membresía común y definiría una cultura cívica común que permitan a los ciudadanos encontrar una identificación adecuada? Lo que está en juego es la aceptación contemporánea del Islam como parte de la continuidad histórica de Europa. La aproximación política rechaza vigorosamente el argumento utilizado con frecuencia de que el Islam y las democracias occidentales son “incompatibles” por definición.

Ambas aproximaciones sugieren la necesidad de un análisis contextual centrado en la manera como las instituciones del Estado ajustan el cambio con el objeto de aclarar la dinámica de la ciudadanía en las sociedades democráticas plurales. Este capítulo intenta examinar la religión, en particular el Islam, como un tipo emergente de etnicidad corporativa en Francia y Alemania. Busca abordar de qué manera se representa y reconoce éste en relación con los principios establecidos que gobiernan la interacción entre Iglesia y Estado en la historia de ambos países, con la perspectiva de establecer una comparación con Estados Unidos.

Etnización de la religión en Francia y Alemania

Varios estudios de los nuevos grupos de inmigrantes en Estados Unidos indican que la religión ha constituido una base para la configuración de sus comunidades en las nuevas tierras. Con frecuencia divididas en nacionalidades, las iglesias conformaban el centro de los esfuerzos por conservar y transmitir los valores del viejo país. Charles Hirschman afirma que, históricamente “los inmigrantes se convierten en estadounidenses uniéndose a una Iglesia y participando en su vida comunitaria y religiosa” (Hirschman, en este libro). Un estudio reciente muestra de qué manera Estados Unidos tuvo éxito al tratar con la diversidad religiosa debido a que “los molinos del cambio ideológico y de definición muelen con lentitud y a que, en consecuencia, los estadounidenses y quienes los observan en cualquier época con el empleo de las definiciones consagradas por el tiempo,

podrían referirse fácilmente a ellos como la vitrina del pluralismo religioso (Hutchison, 2003). Peter Schuck se plantea: “¿por qué la protección de la religión es un valor constitucional?” y argumenta que la diversidad religiosa surgió en 1965 como un ideal político vinculado con la asimilación de los inmigrantes. Muestra que, históricamente, “las identidades religiosas han desempeñado importantes papeles, con frecuencia decisivos, al orientarlos hacia la sociedad civil estadounidense, promoviendo su integración en ella e incorporándolos eventualmente en el sistema político” (Schuck, 2003).

Un aspecto de esa asimilación en Francia ha sido la aceptación e internalización de parte de los inmigrantes de la separación entre religión y vida pública. Los estudios históricos señalan que el “culto de la asimilación”, como base de la unidad nacional produjo en los ciudadanos una “indiferencia”, ante sus orígenes lingüísticos o religiosos dispares, los que se tornaron nebulosos o se suprimieron en la vida privada una vez que atravesaban por el “molino de las instituciones” (Noiriel, 1987). Lo mismo sucedió a principios del siglo xx en Alemania, donde la “germanización” significó una asimilación forzada en lo que se refería no a la religión, sino al lenguaje.

Sin embargo, como enfatiza correctamente Georges Balandier, “es en la religión, en especial en sus instituciones culturales o eclesiales, donde la tradición encuentra su más sólido anclaje” (1988). Al arribo de los recién llegados a una sociedad que les es novedosa, la religión responde ante la falta de referencias comunes en el pasado y establece lazos sociales. En los primeros días de la inmigración, quienes llegaban de fuera, en especial provenientes de áreas rurales, estructuraban su comunidad en torno a la religión. Intentaban mantener relaciones estrechas con sus terruños y familias extensas por tanto tiempo como les fuera posible, con el objeto de asegurar el respeto a sus tradiciones culturales. La religión proporcionaba los componentes más importantes del orden moral y social, del orgullo étnico y de “automejoramiento”. Esos sentimientos llevaron a un “tradicionalismo defensivo” que los protegería del “peligro” de la asimilación aun cuando la religión de los inmigrantes no fuera diferente de la existente en la sociedad más amplia. Utilizando la inmigración polaca en Francia como ejemplo, Janine Ponty muestra que la Iglesia constituía “el alma de la resistencia”. La mezcla de los sentimientos religioso y nacional polacos hizo que las familias inmigrantes en Pas-de-Calais trajeran a un sacerdote desde Polonia para organizar a la comunidad local (Ponty, 1988). De igual forma, a principios de los años setenta, cuando apenas se iniciaba su asentamiento, los inmigrantes musulmanes en Francia y Alemania llevaron *imames* (líderes religiosos musulmanes) desde su terruño para administrar los salones de oración en concierto con las autoridades municipales. Esos *imames* habrían de ayudar a los inmigrantes a transmitir los valores morales y la identidad a los niños a través de la enseñanza

de cursos extracurriculares sobre el Corán, por lo general el sábado por la tarde o el domingo. Además, los *imames* se quedaban el tiempo suficiente para convertirse en figuras centrales de la comunidad, en particular cuando era necesario orar después de la muerte de parientes, preparar sus ataúdes y enviar los cuerpos de regreso a su terruño.

En este contexto, la religión se limita a las esferas privadas de la familia y la comunidad local. Aun cuando el Islam se define por los propios migrantes en términos de práctica, tradición y valores morales, su percepción como una “diferencia permanente”, tanto por los inmigrantes como por las autoridades públicas constituye un paso hacia la construcción y el reconocimiento de un grupo étnico, con lo que se genera una “conciencia de pertenencia”. Ésta encontró un fundamento institucional en el “derecho a la diferencia” promovido por el gobierno socialista en 1981.² La promoción de este derecho fue seguida de la liberalización de la ley que permitía a los extranjeros crear sus propias asociaciones voluntarias, y por lo tanto, “institucionalizar”, esa diferencia. Las reuniones espontáneas de inmigrantes, basadas en las relaciones interpersonales en áreas de asentamiento concentrado, hallaron entonces una estructura institucional y formal en asociaciones, que se han convertido en verdaderas organizaciones de identidad. Desde entonces, los extranjeros que operan en los sindicatos laborales, las organizaciones políticas o los partidos (en particular el Partido Comunista Francés) se han organizado en torno a características culturales especiales que se han inventado y reafirmado en el proceso de su relación con la política. Mientras que en las décadas de los sesenta y setenta los inmigrantes expresaban sus intereses en términos de clase, en la actualidad la generación más joven expresa esas preocupaciones en términos de “identidades de origen”, ya sean culturales o religiosas, mismas que han sido reinterpretadas dentro del marco de nuevas acciones colectivas. Estas asociaciones constituían un refugio, a veces incluso un santuario, donde la cultura, la religión, la etnicidad y la nación de origen se interpretaban, manifestaban y enraizaban.

Los recursos públicos legitimaron la organización de las asociaciones de inmigrantes. El objetivo declarado de las autoridades públicas ha sido el hacer que la opinión pública acepte las “diferencias” y contrarrestar el racismo. Al estimular la institucionalización de las identidades colectivas por medio de las asociaciones, el Estado republicano intentaba “instruir” la acomodación de las diferencias en sus estructuras y marcos ideológicos. De esta forma, la retórica convergía con las políticas. Desde el punto de vista de los activistas de las asociaciones, las identidades constituyen ahora el elemento que estructura sus comunidades, con el objeto de competir por los recursos del Estado.

²La ley respecto a las asociaciones se remonta a 1901. En 1939, se prohibió a los extranjeros crear sus propias asociaciones y ese derecho fue liberalizado en 1981.

Con la proliferación de asociaciones en los años ochenta, el Islam se convirtió en un agente en el discurso de acción o reacción. Incluso las llamadas asociaciones seculares integraron en sus actividades la celebración de las fiestas musulmanas como el Ramadán y el sacrificio de animales. Aunque oficialmente el Estado no apoya a las organizaciones religiosas, los fondos estatales para el servicio público y para los grupos comunitarios que incorporaron la identidad y la cultura islámicas en sus actividades dieron indirectamente un valor público más considerable a las organizaciones religiosas ante los ojos de la población musulmana. De ser sólo un componente de la cultura en las asociaciones seculares, el Islam ha llegado a significar la cultura en su totalidad y se ha convertido en otra forma de “reapropiarse” de la identidad.

Esa apropiación ha cristalizado en torno al “caso del cendal”. El asunto agitó a la sociedad francesa por primera vez en noviembre de 1989, cuando tres mujeres adolescentes llegaron a la escuela pública portando cendales musulmanes. El acontecimiento desató una andanada de comentarios en torno a la identidad: la identidad de la oleada más reciente de inmigrantes y de la nación. El énfasis se dio en el Islam y en su compatibilidad con los principios seculares de la sociedad francesa. Además, el asunto usó la laicidad para ilustrar las diferencias francesas respecto al secularismo de otros estados occidentales. La opinión pública y las autoridades públicas se debatían entre un republicanismo defensivo y un liberalismo pluralista. La clase política y ciertos intelectuales se adjudicaron recordarle a la sociedad los principios básicos de la República, que constituyen el “núcleo de la identidad nacional” y la “forma de vida” para los inmigrantes en un país laico.

No obstante, el secularismo o la laicidad siguen siendo ambiguos en cuanto a la frontera entre la cultura y la religión.³ La cultura incluye a la identidad religiosa, mientras que la religión refiere a creencias o prácticas que pueden ser culturalmente específicas. Los estudios de la expresión religiosa francesa muestran una caída constante en la práctica, una estadística mucho más fácil de medir que las referencias culturales más abstractas. Desde que se estableció el principio de la laicidad, esa caída se ha dado para todas las religiones que, como el Islam en la actualidad, han estado fuera de la esfera pública. Como reacción

³No obstante, la idea de la laicidad es inseparable del “adocctrinamiento”, puesto en práctica por las escuelas públicas durante la Tercera República. Jules Ferry introdujo un cambio radical en 1882 al hacer que la escuela primaria pública, secular, gratuita, fuera obligatoria para todos, incluidas las niñas. La escuela se convirtió entonces en instrumento para la propagación del secularismo. A principios del siglo xx, la escuela secular cumplía un papel paralelo al del catolicismo en relación con la religión, en la definición de la laicidad, su función y su ideología (Déloye, 1994). No es de sorprender pues que el desafío contemporáneo a la laicidad haya sido desencadenado cuando algunas pequeñas niñas musulmanas utilizaran su “cendal” en las escuelas públicas. El alcance de la polémica fue similar al de la Iglesia contra la escuela secular. La centralización de la instrucción y la creación de escuelas para el entrenamiento de profesores seculares obligaba a la escuela “a unificar a la nación y establecer el orden social”, un argumento que ha sido trasladado al debate público general bajo la expresión “la identidad nacional francesa es inseparable de su escuela”.

a los temas planteados por el cendal en noviembre de 1989, el principio de la laicidad ha pasado por varias interpretaciones y ha surgido como la “religión oficial” de Francia. Hoy en día, el Islam está en el centro de la redefinición de la laicidad y sirve como su espejo. El cendal era percibido como un desafío al largo proceso histórico de la asimilación nacional y de la transformación no sólo del “campesino”, sino también del extranjero o el inmigrante para convertirse “en francés” (Weber, 1979).

El “caso del cendal” ha situado al Islam en el núcleo de las negociaciones que cuestionan la relación entre Estado y religión (Kastoryano, 2002). El “caso del cendal” ha convertido en punto de discusión el equilibrio de poder entre la percepción de una identidad nacional, por una parte, y la identidad de las más recientes oleadas de inmigrantes, por la otra. En esta dicotomía, el primer elemento es reconfigurado en torno a la laicidad y el segundo en torno al Islam, como si la ley de la República fuera cuestionada por la ley del Corán según es practicado por las instituciones musulmanas locales en los suburbios (*banlieues*). Aun cuando los políticos se pronunciaron en el “caso del cendal” en nombre de la laicidad, esta movilización reforzó al Islam como el núcleo de una identidad colectiva de los inmigrantes del norte de África y sus descendientes, equiparando a la identidad religiosa con la de los orígenes nacionales. Como menciona Hirschman en relación a la visión de Oscar Handlin acerca de la asimilación de los inmigrantes en Estados Unidos, “los orígenes nacionales se mezclan con las identidades religiosas para el momento de la segunda o tercera generación” (Hirschman, en este libro). Pero en el caso francés, la misma identificación religiosa es consecuencia de las interacciones entre la opinión pública, las autoridades públicas y los grupos de inmigrantes, en vez de ser resultado de un proceso generacional de asimilación como sucedió en Estados Unidos.

Al mismo tiempo, la negativa del Estado a reconocer las asociaciones de naturaleza estrictamente religiosa reforzó al Islam como un núcleo de identidad. El Islam es percibido como fuente de orgullo para la acción independiente de las asociaciones supuestamente seculares y culturales subsidiadas por las agencias públicas.⁴ Las instituciones religiosas musulmanas se sitúan como una

⁴El Fondo para la Acción Social (FAS) es el principal proveedor del gobierno francés en lo que se refiera a apoyo financiero para aquellas instituciones que abordan los temas de la identidad. En la solicitud para sus fondos el FAS establece una tipología de actividades que apoyar, mencionando su carácter “social” y “cultural” definido como acción comunitaria. A partir de estos criterios se pueden determinar las normas financieras de la principal organización pública a cargo de la integración de los inmigrantes y sus familias.

Las asociaciones religiosas no están incluidas. Estas asociaciones deben referirse a la Ley de Asociaciones Religiosas puesta en marcha en 1905, según la cual la República asegura la libertad de conciencia y garantiza el libre ejercicio del culto (art. 1o.); pero la República no reconoce, financia o subsidia el culto (art. 2o.). Las asociaciones culturales dependen de una ley puesta en vigor en 1901, que autoriza al Estado a subsidiarlas así como lo hace con las corporaciones, sindicatos y partidos políticos.

alternativa a las asociaciones culturales y contribuyen a la confinación dentro de su propio círculo, aunque en la mayoría de los casos trabajan junto con las asociaciones culturales cuando se trata de un asunto de utilidad social. Se ha establecido una “división social del trabajo” entre las asociaciones culturales y religiosas en los barrios de inmigrantes: mientras que las llamadas asociaciones seculares se conforman con dedicarse a la acción social, las religiosas abordan el asunto de la identidad.

Las movilizaciones en torno al cendal han fortalecido el liderazgo de las asociaciones musulmanas como representantes de una comunidad que toma forma con el Islam como figura central. Los *imames*, quienes han sido enviados por sus países de origen dentro de acuerdo bilaterales que les conceden estatus oficial o que representan a partidos políticos como el Frente Islámico de Salvación (FIS) en Argelia, o el partido religioso (Fazilet en esa época) en Turquía, se han dotado de voceros ante su “comunidad”. Pero el Estado francés, al seleccionar a *imames* de todas las ideologías como interlocutores, con el objeto de reducir las tensiones, sin proponérselo ha incrementado el poder de negociación las asociaciones religiosas al excluir a otros o forzarlos a ingresar en la esfera del Islam. Este énfasis en el Islam como nuevo sujeto u objeto de la sociedad francesa, y en las poblaciones musulmanas dentro de un discurso público cultural e ideológico, ha facilitado que las familias musulmanas opten por situar la identidad religiosa en el centro de sus intereses políticos. El surgimiento del Islam en el espacio público corresponde con el de los grupos étnicos en Estados Unidos. En Francia los esfuerzos por conformar una identidad religiosa con sus instituciones en busca del reconocimiento público, han generado disputas en torno a los límites ante la comunidad política y la comunidad étnica.

Mientras Francia sufría una crisis existencial a causa del desafío al secularismo que planteaba el cendal musulmán, la clase política alemana consideraba que las preocupaciones de los franceses eran una exageración. Era frecuente que la prensa alemana reportara que, aun cuando la visión cotidiana de chicas vestidas con cendales causaba incomodidad entre los franceses, porque se les veía como una amenaza para la tradición republicana, en Alemania el uso de los cendales para cubrir el rostro era considerado como algo completamente natural.

La sorpresa que expresaba la opinión pública alemana ante la escala alcanzada por el debate del cendal en Francia nos permite proponer dos interpretaciones. La primera se basa en una concepción diferente de la separación entre la Iglesia y el Estado y en una internalización más clara del pluralismo religioso en Alemania. La segunda plantea una indiferencia general respecto a las formas de vestir de los extranjeros a los que no se considera parte de la nación sino como un conjunto poblacional aparte. Si “Alemania no es un país de inmigra-

ción”, como declaraba explícitamente el discurso oficial durante mucho tiempo, existía escaso interés en las costumbres religiosas de los “huéspedes” mientras ellas no afectaran el orden público y se conservara dentro de los límites de la sociedad civil.

Durante los años ochenta, aparecieron en la escena pública alemana los militantes de origen inmigrante turco y exigieron el reconocimiento de una identidad colectiva. En 1981, el gobierno creó en Berlín el Comité para Extranjeros (Ausländerbeauftragte der Bundesregierung). Esta institución federal tenía libertad de acción en todas las decisiones locales, sobre todo para ayudar a los extranjeros en la creación de sus propias organizaciones (*Selbsthilfe*). El equivalente del Fondo de Acción Social (FAS) en Francia, este comité financia proyectos de las asociaciones de extranjeros, a los que se considera de “beneficio social”, es decir, diseñados para unir a los extranjeros de todas las nacionalidades con los alemanes en actividades comunes. El beneficio social incluye el rescate de las personas desviadas, desempleadas, delincuentes o jóvenes miembros de pandillas violentas. La idea es similar a la de organizaciones comunitarias en Estados Unidos que unen a los migrantes por su origen nacional o religioso (o ambos) como medio de integrarlos en la estructura de la comunidad. Pero en el caso alemán, la nacionalidad se convirtió en la fuente primordial de etnicidad (turca), mientras que en Francia la religión se torno el cimiento de la etnicidad. En 1998, cuando se debatieron las leyes respecto al acceso a la nacionalidad alemana, no fue coincidencia que el caso de una profesora alemana de origen afgano que utilizaba un cendal en su trabajo como funcionaria pública en el Land de Baden-Württemberg, inquietara a las autoridades públicas alemanas, tanto como las estudiantes que portaban los cendales en Francia. A consecuencia del resultado de una sentencia de la corte federal en Karlsruhe, a la profesora se le expulsó de la escuela y se le despidió del servicio público.⁵

Desde entonces se han suscitado varios debates públicos en Alemania acerca de la función de los funcionarios públicos y el uso del cendal, sobre todo por las profesoras. Mientras que en un principio las autoridades francesas estimularon las negociaciones entre los padres de los estudiantes y las profesoras o los funcionarios escolares, en Alemania se han presentado casos ante la corte, cuyas decisiones varían de un *Land* a otro. En algunos casos, los argumentos se centran en las competencias y habilidades de las profesoras, y en otros, en la educación pública y la difusión de la educación y las normas occidentales (en Baden-Württemberg y Leipzig; Tietze, en prensa). Este debate se ha de ver como relacio-

⁵ Los “casos del cendal” se han discutido y juzgado en términos de la “garantía de la libertad religiosa” y la libertad de la práctica religiosa (art. 4o. de la Ley Básica). Esta libertad no lo es sólo de creencia, sino también en los signos externos o en las prácticas de religiosidad (Tietze, en prensa) Nikola Tietze, *Institutionalization of Islam in Germany: the challenges for national integration*.

nado con los de la ciudadanía y la inclusión de la “minoría extranjera”, en la comunidad política y la sociedad civil, y en si los extranjeros habrían de permanecer como *Ausländische Mitbürgeren*, extranjeros cociudadanos, o convertirse en ciudadanos plenos, con derechos y obligaciones iguales.

De ahí que en ambos países la creación de una comunidad se vuelva una “opción” (Goulbourne, 1995) para definir una identidad que se constituiría en fundamento de la acción colectiva y la autoafirmación. La preferencia de religión en Francia y la de nacionalidad en Alemania se corresponden con las concepciones de estos estados respecto a la diferencia y la etnicidad. Desde la perspectiva de las poblaciones migrantes, sus identidades como minorías dentro de Europa parecen ser coextensivas con sus identidades colectivas dentro de sus países de origen. En el norte de África, la nacionalidad y la religión están oficialmente vinculadas. En Turquía, la secularización se ha vigilado de manera oficial, mientras que irónicamente el Islam se ha liberado de su carácter de tabú nacional y político entre los musulmanes turcos emigrados a Europa. No obstante, la legitimidad de las exigencias colectivas tanto en Francia como en Alemania descansa en la afirmación normativa del multiculturalismo y la diversidad cultural en las sociedades occidentales liberales. La cuestión que enfrentan es la de cómo asegurar la continuidad histórica entre los principios y los ideales del secularismo e integrar al mismo tiempo la diversidad religiosa que ha generado el Islam.

Laicidad, secularismo e Islam

Según el capítulo segundo de la Constitución francesa (1958), “Francia es una República indivisible, secular (*laica*), democrática y social. Asegura la igualdad de todos sus ciudadanos ante la ley, sin distinción de origen, raza y religión. Respetta todas las creencias”. Al respecto no difiere de la Constitución estadounidense, que enfatiza la “protección de la diversidad religiosa como un valor” (Schuck, 2003). Lo que marca la diferencia entre estos países es la organización de la diversidad religiosa, su relación con el Estado y la interpretación –no su definición jurídica– del principio de separación de la Iglesia y el Estado.

Las interpretaciones y las prácticas difieren según el contexto nacional; los proyectos nacionales, religiosos, culturales y políticos dominantes de construcción del Estado-nación. El concepto, el principio y la práctica del secularismo, establecidos e internalizados como una aproximación “razonable”, a la religión, se han convertido en parte del debate durante los últimos 20 años a medida que las sociedades occidentales se han enfrentado con el Islam dentro de sus territorios y sociedades nacionales. Aunque al secularismo se le ha representado como un valor fundamental de las sociedades occidentales, los debates han dejado de

manifiesto que existe una ambigüedad no resuelta en el concepto y en su establecimiento en la formación de los estados liberales. Esa ambigüedad se deriva de la laxa definición del concepto y su falta de coincidencia con las realidades sociales. En otras palabras, existe un hueco entre el principio y su aplicación cuando se trata de religiones como el Islam, que hasta el momento habían estado fuera de la historia de la relación entre Iglesia y Estado.

Desde la separación legal entre Iglesia y Estado, en 1905, el principio de laicidad se ha tomado como algo establecido en los debates acerca de las relaciones entre ambas instituciones. Esta separación empezó en la Ilustración, cuando la laicidad fue definida por primera vez como una “salida de la religión” y a la vez como el “uso público de la razón”. En la Francia republicana, el secularismo se ha convertido en un dogma expresado como la definición misma de la cultura republicana, en oposición al clericalismo y a la “cultura católica”. La laicidad se estableció después de un siglo de lucha entre la Iglesia y el Estado. En la República francesa, se ha considerado un progreso, un paso hacia la modernidad, el movimiento de una comunidad gobernada por la Iglesia hacia la sociedad gobernada por la ley.⁶ La nueva estructura del poder secular reemplazó a la comunidad religiosa con una comunidad política, excluyó a la religión de la vida política pública y dio lugar al discurso antirreligioso y anticlerical que sigue presente y considera la laicidad una experiencia “particular”.

En Francia, la separación de la Iglesia y el Estado confiere un estatus institucional legal al clero católico, a los protestantes de la Federación Nacional de Iglesias Protestantes y a los judíos gobernados por el Consistorio, establecido bajo el mando de Napoleón. La “universalidad” del secularismo, sin embargo, descansa en el principio de igualdad, según el cual no hay dominio de una religión de la mayoría nacional sobre otras religiones en una situación minoritaria *de facto*. De modo que la neutralidad del Estado hacia la religión se aleja de ésta pero asegura que los individuos pueden practicar la “libertad de conciencia”. El principio de una separación dicotómica de lo privado y lo religioso frente a lo público y político, generó desde el principio una controversia de magnitud significativa, porque cuestiona el apoyo moral de la religión en la vida pública y su reemplazo con las “virtudes cívicas”, que son necesarias para definir un espacio público compartido. Según señala Hirschman, en contraposición con la “noción de que la integración social y cívica se logra por medio de la partici-

⁶En el momento de la creación de la República francesa, que fuera llamada en ese entonces “la hija mayor de la Iglesia”, la laicidad había adoptado un carácter sacro. Se había convertido en una nueva doctrina que rechazaba cualquier manifestación pública de la religión. Desde un punto de vista legal, la Constitución de 1795 ya había introducido una secularización parcial en el matrimonio y la salud. La educación se añadió en 1882, pero la separación legal de la Iglesia y el Estado data de 1905, después del caso Dreyfus. Pero no fue sino hasta la Constitución del 27 de octubre de 1946 cuando la secularización se convirtió en ley, la que fue ratificada en la Constitución de 1958.

pación religiosa en iglesias étnicas”, tan cara a los estadounidenses, el principio de la laicidad en Francia implica la participación del individuo en política como ciudadano, libre de los lazos comunitarios y étnicos e igual ante la ley. Las instituciones representativas han sido adaptadas al principio y se ha asignado un estatus especial a la Iglesia de la mayoría y al clero, al igual que a las religiones “minoritarias”, que existen en la sociedad civil.

En Alemania, la filosofía de la Ilustración (*Aufklärung*) no iba en contra de la religión, del mismo modo que la racionalidad no iba en contra de la piedad protestante. La preocupación por la igualdad consistía más que nada en la destrucción de las barreras entre el clero, la nobleza, la clase media y el campesinado. En este sentido, la *Aufklärung* refiere tanto a la secularización como a la modernización (Müller, 1995). Tras la formación del Estado federal, la *Kulturkampf* se caracterizó por un esfuerzo en garantizar la cohesión social minimizando el papel de la Iglesia católica, mientras se limitaba también la influencia protestante en la política.

Los rastros del secularismo alemán se remontan a los Tratados de Westfalia de 1648, que no sólo acabaron con las guerras de religión, sino que al mismo tiempo afirmaron la superioridad de las lealtades territoriales basadas en el principio de *cujus regio, ejus religio* (cuyo dominio, su religión) y el declive de la religión respecto al poder secular. El secularismo alemán se expresaba en términos de un secularismo religioso que reconocía la dualidad denominacional de los protestantes y los católicos en el espacio público. Tal reconocimiento desembocaría en la interpenetración de las estructuras eclesiásticas, sociales y políticas que perpetua el carácter denominacional de las dos iglesias hasta nuestros días. La Ley Básica refuerza el artículo de la Constitución de Weimar respecto a “la libertad de conciencia y de religión” (art. 137.4). Además, la ley integra el principio de la separación Iglesia Estado y no reconoce una Iglesia establecida (Oédraogo, 1994). La libertad religiosa de los católicos y los luteranos asumió una naturaleza corporativa, “concediendo derechos iguales sólo a las comunidades formadas como corporaciones” y a las reconocidas por la ley pública (François, 1993). La historiadora Etienne François enfatiza la permanencia de las identidades en la mentalidad del comportamiento denominacional, dándoles una dimensión antropológica, social y cultural que sobrepasa la esfera estrictamente religiosa.

La diferencia entre el secularismo francés y el alemán se origina a partir de la relación con el espacio público y la sociedad civil. Al contrario de la laicidad en Francia, que excluye a la religión de la vida pública, la secularización en Alemania constituye a las iglesias católicas y protestantes como cuerpos corporativos en la ley pública. Ahí, las iglesias se reconocen en términos legales por sus funciones social y moral y el Estado recolecta impuestos para ellas, los que

son pagados por todos los ciudadanos que sean miembros de esas congregaciones. Las iglesias constituyen, por lo tanto, instituciones semipúblicas y “semi-soberanas”, según la expresión de Peter Katzenstein, y desempeñan un papel importante en la estabilidad de la sociedad germana (Katzenstein, 1988). En congruencia con ese papel, las iglesias y las organizaciones religiosas alemanas apoyaron a los extranjeros durante los años sesenta, cuando las necesidades de los trabajadores de toda la costa mediterránea eran manejadas por caridades denominacionales. La católica *Caritas* se ocupaba sobre todo de los inmigrantes católicos provenientes de España e Italia, mientras que la protestante *Diakonisches Werk* trataba con los ortodoxos griegos y los serbios. La *Arbeitwohlfahrt*, creada en 1919 por el Partido Social Demócrata, insertó a los musulmanes turcos en el Estado de bienestar alemán.

En lo que respecta a la religión, las diferentes historias, interpretaciones y definiciones nacionales de la cohesión social desembocaron en diferentes situaciones institucionales en Francia y en Alemania. Pero en ambos contextos nacionales las distinciones entre lo privado y lo público, y la neutralidad del Estado en lo que se refiere a la religión, constituyen las dos fuentes de contradicciones cuando el Estado confronta al Islam. Aunque este último constituye un elemento de pluralismo y diversidad entre los grupos étnicos en Estados Unidos, en los estados-nación europeos surge como una “religión minoritaria”. Esa diferencia conceptual se refleja en las diferentes concepciones y aplicaciones del multiculturalismo y el reconocimiento de la diversidad en los países europeos y en Estados Unidos.

Reconocimiento y “asimilación institucional”

La promoción multiculturalista de la diversidad en la esfera pública se expresa en Francia y en Alemania en términos de reconocimiento. Si el secularismo es la exclusión de la religión de la esfera pública en nombre de la neutralidad del Estado y la igualdad entre todas las religiones en la sociedad civil, el reconocimiento lleva de regreso a la religión –como a la identidad cultural y étnica en Estados Unidos– a la esfera pública para una representación equitativa. Como resultado, no existe una frontera clara entre lo privado y lo público ya que, por medio de la política de la identidad, los estados penetran en la esfera privada y convierten en un asunto público la realidad social de la diferencia religiosa. Esta evolución lleva a una reinterpretación de la noción de neutralidad a la luz del multiculturalismo; en particular cuando la política del reconocimiento sitúa al grupo a ser “reconocido”, específicamente por su religión. La pregunta es cómo promover las diferencias en vez de cómo asimilarlas institucionalmente. La tarea se convierte en la integración de éstas en las instituciones del

Estado para una representación equitativa junto con otras religiones, preservar la esfera pública frente a las expresiones privadas de pertenencia, y promover una cultura cívica común internalizada precisamente por medio de la asimilación institucional.

El secularismo es un elemento de la historia nacional relacionado con la situación institucional de la religión y sus ajustes contextuales. En Francia, aun cuando la lucha entre la Iglesia y el Estado en 1905 nunca abordó la cuestión de las minorías, el Islam en la actualidad plantea un doble desafío: el de una minoría en un Estado republicano que rechaza retóricamente el concepto mismo de minoría y el de una religión en el espacio público. Para la clase política, el “caso del cendal” revelaría que una religión minoritaria se había establecido en una sociedad y sus instituciones, en especial en las escuelas públicas. Para los defensores de las asociaciones musulmanas, el cendal se ha convertido en una afirmación de su identidad para una parte de la población inmigrante. Sin embargo, es un asunto que requiere de negociación con las autoridades públicas: la negociación de la presencia cultural y estructural permanente del Islam y su expresión cultural (Kastoryano, 2002).

Desde 1990, tras los apasionados debates acerca del lugar de la religión en la sociedad francesa, que surgieron a raíz del asunto del cendal, los sucesivos Primeros Ministros, tanto de derecha como de izquierda, intentaron generar instituciones representativas del Islam.⁷ En 1991, Pierre Joxe creó el Consejo de la Reflexión sobre el Islam en Francia, el CORIF, con objeto de explorar diferentes medios para adaptar los requerimientos del Islam a las normas de la sociedad (o viceversa). “Incapaz de representar al Islam, he suspendido la sugerencia de Jacques Berque, quien afirmó que era posible simbolizar al Islam”, explicó en una entrevista en *Débat* (Joxe, 1990).

Posteriormente, el siguiente Ministro, Pasqua, del Rally por la República (RPR) creó el Consejo Representativo de los Musulmanes, con la idea de que “el asunto del Islam debe ser tratado como un asunto francés”. El 11 de enero de 1995 declaró en *Le Monde*: “Siempre he querido que el Islam progresara desde el estatus de religión tolerada en Francia, al de religión aceptada por todos, una que forme parte del panorama espiritual francés.” Su sucesor, Jean-Pierre Chevènement (Partido Socialista) recordó que el reconocimiento del Islam no era cuestión de izquierda o derecha, sino una cuestión nacional que afecta al “Estado republicano” y estableció una comisión denominada *Consultation* que también dio su nombre a una revista. Declara en el primer número que su propósito es “ayudar a los musulmanes a formarse como minoría religiosa en Fran-

⁷ Pierre Joxe creó un Consejo para la Reflexión del Lugar del Islam en Francia (CORIF) y declaró que el consejo habría de convertirse en el inicio de una estructura representativa del Islam para las autoridades públicas, de manera muy similar a la Conferencia Episcopal de la Federación Protestante en Francia.

cia”. Finalmente, el 16 de abril de 2003, el Ministro del Interior, Nicolas Sarkozy, logró crear un Consejo Francés de la Fe Musulmana (Conseil Français du Culte Musulman) que eligió a su primer representante nacional.⁸

De tal modo, el Islam se ha integrado de acuerdo con una lógica a la que Danièle Lochak llama un “manejo pragmático de las diferencias” (Lochak, 1989). Se trata de una lógica que consiste en “introducir gradualmente la cantidad mínima de institucionalización necesaria para resolver en términos concretos los problemas prácticos que se derivan de la existencia de grupos minoritarios”, con el objetivo de lograr eventualmente “un reconocimiento oficial que a la vez llevaría a la institucionalización de las diferencias”.

Este proceso se dirige claramente a organizar una transición desde el Islam *en* Francia a un Islam *de* Francia; desde la simple presencia de los musulmanes y sus prácticas visibles en el espacio francés, a un Islam que se exprese y crezca dentro del marco de las instituciones nacionales. Este último supone su liberación de influencias externas, en especial las del país de origen. Pero la discusión está lejos de concluir. “Nacionalizar” al Islam y convertirlo en un “Islam francés” podría introducir un proceso de liberación. Fue así como se dio el cambio de los judíos *de* Francia al “judaísmo francés”, aunque fuera sólo en la terminología. En ambos casos, la representación implica una representación legal que está más ampliamente garantizada por todas las organizaciones representativas iniciadas por el Estado. En tal caso, el Estado interviene tanto en su papel de árbitro como en el de encargado de conceder reconocimiento oficial. Esta experiencia convierte a las organizaciones representativas existentes, en especial a las instituciones judías, más antiguas producidas y desarrolladas en relación con el secularismo, en el punto de referencia para las asociaciones musulmanas de inmigrantes. France-Plus, por ejemplo, propone la creación de un consistorio musulmán, y uno de sus promotores argumenta que “el Islam secular es completamente compatible con la vida en Francia”. El presidente de la Federación de Musulmanes de Francia, por otro lado, rechaza este plan justamente por el argumento que propone France-Plus: “quieren que copiemos el modelo del consistorio compuesto por personas que son judías pero no religiosas”. Nótese que la misma querrela dividía a los judíos observantes o creyentes de los judíos seculares cuando se estableció el consistorio centralizado y sus líderes insistieron en secularizarlo al remover todo contenido religioso (Cohen Albert, 1977).

Cabe hacer notar que mientras que en la actualidad los musulmanes se refieren al estatus legal de las instituciones judías, algunos judíos se inspiran cada vez más en las exigencias de reconocimiento de los musulmanes para

⁸Los miembros del nuevo consejo rechazaron al rector Brubaker como su representante oficial, el cual había sido designado por un acuerdo entre Francia y Argelia. No obstante, el doctor Brubaker permanece como el presidente del consejo.

expresar su sentido de pertenencia a una “comunidad judía” y manifestar su rechazo al concepto de “judíos de Francia”. Incluso la Iglesia católica de Francia, inspirada por las pretensiones musulmanas de una redefinición permanente de la secularidad, ha revivido la discusión de sus relaciones con el Estado. Frente a la creación del consejo francés de la fe musulmana, el cardenal Lustiger criticó la iniciativa al declarar en *Le Monde*, del 14 de abril de 2003, que una “religión de Estado se está creando”.

El reconocimiento del Islam ha desatado, por lo tanto, una revisión general del lugar de las religiones en la esfera pública, cuestionando no sólo el concepto de la secularidad republicana, su universalismo y sus prácticas, sino también la conexión entre Iglesia y Estado en Francia. Como si intentara afirmar una continuidad histórica, éste se ha refugiado detrás de una estrategia y un discurso “inclusionistas” que estimulan a las instituciones representativas para que conviertan a su presidente en su vocero colectivo, para que consideren a sus miembros socios plenos en la comunidad política. Sin embargo el cambio de mayor envergadura, es la referencia explícita a la religión y su representación, lo que llevaría al reconocimiento de una “etnicidad” implícita en Francia, aun cuando su reconocimiento sigue siendo un “tabú”.

En Alemania, la misma cuestión respecto al reconocimiento público del Islam afecta de manera más compleja el estatus de los turcos como una minoría étnica, con base tanto en una identidad nacional turca como en una identidad religiosa musulmana. Ya desde la década de los ochenta, la Comisión Alemana para los Extranjeros había debatido las formas de incluir al Islam en el pluralismo religioso. El debate se basaba en la definición de una comunidad propuesta por la comisión como “una agrupación de personas que sienten que están ligadas con una o varias deidades y que eventualmente dan lugar a una fe”. Tal definición refiere a una concepción religiosa de comunidad y se remonta al siglo XIX, cuando la libertad religiosa concedida tanto a los católicos como a los luteranos adoptó el carácter corporativo de “conceder derechos iguales a comunidades constituidas en cuerpos organizados” (François, 1993). Por lo tanto, el reconocimiento de las autoridades públicas de una “comunidad musulmana” fue ampliamente proclamado como un medio de integrar a los inmigrantes turcos en la sociedad alemana. El argumento se basaba firmemente en el lugar oficial de la religión en el espacio público germano y en el papel de las iglesias en el cuidado de los extranjeros bajo la guisa de una “sociedad religiosa” (Religionsgesellschaft). El 1o. de marzo de 1979, la Confederación de Centros Culturales Islámicos presentó una solicitud de reconocimiento a lo largo de estas líneas dentro del marco legal del cuerpo de la ley pública (Körperschaft des öffentlichen Rechts), a partir del cual se benefician otras religiones en Alemania. La Federación Islámica de Berlín, con la esperanza de reunir a todas las asociacio-

nes musulmanas en el *Land* de Berlín pidió el reconocimiento como Religionsgemeinschaft en 1980, concediéndosele finalmente ese estatus en el 2000.⁹ Tras 20 años de luchar por la representación, la Federación obtuvo la venia para la instrucción musulmana en Berlín en 2001 (*Süddeutsche Zeitung*, 26 de octubre de 2001). Hasta el momento, este es el único caso en Alemania, pero afectó la organización de otras asociaciones musulmanas en Berlín y otras *Länder* (de Galembert y Tietze, 2002). El reconocimiento, sin embargo, ha planteado dudas acerca del lugar del Islam en la instrucción pública, al igual que con los credos cristianos.¹⁰

Tanto en Francia como en Alemania, las autoridades centrales o regionales que han intentado integrar al Islam en una continuidad institucional e histórica, se han enfrentado con dificultades con las poblaciones musulmanas. La cuestión de su representación ha llevado a negociaciones organizacionales internas respecto a los componentes ideológicos, étnicos, nacionales, regionales y religiosos de la identidad colectiva, con el objeto de alcanzar un consenso en términos de representación. Ello ha generado que las cabezas de las asociaciones en ambos países se organicen, trasciendan las divisiones internas y busquen una representación colectiva legítima entre los musulmanes. Las estructuras institucionales en cada país son diferentes, pero el tema es el mismo –el de la igualdad democrática en sociedades que *de facto* son pluralistas. La cuestión del reconocimiento es aún la más importante, ya que está se encuentra estrechamente relacionada con la de la incorporación sobre la base de una ciudadanía igualitaria. Las negociaciones en torno al reconocimiento colectivo están relacionadas, de hecho, con las de los términos de la ciudadanía individual y de los nuevos métodos para incluir a las poblaciones inmigrantes en la comunidad política (Kastoryano, 2002).

Una cierta aproximación institucional sostiene, al mismo tiempo, el papel del Estado como una fuente legítima del poder y como un garante legal y democrático de la representación y la ciudadanía igualitarias. Esta aproxima-

⁹Véase *Deutsches Verwaltungsblatt* 1/7/2000: Die Bremer Klausel des Art. 141, GG gilt in ganz Berlin, S. 1001-1006.

¹⁰Desde la década de 1990 en los tres *Länder* se ha intentado integrar al Islam en las escuelas públicas. En Berlín, dado que la instrucción religiosa se ha asociado en gran parte con las iglesias, la instrucción del Corán se ha situado bajo la supervisión del Estado turco a través de la intermediación del *Diyanet*, su órgano oficial. El *Diyanet* depende del primer ministro de Turquía y esta Secretaría de Estado se halla a cargo de los asuntos religiosos y es representada en Europa por una organización llamada DITIP, la que recluta y distribuye a los *imames* en las escuelas públicas de las grandes ciudades europeas. Junto a los profesores turcos seculares, su presencia se considera como parte de los acuerdos bilaterales que en un comienzo regulaban la oferta de clases del idioma turco y, desde 1984, de la de religión, ambas fuera del currículum. En Hamburgo, una *Land* gobernada por los socialdemócratas (SPD), los profesores turcos, incluso los de nacionalidad turca, gozan el estatus de funcionarios públicos y han establecido la instrucción del Islam dentro del programa de *Religionspädagogik* que se aplica a todas las religiones. En el norte de Westfalia, profesores de teología, científicos y pedagogos cristianos son responsables de la puesta en práctica del currículum del Islam.

ción, por lo tanto, enfatiza la continuidad histórica y la importancia del contexto de las identidades, ya sea en un análisis descriptivo como en uno normativo. El pedir reconocimiento como minoría permite a un grupo que declara una identidad específica, emerger de su marginalidad política, y por tanto, expresar una lucha por la liberación. Pero a diferencia de la liberación de la Ilustración, que separaba a la religión de la vida pública y al individuo de su comunidad, para garantizar su *identificación* esencial con la comunidad nacional. La exigencia de reconocimiento en este caso despierta a partir de un *deseo por participar* con derechos iguales para las identidades comunitarias religiosas dentro de las estructuras tanto del Estado como de la sociedad.

Mientras que el asunto político y normativo sigue siendo el de la justicia y el de la igualdad, el tema social es la etnización de una “minoría religiosa”, con el Islam como elemento identitario principal, conformando así una “comunidad legítima”. Aunque no todos los musulmanes se reconocen necesariamente dentro de tal representación institucional, expresan su necesidad de inclusión social y cultural, movilizándose contra el racismo, la discriminación o cualquier otra forma de exclusión. La pregunta es, entonces: ¿Compensa la justicia institucional la injusticia social?, ¿puede la exigencia de reconocimiento limitarse a la representación oficial cuando otras instituciones, como la escuela, no cumplen su función de integrar y promover los “valores cívicos” como base de la igualdad social, cultural y religiosa? La diversidad religiosa y su expresión en la esfera pública han impuesto nuevas realidades en Europa occidental, por lo que requerirán continuar con la redefinición de la relación entre religión y Estado, para llegar a reducir las tensiones dentro de la sociedad y la comunidad política: un nuevo *contrato social* que combine la razón y la religión.

Obviamente, si la religión aparece empíricamente como el principal punto de anclaje, su reconocimiento en Francia o Alemania puede verse como el medio para la incorporación de los musulmanes. Pero esto requerirá ir más allá de una aproximación meramente institucional y desarrollar estrategias para la identificación de los musulmanes dentro de las instituciones nacionales. No obstante, la asimilación institucional constituye un importante avance en la aceptación del “otro”, lo que es posible si las mentalidades se abren junto con los cambios institucionales. Para que ello ocurra el discurso social y político, junto con el de los medios de comunicación, debe apoyar a los inmigrantes, es decir, a los nuevos ciudadanos, para que se identifiquen con el Estado y sus instituciones.

Para los musulmanes, la identificación nacional, alemana o francesa, puede ayudarlos a “liberarse” de las fuerzas políticas externas del país de origen y de las redes transnacionales, impulsarlos a participar plenamente en la comunidad política. A través de esta perspectiva de liberación, es como debe entenderse la ley que prohíbe “todos los signos conspicuos de religión en la escuela pública”.

La ley por sí sola no puede ayudar para liberar al individuo –sobre todo cuando ese individuo es una mujer– de las presiones de la comunidad en áreas de concentración como en los *banlieues* en Francia. Aún así, esa ley es importante para liberar a los musulmanes del Islam como fuerza política que tiene un peso en las comunidades migrantes musulmanas en donde quiera que se establezcan.

Etnicidad simbólica o un Islam transnacional en Europa

Herbert Gans ha analizado la dimensión internacional de la identificación etno-religiosa como un componente de lo que el llama “etnicidad simbólica”, definida como una etnicidad de último recurso (Gans, 1979). En política, esa identificación étnica se expresa por medio de preocupaciones internacionales, en especial lo que se refiere al país de origen. Ello se aplica, por ejemplo, entre los católicos de Estados Unidos, quienes consideran a Irlanda un símbolo de identidad, así como lo es Israel para los judíos. En la vida política norteamericana, quienes cabildean en el Congreso aluden estos lazos simbólicos para justificar la influencia de grupos de interés en las decisiones de las políticas internacionales. En Francia o en Alemania, y de forma más amplia en Europa, aun cuando la identidad política de los inmigrantes musulmanes se ha configurado y desarrollado primordialmente según sus relaciones específicas con cada Estado, la agenda internacional para ellos se expresa por medio de redes transnacionales a todo lo ancho de Europa e incluso más allá. En lo que se refiere a la nacionalidad de origen, la identidad regional e incluso a las denominaciones su alcance es amplio y en expansión. En ocasiones su agenda reclama una identificación colectiva con el mundo musulmán en general.

La población musulmana establecida en Europa occidental participa de manera activa en la elaboración de la solidaridad transnacional, del mismo modo que otras redes profesionales, sociales o políticas que trascienden las fronteras y cubren el espacio europeo como una telaraña. Se ajusta dentro de Europa, definida por el Decreto Europeo Único de 1986 como un “espacio sin fronteras internas”, donde el “libre movimiento de bienes, propiedades y capital está asegurado”. Algunas de las redes existentes son formales, otras informales; algunas se basan en la identidad, otras en el interés; y algunas se basan tanto en la identidad como en el interés. Algunas surgen de iniciativas locales en los países de inmigración, mientras que otras comienzan en el país de origen y se extienden a través de organizaciones internacionales de carácter formal o informal –como las religiosas. Las redes de inmigrantes han sido iniciadas por instituciones europeas supranacionales como el Parlamento Europeo o la Comisión Europea (Kastoryano, 2003).

Esas redes, construidas a partir de intereses comunes en el ámbito europeo en términos de igualdad de derechos, se crearon con la intención de “liberar” a los inmigrantes de la política tanto de su país de origen como del país de destino, y para permitirles expresar demandas más allá de los estados-nación. Según la lógica de la armonización europea entre las instituciones estas redes pretendían definir un común denominador para las demandas que trascendían sus relaciones con los estados-nación. Desde esta perspectiva, el Islam ha aportado una base para la organización transestatal y transnacional, con la identificación y la experiencia comunes de ser musulmanes en Europa. Las asociaciones islámicas utilizan el espacio europeo de la misma forma en que lo hacen las asociaciones culturales y sociales, pero los musulmanes carecen de apoyo con el pretexto del secularismo, sea por parte de instituciones nacionales o supranacionales. Los representantes de las asociaciones islámicas trabajan sobre todo en relación con los países de origen, con organizaciones internacionales, o con ambos. Los países de origen intentan atraer a sus nacionales para lograr reconocimiento de parte de las autoridades europeas; reactivan las lealtades de los migrantes por medio de la religión y las contribuciones a la creación de una “comunidad transnacional”. En Europa las organizaciones internacionales interesadas en el Islam movilizan recursos para permitir a los musulmanes trascender la diversidad nacional en los diversos países de la Unión Europea, crear una sola identificación religiosa y una solidaridad transnacional basada en esta diversidad. Debido a esta política las redes internacionales y denominacionales se han ajustado al sistema europeo donde compiten con las asociaciones socioculturales en el nivel local.

Si bien las asociaciones islámicas son autónomas respecto a los estados de bienestar europeos, interactúan con las autoridades públicas de los países donde residen los musulmanes de manera similar a la de las llamadas asociaciones culturales. Aunque estas asociaciones islámicas están cada vez más fragmentadas en su interior por diversas identidades y denominaciones nacionales de los países de origen y destino, el Islam representa una identidad unificadora para los inmigrantes musulmanes con el objeto de afirmar el interés colectivo y estructurar una comunidad transnacional que trascienda las fronteras de los estados miembros. La diversidad interna de la comunidad transnacional se ve “recentrada” por las demandas hacia la representación y reconocimiento del Islam dentro del marco institucional de la Unión Europea. El objetivo es promover una identificación común: ser musulmán en Europa.

Un obstáculo para la unidad musulmana surge a partir de la diversidad de nacionalidades, sectas y grupos etnoculturales entre los musulmanes en Europa. Sin embargo, algunos grupos de asociaciones, como la organización Jamaat-Tabligh (fe y práctica), se preocupan por la representación europea, presentándose a sí mismas como “multinacionales”, reuniendo a varias nacionalidades

de origen al mismo tiempo que se diversifican en los varios países de la Unión. De origen hindú, establecido por primera vez en Gran Bretaña en la década de los sesenta, este movimiento islámico ha extendido sus redes hacia Francia y Bélgica; más recientemente hacia Alemania y Holanda, además de mandar a misioneros dentro de las comunidades locales para promover la fe y el apoyo organizacional de los musulmanes (Kepel, 1987). El movimiento “trasciende no sólo más fronteras nacionales, sino también sectas, escuelas legales y órdenes sufistas en su concepción ideológica”, y sus activistas expresan el deseo de “ser buenos ciudadanos”, pero evitar las posiciones políticas porque, ellos creen que “la política divide al Islam” (Diop, 1994).

Otras asociaciones islámicas expresan abiertamente la posición política de su país de origen, y representan a asociaciones de partidos políticos organizadas en Europa, donde sirven como sus representantes. Un ejemplo es Visión Nacional, que ha estado afiliada con partidos religiosos sucesivos en Turquía y que maneja 28 oficinas exteriores en Europa, 10 de ellas en Alemania. Las redes argelinas asociadas con el Frente Islámico de Salvación y su brazo armado (GIA) buscan la legitimación política ante los musulmanes en el extranjero. Si estas redes se transforman necesariamente en estructuras de absorción en beneficio de la identificación religiosa o política que comparten con los musulmanes de otros países, su presencia afecta tanto a Europa como a los países de origen, de forma especial a las relaciones en general entre Europa y un “bloque musulmán”.

En pocas palabras, el Islam en Europa busca unidad en su diversidad a través de una solidaridad transnacional basada en la religión. No obstante, como sucede con las redes sociales y culturales, la estrategia se dirige al reconocimiento de identidades que son primordialmente nacionales y étnicas. A pesar de la influencia de los países de origen, o de las organizaciones internacionales que les conceden importancia política, sus demandas se adaptan al contexto europeo. Pero también plantea la cuestión de la representación en las instituciones europeas, especialmente a partir de que la Convención Europea de Derechos Humanos reconoce la libertad de religión. El capítulo 9o. de la CEDH estipula que “toda persona tiene el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión. Este derecho implica la libertad de tener o adoptar una religión o una convicción por selección propia, al igual que la libertad de manifestar la religión o convicción propias, de manera individual o colectiva, en público o privado por medio de la oración y de la instrucción, incluida la práctica y la realización de rituales” (Leveau, 1994).

La elaboración de las estructuras transnacionales revela de manera clara referencias y lealtades múltiples: hacia el país de destino, hacia el de origen, y hacia Europa a través de una comunidad transnacional construida. Sea o no los inmigrantes sean ciudadanos, su lealtad hacia el país de destino proviene de participar en sus instituciones sociales y políticas. El país de origen, a pesar de su

heterogeneidad cultural y étnica, proporciona apoyo emocional y recursos identitarios. Una comunidad transnacional que combina los lazos de los países de destino y origen representa una nueva referencia de participación que da lugar a la formación de una identidad transnacional a modo inspiración para la acción política y como un instrumento para propósitos culturales y religiosos más allá de las fronteras nacionales.

La transnacionalidad es, sin embargo, paradójica. Por lo general, la consolidación de una solidaridad transnacional se dirige a influir al Estado desde fuera. Aun cuando contribuya a la formación de “comunidades externas”, las redes transnacionales en la actualidad se imponen a los estados y a las autoridades públicas nacionales, quienes definen los límites de su legitimidad como estructuras indispensables para la negociación de identidades e intereses colectivos. Es claro que el objetivo de las redes transnacionales es reforzar su representación en el ámbito europeo, pero su meta práctica es el reconocimiento en el ámbito nacional. ¿Habremos de añadir que los activistas islámicos, incluso los más dinámicos en el ámbito europeo, en última instancia ven a los estados como sus “adversarios”? El predominio de los estados es visible en las dificultades que las asociaciones voluntarias tienen para coordinar las acciones y las demandas que surgen de sus propias iniciativas sin la intervención de instituciones supranacionales.

En otras palabras, el propósito último es alcanzar una representación política que sólo puede definirse en el ámbito nacional. Los derechos y los intereses para los residentes no europeos y para los ciudadanos –en lo que se refiere a vivienda, empleo, reunificación familiar, movilización en contra de la expulsión y otros programas y políticas de gobierno relacionados con la identidad– sólo pueden ser exigidas ante el Estado. Pero todas las demandas en el nivel nacional implican una presión paralela en el ámbito europeo y, de manera inversa, todas las demandas en el ámbito europeo se proponen tener un impacto en las decisiones que se toman en el ámbito nacional dentro de cada uno de los estados miembros. Para la población musulmana en Europa, una organización transnacional de los intereses que emplea la identidad con el objeto de ganar reconocimiento en el ámbito europeo, refleja la europeización de la acción política, pero ello no implica la europeización de las demandas. Estas últimas siguen ligadas con el Estado, el cuerpo que sigue siendo el único marco sólido de referencia para la movilización y las negociaciones.

Bibliografía

- BALANDIER, G., 1988, *Le Désordre. L'éloge du mouvement*, París, Fayard, p. 36.
BRUBAKER, R., 1992, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Harvard U. Press.

- COHEN ALBERT, P., 1977, *The Modernization of French Jewry: Consistory and Community in the Nineteenth Century*, Brandeis University Press.
- DE GALEMBERT, C. y N. Tietze, 2002, "Institutionalisierung des Islam in Deutschland. Pluralisierung der Weltanschauungen", *Mittelweg*, vol. 36, núm: 11/1, pp. 43-62.
- DÉLOYE, Y., 1994, *Ecole et citoyenneté. L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy: controverses*, París, Presses de Sciences-po.
- DIOP, M., 1994, "Structuration d'un réseau: la Jamaat-Tabligh (société pour la propagation de la foi)", *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 10, núm. 1, pp. 145-157.
- FRANÇOIS, E., 1993, *Protestants et catholiques en Allemagne. Identités et pluralisme, Augsburg 1648-1806*, París, Albin Michel, p. 239.
- GANS, H., 1979, "Symbolic Ethnicity. The Future of Ethnic Groups and Cultures in America", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 2, núm. 1, pp. 1-21.
- GOULBOURNE, H., 1995, *Ethnicity and Nationalism in Post Imperial Britain*, Londres, Cambridge University Press.
- HUTCHISON, W.R., 2003, *Religious Pluralism in America, The Contentious History of a Founding Ideal*, Nueva Haven, Yale U. Press, p. 8.
- JOXE, P., 1990, "La France vue de l'Intérieur", *Débat*, núm. 61, septiembre-octubre, p. 15.
- KASTORYANO, R., 2002, *Negotiating Identities. States and Immigrants in France and Germany*, Princeton, Princeton U. Press (traducción al inglés).
- , 2003, "Transnational Networks and political Participation. The Place of Immigrants in the European Union", en M.Berezin y M.Schain, *Europe Without Borders. Remapping Territory, Citizenship and Identity in a Transnational Age*, Baltimore, John Hopkins U. Press, pp. 64-89.
- KATZENSTEIN, P., 1988, *Policy and Politics in West Germany. The Growth of a Semi-Sovereign State*, Filadelfia, Temple University Press.
- KEPEL, G., 1987, *Les Banlieues de l'Islam*. París, Ed. du Seuil, 1987.
- LEVEAU, R., 1994, "Éléments de réflexion sur l'Islam en Europe", *Revue Européenne des Migrations internationales*, vol. 10, núm. 1,
- LOCHAK, D., 1989, "Les minorités dans le droit public français: du refus des différences à la gestion des différences", en *Les minorités et leur droit depuis 1789*, París, CRISPA-GDM, L'Harmattan.
- MÜLLER, H., 1995, "DelAufklärung á Weimar. Mouvement des idées et mutations politiques", en A.M. LeGloannec, *L'état de l'Allemagne*, París, La Découverte, pp. 35-37.
- NOIRIEL, G., 1987, *Le creuset français*, París, Ed. du Seuil.

- OUÉDRAOGO, M., 1994, "Églises et Etat en Allemagne: la difficile laïcisation d'une société sécularisée", en J. Baubérot (ed.), *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, Paris, Ed. Syros, 1994, pp. 19-21.
- PONTY, J., 1988, *Polonais méconnus. Histoire des travailleurs immigrés en France dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Éd. de la Sorbonne.
- SCHUCK, P., 2003, *Diversity in America. Keeping Government at a Safe Distance*, Cambridge, Mass, Harvard U. Press, pp. 272-273.
- TIETZE, N., *L'institutionnalisation de l'islam en Allemagne: les défis pour l'intégration nationale en prensa*).
- WEBER E., 1979, *From Peasant into Frenchmen; Modernization of the Rural France, 1870-1914*, Stanford, Stanford University Press, 1979.