

# HACIA UN PARADIGMA DE LO MUSULMÁN EN FRANCIA Y GRAN BRETAÑA

## LEADING ONTO TO A MUSLIM PARADIGM IN FRANCE AND BRITAIN

---

DANIELE JOLY \*

**Resumen:** Este artículo examina la periodización y el marco de ideas desde el que los inmigrantes posteriores a la Segunda Guerra Mundial de origen musulmán han sido concebidos en Gran Bretaña y Francia y por el que, siguiendo distintos caminos, la categoría de Musulmán ha venido a ocupar un lugar prominente. Tres niveles de análisis deben tenerse en cuenta cuando se consideran estos marcos conceptuales:

- Las mismas minorías con respecto a su incorporación estructural en la sociedad mayoritaria, y sus propios modos de organización.
- La categorización de estas minorías por parte de la sociedad mayoritaria en la medida que esta subyace a las políticas dirigidas hacia ellos, y los discursos que las acompañan.
- La manera como la ciencia social los conceptualiza a ellos y a su interacción con la sociedad mayoritaria.

**Palabras clave:** Inmigrantes; Musulmanes; Etnicidad; Relaciones raciales.

**Abstract:** This article examines the periodisation and framework of ideas within which post-WWII immigrants of Muslim background have been understood in Britain and France wherein, through different routes, the category Muslim has come to occupy a

---

\* Centre for Research in Ethnic Relations. University of Warwick.

*prominent place. Three levels of analysis need to be borne in mind when considering these conceptual frameworks:*

- *The minorities themselves with regard to their structural incorporation within the majority society, and their own modes of social organisation.*
- *The majority society's categorisation of these minorities as it underpins the policies directed towards them, and the accompanying discourses.*
- *Social science as it conceptualises them and their interaction with majority society.*

**Key words:** *Immigrants; Muslims; Ethnicity; Race relations.*

## INTRODUCCIÓN

Después de la II Guerra Mundial, la reconstrucción de Europa hizo que Gran Bretaña y Francia se vieran obligadas a atraer a un gran número de inmigrantes para lograr satisfacer las necesidades de sus economías en expansión. Ambos países trajeron inmigrantes de sus colonias y ex colonias, gracias a los especiales vínculos que mantenían con estos territorios; Francia, igualmente recibía un número significativo de personas de Europa meridional. Este proceso se llevó a cabo siguiendo una política de inmigración abierta aunque ningún país lo planeara así. Las empresas contrataban trabajadores en sus países de origen o en el territorio nacional debido a la llegada espontánea de algunas personas.

En aquel momento, ni las sociedades que acogían ni los inmigrantes consideraban este fenómeno como una inmigración de asentamiento: lo veían como una migración laboral temporal. En su fase inicial, el término utilizado en Alemania «*Gast Arbeiter*» expresaba la situación de los inmigrantes en Francia y en Gran Bretaña. Se suponía que los inmigrantes no se quedarían o se asimilarían por iniciativa propia; las sociedades receptoras no adoptaban medidas para integrar a los inmigrantes y ellos se las arreglaban por sí solos, permaneciendo marginados.

Se hace notar en Gran Bretaña una peculiaridad: los inmigrantes de la *Commonwealth* al llegar a Gran Bretaña obtuvieron la ciudadanía británica, gracias a la Ley de la *Commonwealth* de 1948, nacida de una concepción nostálgica del Imperio. Esto no significa que los flujos se consideraran como inmigración de asentamiento, pero sí causó un impacto en la evolución de la situación a través de

su peso político; muy pronto en Gran Bretaña la inmigración llega a ser un asunto político más que un asunto estrictamente económico como en Francia. La modificación de las Leyes sobre nacionalidad hizo que los inmigrantes obtuvieran en Francia los derechos de ciudadanía sólo en una fase posterior.

Mientras que en Gran Bretaña el control de los «inmigrantes de color» se había iniciado durante los años sesenta, en el total de Europa la crisis del petróleo y la recesión económica condujeron en los años setenta al cierre de fronteras para la inmigración, exceptuándose sólo la reunificación familiar y el asilo.

Las limitaciones de la inmigración se acompañaron con programas de integración para los ya asentados. Tanto Francia como Gran Bretaña desarrollaron programas dirigidos a compensar las desventajas de los inmigrantes por medio de políticas sociales generales. Mientras que en Francia las iniciativas siguieron formando parte de políticas generales dirigidas a todos los grupos desfavorecidos, en Gran Bretaña se adoptaron políticas específicas enfocadas hacia las minorías étnicas, mediante regulaciones migratorias racialmente fundadas y legislación y políticas antidiscriminatorias. El fin primordial era enmendar las «desventajas raciales» con un buen número de estructuras políticas e institucionales.

Los inmigrantes, que llegaron a ser reconocidos bajo el nombre de minorías étnicas, fueron el motor principal de estos cambios políticos gracias a su intervención en políticas a nivel de los partidos mayoritarios, a la movilización de sus asociaciones y comunidades y, finalmente, como consecuencia de los disturbios ocasionados durante los años ochenta en las ciudades más importantes de Gran Bretaña. En Francia, las iniciativas adoptadas por las administraciones municipales fueron más limitadas así como la intervención de los inmigrantes. Sin embargo, durante los años ochenta cuando surgieron las asociaciones de inmigrantes se llevaron a cabo algunas movilizaciones y se produjeron algunos disturbios.

Por una parte, en el panorama francés, prevaleció la ideología oficial Republicana Jacobina: la percepción derivada del enfoque asimilacionista de la integración concebía a la igualdad y a la diferencia como excluyentes la una de la otra, mientras que, la diversidad cultural se consideraba oficialmente como perjudicial para la integración. Por otra parte, en Gran Bretaña, la situación multicultural y el reconocimiento de las comunidades se consideraron políticas públicas. El final de la década de los noventa y el nuevo milenio fueron testigos del

surgimiento del Islamismo y de la presencia de los musulmanes en ambos países: en Gran Bretaña la Iglesia oficial y la unión entre ésta y el Estado hacen que en este país las religiones ocupen un espacio público; en Francia la doctrina laica y la separación del Estado y la Iglesia hacen que las religiones formen parte de la esfera privada.

Este artículo analiza la periodización y los marcos de referencia con arreglo a los que se entendió en Francia y en Gran Bretaña, después de la II Guerra Mundial, a los inmigrantes de trasfondo musulmán. A través de ellos, por diferentes caminos, la categoría *musulmán* ha venido a ocupar un importante lugar. Tres niveles de análisis han de tenerse en cuenta al considerar aquellos marcos de referencia:

- Las minorías mismas, con respecto a su incorporación estructural a la sociedad mayoritaria y a sus modos propios de organización social.
- La categorización, por parte de la sociedad mayoritaria, de estas minorías, en tanto que aquélla subyace a las políticas y a los discursos orientados hacia éstas.
- Las ciencias sociales, en tanto que conceptualizan a las minorías y a la interacción de éstas con la sociedad mayoritaria.

### **«RAZA», ETNICIDAD Y RELIGIÓN: IDENTIDADES EMERGENTES EN EL REINO UNIDO**

Los tres marcos ideológicos mencionados a continuación describen a los musulmanes y a su interrelación con el resto de la sociedad británica en términos de «relaciones raciales», comunidades étnicas y religión. Cada uno de los tres paradigmas que se elaborarán a continuación con relación a la población con antecedentes musulmanes en el Reino Unido (relaciones raciales, etnicidad y comunidad y, por último, la religión) han tenido en cuenta el auge cada vez mayor del Islamismo. Sin embargo, no se trata de que un paradigma elimine totalmente a los anteriores. Cada paradigma sustituye al anterior, pero se superpone a él como una especie de palimpsesto, apareciendo los antiguos en filigrana bajo el más reciente. La huella de aquellos perdura en las leyes, las instituciones, las políticas, las costumbres, la cultura, las reivindicaciones. Existe la posibilidad de que haya lagunas en la evolución de los paradigmas; que algunos sectores queden aislados y que la población concernida pueda in-

interpretarlos de diferentes maneras. Ésta es una de las cuestiones por resolver. Sin embargo, no hay duda de que los musulmanes y el Islamismo forman parte de la sociedad británica de una manera que todavía contrasta severamente con la integración de los musulmanes en la sociedad francesa (Joly 1995).

### **Enfoque basado en las relaciones raciales**

Los inmigrantes que llegaron a Gran Bretaña después de la II Guerra Mundial se incorporaron a ella en el marco que podemos denominar el paradigma de las «relaciones raciales». Éste fue durante aquel período el rasgo distintivo de su situación en el Reino Unido, hasta que luego habría de sustituirse por un enfoque basado en la etnicidad.

La posición estructural que ocupaban estos inmigrantes se debía a que estas personas satisfacían las necesidades de una economía en expansión y se pusieron a trabajar en los puestos que la población nativa había dejado vacantes. De esta manera, los inmigrantes tendían a aceptar puestos de trabajo con salarios bajos, precarios y posiciones relativamente poco deseables que forman parte del último escalón dentro de la pirámide del mercado de trabajo. Padecían también desventajas en cuanto a la vivienda y en cuanto a la posibilidad de recibir las prestaciones del Estado de bienestar (Daniel, 1968; Smith, 1974; Brown, 1984). Los inmigrantes se establecieron principalmente en las ciudades industriales en donde había más necesidad de mano de obra y fijaron su residencia en las zonas más abandonadas, ya que *de facto* eran excluidos de la vivienda social. La delimitación de la concentración geográfica de los inmigrantes dió origen a las áreas que se denominaron zonas marginadas. Sus viviendas no cumplían con los requisitos de habitabilidad y estaban educacionalmente desfavorecidos (Rex, 1988: 17). Varios estudios patrocinados por el gobierno subrayaron las múltiples desventajas que padecían estos inmigrantes a pesar de estar formalmente justificados para disfrutar de toda especie de derechos sociales y políticos, toda vez que eran ya ciudadanos británicos a partir del momento en que fijaron su residencia en Gran Bretaña (en virtud de la Ley sobre la Nacionalidad y el *Commonwealth* de 1948). No sería exagerado hablar de la «incorporación social diferencial» de estos inmigrantes puesto que, como trabajadores, estaban excluidos de la participación en los beneficios del

Estado de bienestar en áreas como el empleo, la vivienda y la educación» (Rex, 1988: 29-30).

Las singularidades culturales emergentes que reforzaron la diferencia «racial» fueron resultado de una combinación de elementos. Estos inmigrantes provenían principalmente de los países que formaban parte de la nueva *Commonwealth*: eran antillanos, indios, pakistaníes, asiáticos del Este de África y bangladeshíes. Lo que quiere decir que (en aquel momento) eran muy diferentes de los británicos nativos, aunque ello no fuera razón válida para que esas diferencias adquirieran un significado social y político. Varios procesos explican la razón por la cual esto se produjo. Un factor fué que se trataba de sujetos anteriormente «coloniales», pero de las «nuevas» colonias, o sea, no procedían de anteriores «colonias de asentamiento» como Australia o Nueva Zelanda, naciones cuya población en su mayoría era de personas de origen británico o europeo y hacía mucho tiempo había obtenido su independencia. Las nuevas colonias se independizaron después de la II Guerra Mundial y hasta esa fecha fueron gobernadas basándose en un objetivo muy claro desde todos los ámbitos —económico, político, social y cultural— por un grupo pequeño de colonizadores (ciudadanos británicos de raza blanca) y por algunos colonizados. Como en otros contextos coloniales, los prejuicios y el racismo también caracterizaron las colonias británicas (Memmi, 1972).

Sin embargo, el factor principal que influyó en la vigencia del paradigma de las «relaciones raciales» provino de Estados Unidos y ejerció una influencia de suma importancia en la política y la cultura británica (por razones muy complejas que no podemos analizar en este artículo). Dicho brevemente: la concentración de minorías «visibles» en zonas desfavorecidas se consideró a imagen de los «guetos» de población negra en Estados Unidos. Por ejemplo, los disturbios de Notting Hill en 1968 evocaron el temor a sucesos paralelos a los de los motines raciales de USA y la idea de una división entre negros y blancos se asumió con facilidad, ya que las políticas adoptadas al efecto imitaban a las referidas a los mismos asuntos en los Estados Unidos (Layton-Henry, 1984).

Políticas y legislación desempeñaron un importante papel en la construcción del paradigma de relaciones raciales. Después de un período de políticas asimilacionistas el gobierno británico desarrolló una serie de medidas relacionadas con el desfavorecimiento social y la «privación urbana» de los inmigrantes de la nueva *Commonwe-*

*alth*, como el artículo 11 de la Ley de la Administración Local de 1966, el Programa Urbano de 1968 y la política para *inner Cities* de 1977 (Candappa and Joly, 1994). Dichas políticas se suponían orientadas a cortar con la discriminación y el desfavorecimiento social experimentados por los grupos «no-blancos», como lo demostraron los «indicadores» de privación urbana que han venido a documentarse por los científicos sociales. Smith (1974: 321) comenta que «la vinculación entre pertenencia a minorías raciales y cada una de las formas de privación son verdaderamente fuertes».

Mientras tanto las sucesivas leyes de inmigración (de 1962, 1968 y 1971) incrementaron las restricciones para los inmigrantes de la nueva *Commonwealth*, sometiendo eventualmente a titulares de pasaportes británicos de la *Commonwealth* a regulaciones migratorias en caso de que no tuvieran padres o abuelos nacidos en el Reino Unido. Únicamente a los «nacidos patrios» se les otorgaba el derecho de residencia. Esto dió inicio a controles de inmigración basados en la distinción de color y de raza (Miles y Phizackle, 1984). Incluso la legislación que favorecía a los inmigrantes reforzaba la dimensión racial. Y la idea de discriminación basada en distinciones raciales se reafirmó públicamente cuando se consagró explícitamente en la legislación contra las discriminaciones «por motivo racial», es decir, por razón del «color, raza, nacionalidad u origen étnico o nacional» (Ley de Relaciones Raciales de 1976, Capítulo 74:2). Las anteriores leyes de Relaciones Raciales (1965 y 1968) culminaron en la de 1976, que no prohibió únicamente la discriminación directa o indirecta sino que además creó la «Comisión de Igualdad Racial», con competencia para conocer casos de discriminación racial, la cual realizó gran número de investigaciones (Layton-Henry, 1984). Se daba por hecho que todas las minorías de personas de otras razas diferentes a la blanca, debido a la discriminación y al racismo, sufrían desventajas que los separaban de los grupos de individuos de raza «blanca».

Algunos de los inmigrantes, como respuesta a estas políticas y al racismo que existía en la sociedad, se habían organizado para luchar contra la discriminación movilizándose en nombre de «la negritud». Como consecuencia de esto la palabra «negro» se convirtió en un término político utilizado como autoidentificación por los activistas antirracistas de origen inmigrante (Lloyd, 1998). También se crearon secciones «negras» en los sindicatos y en los partidos y plataformas políticas. Algunos de estos grupos parecieron intentar formas particulares de concientizar y unir a las personas basadas en

la experiencia del racismo (Modood, 1994). En gran medida este tipo de movilizaciones se basó en anteriores movimientos habidos en los Estados Unidos, tales como el Poder Negro (*Black Power*) y los Musulmanes Negros (*Black Muslims*).

Los científicos sociales conceptualizaron toda esta evolución en términos de un paradigma de «relaciones raciales». Algunos intentaron demostrar la relación entre, por una parte, el «color» y, por otra parte, la «clase social». Esto equivalía a postular que los asuntos de poder, estatus y estratificación eran los que habían llevado a que se excluyera a estos grupos del derecho a obtener recursos y a que se les relegara a una «subclase marginada», mientras que otros argumentaban que con el tiempo, el contacto y el acercamiento mejorarían las «relaciones raciales» (Baton, 1967). Sobre este asunto se multiplicaron las publicaciones. Su argumento era que la aparición de la conflictividad racial se había debido en Gran Bretaña a la escasez de mano de obra que afrontó el país y a la cultura que surgió con respecto a la raza, el color y la idea de lo británico (Carter, 2000). Durante un tiempo prevaleció el paradigma de las relaciones raciales a pesar de ser discutido (Miles, 1989). Los inmigrantes de la nueva *Commonwealth*, incluido los inmigrantes con antecedentes musulmanes, tuvieron que situarse en esta clasificación racial. Sin embargo ésta no iba a ser la única o definitiva opción que tendrían.

### **Grupos y comunidades étnicas**

Aunque el paradigma de las «relaciones raciales y el de las «comunidades étnicas» se relacionan entre sí, cada uno de ellos representa dos maneras de pensar diferentes. Una combinación de factores específicos condujo a conceptualizar a los grupos como comunidades étnicas. Aunque se utilizara mucho la frase «relaciones raciales» en la legislación y en los medios de comunicación, no se consideraba grupos raciales a estas minorías por varios motivos; entre otros por la probada base anticientífica de la teoría racial y por la connotación negativa ligada al uso de este término por las ideologías y partidos políticos de extrema derecha.

Las minorías de inmigrantes de distintas procedencias se habían reagrupado en particulares zonas de las ciudades industriales británicas debido a varios factores, entre ellos la estructura de los habitats y de los empleos, las migraciones en cadena y todo el proceso de asentamiento. Por ejemplo, fijándonos en el Subcontinente In-

dio, la cadena migratoria reunió a personas de una misma región y en algunos casos individuos de un mismo pueblo: punjabíes de Pakistán, mirpurís de Azad Kashmir, sylletís de Bangladesh y jullunderís del Punjab Indio. Cuando las familias se reencontraron, se hizo cada vez más necesario y posible reconstruir redes sociales, asociaciones e instituciones, estableciéndose ciertos tipos de comunidad. En las zonas en que se concentraban los inmigrantes estas comunidades adquirieron gran relevancia y visibilidad. Las calles de estas zonas se llenaron de tiendas «étnicas» en las cuales había verduras tropicales, ropa, joyas, agencias de viaje, bancos e instituciones religiosas (templos y mezquitas). Los marcadores culturales se exhibían claramente y sus densas redes creaban modos de organización social para cada comunidad. Las diferentes reacciones de estos grupos, a medida que se interrelacionaban con el resto de la sociedad británica, reflejó sus características internas, sus divisiones y su modo de organización social, como se muestra en el estudio sobre los mirpurís de Azad Kashmir y los jullunderís del Punjab indio (Modood, 1992). Los inmigrantes participaron en la política formando parte de los partidos mayoritarios y crearon fuertes vínculos con las administraciones municipales gracias a sus asociaciones, las cuales defendían sus intereses materiales y culturales. Los musulmanes se clasificaron y organizaron según sus lugares de procedencia y sus identidades étnicas —punjabíes de Pakistán, kashmiríes azad, bangladeshíes y asiáticos de África del Este— y formaban comunidades diferentes.

Las políticas empezaron también a promover el paradigma de la «comunidad étnica». En poco tiempo, estos grupos dejaron de ser percibidos como grupos raciales y tanto para la mayoría de la sociedad como para ellos mismos quedó claro que estaban en Gran Bretaña y que se quedarían. La palabra «inmigrante» se sustituyó por el término «minorías étnicas», vocablo que se usa aún hoy en día. En este aspecto también influyó el modelo estadounidense de integración de los inmigrantes como minorías étnicas. Las diferencias entre los grupos se concibieron sobre la base de características étnicas derivadas de los respectivos lugares de origen, tal como se describían al hacer su seguimiento. Y una pregunta étnica se introdujo en el censo de 1981 del Reino Unido, así como en otras instituciones públicas.

Entretanto, en los años ochenta las administraciones municipales comenzaron a tratar la cuestión de la igualdad de oportunidades,

que se había estipulado en la Ley de Relaciones Raciales de 1976, pero a la cual se había hecho caso omiso hasta que vino a tomarse en consideración a causa de las movilizaciones de los grupos discriminados, de sus asociaciones, participación en partidos políticos e intervención en disturbios urbanos ocurridos en las ciudades industriales más importantes (en 1980, 1981 y 1985). Las autoridades municipales buscaron interlocutores para desempeñar el trabajo de «líderes de las comunidades», siguiendo las pautas del antiguo sistema colonial, el cual había utilizado estructuras locales. No diferentemente de la situación colonial de «self rule» (autogobierno), los líderes de las comunidades se designaron desde arriba, como convenía a una situación para la que se buscaban «guardianes». Igualmente, las administraciones municipales generaron aparatos internos para resolver estos asuntos, al crear comités o «unidades» que se ocuparan de las relaciones raciales y de la igualdad de oportunidades organizando a su vez foros con representantes de las comunidades étnicas. Las directrices emitidas en 1990 con respecto a la aplicación del artículo 11 de la Ley de la Administración Municipal hacían esto necesario, al haber puesto énfasis en la necesidad de consultar con las comunidades y de otorgar a las asociaciones étnicas un lugar para ello (Joly, 2001).

La inclusión en el censo y en otros instrumentos de seguimiento de la cuestión étnica consolidó esta tendencia, clasificando a las personas bajo una variedad de etiquetas que resultaron controvertidas: negro (incluidos los negros del Caribe), negro africano y otros negros; asiáticos del Sur (incluidos los indios, los pakistaníes, los bangladeshíes, etc.). Paulatinamente fue apareciendo que la pertenencia a comunidades étnicas podría conducir a discriminaciones basadas en los atributos culturales asociados a los grupos étnicos (como la manera de vestir o los hábitos alimenticios) y que esto podría perseguirse según la Ley de 1976.

Este proceso reforzó la formación de las comunidades y asociaciones comunitarias, ya que hizo que hubiera recursos disponibles para un gran número de actividades comunitarias, como la enseñanza de las lenguas de las minorías étnicas, la organización de actividades para las mujeres o para las personas de avanzada edad y la asesoría en asuntos varios (Rex, Joly y Wilpert, 1987). De hecho, también se impuso este modelo en todos los grupos en cuestión ya que ello constituía una puerta para la obtención de recursos. En general, los grupos utilizaron estas oportunidades que se les ofrecie-

ron para formalizar y multiplicar sus redes comunitarias donde existía base para ello, viniendo así ellas a consolidarse. Al mismo tiempo, en algunos casos esta situación fomentó algunas rivalidades dentro y entre grupos provenientes de un mismo lugar. Ciertos grupos que, por diversas razones, no se habían definido como minorías étnicas crearon el formato, sin contenido, de asociaciones comunitarias muy bien organizadas con el fin de obtener recursos y defender sus intereses (Wahlbeck, 1999; Nelly, 2001). Sin embargo, con esta política se corría el riesgo de quitarle poder a aquellos grupos que optaban por diferentes modos de organización social (Joly, 2001).

Entre los científicos sociales interesados en estos segmentos de la población, las ideas de etnicidad y grupos étnicos dominaron el panorama. El multiculturalismo llegó a ser política oficial y el paradigma de las minorías étnicas surgió de la conjunción entre políticas oficiales, autoorganización de las comunidades y ciencia social. Los científicos sociales centraron sus estudios sobre los grupos étnicos, sus características y su manera de movilizarse. El debate exploró diversas dimensiones de los grupos étnicos y de la etnicidad (Joly, 2001): las definiciones primordiales frente a las situacionales (Barth, 1969); los «marcadores» étnicos y la importancia de los límites (Wallman, 1986); la necesidad de interactuar con otros grupos como señal imprescindible para la adquisición de una conciencia étnica; el grupo étnico como *Gemeinschaft* o *Gesellschaft*, como un grupo por sí sólo o en sí sólo; la relación entre categorías y auto-identificación (Jenkins, 1997); identidad étnica pública o privada y movilización étnica (Rex y Drury, 1994); etnicidad vista como un recurso (Saifullah Khan, 1977) y su relación con la integración y con la cuestión de las comunidades transnacionales. Igualmente la etnicidad y los grupos étnicos llegaron a ser un tema clave gracias a toda la información recogida sobre este tema en la literatura estadounidense.

El paradigma tuvo el mérito de hacer sitio a los actores sociales, las minorías étnicas, para que vinieran a considerarse no solo como víctimas pasivas, sino también como agentes que se movilizaban con el fin de defender sus propios intereses (Rex y Drury, 1994). Sin embargo, este paradigma corría el riesgo de tomar a la etnicidad y a los grupos étnicos, en el ámbito de las ciencias sociales no menos que en la sociedad británica, como realidades «en sí» e indiscutibles. De aquí que se le criticara por haber manipulado la realidad,

habiéndose criticado las deficiencias del enfoque desde varios puntos de vista (Modood y Werbner, 1997; Baumann, 1999). Sólo después de la etapa de las «relaciones raciales» y de las «comunidades étnicas» fue cuando se estableció una diferencia entre los grupos con culturas musulmanas y los demás grupos. Sin entrar en el complejo debate sobre la naturaleza de los grupos étnicos y de sus atributos religiosos, pasamos ahora a analizar su caracterización en base a los «marcadores» religiosos, con especial atención a los musulmanes.

## Musulmanes

En un principio, las personas de origen musulmán se clasificaron como «negros» y posteriormente, como «asiáticos» (ya que la mayoría de ellos provenían del Subcontinente Indio). Las instituciones y los científicos sociales los investigaron sin identificarlos *per se* como musulmanes (Joly y Nielsen, 1985). Por ejemplo, la Ley de Relaciones Raciales de 1976 no habla de la discriminación religiosa y el Censo del Reino Unido de 1991 no incluye la religión. Los musulmanes establecieron redes sociales e instituciones siguiendo los contornos de las diferencias étnico-nacionales y teológicas, creando varias comunidades en lugar de establecer una sola comunidad musulmana. Pero en un principio se les identificó por sus características étnicas según su región de origen.

Los musulmanes se diferenciaron de los demás asiáticos cuando comenzaron a movilizarse en defensa de sus propios intereses. Según el Censo de 2001, en el Reino Unido viven aproximadamente 1,6 millones de musulmanes. Esta cifra se basa en la respuesta voluntaria a una pregunta sobre lo religioso. En Gran Bretaña hay aproximadamente 1.000 lugares de culto musulmán oficialmente registrados, además de muchos otros existentes en casas privadas. Sin lugar a dudas, los musulmanes cooperaron entre ellos para hacerse un sitio en la sociedad británica (Joly, 1995). Organizaron varias asociaciones que, en un principio, negociaban a nivel municipal. Participaron masivamente en el partido Laborista y en políticas municipales logrando de esta manera ejercer cierta presión sobre éstos para fomentar sus intereses de negociar con las instituciones municipales y públicas asuntos tales como los cementerios, los permisos de obras para construir mezquitas y las prescripciones alimentarias. Las asociaciones musulmanas se unieron para presionar en orden al establecimiento

de medidas que tuvieran en cuenta sus necesidades, inicialmente sobre todo educativas. Por ejemplo, el Comité de la Unión Musulmana (*Muslim Liaison Committee*) y la Administración Municipal Educativa (*Birmingham Local Education Authority*) de Birmingham llevaron a cabo negociaciones que dieron origen a las *Directrices para abordar las necesidades religiosas y culturales de los alumnos musulmanes* (Joly, 1995).

Los musulmanes se comprometieron con la sociedad británica en diversas esferas e incluso sus autoridades religiosas les recomendaron adoptar esta actitud. Por ejemplo, el Consejo Británico de los Musulmanes planteó que todos los ciudadanos musulmanes tenían la obligación religiosa de participar en las votaciones de las elecciones parlamentarias de 1997 (Joly e Imtíaz, 2002). A finales de los años ochenta las actuaciones locales se extendieron a un nivel nacional con la Ley de Reforma Educativa de 1988 y el caso Rushdie. Un Grupo de Coordinación Nacional de las organizaciones Musulmanas se unió con otras minorías religiosas (como los judíos) para ejercer presión en contra del Proyecto de Ley Educativa de 1988 que acordaba que las reuniones escolares tenían que adoptar un carácter claramente Cristiano.

Cuando Salman Rushdie publicó *Los versos satánicos* en 1988, se presentaron algunas protestas entre los musulmanes del Subcontinente Indio en el Reino Unido, mucho antes de que se hiciera efectivo el edicto religioso o Fatwa, del Ayatolá Jomeini: hubo manifestaciones el 11 de octubre de 1988 en Birmingham y el 6 de diciembre de 1988 en Bradford mientras que la Fatwa se pronunció el 14 de febrero de 1989. Un gran número de organizaciones musulmanas participó en la campaña incluidos el Consejo de Sha'ría, el Consejo de Imanes y Mezquitas, el Instituto Musulmán (Londres), el Frente Musulmán Británico, la Sociedad Cultural de Jóvenes Musulmanes, el Movimiento de Jóvenes Musulmanes, Ahl e Hadith, la Misión Islámica del Reino Unido, el Consejo de Defensa Islámica y la Federación de Mezquitas Sunitas. No únicamente los líderes musulmanes sino también antiguos musulmanes y jóvenes participaron en las campañas. Las protestas se oponían a que las Leyes sobre Blasfemia se aplicaran únicamente a la religión Cristiana o, para ser más precisos, a las doctrinas de la Iglesia de Inglaterra. La estructura de la sociedad británica, especialmente la alianza integral entre la Iglesia y el Estado, crearon una gama de oportunidades para los musulmanes, en el sentido de que la educación religiosa obligatoria en los co-

legios les abrió una puerta a través de la cual podían luchar por sus intereses, cada vez más amplios.

En el nivel de las políticas, los musulmanes lograron un gran progreso al asegurarse en las instituciones públicas recursos varios para satisfacer sus necesidades (Joly, 1995; Nielsen, 1997), con lo cual además el Islam venía a reconocerse cada vez más como una categoría legítima (Samad, 1997). Se habían introducido en la vida pública algunas modificaciones pequeñas y significativas que le tenían en cuenta: era posible jurar por el Corán (en vez de por la Biblia) en tribunales y hospitales; las prisiones y las administraciones municipales en que había una población musulmana significativa debían atender a sus usos alimentarios. Y los hospitales y las administraciones sanitarias municipales incluyeron en general a los musulmanes en sus organismos de asesoría (Samad, 1997) con el objetivo de reflejar la composición de la población municipal. Se implementaron los siguientes planes: las administraciones municipales suprimieron algunos obstáculos para la obtención de los permisos de obras para la construcción de nuevas mezquitas, se otorgaron terrenos dentro de los cementerios para los entierros de los musulmanes y representantes de los juzgados celebraron matrimonios en las mezquitas. Las prisiones, que se atienen a políticas específicas sobre la religión y la discriminación religiosa, nombraron imanes junto a los capellanes cristianos y proveyeron otras demandas, como por ejemplo, las de *alimentos halal* y las de preparación de celebraciones Eid. En 1999 se nombró un asesor musulmán nacional de alto rango para los servicios penitenciarios. En el campo educativo se han logrado muchos avances, inicialmente a nivel municipal. Las administraciones educativas municipales y los colegios se han hecho cargo de muchas de las preocupaciones de los musulmanes en las zonas en donde hay una población musulmana considerable: reuniones, códigos de vestir rigurosos, carne *halal* o comidas vegetarianas, tiempo y lugar para la oración, permiso para celebrar las festividades islámicas y educación sexual como parte de otros temas.

En el campo político, la intervención activa de los musulmanes ha hecho crecer la representación de estos en la administración municipal: por ejemplo, Birmingham tiene de 117 concejales en total, 23 concejales de minorías étnicas, 11 de ellos musulmanes. Una gran proporción del electorado consta de distritos electorales musulmanes como Sparkbrook, Birmingham (27%) o el Oeste de Brad-

ford (17%). Dos miembros del Parlamento y cinco miembros de la Cámara de los Lores musulmanes se sientan en el Parlamento.

Se notan otros avances a nivel nacional: los musulmanes y otras minorías religiosas, que ejercieron presión sobre el Proyecto de Ley Educativo en 1988, forzaron una modificación, como lo reconoce Kenneth Baker, Ministro de Educación, en una carta con fecha 20 de julio de 1988 dirigida a Gullam Sarwar, líder de la Fundación Educativa Musulmana (*Muslim Educational Trust*). La ley también propuso que las administraciones educativas municipales deberían establecer unos Comités permanentes de Asesoría sobre la Educación Religiosa [*Standing Advisory Comités on Religious Education (SACRE)*], una institución que fue pionera en Birmingham y que tuvo un fuerte respaldo musulmán. En el campo legal, en dos ocasiones, el tribunal forzó a los maridos musulmanes a cumplir con el contrato que requiere el pago de una dote en caso de divorcio según la ley Shar'iah (*Shahnaz v. Riswan*, 1965; *Qureshi v. Qureshi*, 1972). Cambios en la interpretación del derecho mercantil han hecho también posibles procedimientos como la hipoteca de los musulmanes y las cooperativas para crear viviendas islámicas, necesarios porque el Islam prohíbe la usura (Joly e Imtiaz, 2002).

El momento decisivo para situar al Islam en el ámbito público fue el caso Rushdie, con el apoyo de los principales líderes Cristianos: el Arzobispo de Canterbury (*News Release*, 3 de marzo de 1989), el Obispo de Birmingham (*Independent*, 22 de febrero de 1989), el Obispo de York (*The Times*, 1 de marzo de 1989) al igual que el Rabino Líder (*The Times*, 4 de febrero de 1989). Esto generó un debate nacional, con la clara intervención de Roy Hattersley, antiguo vicelíder del Partido Laborista que dijo en la mezquita de Birmingham el 2 de abril de 1989 que «la negación a los musulmanes de un trato de igualdad jurídica es un hecho indiscutible...». Hubo un intercambio de correspondencia entre las organizaciones musulmanas y el Ministerio del Interior británico. Definitivamente, los musulmanes encontraron un espacio para ellos dentro de la sociedad británica durante un proceso que se inició a nivel municipal y que posteriormente se extendió a nivel nacional (*The Times*, 4 de febrero de 1989). Por último, la participación de los musulmanes en la movilización contra la guerra de Irak y en el foro social antiglobalización hizo crecer su visibilidad y protagonismo entre las principales corrientes políticas. Por otra parte ellos constituyeron uno de los pilares del nuevo partido *Respect* que reunió a varios candi-

datos musulmanes, incluyendo a mujeres, en las elecciones generales de 2004.

El Islam se hizo también notar en el escenario nacional debido a su relevancia mundial, primero con la revolución islámica de Irán en 1979 y con la expansión del movimiento político musulmán en otros países de culturas musulmanas. Tras el colapso del régimen comunista en Europa del Este, los movimientos musulmanes adquirieron una relevancia mucho mayor, porque fueron percibidos como el nuevo reto frente al control internacional ejercido por el Oeste. Lo sucedido el 11 de septiembre de 2001 agravó esta percepción a nivel mundial, y más especialmente en el Reino Unido debido a la estrecha identificación de los británicos con los Estados Unidos, como lo expresaron los discursos y las políticas de Tony Blair. Esto se enfatizó posteriormente durante la guerra contra Irak en la que Gran Bretaña participó junto con los Estados Unidos en el 2003.

Todas estas modificaciones se reflejaban en la presencia de la pregunta sobre religión del Censo del año 2001 y en la introducción en las instituciones públicas de políticas referentes a demandas específicas de los musulmanes. Un símbolo del reconocimiento oficial del Islam es que una fiesta Eid se lleva a cabo cada año en la Cámara de los Comunes. El lugar que ocupa el Islam fue también simbólicamente realzado por diversas intervenciones del Príncipe Carlos (Hewer, 1994) y por el discurso navideño de la Reina dirigido a la *Commonwealth*, que expresaba sus mejores deseos para el Eid en el año 2000. El Príncipe de Gales también es patrono de la Fundación para la Arquitectura y Artes de la Construcción VITA (*Visual Islamic and Traditional Arts*).

Los científicos sociales defendieron la necesidad de la específica categoría «musulmán» para el estudio de poblaciones de minorías étnicas y entre los estudiosos de las relaciones étnicas los musulmanes y el Islam se convirtieron en un campo importante de investigación (Modood y Werbner, 1997). La preponderante clasificación de las minorías pakistaníes y bangladeshíes como grupos étnicos dejó de corresponderse con su emergente autodefinición de musulmanes. Algunas organizaciones como el Parlamento Musulmán se opusieron a los enfoques de relaciones raciales o de etnicidad porque ellos les negaban el derecho a autodefinirse y habría permitido el designarles en términos de «color, raza, origen étnico o racial, de conformidad con la ya mencionada Ley de Relaciones Raciales de

1976 (Mohammed, 1992). Según ellos, esto llevó a que se dividiera a los musulmanes y se les ignorara como grupo considerable. Y como consecuencia los recursos se habían estado destinando a las necesidades de los “negros” o los “asiáticos”, mientras que «se ignoraban las demandas de los musulmanes» (Mohammed, 1992).

Algunos científicos sociales centraron sus investigaciones en los prejuicios «antimusulmanes» adoptando el nuevo término, *Islamofobia*, y argumentando que las consecuencias de ésta fueron «discriminación injusta en contra de los individuos y las comunidades musulmanas» (Comisión sobre los Musulmanes Británicos y la Islamofobia). Otros científicos sociales parten de privilegiar el punto de vista de la misma población musulmana. Por ejemplo, según Tariq Modood, lo importante es que un grupo sea capaz de definirse por su «modo de ser» mas que por su «modo de opresión» ya que, de esta manera, está más preparado para resistir a la opresión, gracias a esas «dimensiones de su ser que proporcionan una mayor fortaleza psicológica al colectivo» (Modood, 1992:55). Sin embargo, es de recordar que los musulmanes que se encuentran en el Reino Unido provienen principalmente de Asia del Sur. Ellos tienen sus propias ramas del Islam y características culturales específicas (Joly, 1995); esto se vió con claridad en la reacción que tuvieron frente a *Los Versos Satánicos* de Rushdie, sin igual entre otras poblaciones musulmanas en Europa (Modood, 1990). Esto parece referirse a su auto-definición la cual a su vez evoluciona en la interacción del grupo con la sociedad mayoritaria. Esta autodefinición está abierta a modificaciones, así que la población puede organizarse en un momento dado como grupo étnico para posteriormente enfatizar su religión y características musulmanas.

### Jóvenes musulmanes y el debate sobre la identidad

Los jóvenes de origen musulmán en el Reino Unido no se destacaron en la mayoría de las actividades mencionadas anteriormente. Un grupo reducido de jóvenes se unieron al movimiento antirracista y muy pocos se involucraron activamente en los partidos políticos mayoritarios —a diferencia de sus mayores—. Además su participación en los disturbios urbanos de los años ochenta fue apenas visible. La primera generación de inmigrantes fue la que dirigió y apoyó a las asociaciones musulmanas, aunque los jóvenes musulmanes nacidos en Gran Bretaña habitualmente participaban en las reunio-

nes culturales y religiosas (como las celebraciones Eid) con sus familias. Los jóvenes musulmanes irrumpieron en el panorama con el caso Rushdie, desempeñando un papel activo en las manifestaciones y en las reuniones. Esto fue un primer impulso y hoy en día es posible encontrar asociaciones de musulmanes en la mayoría de los institutos y universidades que tienen un número sustancial de estudiantes musulmanes. La diferencia entre etnicidad y religión parece ser relevante para los jóvenes musulmanes criados en Gran Bretaña. Los musulmanes mayores, además de presionar para la obtención de recursos en el ámbito público y para establecer estructuras internas en orden a poder practicar su religión, también mantenían sus tradiciones, lengua y costumbres. Las instituciones religiosas que crearon se asentaban fuertemente sobre las redes étnicas basadas en los países y religiones de origen. Hoy en día, estas instituciones están siendo abandonadas o se ven desafiadas por los jóvenes musulmanes, que parecen enfatizar la diferencia entre religión y etnicidad. Muchos de los jóvenes que se hacen oír tienden a diferenciar su Islam de los elementos culturales con que estaba siendo mezclado, oponiéndose con ello a sus mayores. De diversas maneras el Islam se usa como «marcador» de una forma de identificación grupal diferente de la basada en las comunidades étnicas ya establecidas. Algunas organizaciones musulmanas creen que el único rasgo distintivo de los hijos de los inmigrantes de trasfondo musulmán que persistirá, cuando desaparezcan las diferencias nacionales y étnicas, será la creencia religiosa. Su estrategia es «establecer una identidad musulmana como medio para una unidad en el futuro» (Mohammed, 1992).

Varios estudios han investigado estos nuevos hallazgos. Knott y Khokher (1993) ofrecen una tipología de las mujeres jóvenes pakistaníes con orientación religiosa, con orientación de etnicidad y sin orientación ni religiosa ni étnica. En el estudio de Jacobson (1997) los jóvenes pakistaníes subrayaron la diferencia entre religión y etnicidad, en tanto que medios de auto-identificación; igualmente, expresaron su mayor —y cada vez mayor— afinidad con el Islam por comparación con la que les suscitaban sus características étnicas. Un criterio en el que hicieron hincapié fue en la universalización del Islam frente al particularismo de la etnicidad. Ellos percibían la identidad étnica como una manera de apegarse a una variedad de tradiciones o costumbres que en origen no son religiosas y como una inclinación a los lugares de origen. El Islam fue percibido, por

el contrario, como una comunidad mundial con la que sentían que podían identificarse más fácilmente. En este caso los jóvenes musulmanes incluso argumentaban que la cultura étnica de sus padres no era islámica y que de hecho traicionaba la «verdadera» enseñanza del Islam (Jacobson, 1997:241). Igualmente se notó que los límites étnicos parecían permeables, mientras los límites religiosos eran terminantes y omnipresentes. Ello, según el autor, les proporcionaba una mayor seguridad y un mejor modo de tratar con las ambigüedades y contradicciones de su entorno social. Otras investigaciones mostraron cómo el Islam se utilizó para oponerse a los padres y a los líderes de las comunidades (Nielsen, 1999). De este modo, su posicionamiento sería el resultado de una interrelación con la sociedad mayoritaria y con sus propias familias y o comunidades.

Todavía otros estudios se ocuparon específicamente de la movilización de los jóvenes musulmanes durante el caso Rushdie y el tiempo subsiguiente. Por ejemplo, Burlet y Rei (1998) atribuyen primordialmente la intervención de los jóvenes musulmanes en los disturbios de Bradford de 1995 a su desfavorecimiento e impotencia: escasez de empleo juvenil, insuficiencia de recursos para la educación, insuficiencia de prestaciones. Otro factor es que los jóvenes estaban predispuestos a movilizarse debido a la discrepancia existente entre sus expectativas y sus experiencias. La legislación y las políticas antidiscriminatorias junto con los programas multiculturales y multirreligiosos de los colegios y las instituciones públicas les habían prometido una participación completa en la sociedad, igualdad de oportunidades e igualdad de respeto. Pero su experiencia de desfavorecimiento y falta de empleo desvaneció sus esperanzas (Nielsen, 1997). Las protestas sobre el Islam les habrían deslindado un espacio de dignidad (Lapeyronnie, 1993). También se sugirió que el Islam es la referencia con la que más intensamente se identificaban y que más podría movilizarles (Modood, 1990).

Acontecimientos sucedidos después de los disturbios de Bradford de 1995 destaparon otra capa de discrepancia, concretamente, el sentir de los jóvenes musulmanes de que los líderes comunitarios de la primera generación estaban ejerciendo un control exclusivo sobre las comunidades musulmanas, en la medida en que ellos eran los que se reunían con las administraciones municipales en orden a negociar derechos y acceso a los recursos (Burlet y Reid, 1998). En el caso particular de los musulmanes jóvenes de Bradford hay que

tener en cuenta otra dimensión para poder explicar las acciones violentas que emprendieron en 1995 y nuevamente en junio de 2001. Se dice que algunos jóvenes se valieron de un código islámico particular como de un resorte de poder para enfrentarse con sus mayores, con las mujeres, con los musulmanes liberales, así como con el «establishment blanco» (¡zonas prohibidas!). Violencia y amenazas, tanto públicas como privadas, se desplegaron en orden a hacer prevalecer valores tenidos por valores musulmanes (Macey, 1999). Por su parte, las mujeres apelaron a interpretaciones diferentes de los valores musulmanes con el fin de promocionarse desafiando a sus padres (Nielsen, 1999) o a los musulmanes jóvenes.

Por consiguiente, aunque los «marcadores» religiosos parecen haberse fortalecido a costa de otros «marcadores» de identidad, este proceso todavía está en gestación. Ha habido variaciones en el ámbito religioso que se enfatizan de acuerdo con la generación, el sexo, el nivel educativo y la clase social o grado de privación (Kahani-Hopkins y Hopkins, 2002). El Islam ha podido ser utilizado como una estrategia para la obtención de recursos, de la misma manera que antes se utilizó la etnicidad, y esto se volvió especialmente claro cuando el Islam se incorporó de facto (aunque no legalmente) como categoría de discriminación a través de la introducción de la cuestión religiosa en el Censo del Reino Unido. En todo caso, no se debe asumir que todas las personas con antecedentes y con una cultura musulmana se atengan a este modelo. Algunos grupos, como los refugiados kurdos, no se identifican u organizan con base a su religión sino a sus políticas (Wahlbeck, 1999). Los bosnios, que igualmente fracasaron al movilizarse basándose en esto último, estuvieron en desacuerdo con sus homólogos de Asia del Sur (Nelly, 2001). Este modelo se aplica mejor en las personas del Subcontinente Asiático. Sin embargo, algunos grupos que forman parte de estas comunidades podrían igualmente preferir otros patrones de identificación —como las organizaciones para la Liberación de Azad Kashmir— que se fundan más en la política que en la religión.

El debate no ha culminado y se ha reactivado en el siglo *xxi* con nuevos disturbios. En la primavera y el verano de 2001 varios disturbios tuvieron lugar en el Noroeste de Inglaterra, con participación de jóvenes de Asia, incluyendo a muchos musulmanes y a otros jóvenes. Algunas administraciones municipales como Oldham y Burnley iniciaron investigaciones locales. La respuesta del Ministro del Interior fue fundar un Grupo Ministerial para el Orden Público

y la Cohesión de las Comunidades. Se publicaron extensos informes que transmiten la impresión general de que existe segregación y alienación entre los jóvenes musulmanes de Asia. Como lo expuso uno de éstos: «creo que ellos piensan que no pertenecemos a este país. Piensan que en Inglaterra sólo deberían vivir las personas de raza blanca» (*Burnley Task Force*, 2001). Las comunidades musulmanas en esas zonas están claramente separadas de las comunidades blancas de tal manera que «casi nunca hay un acercamiento entre ambas». Además, parece que los jóvenes musulmanes sufren desproporcionadamente de todos los aspectos de la privación, incluida la educación, la falta de empleo y el ocio. Pero un elemento importante que agravó su desafección fue el sentimiento de no tener voz. Percibieron una especie de colusión entre las administraciones municipales y los líderes de sus comunidades (personas mayores de la primera generación) y esto les privó del derecho a la representación. Esta situación se exacerbó con la fuerte presencia del Partido Británico Nacional que recurrentemente utilizó el término «musulmán» como un insulto racista, poniendo énfasis en este «marcador» religioso y burlando por cierto de ese modo la Ley de Relaciones Raciales de 1976, que no nombraba la religión. Particularmente en Oldham, el Partido Británico Nacional obtuvo 1,610 votos en las últimas elecciones (Oldham, 2001; Burnley, 2001; Ministerio del Interior, 2001; Cantle, 2001).

En resumen, los inmigrantes de la *Commonwealth* de trasfondo y cultura musulmana, una vez llegados al Reino Unido, se clasificaron sucesivamente con arreglo a tres tipos de «clasificadores». Inicialmente con arreglo al paradigma de las «relaciones raciales»; posteriormente como «minorías étnicas» y actualmente diferenciándose a sí mismos con base a su religión.

Este proceso de la formación de grupos y de identificación es resultado de una combinación de factores que forman parte de lo que Margaret Archer llama «propiedades estructurales y culturales emergentes» (Archer, 1995). En este caso, esas propiedades emergentes deben analizarse teniendo en consideración a las sociedades que acogen y a la población de inmigrantes. El patrón de la formación de grupos surgió de la interrelación entre ambas y de la relación de poder. Posteriormente, los actores sociales desafiaron a estos patrones en busca de nuevas manera de auto-identificación grupal.

## LA CLASIFICACIÓN DE LOS MUSULMANES EN FRANCIA

En Francia, el Republicanismo universal y el sentimiento laico proporcionaron el telón de fondo para la interrelación entre la población de origen inmigrante y la sociedad mayoritaria. Dentro de este contexto pueden diferenciarse dos marcos conceptuales principales: asimilación y desfavorecimiento social primero, seguidos por la esquizofrenia de un reconocimiento *de facto* y no declarado de grupos delimitados por «marcadores» étnicos y religiosos, sumado a discursos y legislación más fuertes cada vez.

### Integración y desventajas sociales

Al igual que en Gran Bretaña, en Francia la reconstrucción de la economía al final de la II Guerra Mundial llevó a la llegada de inmigrantes trabajadores en su mayoría procedentes del Norte de África (y posteriormente de otras antiguas colonias) y también de Europa del Sur. De la misma manera que en Gran Bretaña, ocuparon los últimos escalones en la pirámide del mercado laboral y se vieron desfavorecidos en otros ámbitos como la vivienda, la educación, la sanidad, etc. En especial su alojamiento en *bidonvilles* (chabolas) y en albergues sobresaturados de los alrededores de las ciudades industriales atrajeron ya la atención de los activistas de izquierda en mayo de 1968. Cuando se hizo evidente que estos inmigrantes estaban en Francia para quedarse, la herencia del republicanismo Jacobino favoreció a un enfoque asimilacionista del trato que se les daba. Ni un paradigma de relaciones raciales ni uno de minorías étnicas eran concebibles. Debido a la historia de la ocupación Nazi y del estado de Vichy durante la II Guerra Mundial el color no adquirió ningún significado como «marcador» aceptable y el mismo término «raza» era anatema. Además, el consignar la «raza», la «etnicidad» o la religión para hacer seguimiento de su discriminación se hubiera considerado una medida en sí misma racista, nuevamente debido al uso que tuvieron dichos términos entre 1939 y 1944.

Además Francia tiene un problema con respecto al reconocimiento de las comunidades. La única comunidad que tiene legitimidad se supone que es la nacional. Y todavía, ante formaciones so-

ciales de modalidad comunitaria, el rechazo a su reconocimiento oscila locamente entre dos extremos. En un extremo la afirmación de una identidad «nacional» universalista resulta efectiva para reafirmar los rasgos culturales de la mayoría frente a las minorías a las que se niega reconocimiento. En este caso, la «etnicidad» y la «religiosidad» se rechazan como prueba del «sin patriotismo» o «sin sentimiento francés» de aquellas personas que apoyan en estas bases su identidad. Esto significa que las comunidades de las minorías son rechazadas de manera «comunitaria», con negación por la comunidad mayoritaria de la legitimidad de las comunidades de las minorías de una forma étnica más que ética, como lo reclamaría el universalismo. En el otro extremo, la afirmación de los valores «abstractos» y «universales» de los ciudadanos franceses «ciegan» a aquellas personas que mantienen estas ideas. Porque en este caso todos los rasgos religiosos y étnicos de las «comunidades» se atribuyen sólo a las desventajas sociales de éstas. Según este tipo de interpretación, lo «étnico» sólo se toma en consideración cuando existe algún tipo de injusticia social u opresión (como el racismo, la exclusión económica, la desigualdad social, la falta de igualdad de oportunidades de trabajo, entre otros). Por eso las políticas públicas ajustaron el diseño de sus programas a la finalidad de tratar las «desventajas sociales» —por ejemplo, la *Société Nationale des Travailleurs Algériens* (SONACOTRA) responsable de la vivienda y los *Fonds d'Action Sociale*.

Esto significa que la población de origen inmigrante no encontró un contexto favorable para la formación o el reconocimiento de sus comunidades. Como la mayoría de ellos no tenían el derecho a votar debido a las leyes francesas de nacionalidad, su movilización grupal para defensa de sus intereses hubo de ser aún más difícil debido a la legislación sobre asociaciones de extranjeros, hasta 1981 prohibidas. La pobre participación de los inmigrantes (en relación con el Reino Unido) estaba igualmente unida con el alto grado de centralización en Francia, que limita las iniciativas de los gobiernos locales ya que en el terreno local, tiende a ser más favorable para el activismo político de base. Para defender pues sus intereses tuvieron que recurrir a ciudadanos franceses que actuaran en su favor o a otros que apoyaran a las asociaciones de inmigrantes en el intento de llegar a legalizarse.

Con otras palabras, la manera francesa de tratar con la etnicidad y con cualquier otra forma de «particularismo» impide que los gru-

pos se expresen salvo de manera completamente implícita. Funcionan al margen de la esfera pública y esto sólo permite que las consecuencias de la etnicidad se visualicen en el entorno urbano. Los llamados «grupos étnicos chinos» o «portugueses» (Rex, Joly y Wilpert, 1987) son un ejemplo de esta tendencia. Estas comunidades no reclaman un reconocimiento oficial, sino que sólo actúan a través de sus «negocios étnicos» u otras actividades económicas y de sus reuniones socioculturales privadas. No hacen peticiones oficiales en nombre propio, pero algunas implicaciones geográficas y urbanas se siguen de su existencia. Por ejemplo, hay comunidades chinas en el *arrondissement* 13 de París o en las cercanías de *Porte de Choisy* y de *Porte d'Ivry* que son «notorias» debido a sus negocios y a su forma de vida. Esta notoriedad es sin embargo puramente *de facto* y ningún «representante» de los chinos las reivindica como propias. Simplemente están presentes en esas zonas de manera objetiva e impersonal y ciertamente no apelan a ningún tipo de reconocimiento por parte del estado ni del público.

Mientras tanto, la población de inmigrantes, como en Gran Bretaña, se sintió herida por la discriminación y el racismo, actitudes que se volvieron particularmente graves y duraderas con los norteafricanos como resultado de la Guerra de Argelia. En 1972 se promulgó una ley que prohíbe el racismo.

En una etapa posterior se concedió a los residentes extranjeros la libertad de asociarse (1981) dentro de la Ley de 1901, dando lugar a un florecimiento de asociaciones. A principio de los años ochenta ocurrieron disturbios de pequeña escala cuando jóvenes de origen inmigrante organizaron *La Marche des Beurs* (un término invertido para referirse a los árabes) desde Lyon hasta París, obteniendo mucho apoyo popular y una gran resonancia pública. SOS Racismo y la campaña Plus Francia organizaron una campaña en contra del racismo y del Frente Nacional y en defensa de la igualdad. De este modo las peticiones propuestas se ajustaron al marco de los derechos universales de igualdad, reclamando una implementación efectiva de dichos derechos.

En general los científicos sociales no concibieron sus investigaciones sobre esas poblaciones en términos de etnicidad y comunidades. Varios estudios se plantearon en perspectiva de clases sociales (como Rudder, 1989; Tribalat, 1995; Tripier, 1990), o de análisis teórico del racismo (como Guillaumin, 1972) y algunos trabajos anteriores estudiaron el comportamiento político de los inmigrantes

(Leveau y Kepel, 1988; Dubet, 1987; Withol de Wenden, 1988). Además suscitaron interés la extrema derecha y su plataforma antiemigrantes (Perrineau, 1988; Mayer y Perrineau, 1989). En una fase posterior, un número reducido de investigadores comenzó a centrar sus estudios en los grupos de origen norteafricano y a explorar la cuestión de su particularismo: esto incluye estudios procedentes del CADIS (Wieviorka, 1999; Dubet y Lapeyronnie, 1992, entre otros) y del CERI (Kepel, 1987; De Wenden, 1993). Todo esto en la primera fase del establecimiento de los inmigrantes en Francia; ahora se analizará el período actual.

### Un escenario esquizofrénico: Francia y el Islam

Como mencionamos anteriormente, la población de trasfondo musulmán se conceptualizó en Francia bajo el rubro genérico de trabajadores inmigrantes. Sólo en la última década del siglo xx, es decir, recientemente, su condición musulmana pasó a un primer plano.

En Francia, debido a que la etnicidad nunca fue reconocida oficialmente, el paradigma «musulmán» no tuvo que enfrentarse al «paradigma étnico». Sin embargo, la categoría musulmana acumuló muchas desventajas: se identificó como otro tipo de particularismo, sufrió los mismos recelos que las etnicidas desde el punto de vista del paradigma universalista del ciudadano francés; en algunos casos se percibió como un proyecto político alternativo (un proyecto «no Republicano», «no Democrático»); debido a los atentados atribuidos al *Front Islamique du Salut* (FIS) y a lo sucedido el 11 de septiembre en los Estados Unidos se le relacionó con el terrorismo (Khosrokhavar, 1996). Finalmente, tuvo que tropezar con la *laïcité*, una forma de secularismo republicano que no le concede ningún espacio público a la religión, relegándola enérgicamente al ámbito privado —por lo menos en lo que respecta al Islam.

El organizar la práctica del Islam fue, por consiguiente, un reto para los musulmanes en Francia; por ejemplo, muchos obstáculos usualmente se interpusieron a la hora de obtener permisos para la construcción de mezquitas. Aunque buen número de musulmanes poseía la nacionalidad francesa, ellos no pudieron adquirir permisos oficiales que les permitieran practicar su religión en los lugares de trabajo o en ninguna institución pública como lo habían podido hacer en Gran Bretaña. La sociedad inglesa es parcialmente multi-

cultural y en ella el predominio de algunos grupos (en la religión los anglicanos o en la cultura los británicos de raza blanca) se justifica implícitamente; pero en la sociedad francesa el rechazo explícito del multiculturalismo se combina *de facto* hoy en día con el reconocimiento subrepticio de las minorías étnicas. Esto se debe a que la cultura de *laïcité* y la ciudadanía universal funcionan como una especie de «inconsciente cultural» que constantemente interfiere con la realidad y niega su legitimidad. Este hecho es aún más obvio en el caso de muchos profesores de los colegios del Estado, en los que cualquier pañuelo o símbolo islámico se asocia con formas de atentar contra el «sentido de lo francés» y la verdadera ciudadanía francesa debido al carácter anticuado del pañuelo, a su significado político radical o a la manipulación de las mujeres jóvenes (Gaspard y Khosrokhavar, 1995).

En Francia, el Islam se convirtió en un asunto público como consecuencia de dos fenómenos que llegaron a estar en primer plano: el terrorismo y el caso de los pañuelos islámicos. El primero se produjo por repercusión del conflicto en Argelia, al acusar algunos musulmanes al Estado francés de apoyar la represión de los musulmanes por el gobierno de Argelia cuando éste anuló la victoria del FIS en las elecciones: los islamistas pusieron varias bombas en el territorio francés en los años noventa. Durante la misma década se presentaron algunos incidentes en los colegios en los que los rectores castigaban a las niñas musulmanas que llevaban pañuelos islámicos. En ambos casos, los actores sociales musulmanes hicieron que la presencia del Islam se hiciera cuestión pública. Las formas de autoexpresión de los musulmanes se pueden resumir de la siguiente manera:

Una parte de los musulmanes practicantes adoptó prácticas privadas inspiradas por las escuelas espirituales sufitas. Esto no implicaba un perfil público y no se articuló en la sociedad francesa como actividad grupal notoria.

La segunda forma de autoexpresión era antagonística, especialmente por su irrupción en el ámbito público: este es el caso del Islamismo radical. El comienzo del siglo XXI ha sido testigo de la relevancia de esta tendencia después del 11 de septiembre y de los ataques terroristas en los Estados Unidos. Como resultado de esto, un número reducido de jóvenes de origen norteafricano vió en Francia a Osama Ben Laden como símbolo de la inversión del estigma y la humillación que sufrían

La tercera forma de autoexpresión particularista se relaciona con el Islam «ortodoxo», el cual necesita alguna forma de reconocimiento público para integrar socialmente su práctica. Esto en Gran Bretaña se logró en gran parte, pero en Francia está estigmatizado como un «integrista» que suscitaría mucha ansiedad en las administraciones, los medios de comunicación y la sociedad toda. Su desarrollo se vio obstaculizado e incluso algunas veces despiadadamente aplastado. Por ejemplo, motivó la propuesta de una controvertida ley nueva sobre laicidad, destinada a impedir que las niñas musulmanas utilizaran el pañuelo islámico en los colegios. Más aún: relacionaba erróneamente a éste con la percepción pública e institucional del Islam radical.

Es evidente la esquizofrenia del estado en la actuación dual respecto de los musulmanes. Por una parte, lejos de hacer concesiones para las demandas de reconocimiento de los grupos, cada vez mayores, el discurso político y la nueva legislación draconiana reafirman el universalismo Republicano, la laicidad y el fenómeno concomitante del no reconocimiento de ningún particularismo. Por otra parte se recurre a las mismas comunidades que no son reconocidas oficialmente cuando las agencias del Estado lo consideren necesario. Este es el caso, por ejemplo, del Tabligh y de la *Union des Organisations Islamiques de France* (UOIF). En ambos casos ya existe una especie de comunidad religiosa y las administraciones francesas tienden a reconocerlas de una manera u otra con el objetivo de prevenir que los musulmanes radicales atraigan a nuevos miembros. Por ejemplo, ambas organizaciones fueron invitadas al denominado «Comité Preparatorio para el Consejo Musulmán de Francia», antes incluso de que los musulmanes tuvieran la oportunidad de votar por ellos en el 2003. Nicolas Sarkozy, entonces Ministro del Interior, dijo públicamente que lo que se pretendía con la invitación era colaborar con ellos, a fin de impedir que los musulmanes se radicalizaran al verse rechazados por las administraciones públicas. El hecho de que fueran comunidades no se reconocía oficialmente como tal, pero la manera de ser tenidos en cuenta sus miembros permitiría al Estado otorgar un reconocimiento implícito, aunque problemático, a su existencia. El intento más reciente, llevado a cabo en el 2002 y 2003, dió origen a la creación de las asambleas regionales y nacionales del Consejo Francés del Culto Musulmán (*Conseil Français du Culte Musulman*), pero el Consejo aún no ha tenido gran impacto en asuntos controvertidos como el poder llevar el pañuelo islámico en los colegios del Estado o

la capacitación de los imanes en los institutos de educación superior. Si lograra superar sus divisiones internas, el Consejo podría eventualmente adquirir una posición desde la cual influir en la percepción y trato de los musulmanes, por ejemplo, en las prisiones, los colegios del Estado, el servicio militar, los hospitales del Estado. La creación del Consejo, el cual podría percibirse como un interlocutor privilegiado, parecido al *Consistoire* judío, es ya de por sí una prenda de reconocimiento.

Es sintomático de la situación en Francia que, durante toda la década de los ochenta, la interpretación pionera del Islam que prevaleció fue o en términos de ciencia política (la mayoría de los que trabajaron en las implicaciones para los ciudadanos eran especialistas en ciencia política como Pilles Kepel o Rémy Leveau) o en términos de filosofía crítica abstracta (por ejemplo, Mohamed Arkoun). Hoy en día, las ciencias sociales se identifican con las políticas vigentes. La atención se ha polarizado entre los defensores del universalismo Republicano y los pocos que han profundizado en las formaciones sociales, tratando de lo étnico o sus características. Miembros del CADIS (*Centre d'Action et d'Intervention Sociologique* y de la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*) y del CERI continúan investigando sobre asuntos musulmanes, evaluando la realidad de estas realidades sociales mas allá de dogmas y doctrinas.

## TIPOLOGÍAS

Finalmente, dos tipologías de jóvenes musulmanes confirman en alguna medida las diferencias entre Gran Bretaña y Francia con respecto a sus respectivas poblaciones de musulmanes en términos de las desventajas e insatisfacción experimentada por ellas:

La tipología de Nielsen (1997) sobre los jóvenes musulmanes en el Reino Unido es la siguiente:

1. La opción de las represalias aleatorias: pandillas de jóvenes asiáticos con símbolos islámicos y desarrollo de actividades juveniles al margen de la ley, derivados de la marginación social (se cree que en los lugares en donde existe el racismo hay mas pandillas).
2. Aislamiento colectivo: un retraimiento silencioso hacia el interior de las familias y las comunidades, concomitante con la lealtad hacia las normas comunitarias.

3. Participación limitada: jóvenes que logran obtener con éxito una educación superior y que son activos en la economía más abierta, pero que mantienen estas actividades separadas de su vida familiar y comunitaria.
4. Separación de alto relieve: jóvenes que participan en las actividades organizadas por los musulmanes en busca de un espacio social y político y que ratifican sus tradiciones religiosas y culturales.
5. Alto grado de integración: desarrollo de nuevas maneras culturales de ser musulmanes mientras encuentran formas de participación constructiva en una sociedad más amplia, combinando sus agendas internas y externas.
6. Actitud agresiva: un programa de acción política e islámica radical, con el objetivo de cambiar la sociedad hacia un modelo islámico (por lo menos en propaganda, si no en implementación).

Es común a todos el separar la tradición de lo percibido como religiosamente esencial, en contra de las antiguas generaciones vinculadas con sus pueblos, regiones y países de origen.

Esta tipología de los jóvenes musulmanes de Gran Bretaña muestra algunas similitudes y diferencias interesantes al compararse con la que propone Farhad Khosrokhavar (2000) para los jóvenes musulmanes de Francia. Él identifica cuatro tipos:

1. El Islam personal: adoptado como vía de salvación desde la deprivación, marginación y discriminación. La fe da un significado y una dignidad independientemente del valor que le atribuye a uno su estatus socioeconómico.
2. El Islam neocomunitario: quietismo, un modo de vida ascético y un retraimiento hacia la comunidad de los creyentes, que convierte a la marginación en una virtud elegida.
3. El Islam radical: el rechazo de una sociedad occidental impía y el apoyo a acciones violentas en nombre de los valores sagrados. También es una manera de identificación con un movimiento ideológico internacional.
4. El Islam de las mujeres jóvenes: la afirmación de cada uno *vis-à-vis* la sociedad mayoritaria moderna y dentro de la familia, especialmente en relación con el padre y con los hermanos.

Aunque las dos tipologías se diferencian, igualmente sugieren algunos tipos que se pueden comparar: el «aislamiento colectivo» (Nielsen) a grandes rasgos se corresponde con «el Islam neocomunitario» (Khosrokhavar), mientras la «actitud agresiva» se ajusta al «Islam radical» (Khosrokhavar). Khosrokhavar pone un énfasis especial en el Islam de las mujeres jóvenes mientras que Nielsen no lo hace, pero su «alto grado de integración» se asemeja al proceso descrito por Khosrokhavar: el Islam constituye un nuevo desarrollo de recursos afirmativos *vis-à-vis* a la familia y a los mayores de las comunidades. Algunos de estos tipos obviamente no se relacionan con los disturbios descritos anteriormente pero pueden ser relevantes de una manera menos evidente. Es necesaria una investigación mas profunda de la metamorfosis del «Islamismo» para determinar sus diferentes formas en el nuevo paradigma musulmán.

## UNAS PALABRAS DE CAUTELA

La periodización de los cambios en la identificación de las minorías de inmigrantes y de sus descendientes, presentada anteriormente en este artículo, constituye inevitablemente un esbozo tosco de cambios muy complicados. El crecimiento rápido del número de musulmanes que vivían y nacían en Francia y en el Reino Unido ha coincidido con un gran número de cambios sociales y culturales, los cuales a su vez han contribuido, en muchas ciudades industriales avanzadas, a la difusión de nuevos movimientos sociales y a una sensibilidad cada vez mayor para con las diferencias culturales (Wieviorka, 2001). Aunque la mayoría de los comentaristas británicos de la «raza» y de las relaciones raciales no le atribuyeron mucha importancia a esta coincidencia o coyuntura, resulta relevante tener presente que el «revival étnico» (Smith, 1981) no ha estado confinado a los denominados inmigrantes (Joly, 2001, 2004). El último cuarto del siglo xx contempló el crecimiento del interés por muchas expresiones diferentes de identificación cultural y, por tanto, étnica; especialmente entre los jóvenes, la clase media, los estudiantes y profesionales liberales. La diversificación, si no fragmentación, de las que anteriormente se consideraban como culturas bastante homogéneas en Francia y el Reino Unido formó parte de la estructura de oportunidades que facilitó movilizaciones diferentes de las de clase social y estimuló la

conciencia de nuevas desigualdades e injusticias. Queda abierta la tarea de mostrar cómo los cambios en los modos de autoidentificarse las minorías han hecho surgir nuevas cuestiones importantes para la investigación.

Con respecto a esto resulta de suma importancia aclarar algunos puntos. En primer lugar, hay que tener muy claro que la noción de identificación encierra *muchos aspectos internos y externos*. Esto es: los individuos y los grupos musulmanes pueden autoidentificarse; pero otros agentes y agencias igualmente pueden identificar a los sujetos como musulmanes. Por tanto, la identificación es un proceso de negociación complejo entre la autoidentificación y la identificación externa e impuesta. En los términos utilizados por Jenkins (1997:55):

«La categorización social —la identificación de otros como un colectivo— es un proceso social no menos rutinario que la autoidentificación colectiva de un grupo. Mientras que los grupos sociales se definen a sí mismos, su nombre(s), su naturaleza(s) y su frontera(s), las categorías sociales las identifican, las definen y las trazan otros. Todas las colectividades pueden caracterizarse, hasta cierto punto, como definidas o socialmente construidas en ambas direcciones. Cada extremo de la dicotomía se involucra con el otro y la identidad social es el resultado de un proceso dialéctico de definiciones internas y *también* externas» (cursiva en el original).

Es de suma importancia recordar que una relación de poder está involucrada y que por eso no puede analizarse la interacción de dos grupos en términos de igualdad. Sin embargo, esto no implica que el grupo dominante sea simplemente capaz de imponer su clasificación a los otros. Los grupos con menos poder, en este caso los posibles grupos étnicos y religiosos, pueden oponerse a la categorización. La identificación de los grupos está de hecho relacionada con los recursos de que puedan disponer para resistirse a la clasificación. Como lo expone Jenkins (1997:23), la relación de poder «está relacionada con la capacidad que tiene un grupo para imponer con éxito sus categorías de adscripción a otro conjunto de personas y con los recursos de que la colectividad así caracterizada disponga para poder resistir a la categorización». No se puede pretender que el grupo dominante defina totalmente las relaciones o pronostique y controle los resultados de la interacción (Modood, 1992). La confluencia de dos colectivos y su resultado nunca son lo que alguno de los dos pre-

viamente quería (Archer, 1995); la aceptación, el distanciamiento y la resistencia son componentes de la autoidentificación de los grupos caracterizados, bajo cualquier conjunto de circunstancias.

En segundo lugar, la identificación es *situacional*. Esto quiere decir, que la autoidentificación de los musulmanes y de las personas que son clasificadas como musulmanes no necesariamente atribuyen el mismo grado de importancia, en todas las situaciones, a esta forma de identificación. De hecho, puede que no siempre tengan la libertad de decidir por sí mismos hasta que punto darle prioridad a su identidad musulmana. Puede que se les imponga o puede que se vean inesperadamente inducidos a exteriorizar o a ocultar su autoidentificación.

En tercer lugar, la noción de identidad musulmana es, dentro de ciertos límites, *variable* y está lejos de ser vinculante para todas las personas que pueden ser clasificadas como musulmanes. Salvo algunas circunstancias extremas, es un error exigir que los musulmanes constituyan una única categoría, incluso en un país o en una región. En los discursos sobre «la comunidad musulmana» o «los musulmanes franceses» y «los musulmanes británicos» pueden detectarse *wishful thinking* o retórica exagerada, ya sea a favor, ya sea en contra de los musulmanes, pero no habría lugar para ello en las verdaderas investigaciones científico-sociales. Y no hay nada que justifique el asumir que incluso esas personas que se identifican como musulmanes rutinariamente y por voluntad propia sientan o actúen de la misma manera. Bajo este respecto las personas que se clasifican como musulmanes no se diferencian de las que se identifican, por ejemplo, como judíos, cristianos o sikhs.

Finalmente, la religión y la etnicidad no se deben confundir. A menudo la religión aparece en la lista de los «marcadores» potenciales de la etnicidad; incluso en algunos casos como «marcador» principal, tal que en Irlanda del Norte, donde su importancia proviene claramente de circunstancias históricas y sociales específicas. Sin embargo, casi siempre la práctica de la religión, pero no necesariamente, involucra la referencia a textos fundamentales que son el soporte de la manera como sus seguidores miran a su historia y a su lugar en el mundo a través de una narración sagrada de acontecimientos reales o míticos. La teología racionaliza la identidad religiosa hasta un grado rara vez alcanzado por la etnicidad, aunque la unión entre religión e identificación étnica es evidente por ejemplo, en el caso del Shinto, del Sikhismo y del Judaísmo. Los rituales per-

miten la expresión de la religión en formas estrictamente codificadas. Igualmente, la religión en gran medida se media a través de organizaciones formales que intentan controlar su práctica. Líderes profesionales y preparados regulan la religión en todos los niveles. Las constituciones y las leyes en muchos países y en varios acuerdos internacionales atribuyen gran número de derechos y obligaciones a las organizaciones religiosas. En resumen, la identidad religiosa de los individuos y de los colectivos no se puede separar de los aparatos complejos de los textos, los rituales, las organizaciones, el personal y la ley.

¿Cuáles son las implicaciones de los resultados de esta investigación en el debate sobre el multiculturalismo? El hecho que la religión y las minorías étnicas adopten estrategias colectivas para su propia promoción puede parecer un obstáculo para el desarrollo de una sociedad multicultural. De hecho, es cuestionable que cualquier sociedad pueda algún día llegar a ser multicultural mientras esté esencializando las diferencias. Por ejemplo, Gerd Baumann (1999:13) critica el intento británico de amalgamar derechos civiles y derechos comunitarios, porque su resultado sería todo menos igualdad de oportunidades y trato para las minorías étnicas, culturales y religiosas. Su acusación es que la versión británica del multiculturalismo tiende a favorecer variados «acuerdos» entre el Estado y las minorías, pero viendo a éstas como entidades colectivas más que como agregados de ciudadanos individuales con derechos iguales a los de la mayoría de los británicos. De este modo,

«la idea dominante de libertad (en el Reino Unido) no es una igualdad para todos, sino establecer tratos suficientemente aceptables para satisfacer a su modo a cada comunidad. La lucha por la emancipación no es una batalla individualista, como en los Estados Unidos; se basa en las comunidades e incluso explosiones colectivas pueden neutralizarse como señal de que, después de todo, *el equipo, "como es debido" mantiene su unión*» (Baumann 1999:47).

Según Baumann (1999), es muy difícil que la situación en el Reino Unido fomente una base adecuada para el multiculturalismo. Su lógica puede que sea irrefutable pero es cuestionable si sus argumentos toman suficientemente en cuenta factores que son centrales para las relaciones de poder entre sociedad mayoritaria y población minoritaria.

Una consideración es especialmente relevante: las objeciones lógicas contra derechos de los grupos o de las comunidades son justamente eso: lógicas. No se relacionan directamente con la «realidad» del mundo. La investigación de los científicos sociales no puede comenzar basándose en los principios abstractos de la justicia, debe analizar las situaciones sociales, tal como son o se han construido. Y el hecho es que, por razones históricas la distribución del poder, del prestigio y de la autoridad de las diferentes religiones y grupos religiosos nunca ha sido igual para todos en el Reino Unido y en otros países (Beckford y Gilliat, 1998; Beckford, Joly y Khosrokhavar, y las futuras apariciones). Por consiguiente, la clasificación, la autoidentificación y la movilización de los musulmanes sobre la base de su identidad étnica y religiosa son, en parte, una forma práctica de manejar las desigualdades y las injusticias existentes. Entonces se podría argumentar que la importancia de las ideas sobre los derechos comunitarios y colectivos no es resultado de una lógica deficiente o de un malentendido: es la respuesta apropiada a la perduración de desigualdades e injusticias establecidas desde hace mucho tiempo. Igualmente, se podría decir que el llamamiento a la igualdad de oportunidades con respecto a la práctica del Islam en las sociedades Occidentales hace eco a la petición de Michael Wieviorka de un enfoque que, en lugar de oponer cultura y justicia social, intente de hecho articularlas mejor.

Una ilustración clara de esto es el trato que recibe la religión en las prisiones (Beckford, Joly y Khosrokhavar, en prensa). Es característico de los países que son predominantemente Cristianos, como el Reino Unido, que las primeras disposiciones sobre la práctica de la religión no hagan sitio a la diferencia entre las diferentes fes o facciones. La suposición totalmente razonable era que casi todos eran por lo menos nominalmente cristianos. En este sentido, el derecho a practicar la religión incluso podría haber sido universal e igual para todos. A principios del siglo xx se introdujeron algunos cambios especiales para los presos judíos. Pero sólo cuando el número de presos de procedencia musulmana, hindú y sikh comenzó a crecer, en los años setenta, algunos capellanes de prisiones plantearon la conveniencia de prestar atención religiosa y espiritual a los presos con fe diferente de la cristiana. Sin embargo, el asunto no se planteó en términos de igualdad para todas las religiones. En lugar de eso adquirió la forma de las típicas preguntas británicas como, por ejemplo, «¿qué tipo de trato se les puede llegar a dar a las

otras religiones sin revisar a fondo la suposición fundamental de que la capellanía corresponde a la fe de la mayoría?». Era una respuesta pragmática y reflejaba simpatía y buena voluntad para con las religiones minoritarias. Sin embargo, expresaba igualmente la visión aceptada de que la mejor salida sería proveer a la creación de servicios especiales y separados para los presos de otras religiones. Nunca hubo una voluntad política o un empeño religioso para reorganizar las capellanías de los presos basándose en la igualdad de derechos o el multiculturalismo. Y hubo resistencias en algunos lugares frente a la idea de compartir cualquier responsabilidad de las capellanías con representantes de otras fes (Beckford y Gilliat, 1998). La relevancia de las ideas sobre derechos comunitarios y colectivos no son el resultado de una lógica errónea o de un malentendido: confirma con exactitud la persistencia de desigualdades establecidas desde hacía tiempo.

## **CONCLUSIÓN**

Este artículo muestra la manera cómo poblaciones de similar origen inmigrante siguieron diferentes patrones de interrelación en dos contextos nacionales del territorio Europeo. Y cómo sin embargo, el paradigma musulmán se desarrolla finalmente en ambos países, Francia y Gran Bretaña, a través de formas y rutas diferentes.

Ambos países, Francia y Gran Bretaña, recibieron poblaciones de trasfondo musulmán provenientes de las antiguas colonias de Asia y el Norte de África. Se hubiera podido pensar que los mismos paradigmas gobernarían el asentamiento de aquellas y sus relaciones con las sociedades receptoras debido a la gran semejanza de sus experiencias: habían vivido la colonización, llegaron a Europa durante el mismo período histórico y dentro del mismo contexto económico (es decir, para satisfacer las necesidades de una economía en expansión tras la II Guerra Mundial). También compartieron la experiencia del racismo y de la discriminación.

Pero los inmigrantes, sobre el telón de fondo de estas semejanzas, entraban en dos sociedades caracterizadas por discrepancias notables en sus marcos sociales y políticos. En este artículo se desentrañan los componentes que llevaron a paradigmas diferentes en Francia y en Gran Bretaña. También se concluye que las identificaciones grupales no se pueden tomar como naturalmente dadas, sino

como producto del contexto condicionador de las circunstancias de sus vidas.

En Gran Bretaña, el contexto social y político se mostró favorable a seleccionar el color y la raza como «marcadores» significativos para la promoción de medidas antidiscriminatorias; esto se debió a una combinación de factores que incluía los fuertes vínculos con los Estados Unidos y los derechos políticos otorgados a los inmigrantes de la *Commonwealth* en su calidad de súbditos británicos. La historia y la cultura política de Gran Bretaña como «comunidad de comunidades», la herencia de la práctica de normas indirectas en las colonias y el alto grado de descentralización, favorecieron a su vez el reconocimiento de las identidades étnicas y propiciaron la formación de comunidades basadas en ellas. Finalmente, la existencia de una Iglesia establecida proporcionó un espacio a la religión en el ámbito público, haciendo así viables las demandas islámicas de los grupos de trasfondo musulmán. El modo de organización social adoptado por los inmigrantes para defender sus intereses en contra de la discriminación y del desfavorecimiento resultaba así mejor servido a través de organizaciones de grupos como los de los «negros», las minorías étnicas y los musulmanes. Actualmente está en camino la institucionalización del Islam en Gran Bretaña.

El panorama francés por el contrario va en contra del modelo británico. El estricto patrón del Republicanismo con su ideal universal del ciudadano fomentaba contratos sociales individuo a individuo con el Estado. La República Jacobina, única e indivisible, era adversa al reconocimiento de la identidad de los grupos, ya fueran regionales, étnicos o religiosos. Esto se combinó con la doctrina del laicismo, que relegaba la religión al ámbito estrictamente privado. Por consiguiente, un enfoque asimilacionista (como el habido en las colonias) se unía a los programas sociales al procurar remediar las desigualdades. Las poblaciones de inmigrantes se movilizaban conjuntamente con las organizaciones políticas francesas en contra del racismo y de los movimientos de extrema derecha. Pero sus posibilidades de actuación se vieron también disminuidas por el número reducido de personas que disfrutaban de derechos políticos y por la tardanza en permitírseles la constitución de asociaciones. Un recalcitrante reconocimiento *de facto* de los incipientes grupos ocurrió sin embargo, pero inicialmente sólo a nivel local. Un paradigma musulmán se está desarrollando desde abajo, en parte como consecuencia de que la marginación continúa y también debido a

los acontecimientos internacionales que han tenido lugar en Argelia y en el mundo entero. En otras palabras, el reconocimiento de los grupos y la antidiscriminación se impulsaron desde fuera (la Unión Europea, los movimientos islámicos internacionales) y desde las bases excluidas (organizaciones musulmanas y *beurs* jóvenes alienados). Esta situación entraña en sí otros conflictos y la radicalización del Islam, si es que el Estado fracasa en su respuesta a las demandas de los musulmanes.

La importancia cada vez mayor del Islam y del paradigma musulmán es notoria en ambos países, Francia y Gran Bretaña. Proviene de los factores que influyen en la transformación de esas sociedades. Las aspiraciones a una identidad y un proyecto nacional homogéneos se confrontan con desafíos provenientes de la Unión Europea, con el asentamiento de grupos considerables de personas de origen inmigrante y con la tendencia mundial a la reafirmación de las identidades de grupo. El racismo y la discriminación frecuente en Francia y en Gran Bretaña han llevado a poblaciones hartas de ello a buscar remedio de sus dificultades mediante formas diversas de identificación y movilización grupal. El contexto internacional sobrevenido tras la derrota de los ideales comunistas y el triunfo del proyecto económico neoliberal, con la hegemonía estadounidense, ha creado un escenario de nuevas posibilidades para el Islam.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARCHER, M. (1995): *Realist Social Theory: A Morphogenetic Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BANTON, M. (1967): *Race relations*, London: Tavistock.
- BARTH, F. (1969): *Ethnic groups and boundaries*, London: Allen & Unwin.
- BAUMANN, G. (1999): *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, London: Routledge.
- BECKFORD, J. A., y GILLIAT, S. (1998): *Religion in Prison. Equal Rites in a Multi-Faith Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BROWN, C. (1984): *Black and White Britain: the third PSI Survey*, London: Heinemann.
- BURLET, S., y REID, H. (1998): «A gendered uprising: political representation and minority ethnic communities», en *Ethnic and Racial Studies* 21(2): 271-287.
- BURNLEY TASK FORCE (2001): *Report of an inquiry into disturbances in Burnley in June 2001*.

- CANDAPPA, M., y JOLY, D. (1994): *Local authorities, ethnic minorities and pluralist integration*, University of Warwick, Centre for Research in Ethnic Relations.
- CANTLE, T. (2001): *Community cohesion: a report of the independent review team*, London: Home Office.
- CARTER, R. (2000): *Realism and Racism: Concepts of Race in Sociological Research*, London: Routledge.
- DANIEL, W. W. (1968): *Racial Discrimination in England*, London: PEP/Penguin.
- DE RUDDER, V. (1989): *Le logement et l'intégration des immigrés dans les villes Françaises. Colloque Franco-américain sur l'immigration*, Roycuemont 12-14 Octobre.
- DUBET, FRANÇOIS (1987): *La galère, jeunes en surere*, Paris: Fayard.
- DUBET, FRANÇOIS, y LAPEYRONNIE, D. (1992): *Les quartiers d'exil*, Paris: Seuil.
- GASPARD, F., y KHOSROKHAVAR, F. (1995): *Le foulard et la République*, Paris: La Découverte.
- GUILLAUMIN, C. (1972): *L'ideologie raciste. Genèse et langage actuel*, La Haye: Mouton.
- HEWER, C. (1994): «Recent developments amongst Muslims in Britain», en *Birmingham: CSIC*, N.º 13, December.
- HOME OFFICE (2001): *Building Cohesive Communities: a report of the ministerial group on public order and community cohesion*, London: Home Office.
- JACOBSON, J. (1997): «Religion and ethnicity: dual and alternative sources of identity among young Pakistanis», en *Ethnic and Racial Studies* (20) 2: 238-256.
- JENKINS R. (1997): *Rethinking ethnicity*, London: Sage.
- JOLY, D. (1995): *Britannia's Crescent: Making a place for Muslims in British Society*, Aldershot: Avebury.
- (2001): *Blacks and Britannity*, Aldershot: Avebury.
- JOLY, D., y NIELSEN, J. (1985): *Muslims in Britain: an annotated bibliography, 1960/1984*, University of Warwick, Centre for Research in Ethnic Relations.
- JOLY, D., e IMTIAZ, K. (2002): «Muslims and citizenship in the United Kingdom», en R. LEVEAU, K. MOHSEN-FINAN y C. DE WENDEN (eds.), *New European Identity and Citizenship*, Aldershot: Ashgate: 117-133.
- KAHANI-HOPKINS, V., y HOPKINS, N. (2002): «“Representing” British Muslims: the strategic dimension to identity construction», en *Ethnic and Racial Studies* (25)2: 288-309.
- KELLY, L. (2001): *Programme, policies, people: the interaction between Bosnian refugees and British society*, Unpublished PhD thesis, University of Warwick.
- KEPEL, GILLES (1987): *Les banlieues de l'islam*, Paris: Seuil.

- KHOSROKHAVAR, F. (1996): «L'universel abstrait, le politique et la construction de l'islamisme comme forme d'altérité», pp. 113-51, en M. WIEVIORKA (ed.): *Une société fragmentée?*, Paris: La Découverte.
- KHOSROKHAVAR, F. (2000): «L'Islam des jeunes Musulmans», en *Comprendre*, 1: 81-97.
- KNOTT, K., y KHOKHER, S. (1993): «Religious and ethnic identity among young Muslim women in Bradford», en *New Community*, 19 (4): 593-610.
- LAPEYRONNIE, D. (1993): *L'individu et les minorités*, Paris: Presses Universitaires de France.
- LAYTON-HENRY, Z. (1984): *The politics of immigration*, Oxford: Blackwell.
- LEVEAU, REMY, y KEPEL, GILLES (1988): *Les musulmans dans la société Française*, Paris: PFNSP.
- LLOYD, C. (1998): *Discourses of antiracism in France*, Aldershot: Ashgate.
- MACEY, M. (1999): «Class, gender and religious influences on changing patterns of Pakistani Muslim male violence in Bradford», en *Ethnic and Racial Studies*, 22 (5): 845-866.
- MAYER, NONNA, y PASCAL, PERRINEAU (eds.) (1989): *Le Front National à découvert*, Paris, FNSP.
- MEMMI, A. (1972): *Portrait du colonisé*, Montréal: L'Étincelle.
- MILES, R. (1989): *Racism*, London: Routledge.
- MILES, R., y PHIZACKLEA, A. (1984): *White man's country*, London: Pluto Press.
- MODOOD, T. (1990): «Muslims, race and equality in Britain», en *Birmingham: CSIC*, N.º 1, June.
- (1992): *Not easy being British. Colour, culture and citizenship*, Stoke-on-Trent: Runnymede Trust and Trentham Books.
- (1994): «Muslim identity: social reality or political project?», en J. REX y MODOOD, T. (eds.): *Muslim identity real or imagined?*, Birmingham: CSIC Papers 12, November: pp. 7-12.
- MODOOD, T., y Werbner, P. (eds.) (1997): *The politics of multiculturalism in the new Europe*, London: Zed.
- MOHAMMED, J. (1992): *Race Relations and Muslims in Great Britain*, London: Muslim Parliament of Great Britain.
- NIELSEN, J. (1997): «Muslims in Europe: history revisited as a way forward?», en *Islam and Christian Muslim Relations* (8) 2: 135-287.
- (1999): *Towards a European Islam*, Basingstoke: Macmillan.
- OLDHAM (2001): *Oldham Independent Review Panel Report*, 11 December.
- PERRINEAU, P. (1988): «Le Front National: un électorat de crainte» (FDT Aujourd'hui, n. 88, pp. 22-32).
- REX, J. (1988): *The Ghetto and the underclass*, Aldershot: Avebury.
- REX, J., y DRURY, B. (1994): *Ethnic Mobilisation in a Multi-Cultural Europe*, Aldershot: Avebury.

- REX, J., y MOORE, R. (1967): *Race, Community and Conflict: a study of Sparkbrook*, Oxford: Oxford University Press.
- REX, J.; JOLY, D., and WILPERT, C. (eds.) (1987): *Immigrant associations in Europe*, Aldershot: Avebury.
- SAIFULLAH KHAN, V. (1977): «The Pakistanis: Mirpuri villagers at home and in Bradford», en *Between two cultures*, J. L. Watson (ed.), London: Blackwell: 57-89.
- SAMAD, Y. (1997): «The plural guises of multiculturalism: Conceptualising a fragmented paradigm», en *The Politics of Multiculturalism in the New Europe*, T. Modood and P. Werbner (eds.), London: Zed Books: 240-60.
- SMITH, A. D. (1981): *The Ethnic Revival*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SMITH, D. (1974): *Racial Discrimination in Employment*, London: PEP.
- TRIBALAT, M. (1995): *Faire France une enquête sur les immigrés en France*.
- TRIPPIER, M. (1990): *L'immigration dans la classe ouvrière en France Paris, L'Harmattan*.
- WAHLBECK, O. (1999): *Kurdish diasporas: a comparative study of Kurdish refugee communities*, Basingstoke: Macmillan.
- WALLMAN, S. (1986): «Ethnicity and the boundary process in context», en J. REX y D. MASON (eds.): *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge: Cambridge University Press: 226-265.
- WIEVIORKA, M. (1999): *Violence en France*, Paris, Seuil.
- (2001): *La Différence*, Paris: Balland.
- WIHTOL DE WENDEN, CATHERINE (1988): *Les immigrés et la politique. Cent cinquante ans d'évolution*, Paris, FNSP.

*Commission on British Muslims and Islamophobia 1997: 4*

*The Times*, 4 February 1989.

*News Release*, 3 March 1989.

*Independent*, 22 February 1989.

*The Times*, 1 March 1989.

*The Times*, 4 February 1989.