



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

“El Islam en Francia. Bases ideológicas para un diálogo intercultural”

TESIS

Que para obtener el título de

Licenciada en Relaciones Internacionales, presenta:

Lorena Flores Ruiz

Directora de tesis: Mtra. Ana Cristina Castillo Petersen

México, D.F.

Enero de 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A la Universidad, la Máxima Casa de Estudios, por su excelencia y fomento a la investigación de nuestro país;

a la Mtra. Ana Cristina Castillo Petersen, por su inigualable constancia y dedicación;

a mis padres, Gloria y José Luis, y a Jorge, mi hermano, por su incondicional apoyo en todo momento;

a Carlos, por su valiosa aportación bibliográfica.

¡Gracias a todos quienes hicieron posible este trabajo!

A Eddie

ÍNDICE GENERAL

Introducción.....	I
Marco teórico.....	XIV
1. Panorama general de la presencia islámica en Francia.....	1
1.1 La población musulmana.....	6
1.2 La inmigración magrebí: antecedentes históricos.....	11
1.3 Los musulmanes: una <i>comunidad</i> diversa.....	21
1.3.1 Distribución geográfica.....	21
1.3.2 Diversidad Ideológica y asociativa.....	23
1.4 La práctica del culto musulmán: aspectos generales.....	31
1.4.1 Lugares de culto.....	34
1.4.2 Cementerios y ritual fúnebre.....	36
1.4.3 La carne <i>halal</i>	38
1.4.4 El uso del velo islámico en las escuelas.....	39
2. La necesidad de establecer un diálogo intercultural.....	44
2.1 La imagen negativa del Islam.....	46
2.2 El Frente Islámico de Salvación: detonador de la <i>islamofobia</i> en Francia.....	55
2.3 Reacciones de la juventud musulmana ante el descontento social.....	60
2.4 La insuficiencia del Consejo Francés del Culto Musulmán como foro de diálogo.....	68

2.4.1	Diversidad de posturas entre los miembros del CFCM.....	74
2.4.2	La postura de las autoridades gubernamentales respecto a la formación de imames y su financiamiento.....	78
3.	El pensamiento islámico liberal: una vía hacia el diálogo intercultural.....	93
3.1	Concepto y aplicación de diálogo intercultural en el umbral del siglo XXI.....	97
3.1.1	Postulados esenciales del diálogo intercultural.....	107
3.1.2	Modalidades del diálogo intercultural entre Francia y el Islam.....	116
3.2	El pensamiento islámico liberal contemporáneo.....	121
3.2.1	Del discurso sobre el <i>retraso islámico</i> al discurso universalista.....	123
3.2.2	La crítica a la ortodoxia islámica.....	132
3.2.3	El pensamiento de Tariq Ramadan: <i>ser un musulmán europeo</i>	140
4.	Transformación de la ideología laica en Francia: del <i>vivir juntos</i> al <i>actuar juntos</i>.....	158
4.1	La tradición laica en Francia.....	161
4.2	Nuevos retos de la laicidad francesa: (con)vivir con el Islam	174
4.3	Un futuro común: vivir juntos, actuar juntos.....	202
	Conclusiones.....	230
	Fuentes de consulta.....	246

ÍNDICE DE CUADROS Y FIGURAS

Figura 1. Niveles de análisis en el estudio de las Relaciones Internacionales.....	XVI
Figura 2. Triángulo de la laicidad.....	177
Figura 3. Modelización de la Sociedad Internacional propuesta por Bertrand Badi de acuerdo con sus tres espacios de acción.....	179
Cuadro 1. Estructuración de contenido de acuerdo al nivel de análisis y el elemento explicativo.....	XVII
Cuadro 2. Comisiones actuales del Consejo Francés del Culto Musulmán.....	73
Cuadro 3. Programa del certificado de estudios islámicos.....	83
Cuadro 4. Principales tipos, niveles y logros del diálogo.....	109
Tabla 1. Residentes musulmanes en Francia.....	8
Tabla 2. Denominaciones religiosas según el vínculo con la migración.....	10
Tabla 3. Importancia de la religión según la denominación.....	11
Tabla 4. Inmigrados en Francia según el país de nacimiento.....	13
Mapa 1. Distribución geográfica de los musulmanes en Francia.....	23

“En la antigua ciudad de Afkar, vivían dos eruditos que detestaban y despreciaban cada uno el saber del otro. Porque uno de ellos no creía que los dioses existieran y el otro era creyente. Cierta día ambos se encontraban en el mercado, y en medio de sus partidarios comenzaron a argumentar sobre la existencia o la no existencia de los dioses. Y después de horas de acalorada disputa, se separaron. Esa misma noche, el incrédulo se dirigió al templo y se arrodilló ante el altar, y pidió a los dioses perdonaran su antigua impiedad. A la misma hora, el otro erudito, el que había creído en la existencia de los dioses, quemó todos sus libros sagrados. Pues se había convertido en incrédulo.”

Gibran Jalil Gibran, “Los dos eruditos”, *El loco*

Introducción

El paisaje étnico, cultural y religioso de las sociedades europeas ha ido cambiando de modo acelerado e irreversible en las últimas décadas. En buena parte de los casos, estos cambios se insertan en una dinámica globalizante que se distingue por la particularidad de reunir pasado y tradición en un mismo tiempo y espacio. El encuentro entre la Europa exploradora y el mundo arabo-musulmán a finales del siglo XVIII marcó el inicio de una era de incesantes pero no siempre equilibrados intercambios. La relación entre las metrópolis y sus colonias giraba en torno a la satisfacción de las necesidades expansionistas de las primeras. Así, pues, colonialismo y capitalismo eran dos procesos que se hallaban estrechamente ligados. El capitalismo en su fase actual está comenzando a emitir las facturas de una explotación que al parecer pasó por alto que los integrantes de esa indispensable fuerza de trabajo, primero para el impulso de un crecimiento económico desmedido y luego para la reconstrucción de naciones enteras devastadas por la guerra, no eran máquinas de dinero, sino seres provistos de una cultura y de un legado religioso de los cuales no tendrían por qué desprenderse ni siquiera el día en que hubieran de devolverle la visita a sus antiguos colonizadores. Ha llegado el día de esa visita, pero los anfitriones aún no están del todo preparados para recibir adecuadamente a sus invitados, pues ahora resulta cada vez más claro que no necesariamente se trata de una estancia temporal.

En efecto, actualmente residen en Europa más de quince millones de musulmanes procedentes de prácticamente todas las regiones del mundo islámico, siendo Francia el país con la mayor concentración de dicha población, contando con alrededor de cinco millones. La apertura de numerosas mezquitas es uno de los tantos signos del asentamiento definitivo de comunidades musulmanas en una civilización que reivindica casi de manera exclusiva una herencia greco-latina y judeo-cristiana. Paradójicamente, si bien Francia continúa siendo un país de tradición católica —y que incluso siglos atrás llegó a ser considerada “la hija mayor de la Iglesia católica”—, se trata al

mismo tiempo de una de las naciones de Europa con mayor nivel de ateísmo entre la población, fenómeno que va en aumento.

Los descendientes de inmigrantes musulmanes que ahora constituyen una segunda y tercera generación en Francia tienen una presencia cada vez más visible. Diversos acontecimientos nacionales e internacionales han propiciado que la presencia islámica sea objeto de una mirada suspicaz por parte del Estado francés. En cuanto a los musulmanes, inevitablemente se han enfrentado a la interrogante sobre lo que será su futuro en la sociedad francesa. Así, a una parte considerable de los musulmanes nacidos en el Hexágono se les presenta una doble dificultad. Primero, el conflicto de identidad que por una parte los remite a la tradición de sus padres: su lengua, su religión y sus costumbres; y por otra parte a la tradición del país en el que han nacido y crecido: una nación republicana que tiene una fuerte tendencia a separar lo público de lo privado y que basa su cohesión político-social en la asimilación de los ciudadanos, valiéndose de la afirmación de una cultura nacional que deja poco espacio a la expresión de la diversidad cultural. El dilema surge cuando se considera que se debe guardar fidelidad exclusiva a una u otra parte; es decir, que hay que decidir entre “ser musulmán” o “ser francés”, pues tanto las tendencias más extremistas del Islam como las de la tradición francesa republicana afirmarían que ambas nociones son contradictorias y excluyentes entre sí. El segundo conflicto se refiere a que, si bien el principio de libertad religiosa es hoy un derecho reconocido e indiscutible en todos los países de la Unión Europea, en la realidad de la vida cotidiana este derecho se ha puesto en tela de juicio debido a aquellos casos que, ante la falta de argumentos sólidos para justificar determinada forma de proceder, pueden ser percibidos como actos de intolerancia y hostilidad hacia ciertas prácticas y creencias del Islam. Tal ha sido el caso de la prohibición del velo islámico y otros signos religiosos considerados como “ostensibles” en las escuelas públicas de Francia.

A lo largo de esta investigación hemos concedido a la cuestión identitaria un papel preponderante, teniendo presente en todo momento que a partir del esfuerzo común de redefinición o reconstrucción de identidades que

promovemos, no necesariamente habrá de resultar una misma identidad, por dos razones principalmente. La primera es porque, evidentemente, no existe *una* sola identidad en Francia. A pesar de los esfuerzos del Estado por crear una cultura nacional, a través de la premisa clásica de “una lengua, un pueblo, una nación, un Estado”, existen en Francia (como en prácticamente todos los países del mundo) culturas minoritarias autóctonas cuya lengua materna, en este caso, no es el francés, sino el bretón, el alsaciano y el dialecto provenzal, por mencionar algunos. Destaca el caso de la cultura bretona, pues a pesar de no tener intenciones separatistas o autónomas, sí manifiesta una marcada tendencia a reivindicar su identidad. Al encontrarse en Bretaña —sobre todo en los departamentos de Finistère, Morbihan¹ y Côtes-d'Armor—, el viajero puede olvidar por un momento que se encuentra en Francia. Es sorprendente la cantidad de automóviles que llevan adherida la bandera blanquinegra con el símbolo o la inscripción de *Breizh* (Bretaña). Anuncios, letreros y señalamiento públicos bilingües (en bretón y en francés); medios de comunicación en bretón; carteles convocando a las *Fest-Noz*²; museo bretón aquí y Escuelas *Diwan* por allá. Estas últimas son un concepto de creación relativamente reciente (la primera fue creada a finales de la década de los setenta) que consiste en brindar una enseñanza, desde la maternal hasta el bachillerato, bilingüe y bicultural. Los opositores a este proyecto han criticado que se trata de un peligroso “nacionalismo bretón”, pero al estar constituidas bajo el estatus de “escuelas asociativas” apegadas al modelo educativo laico y gratuito de la República, no hay ningún principio constitucional que pueda reprimir la puesta en marcha de las escuelas *Diwan*, cada vez más numerosas y que incluso ya cuentan con algunos establecimientos en París. Aunque aún son aislados, se registran casos de alumnos descendientes de padres inmigrantes —originarios de regiones tan “lejanas” como por ejemplo el África subsahariana— que acuden a estas escuelas. ¿Cuál es entonces la identidad, ya no digamos la nacionalidad, de un niño nacido en Francia, hijo de madre franco-brasileña y de

¹ Nombre que significa “pequeño mar” en lengua bretona.

² Las *Fest-Noz* (“fiestas nocturnas”) son celebraciones que realiza la comunidad bretona con cierta regularidad, precisamente con el propósito de mantener viva la cultura tradicional de Bretaña. Consisten en danzas, cantos y música típica; lecturas de poesía, venta de comida típica, etc. Tanto adultos mayores como jóvenes aprovechan la ocasión para conversar en bretón, pero la convocatoria está dirigida a la comunidad en general.

padre senegalés, y que recibe su formación escolar en una escuela *Diwan*? ¿O la de un niño nacido en Estados Unidos que ahora vive y estudia en la escuela primaria francesa, junto con sus dos hermanos menores nacidos en Francia, y que es hijo de madre estadounidense de ascendencia coreana y de padre sueco-inglés? No hemos incurrido en suposiciones; ambos casos son reales³ y así como éstos habrá otros tantos; situación cada vez más común en la era de la globalización. Por eso tal vez muy pronto llegue a carecer de sentido preguntarse, en este caso, cuál es *la* identidad de Francia o de los franceses. “Si admitimos que la identidad es una construcción social, la única pregunta pertinente es la siguiente: ‘¿Cómo, por qué y por quién, en tal momento y en tal contexto, se produjo, se mantuvo o se cuestionó tal identidad particular?’.”⁴

No es que la cultura bretona o la presencia islámica signifiquen un desafío a la pretendida “identidad francesa”. Se trata de entender que “lo bretón”, “lo musulmán”, “lo francés” y “lo europeo” son nociones distintas, pero no tan distintas que no puedan concentrarse en un mismo individuo o verse conjugadas e involucradas en un proyecto común. Orientar los esfuerzos hacia un futuro común no significa desprenderse de un pasado que probablemente también haya sido común. Aquellos hombres de Estado que tratan de exaltar una cultura nacional basada en los ideales de Libertad, Igualdad, Fraternidad, no deberían olvidar que fue en Francia donde el pensamiento de Averroes (Ibn Rushd) conoció su mayor difusión, alcanzando su apogeo en la Revolución francesa. Descartes, Pascal, Voltaire y Rousseau, todos ellos fueron influenciados por el filósofo andaluz.

Para luchar contra la nueva ola de antirracionalismo que actualmente amenaza con desbordarnos, Europa debe dejar de pensar que ha sido en ella donde se gestó y se desarrolló su pensamiento racionalista. Este racionalismo le vino de afuera: de África del Norte, de África occidental y de esta Andalucía que geográficamente pertenece a

³ Se trata de ex alumnos de español (como lengua extranjera) de quien escribe estas líneas.

⁴ Denys Cucho, *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002, p. 122

Europa, pero a la que Europa constantemente trata de olvidar que le debe lo que ahora la constituye.⁵

De ahí la urgencia de reflexionar, comenzando por el sistema educativo francés, sobre la vigencia de la implantación de una cultura nacional.

La segunda razón sobre por qué construir una nueva identidad no necesariamente significa compartir la misma identidad tiene que ver con que en las sociedades modernas el tener o no tener una religión constituye un elemento igualmente importante en la identidad de los individuos, tanto, que ahora las diferencias respecto a la *religiosidad*, es decir, la manera como cada quien vive su religión, parecen ser más relevantes que el pertenecer a tal o cual religión. En el Capítulo 1 revisaremos algunas estadísticas sobre el grado de religiosidad de la población francesa, para evidenciar la enorme brecha entre la población mayoritaria y la población inmigrante y descendiente de inmigrantes. Incluso dentro de este último grupo observaremos grandes clivajes respecto a la importancia que cada grupo identificado con determinada religión otorga a ésta. Así, veremos que existe un mínimo de coherencia entre el declararse católico y darle una importancia significativa a este hecho; mientras que, en la mayoría de los casos, declararse musulmán no se reduce a un referente cultural, situación que se mantiene e incluso aumenta ligeramente en la transmisión de la religiosidad a las generaciones sucesivas.

Ciertamente, Francia continúa siendo un país de tradición católica, pero al mismo tiempo se trata de una nación en la que casi la mitad de la población declara no tener ninguna religión, y la mitad restante concede poca relevancia en su vida cotidiana al hecho de tener una religión. “De hecho, Francia posee el porcentaje de ateos convencidos más elevado de Europa (14% en comparación con 4% en Alemania y en Gran Bretaña). Los tres países de

⁵ Pierre-Philippe Rey, « L'influence de la pensée andalouse sur le rationalisme français et européen », en Doudou Diène, *Les routes d'al-Andalus: patrimoine commun et identité plurielle*, Paris, UNESCO, 2001, p. 116

Europa que tienen la proporción más elevada de personas ‘sin religión’ son: los Países Bajos (54%), Francia (43%) y Bélgica (37%).”⁶

La presente investigación parte de la hipótesis de que la confusión y el antagonismo prevaletentes en las diversas tendencias musulmanas en Francia; aunado a la ambigüedad del laicismo francés y a la percepción negativa o estereotipada que se tiene del Islam, tornan indispensable el establecimiento de un diálogo intercultural que conlleve a una convivencia armoniosa e integral, considerando la presencia a largo plazo de la población musulmana en Francia. De esta hipótesis central se desprende una secundaria en la que sostenemos que el pensamiento islámico liberal que ha venido trazando un diverso grupo de intelectuales, activistas y personalidades —que en su mayoría sostiene algún tipo de vínculo con Europa—, sumado a un esfuerzo de reflexión y redefinición del concepto de laicidad en Francia, constituyen las bases ideológicas primordiales para que pueda lograrse el diálogo intercultural.

A raíz de los lamentables acontecimientos que marcaron los primeros años del nuevo milenio, como los ataques terroristas perpetrados en Nueva York (2001), Madrid (2004) y Londres (2005), resulta imprescindible incluir en la agenda internacional temas y propuestas encaminados a valorar la necesidad de un diálogo entre culturas, que surge justamente como antítesis del concepto de “choque de culturas” —discurso que nada aporta al enriquecimiento mutuo de las civilizaciones—, pero también como oposición a un orientalismo contemporáneo en el que, al igual que en el orientalismo clásico, se atiende a una proliferación de los estudios sobre “Oriente” en función de las necesidades materiales de “Occidente”. Cabe señalar que el diálogo intercultural buscaría al mismo tiempo superar esas grandes dicotomías que oponen precisamente a Oriente con Occidente; al Norte con el Sur; Europa con el Islam..., así como todas las derivaciones posibles que se desprenden de dichas dicotomías. No obstante y puesto que los internacionalistas aún estamos lejos de adoptar una

⁶ Jean-Paul Willaime, *La enseñanza de los hechos religiosos: perspectivas europeas*, en Roberto J. Blancarte (Coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 371-372

terminología que sea objeto de consenso y que logre remplazar adecuadamente a las categorías anteriores, a lo largo de esta investigación emplearemos los términos arriba citados en los casos en que un intento por encontrar conceptos que resultaran ser más específicos pudiera conducir a confusiones mayores o a una pérdida de sentido en definiciones generales.

Sobre el concepto de *diálogo intercultural*, podría dar la impresión de que lo “intercultural” es la etiqueta en boga de los estudios contemporáneos en las áreas de ciencias sociales y humanidades. Sin embargo no es la etiqueta por sí misma lo que hace al producto; es decir, las culturas no siempre han *dialogado* al encontrarse. Es verdad que los encuentros entre culturas son tan antiguos como la historia de la humanidad, pero el compartir un mismo tiempo y espacio no es sinónimo de dialogar. Colonizar no es dialogar; imponer una cultura a través del *poder suave* tampoco lo es. Ni siquiera la aculturación puede considerarse como producto de un diálogo cuando este proceso no surge de manera libre y consciente. Consideremos un ejemplo cotidiano: las grandes cadenas de multicinemas podrán hacer gala de contar con una veintena de salas de proyección, pero ¿en verdad se puede hablar de libertad de elección cuando el noventa por ciento de los filmes programados provienen de un sólo país? ¿Qué pasa si, además, en el país que importa esas películas la exportación de las producciones cinematográficas nacionales se queda rezagada o no se estimula su producción? Además de un evidente déficit comercial en este sector, se trataría también de un déficit cultural. El diálogo intercultural supone tanto equilibrio en el nivel de participación, como libertad de acción y de elección. En el caso de nuestro tema de investigación, no puede haber diálogo intercultural cuando la coexistencia de dos o más culturas se ve forzada a apegarse ya sea a un concepto de laicidad que fue planteado hace más de doscientos años o a una tradición religiosa que fue dictada catorce siglos atrás.

Así, pues, los estudios multi o interculturales no son una simple moda. Detrás de ellos existe todo un proyecto, como esperamos demostrar a lo largo de este trabajo. Además, tratar temas de diversidad cultural, pluralismo, multiculturalismo, etc., no es una tarea sencilla. Al contrario, por lo menos en el

caso del internacionalista, se reconoce la necesidad de colaborar con las demás disciplinas que también se ocupan de estos estudios y que incluso son pioneras en ellos. Es el caso de la sociología, la antropología, la ciencia política y la filosofía.

La presencia del Islam en Francia plantea importantes desafíos para ambas partes. Decíamos en párrafos anteriores que el anfitrión aún no está bien preparado para recibir a sus invitados, pues no se trata de una visita de corta estancia. Por esta razón, los protagonistas de este diálogo habrán de pensar en alternativas más duraderas, innovadoras y prometedoras que no se limiten a la improvisación de una modesta habitación, en sentido figurado, sino que vislumbren la eventual construcción de la “Casa Común de la Humanidad” que diversos autores han vaticinado.

El objetivo general de esta investigación es presentar un enfoque analítico-descriptivo del estudio del Islam en Francia, en el que se confronten las distintas posturas ideológicas que la corriente intelectual más crítica de cada parte ha concebido al reflexionar sobre el *vivir juntos*, y de manera que pueda entenderse cómo es que este conjunto de reflexiones representa las bases ideológicas del modelo de diálogo intercultural que proponemos.

El presente trabajo consta de cuatro apartados. Comenzamos con un esbozo del ***Panorama general de la presencia islámica en Francia***, en donde revisaremos los aspectos más relevantes que caracterizan la situación actual del Islam en Francia desde la perspectiva institucional, es decir, principalmente a partir de los datos e informes oficiales proporcionados por diversos órganos e instituciones públicas de la República francesa, como son el Ministerio del Interior, el Ministerio de Asuntos Exteriores y Europeos, el Alto Consejo para la Integración y el Instituto Nacional de la Estadística y de los Estudios Económicos, así como a partir de aquellas leyes, convenios y declaraciones en los que la República reconoce expresamente la libertad de culto. A partir de esta serie de datos empezará a ponerse en evidencia que el surgimiento del “conflicto de leyes” obedece fundamentalmente tanto a las rígidas y ambiguas lecturas del principio de laicidad por parte de los poderes públicos franceses,

así como a las interpretaciones textuales que se han realizado sobre el Corán y demás fuentes de la jurisprudencia islámica. En este sentido, la vía jurídica no es suficiente por sí misma para tratar la cuestión del Islam en Francia en una visión a largo plazo, pues finalmente tanto una como otra parte podrán desplegar toda una serie de leyes para defender su postura.

En el segundo capítulo explicaremos que ***La necesidad de establecer un diálogo intercultural*** se vuelve más urgente ante el fracaso de las iniciativas gubernamentales que han buscado fungir como instancias de diálogo y representación del Islam ante la República. Nos centramos en el caso del Consejo Francés del Culto Musulmán (CFCM), institución creada en 2003, para demostrar en primer lugar que, como su nombre lo indica, la función principal del Consejo es contar con un interlocutor oficial que dé seguimiento a las preocupaciones y cuestiones más importantes concernientes a la práctica del culto, pero no específicamente a cuestiones *culturales*. Una de las críticas más agudas que dirigimos al CFCM se refiere a la serie de intereses particulares que de alguna manera trataron de buscar en esta instancia una vía de legitimación y un campo de acción más amplio para trabajar en la consecución de dichos intereses. Así, por ejemplo, las diversas organizaciones musulmanas de las que se conforma el Consejo trataron de reafirmar su hegemonía sobre la comunidad musulmana, como es el caso de la Gran Mezquita de París, institución que históricamente había ocupado un lugar hasta cierto grado privilegiado en su relación con las autoridades gubernamentales francesas. En lo tocante a estas últimas, pronto se evidenció que sus prioridades respecto al Islam encontraban su motivación inmediata en la desconfianza despertada por tres cuestiones en particular: las tendencias “comunitaristas” con las que se ha asociado el porte del velo islámico en la escuela; la formación y el contenido de la predicación de los imames; y el financiamiento proveniente del exterior destinado a las múltiples organizaciones musulmanas en Francia. Es por esta razón que abrimos el capítulo en cuestión con un breve recorrido por los principales acontecimientos locales e internacionales que han dado origen a la formación de una imagen negativa y hostil del Islam, convirtiendo a los adeptos de esta religión en objeto de sospecha. Asimismo, resaltaremos cómo las

tendencias orientalistas clásicas y contemporáneas también han desempeñado un papel determinante en la propagación de estereotipos y prejuicios sobre el Islam. Así pues, se observará que, al menos bajo estas condiciones, la vía institucional estaría lejos también de ser un medio efectivo para el establecimiento del diálogo intercultural.

Será en el Capítulo 3 cuando desarrollaremos el concepto de diálogo intercultural, sus postulados esenciales, las fases y las modalidades específicas de aplicación para el caso del Islam en Francia. Inmediatamente después, en la segunda parte del mismo capítulo, procederemos al estudio del ***Pensamiento islámico liberal*** como una de las bases ideológicas que abren el camino hacia el diálogo intercultural. En este apartado resaltamos la contribución que diversas generaciones de intelectuales musulmanes han realizado para concebir un Islam coherente con el contexto en el que se vive. De estas corrientes de pensamiento rescatamos aquellas premisas que nos ayudarán a demostrar que, al menos ideológicamente, el Islam está preparado no sólo para comprender, sino para *aprehender* los valores y principios que históricamente se han considerado como exclusivamente “occidentales”: la democracia, los ideales humanistas de la modernidad y la laicidad. Es de suma importancia señalar que al insertar estos principios en el discurso islámico, deberán tenerse muy presente las especificidades históricas de cada sociedad. El proceso de secularización en la Turquía de Atatürk prácticamente nada tiene que ver con el proceso de laicización en Francia. Si bien la laicidad, la democracia y las libertades individuales son conceptos que han podido “exportarse” a las demás naciones, no ocurre lo mismo con la historia y las condiciones propias del país que las exporta. De ahí que tanto para los países musulmanes como para los mismos países europeos resulte difícil de comprender una *laicidad a la francesa*. Del mismo modo, a partir de que empieza a concebirse la idea un Islam europeo o de un Islam francés, también dejan de tener sentido las referencias a un Islam abstracto que no corresponde a la realidad de los musulmanes que de una forma u otra ya pertenecen a un país europeo. En este sentido, es indispensable conocer cuáles son las propuestas planteadas por los intelectuales que precisamente se encuentran

en esta situación: son musulmanes, pero también son europeos. Previamente, habremos de recurrir al estudio de ciertas nociones y conceptos básicos de las fuentes del Islam, el Corán y la Sunna, sin los cuales no podríamos entender las teorías orientadas a la “construcción” de este Islam europeo.

Dedicamos un subapartado de este tercer capítulo al pensamiento de Tariq Ramadan, por ser uno de los islamólogos contemporáneos de más presencia en el medio académico-intelectual de Europa, especialmente en Francia y Reino Unido. La premisa básica de Ramadan se basa en que la esencia y el mensaje fundamental del Islam no cambian, como sí puede ocurrir con la religiosidad de los creyentes. Asimismo, el intelectual se opone firmemente a todo proyecto asimilacionista o comunitarista. Por el contrario, insta a los musulmanes europeos a respetar la legislación del país en donde viven y — aún más importante— insiste en la necesidad de involucrarse, de participar activamente en la construcción de un futuro que concierne a toda la sociedad en general, sin distinguir entre etnia, religión o condición social.

Una vez presentadas estas últimas premisas, estaremos transitando de una primera fase de nuestro diálogo intercultural, que consiste en abrir el camino hacia el *vivir juntos*, para entrar en una segunda y última fase que sería el *actuar juntos*, es decir, la participación conjunta a partir de un desarrollo de pertenencia no a una misma identidad, sino a una multiplicidad de identidades.

Las características de esta segunda fase del diálogo serán analizadas en el capítulo con el que cierra la presente investigación. Hemos considerado conveniente revisar la ***Transformación del concepto de laicidad en Francia*** en la parte final de nuestro trabajo, ya que es a partir de esta evolución que podremos extraer una serie de los aspectos que nos serán de gran utilidad a la hora de realizar un balance general de los elementos que habrán de ser estudiados en los primeros capítulos. Comenzaremos por una retrospectiva que se remonta a los momentos clave de la Revolución francesa, pues es justo en este parteaguas histórico en donde se encuentran las especificidades que dieron origen a un largo e inacabado proceso debido al cual el concepto de laicidad ha adoptado tantos significados como regímenes de gobierno ha tenido

el país galo. En esta parte de la investigación nos apoyaremos ampliamente en la noción de “avances y retrocesos” planteada por Jean Baubérot en su *Historia de la laicidad francesa*. Al término de este recorrido histórico será posible entender cómo a través de la evolución del concepto de laicidad se ha llegado a una etapa en la que se busca hacer de dicho concepto una ideología y ya no nada más un pilar o un principio monopólico del discurso republicano.

Posteriormente, continuaremos con el estudio de los nuevos retos a los que la laicidad francesa tiene que hacer frente. Efectivamente, la creciente presencia del Islam en la República ha dado lugar a la reapertura del debate laico tanto en el medio público institucional como dentro de los círculos académico-intelectuales. De manera un tanto sorprendente, este debate se ha visto acaparado casi de manera exclusiva por la polémica que causara la ley emitida en 2004 sobre la prohibición del porte del velo islámico y otros símbolos religiosos “ostensibles” en las escuelas. Pero lo verdaderamente sorprendente alrededor de este asunto son los débiles argumentos con los que se ha intentado justificar esta ley; es decir, se parte de la defensa del principio de laicidad, “pilar de la República”, pero si este argumento no resulta lo suficientemente sólido, entonces se alude a la lucha por la equidad de género y la lucha contra la opresión de la mujer; y como último recurso se sugiere que la prohibición del velo en la escuela acabaría con las “tendencias comunitaristas”, las supuestas rivalidades religiosas entre los alumnos y demás situaciones que ponen en peligro la paz social.

Finalmente, retomaremos el pensamiento de aquellos intelectuales que serán estudiados en el Capítulo 3, pero esta vez para aterrizar sus premisas en un contexto más específico y para conjugarlas dichas premisas con la ideología laica crítica. Nos centraremos en las propuestas encaminadas a la formulación de conceptos que favorecen el desarrollo de un sentido de identidad y pertenencia a un proyecto común. Sería el caso de la *cultura mediterránea* de Mohamed Arkoun y nuevamente el *Islam europeo* de Tariq Ramadan, pero apoyándonos en esta ocasión en un par de aportaciones complementarias para la puesta en práctica de los postulados de nuestros intelectuales, como sería el concepto de *reconstrucción de identidades* y el contenido básico de un

programa de educación intercultural —noción inherente, ella también, al diálogo intercultural— concebido para ser implementado en las escuelas francesas.

Si en algún momento de la historia laica de Francia, laicidad llegó a ser sinónimo de irreligión, los intelectuales contemporáneos, entre los que destaca Alain Touraine, argumentan que nuestras sociedades ya no podrán llamarse laicas si en ellas no tiene cabida el pluralismo y la democracia culturales, que son otros dos conceptos implícitos en nuestro modelo de diálogo intercultural. Será con estas reflexiones que finalizaremos la presente investigación.

Marco teórico

El presente trabajo de investigación, titulado “*El Islam en Francia: bases ideológicas para un diálogo intercultural*”, ha sido desarrollado tomando como marco teórico de referencia elementos distintivos de la teoría constructivista, aplicable a diversas disciplinas y áreas de estudio, como pueden ser la Sociología, la Antropología Social, los Estudios Latinoamericanos y, por supuesto, las Relaciones Internacionales.

Si bien resulta evidente que las Relaciones Internacionales —por la multi e interdisciplinariedad que las caracteriza— necesariamente tienden a interrelacionarse con diversas disciplinas, en ocasiones el internacionalista puede llegar a desatender o subestimar la aportación de disciplinas menos “tangibles”, tales como la filosofía, madre de todas las ciencias. Pero, ciertamente, “toda reflexión profunda sobre las relaciones entre los pueblos, toda meditación entrañable sobre el destino de cada uno de ellos en la comunidad de naciones configura una actitud filosófica.”⁷

Así pues, a diferencia del realismo —una de las teorías tradicionales en el estudio de las relaciones internacionales— y desde el enfoque tanto constructivista como idealista, los actores de la sociedad internacional no basan su motivación y actuación exclusivamente en la razón de Estado y el poder, sino que la dinámica de la escena internacional también puede ser explicada por cosmovisiones que abarcan creencias, mitos, utopías, e ideologías.⁸

Al menos desde el advenimiento de la Guerra Fría, las relaciones internacionales confirman que los debates ideológicos no son ajenos a nuestra disciplina. Pero, además del factor ideológico, la investigación aquí presentada implica el estudio de una noción clave en nuestra propuesta: la identidad.

⁷ Mario Amadeo, “Relaciones con otras disciplinas”, en Ileana Cid Capetillo (Comp.), *Lecturas básicas para introducción al estudio de Relaciones Internacionales*. México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, 2001, p. 173

⁸ Cfr. Daniel Colard, “Les facteurs des Relations Internationales”, *ibid*, p. 219

Efectivamente, “la principal propuesta teórica de los constructivistas es que la conducta del Estado se construye por el pensamiento, la identidad y las normas sociales de las élites. Los individuos en la colectividad fortalecen, dan forma, y cambian la cultura, por medio de ideas y prácticas. Los intereses del Estado y la nación son resultado de las identidades sociales de estos actores.”⁹

Además de la identidad, la teoría constructivista también le otorga un peso preponderante al valor de las ideas, la cultura y el lenguaje. En este sentido, no es que los constructivistas descarten el factor del poder como el interés primordial del Estado, sino que atienden su estudio desde una perspectiva *discursiva*, semejante al concepto de *poder blando* descrito por Antonio Gramsci. De esta manera, una de las principales contribuciones de esta teoría podría ser la elucidación de la fuente del poder en las ideas, y mostrar cómo éstas modelan y cambian la identidad.¹⁰

Alexander Wendt, uno de los principales teóricos del constructivismo, sostiene que los estados son entidades a las cuales se les puede atribuir tanto intereses como identidades, definiendo a esta última como la facultad que tienen los actores intencionales de generar disposiciones motivacionales y de comportamiento.¹¹

Apoyándonos en la teoría de Wendt y atendiendo a los niveles de análisis en el estudio de las Relaciones Internacionales, que corresponden a nuestra investigación, estudiaremos el interés y la identidad tanto a nivel estatal como individual (en sus respectivas fases), abarcando dos elementos dentro del primer nivel, que son el interés nacional y los grupos de interés; y del nivel individual el elemento explicativo que tomaremos será el de las percepciones (ver Figura 1).

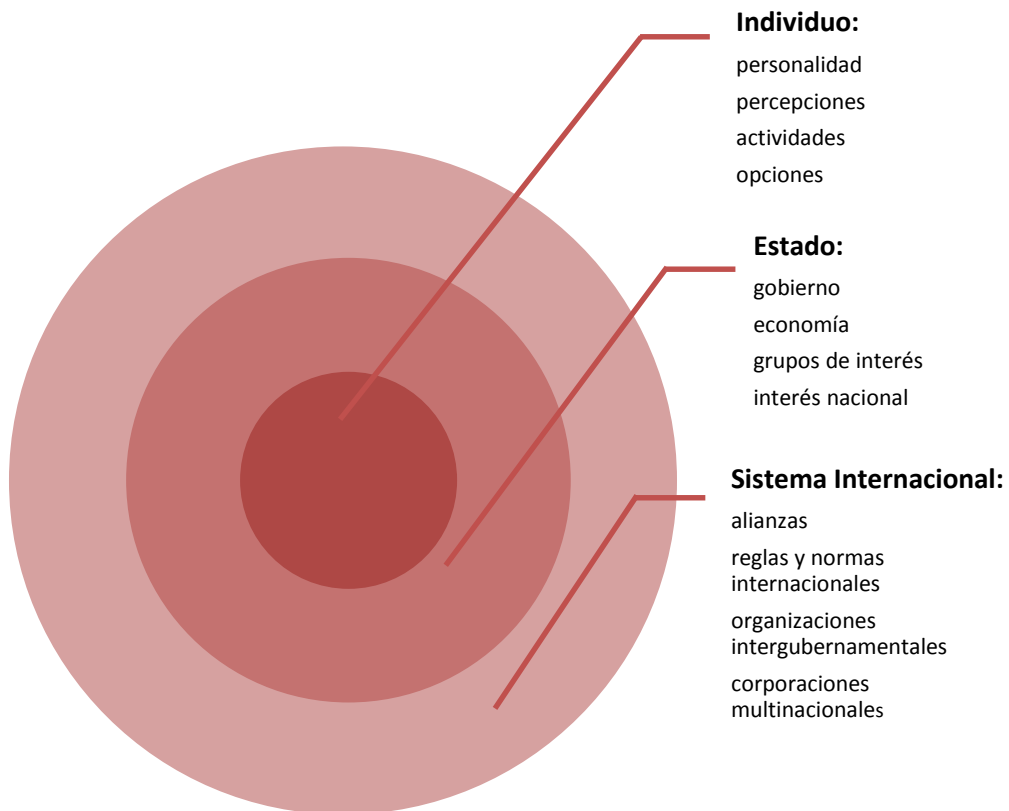
⁹ Karen Mingst, *Fundamentos de las Relaciones Internacionales*, Colección de Estudios Internacionales CIDE, México, Centro de Investigaciones y Docencia Económicas, 2006, p. 139

¹⁰ *Ibid*, p. 141.

¹¹ Alexander Wendt, *Social Theory of International Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 224.

Figura 1.

Niveles de análisis en el estudio de las Relaciones Internacionales



Fuente: Karen Mingst, *Fundamentos de las Relaciones Internacionales*, Colección de Estudios Internacionales CIDE, México, Centro de Investigaciones y Docencia Económicas, 2006, p. 113

Al realizar un desglose general de los actores presentes en “*El Islam en Francia: bases ideológicas para un diálogo intercultural*”, se desprenden dos grandes actores: *Islam* y *Francia*. El siguiente cuadro muestra la delimitación del objeto de estudio al que se refiere cada parte; su representación en el elemento correspondiente al nivel de análisis; y el capítulo o acápite en el que habrá de ser desarrollado.

Cuadro 1

Estructuración de contenido de acuerdo al nivel de análisis y el elemento explicativo

Nivel de análisis	Elemento explicativo	Actor global	Delimitación en el objeto de estudio	Capítulo o acápite correspondiente
Estatad	Interés nacional	<i>Francia</i>	La ideología laica como pilar de la República Francesa.	4.1
	Grupo de interés	<i>Islam</i>	La representación del culto musulmán ante el gobierno francés (Ministerio del Interior).	2.4 2.4.1
Individual	Percepciones	<i>Francia</i>	Debate intelectual sobre los nuevos retos de la laicidad francesa.	4.2
		<i>Islam</i>	El pensamiento islámico liberal contemporáneo.	3.2

Tras observar el cuadro de arriba, seguramente surgirá la interrogante ¿por qué se estudian ambos actores desde dos niveles diferentes de análisis? La respuesta tiene que ver con la metodología requerida para alcanzar el objetivo implícito reflejado desde el título de nuestra tesis, es decir, el identificar las

bases ideológicas para el establecimiento de un diálogo intercultural entre ambos actores globales. Tal metodología supone, como primer paso, justificar por qué es necesario establecer un diálogo intercultural. En efecto, *Francia e Islam*, entendidos dentro de las delimitaciones descritas en el cuadro 1 y correspondientes a un estudio desde el nivel de análisis estatal, no aportan los elementos necesarios para poder establecer el modelo de diálogo intercultural que proponemos, sino que sólo nos permiten desprender de ellos una serie de argumentos descriptivos para la justificación de nuestro objetivo.

Una vez encontrada dicha justificación, podremos proceder al siguiente paso, que es la identificación de las bases ideológicas de nuestro diálogo intercultural. En este paso nos apoyaremos en la teoría constructivista de Alexander Wendt particularmente en cuanto a la relación que establece entre identidades e intereses, ya que tal teoría muestra claramente cómo las ideas forjan una identidad y ésta, a su vez, determina el interés o la motivación de determinado actor. Respecto a las ideas, Wendt apunta que dos tipos antagónicos de ideas pueden insertarse en la formación de la identidad: aquellas concebidas por el Yo (*the Self*) y aquellas concebidas por el Otro (*the Other*).¹²

Wendt describe cuatro tipos de identidades: 1) personal o corporativa; 2) de tipo; 3) de rol; y 4) colectiva.¹³ De manera interesante, en el nivel de análisis estatal, *Francia e Islam* se apegarían a tres tipos de identidades: la personal o corporativa, la de tipo y la colectiva. De hecho, el propio autor reconoce que, conforme se estudian a fondo, la diferencia entre los cuatro tipos de identidades tiende a ser cada vez más imperceptible, al grado que el concepto de identidad colectiva adquiere en la última parte de su *Teoría social de la política internacional* un significado distinto al atribuido inicialmente.

La *identidad personal o corporativa* está constituida por estructuras auto organizativas que hacen de los actores entidades distintas. Su particularidad reside en la conciencia y memoria de sí mismos como un *locus* separado de

¹² *Idem*

¹³ *Idem*

pensamiento y actividad. Este tipo de identidad se construye en relación a la Otredad, lo que implica la necesidad de crear y mantener barreras entre el Yo y el Otro. Por su parte, la *identidad de tipo* se refiere a una categoría social o etiqueta aplicable a personas que comparten (o a quienes se les enseña a compartir) determinada característica o características en cuanto a apariencia, patrones de comportamiento, actitudes, valores, lengua, conocimiento, opiniones, experiencia, similitudes históricas, etc.¹⁴ En cuanto a la *identidad colectiva*, ésta lleva la relación entre el Yo y el Otro a su conclusión lógica: la identificación. En este caso, el mecanismo de incorporación del Otro dentro del Yo tiene como objetivo la fusión en una sola identidad. El teórico alemán utiliza el caso de Francia para ilustrar la importancia del factor de la identificación en este tipo de identidad, apuntando acertadamente que el ser franco parlante, por ejemplo, no necesariamente implica un sentido de identificación con los franceses, como se puso claramente de manifiesto en el intento fallido de Francia de formar una identidad colectiva con Argelia.

En contraposición a estos tres tipos de identidades, desde el análisis individual, *Francia e Islam* se apegarían a la *identidad de rol*, la cual existe sólo en relación con los Otros, pero en lugar de buscar crear o mantener barreras entre el Yo y el Otro —como ocurre en la identidad personal o corporativa—, la identidad de rol reconoce que las ideas compartidas pueden ser tanto conflictivas como cooperativas, lo que significa que el concepto de “enemigo” puede ser una identidad de rol tanto como lo es el concepto de “amigo”.¹⁵ Y, a diferencia de la identidad colectiva, en la identidad de rol no se buscará incorporar al Otro en el Yo con el objetivo de conformar una sola identidad, sino para llegar a adoptar roles *diferentes*.

De acuerdo con Wendt, los cuatro tipos de identidades que acabamos de señalar suponen, pero no se reducen a intereses. Las identidades se refieren a quién o qué *son* los actores; mientras que los intereses se refieren a lo que los actores *quieren*. De esta manera, los intereses presuponen identidades, pues un actor no puede saber lo que quiere sin antes saber quién es. No obstante, la

¹⁴ Alexander Wendt, *Op. Cit.*, p. 225

¹⁵ *Ibid*, p. 228

identidades, por sí mismas, no explican la acción; es decir, las identidades no pueden tener una fuerza motivacional sin la existencia de los intereses, y del mismo modo, los intereses carecen de dirección en ausencia de identidades.¹⁶

Ahora bien, en la estrategia constructivista ocurre un cambio estructural cuando los actores redefinen quienes son y qué quieren. En este cambio estructural, el proceso de identificación estará encaminado a encontrar un sentido de pertenencia a un grupo, a un “nosotros”, y la redefinición de esta identidad colectiva o social traerá consigo la aparición de intereses colectivos en los cuales los actores harán del bienestar del grupo un fin en sí mismo.¹⁷ En breve, el requerimiento constitutivo para la formación de una identidad colectiva, ya sea que se trate de trabajadores, ciudadanos o Estados, será la redefinición de barreras del Yo y el Otro de manera que pueda constituirse una “identidad común al interior del grupo”.¹⁸ Esta es precisamente el tipo de identidad que promovemos en el acápite con el que cierra nuestra tesis, junto con el concepto de *reconstrucción de identidades (4.3 Un futuro común: vivir juntos, actuar juntos)*; y es justamente en esta parte donde entra en acción una tercera y última fase de la metodología empleada en nuestra investigación, que es la aplicación de las bases ideológicas ya identificadas, al diálogo intercultural.

Nuestra propuesta de reconstrucción de identidades puede ser explicada, a su vez, a través del concepto de identidades múltiples propuesto por Bertrand Badie y Amin Maalouf, respectivamente. Es en esta parte donde entra en acción una tercera y última fase de la metodología empleada en nuestra investigación, que es la aplicación de las bases ideológicas ya identificadas, al diálogo intercultural.

Al describir una sociología de la construcción identitaria, Badie sostiene que las culturas no están dadas *a priori*, por lo que habrá que aprehenderlas como una construcción social, moldeada dentro de un contexto particular. En este sentido, visualizarse como musulmán, por ejemplo, remitirá a valores, actos y comportamientos distintos, dependiendo de si se pertenece a la élite dirigente

¹⁶ *Ibid*, p. 231

¹⁷ *Ibid*, p. 337

¹⁸ *Ibid*, p. 338

de Sudán o la comunidad magrebina de inmigrados en Francia. De este modo, la creciente movilización social a la que asistimos desde hace unas cuantas décadas conduce a una mayor difusión de las culturas, dando lugar a la creación de nuevos modelos culturales que mezclan tanto referentes de la cultura de origen, como de la cultura o sociedad de acogida. “Más aún, un mismo individuo podrá conciliar estas dos resultantes de conformidad con su práctica social, eligiendo radicalizar su comportamiento en el plano socio-político para, por otro lado, abrirse al sincretismo cultural dentro de su formación educativa y profesional.”¹⁹ En cada caso, se le pedirá al individuo reconstruir su referente de identificación y sus modos de exclusión, con la finalidad de repensar el “Yo” con respecto a los grandes referentes culturales.

Asimismo, Badie argumenta que la existencia social de una identidad supone también su distinción de las demás identidades. “Entre más se afirma una identidad, más incitará a los individuos que moviliza a marcar sus diferencias.”²⁰ El análisis que realiza el politólogo francés en torno a la construcción de identidades muestra cómo los actores sociales construyen sus identidades colectivas al verse constantemente empujados a decidir entre varias identificaciones potenciales, al igual que sucedió, por ejemplo, en el proceso de creación del Consejo Francés del Culto Musulmán, creado en 2003, cuando de alguna manera se trató, de manera un tanto precipitada, de unificar en una misma instancia de representación para contar con un interlocutor “oficial” ante el gobierno francés a las diferentes organizaciones musulmanas en Francia, independientemente de su postura ideológica (acápites 2.4 y 2.4.1)

Siguiendo con la teoría de Badie, también es importante notar que los fenómenos que propician la exclusión contribuyen muy a menudo al desquebrajamiento de las identificaciones nacionales y, por ende, a sustituirlas por otras.²¹ Tal fue la situación observada en el contexto del Frente Islámico de Salvación como detonador de la *islamofobia* en Francia, al igual que las

¹⁹ Bertrand Badie, *Culture et politique*, Collection Politique comparée, Paris, Economica, 3e édition, 1993, p. 153

²⁰ *Ibid*, p. 155

²¹ *Ibid*, p. 156

reacciones de la juventud musulmana ante el descontento social, que estudiaremos en los acápites 2.2 y 2.3, respectivamente.

Finalmente, en lo concerniente al proceso de reconstrucción de identidades, tanto, Badie, Wendt y Maalouf coinciden en que, dependiendo del contexto o situación en la que se encuentre el grupo o individuo, se tenderá a exaltar o a dar prioridad a una u otra parte de nuestras múltiples identidades. Por lo tanto, “(...) esta jerarquía en las identidades no es inmutable, sino que cambia con el tiempo y modifica profundamente los comportamientos.”²²

“El Islam en Francia: bases ideológicas para un diálogo intercultural” se inserta indudablemente en el contexto de un proceso acelerado de mundialización ante el cual Maalouf, al igual que tantos otros autores, nos exhorta a atender la necesidad de elaborar una nueva concepción de la identidad:

Si a nuestros contemporáneos no se los incita a que asuman sus múltiples pertenencias, si no pueden conciliar su necesidad de tener una identidad con una actitud abierta, con franqueza y sin complejos, ante las demás culturas, si se sienten obligados a elegir entre negarse a sí mismos y negar a los otros, estaremos formando legiones de locos sanguinarios, legiones de seres extraviados.²³

²² Amin Maalouf, *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza, 2004, p. 22

²³ *Ibid*, p. 43

1. Panorama general de la presencia islámica en Francia

Era tan natural ser francés [...] Era el medio más sencillo y económico de sentirse universal. Eran los otros [...] quienes tenían que explicar por qué mala suerte o culpa no eran completamente hombres. Ahora Francia está tendida boca arriba y la vemos como una gran maquinaria rota. Y pensamos: era esto un accidente del terreno, un accidente de la historia. Todavía somos franceses, pero la cosa ya no es tan natural. Ha habido un accidente para hacernos comprender que éramos accidentales.

Jean Paul Sartre, *Los caminos de la libertad* (1945-1949)

Actualmente, la mayor parte de los países de Europa Occidental se enfrenta a un fenómeno relativamente nuevo: el flujo creciente de inmigrantes de origen musulmán en su territorio. Los patrones migratorios se han apegado a una variedad de criterios a lo largo de las diferentes etapas de implantación en el país de acogida, que pueden ir desde la cercanía geográfica (marroquíes en España); cláusulas preferenciales de “importación” de mano de obra (los *Gastarbeiter* turcos en Alemania); la tradición de acogida y ayuda humanitaria a los refugiados (bosnios, iraquíes e iraníes en Suecia y Dinamarca); hasta criterios más complejos, como aquellos determinados por los lazos históricos. Este último es el caso distintivo de Francia y Gran Bretaña en relación con sus respectivas ex colonias.

De los aproximadamente quince millones de musulmanes que residen en Europa, tan sólo en la República francesa se concentra aproximadamente un tercio de ese total, si bien hasta hace uno años no se contaba con una metodología que permitiera determinar con la mayor precisión posible el número de musulmanes en la Francia metropolitana, como veremos más adelante.

Una de las principales dificultades metodológicas concernientes al estudio del Islam en Francia tiene su origen en las siguientes preguntas: ¿qué se entiende por *presencia islámica* en Francia? Y para el caso de la presente investigación, ¿cuál Islam y cuál Francia son los que vamos a estudiar?

Además de la delimitación espacio-temporal tenemos que considerar el elemento de unión entre estos dos actores: el diálogo intercultural. Para ello debemos comenzar por identificar qué aspectos, en qué fases y bajo qué modalidades son relevantes para la aplicación de dicho diálogo. Como tendremos ocasión de estudiar en el capítulo 3, el diálogo intercultural es un concepto tan vasto como el concepto mismo de cultura, por lo que, dependiendo de la esencia y amplitud de su aplicación, así como de los actores que participen en él, adquirirá especificaciones que ampliarán o reducirán su campo de acción. De esta manera, se podrá hablar entonces de *diálogo entre civilizaciones*, *diálogo este-oeste*, *diálogo mediterráneo*, *diálogo interreligioso*, etc. Así, por ejemplo, el diálogo interreligioso carece de delimitación geográfica, pero es muy específico respecto al tipo de actores que habrán de participar en él. El diálogo mediterráneo, por su parte, nos brinda una delimitación geográfica específica; sin embargo, su aplicación no se limita al espacio geográfico, sino que se basa en la esencia geohistórica y cultural de la región mediterránea. En cuanto al diálogo este-oeste, más que una noción geográfica o histórica, se trata de una noción ideológica.

De cierto modo, tanto el diálogo entre civilizaciones como el diálogo intercultural abarcan las categorías anteriores, pero en diversos grados. La diferencia estriba sobre todo en el tipo de relaciones y el nivel de interacción que existe entre sus respectivos actores. Así, pues, tomando en cuenta:

- a) las características de la implantación del Islam en Francia;
- b) los datos cuantitativos disponibles, así como los aspectos cualitativos que han sido destacados y presentados por los órganos e instituciones gubernamentales encargados del estudio y la gestión de dicha presencia en la República francesa;
- c) y las reacciones más difundidas a nivel internacional que la presencia islámica ha suscitado en dicho país;

consideramos que el concepto más adecuado para nuestro estudio es el de *diálogo intercultural*. Bajo este modelo, el diálogo entre “Francia” e “Islam” tomará en cuenta aquellos aspectos culturales que más se han puesto de manifiesto al

momento del encuentro entre ambas partes. En este caso, al menos en un primer momento, no necesariamente ha de hablarse de un encuentro entre iguales. Es decir, existe un punto de convergencia a partir del cual una parte de “Francia” — que es la sociedad mayoritaria— se reconoce como tal y reafirma la percepción que tradicionalmente ha tenido de sí misma al encontrarse frente a aquella parte del “Islam” —considerada como una minoría— a la que no reconoce como propia y que le resulta más ajena y hasta contradictoria respecto a la percepción de sí misma que acaba de *redescubrir*. Efectivamente, hace poco más de cien años que la República francesa proclamó su carácter laico, pero este hecho es particularmente recordado y reafirmado ante la presencia de algún elemento que se considera representa un reto o un desafío al principio de laicidad. Así como no tiene sentido destacar que se es francés cuando se está entre franceses, tampoco tiene sentido reiterar que se es una nación laica cuando se tiene la certeza de que todos los componentes de esa nación conocen, reconocen y aceptan esa condición. Así, en este punto de convergencia que hemos descrito se destaca, del lado de Francia, su carácter laico republicano, y del lado del Islam, su carácter religioso supuestamente anti-laico. Es por esta razón que se justifica y resulta coherente presentar un diálogo Francia-Islam y no un diálogo entre católicos y musulmanes o entre franceses y magrebís, pues no es entre estos últimos grupos donde se concentra un “punto de fricción” comparable al del primer grupo.

Ahora bien, es sumamente importante reconocer que este punto de fricción es sólo la percepción *a priori* de dos corrientes en particular: la de una ortodoxia laica y la de una ortodoxia islámica que consideran que *la* tradición laica y *la* tradición islámica, respectivamente, son inmutables y no “negociables”.

Frente a esta percepción se encuentran dos corrientes anti-ortodoxas que reivindican justo lo contrario: que tanto el principio de laicidad como el Islam (no en su dogma, sino en sus principios) están sujetos a evolución y necesitan apegarse un contexto social, político, cultural, etc., en específico. De este punto nos ocuparemos en los capítulos 3 y 4.

Para efectos prácticos de la presente investigación, definiremos la presencia islámica en Francia como el conjunto de:

- 1) la población musulmana, ya se trate de ciudadanos franceses o de inmigrantes; sin distinguir entre “practicantes” o “no practicantes”;
- 2) las formas de asociación u organización en las que población musulmana se ha agrupado, según la tendencia o ideología islámica con la que se identifiquen y atendiendo a su diversidad étnica, regional y generacional; y
- 3) las principales manifestaciones inherentes al culto musulmán y a la cultura musulmana en la esfera pública desde la perspectiva gubernamental-institucional: la construcción de lugares de culto, exigencias de régimen alimenticio, festividades típicas y vestimenta; así como la regulación de las anteriores, en términos generales, por el marco jurídico de la República Francesa.

Cabe hacer dos aclaraciones importantes sobre estos puntos, a fin de evitar toda percepción de arbitrariedad en nuestra definición. Tomando en cuenta que ya explicamos las circunstancias en las que se justifica en términos metodológicos sentar en la mesa de diálogo a “Francia” frente al “Islam”, una primera aclaración tiene que ver con que hemos considerado a la población musulmana tanto como categoría religiosa como categoría étnico-cultural debido a dos razones. En primer lugar porque, efectivamente, el Islam no es sólo una religión sino también un complejo sistema político, social, jurídico y cultural que, a falta de otros rasgos más globales de identificación en estados no islámicos, funge como el común denominador entre individuos pertenecientes a distintos pueblos, sociedades y países. Por ejemplo, al observar en la vía pública de algún país europeo a una mujer cuyo cabello y cuello están cubiertos con un velo oscuro no será posible determinar con facilidad si se trata de una ciudadana europea o de una inmigrante, si es de origen turco, argelino o iraní; pero muy probablemente se trate de una mujer identificada con el Islam, ya sea como creencia religiosa o como referente cultural.

El islamólogo francés Olivier Roy, explica el fenómeno de *neoetnicidad* que describe la situación de la población musulmana en Europa de la siguiente manera:

Consideramos que se emplea en Europa la categoría “musulmán” como categoría neoétnica por tres razones: 1) toda persona de origen musulmán se supone que participa de una misma cultura musulmana, cualquiera que sea su cultura de origen real (turca, árabe, bosnia), es decir, la religión es vista como el componente esencial de dichas culturas, componente que puede ser aislado y planteado como una cultura en sí; 2) esta cultura es atribuida a la persona, cualquiera que sea su fe (se hablará, pues, eventualmente de musulmanes ateos) y, por tanto, no está asociada a la religiosidad; 3) el conjunto de estos rasgos crea una identidad de grupo, lo que permite diferenciar así a los “musulmanes” de los “demás”, pero el otro, aquí, es el “francés autóctono”, y no el cristiano creyente.²⁸⁷

La segunda aclaración que necesitamos hacer se refiere a que hemos incluido en nuestra definición de población musulmana tanto a ciudadanos como a inmigrantes debido a que, considerando las características y el objetivo del diálogo intercultural que proponemos, resulta irrelevante distinguir entre un grupo y otro, principalmente porque la aplicación misma del principio de laicidad en la República —cuestión esencial en nuestra investigación—, de ninguna manera puede realizar esta distinción. Por ejemplo, independientemente de su lugar de nacimiento o del estatus migratorio de sus padres, de ser el caso, los alumnos que asisten a las escuelas públicas de Francia no pueden portar símbolos religiosos “ostensibles”, dentro de ella sólo por el hecho de que estos símbolos se consideran como contrarios al carácter laico de la escuela republicana, tema que trataremos ampliamente en el cuarto capítulo.

Otra razón por la cual no distinguiremos entre ciudadanos e inmigrantes se debe a que, de acuerdo con las estadísticas que revisaremos en el siguiente apartado, el nivel de religiosidad entre los adeptos al Islam en Francia no varía de manera considerable con la transmisión familiar, salvo en el caso de los descendientes de parejas mixtas (cuando sólo uno de los padres es inmigrante).

²⁸⁷ Olivier Roy, *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Barcelona, Bellaterra, colección: Biblioteca del Islam Contemporáneo, 2003, p. 67

Aclarados los puntos anteriores, daremos lugar entonces al estudio general en el que se pueden englobar estos componentes.

1.1 La población musulmana

Hasta hace algunos años, otra de las dificultades metodológicas que implicaba el estudio del Islam en Francia se refería a la determinación exacta del número de musulmanes en el país, pues el artículo 31 de la Ley n° 78-17 del 6 de enero de 1978 relativa a la informática, los archivos y las libertades, prohibía “guardar o conservar en memoria informatizada datos nominativos que, directa o indirectamente, hagan referencia a los orígenes raciales o a las opiniones políticas, filosóficas o religiosas o a la afiliación sindical o a las costumbres de las personas.”²⁸⁸

Sin embargo, a partir del 7 de agosto de 2004 se modificó el artículo arriba citado, estipulando ahora que la Comisión Nacional de la Informática y de las Libertades se apegaría a los procedimientos de la Comisión de las Comunidades Europeas, en lo concerniente a “asegurar un nivel de protección suficiente respecto a una transferencia o categoría de transferencias de datos de carácter personal.”²⁸⁹ Así, pues, las últimas estimaciones respecto a la población musulmana que se realizaron hasta antes de dicha modificación oscilaban entre los 3 y los 6 millones de musulmanes. Los medios de comunicación y los representantes de gobierno, según el clima sociopolítico del momento, se vieron inmersos en una especie de disputa por ofrecer “las cifras verdaderas”, como lo evidenció en su encabezado el artículo publicado en el semanario *L'Express*, en el que Michèle Tribalat, socióloga del Instituto Nacional de Estudios Económicos (INED) evaluaba el número “probable” de musulmanes en 3.7 millones, situándose por debajo de las

²⁸⁸ [Trad. libre], Loi n° 78-17 du 6 janvier 1978 relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés, [en línea], *Legifrance.gouv.fr* Dirección URL : http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexteArticle.do;jsessionid=6B9E0CBCCD955AC9E1D3EB0636CF4D6F.tpdjo01v_1?idArticle=LEGIARTI000006528125&cidTexte=JORFTEXT000000886460&categorieLien=id&dateTexte=20111126

²⁸⁹ Article 31 modifié par Loi n°2004-801 du 6 août 2004 - art. 4 JORF 7 août 2004, *ibid.*

estimaciones habituales. Tribalat criticaba la “opacidad” de las cifras en nombre de la igualdad, cuando de lo que se trata es de atender a “un debate que, ahora más que nunca, necesita cifras lúcidas y confiables, no quimeras estadísticas.”²⁹⁰

En 1998, antes de la publicación de la cifra de 3.7 millones, el sociólogo Alain Boyer presentó uno de los estudios más completos sobre el Islam en Francia realizados hasta esa fecha, en el marco de los trabajos realizados por el ya desaparecido Consejo de Reflexión sobre el Islam en Francia (CORIF). La metodología empleada por Boyer consistió en tomar como base de referencia el país de origen, apoyándose en extrapolaciones a partir de los datos proporcionados por el INSEE (Instituto Nacional de la Estadística y estudios Económicos) y la OFII (Oficina Francesa de la Inmigración y la Integración), ignorando si se trataba de “practicantes” o “no practicantes” o del grado de reivindicación de esta población sobre su identidad religiosa. De esta manera, Alain Boyer concluyó que existían hasta ese momento, aproximadamente 4, 155, 000 de musulmanes en Francia (ver Tabla 1).

²⁹⁰ [Trad. libre], “Les vrais chiffres”, [en línea], Paris, *L'Express.fr*, jeudi le 4 décembre 2003, Dirección URL: http://www.lexpress.fr/actualite/societe/religion/les-vrais-chiffres_494290.html

Tabla 1

Residentes musulmanes en Francia (1998)

Musulmanes de origen magrebí	2 900 000
De los cuales:	
de origen argelino	1 550 000
de origen marroquí	1 000 000
de origen tunecino	350 000
Árabes del Medio Oriente	100 000
Turcos	315 000
África Negra	250 000
Conversos	40 000
Demandantes de asilo y Clandestinos	350 000
Asiáticos	100 000
Otros	100 000
Total:	4 155 000

Fuente: Haut Conseil à l'Intégration, *L'Islam dans la République*, 2000, p.26 (Tomado de las estimaciones de Alain Boyer).

Finalmente, a mediados del 2010 y ya con las ventajas metodológicas que supuso la modificación al artículo 31 de la ley relativa a la informática, los archivos y las libertades, a la que nos hemos referido, el diario *Le Figaro* dio a conocer las cifras estimadas por el bureau de los Cultos del Ministerio del Interior en su último

censo: son entre cinco y seis millones de musulmanes los que radican en la Francia metropolitana.²⁹¹

Considerando esta última cifra frente a los 62.7 millones de habitantes de la Francia metropolitana en su conjunto²⁹², la población musulmana en este país estaría representando aproximadamente el 10% de la población total, lo que convierte al Islam en la segunda religión más grande de la República, después del catolicismo. Reiteramos que para efectos de nuestro diálogo intercultural, el Islam no podría ser observado nada más desde su dimensión religiosa. Sin embargo, es importante resaltar algunos aspectos de la situación religiosa en Francia para que podamos tener una idea clara de la importancia y significado que confiere cada una de las partes a la religión y la religiosidad.

En efecto, afirmar que el Islam es la segunda religión con la que más creyentes se identifican en Francia, no refleja de manera específica el nivel de *religiosidad* de los adeptos a esta religión respecto a las demás. Tampoco muestra si el declararse adepto a cierta religión se basa en la práctica cotidiana del creyente o simplemente se limita a un referente socio-cultural.

Si bien Francia continúa siendo un país tradicionalmente católico, en las últimas décadas se ha registrado un aumento en la población que se declara agnóstica o atea. Según un informe del Instituto Nacional de la Estadística y los Estudios Económicos sobre la diversidad de la población en Francia, el 45% de los encuestados residentes en Francia metropolitana se encuentran en esta situación²⁹³ (ver Tabla 2).

²⁹¹ [Trad. libre], “5 à 6M de musulmans en France”, [en línea], Paris, *Le Figaro.fr*, 28 juin 2010, Dirección URL: <http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2010/06/28/97001-20100628FILWWW00407-5-a-6m-de-musulmans-en-france.php>

²⁹² « Population en France métropolitaine », [en línea], INSEE (*Institut National de la Statistique et des Études Économiques*), datos de 2010, Dirección URL : http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=0&ref_id=NATnon02145 [Consultado el 14 de junio de 2011]

²⁹³ Cfr. Patrick Simon y Vincent Tiberj, « Religions », en Cris Beauchemin; Christelle Hamel y Patrick Simon, (Coords.), *Trajectoires et Origines*, enquête sur la diversité des populations en France, INSEE (Institut National de la Statistique et des Études Économiques), octobre 2010, 151 pp. Dirección URL:

Tabla 2

Denominaciones religiosas según el vínculo con la migración (%)

	Inmigrados	Descendientes de ambos padres inmigrados	Descendientes de un padre inmigrado	Población mayoritaria	Población en Francia metropolitana
Sin religión	19	23	48	49	45
Católicos	26	27	39	47	43
Ortodoxos	3	1	0	0	0.5
Protestantes	4	1	1	1.5	2
Musulmanes	43	45	8	1	8
Judíos	0.5	1	2	0.5	0.5
Budistas	2.5	1	0.5	0.5	0.5
Otros	2	1	1	0.5	0.5
Total	100	100	100	100	100

Fuente: Encuesta *Trajectoires et Origines* [Trayectorias y Orígenes], INSEE, 2010, p.1 24

Campo: Personas de 18-50 años.

Lectura: 19 % de los inmigrados declararon no tener religión y el 26% se declararon católicos.

Como se aprecia en la Tabla 2, este distanciamiento respecto a la religión se observa sobre todo en la población mayoritaria y en los descendientes de parejas mixtas, es decir, parejas en las que uno de los progenitores es inmigrado. En cambio, más de tres cuartas partes de los inmigrados declaran tener una religión y dentro de este grupo más del 40% son musulmanes. Ahora bien, si comparamos el 47% de la población mayoritaria que se declara católica con el 45% de los descendientes de inmigrados (ambos padres) que se identifican con el Islam, observamos que en términos porcentuales existe una diferencia mínima entre los adeptos a cada una de estas religiones. No obstante, es en la Tabla 3 donde se pone de manifiesto una diferencia abismal: 76% de los encuestados concede *poca o ninguna importancia* al hecho de ser católicos, frente al 78% de los musulmanes encuestados, para quienes pertenecer al Islam tiene *mucha o suficiente importancia*. Esta situación es fundamental para entender cuestiones que iremos tratando a lo largo de esta investigación, como el por qué las autoridades francesas o algunos teóricos han llegado a interpretar ciertos aspectos relacionados con el culto y la cultura musulmana como una afrenta directa al principio de laicidad en la República. Asimismo, destacaremos que mientras la

élite intelectual francesa se ha distinguido por su tradicional ateísmo, los intelectuales musulmanes no consideran que la fe y la razón sean conceptos opuestos, lo cual no significa de ninguna manera que no puedan mostrarse receptivos a la ideología laica. Al contrario, en el último capítulo de esta investigación mostraremos que existe un esfuerzo mutuo (ya se trate de “intelectuales ateos” o de “intelectuales musulmanes”), por demostrar que la aplicación del principio de laicidad no puede quedar petrificada en aquellos pasajes de la historia de Francia en los que laicidad era sinónimo de irreligión o anti-religión. En este sentido, más que ser “receptores”, se tratará de construir una ideología que sea capaz de transformar el concepto tradicional de laicidad.

Tabla 3

Importancia de la religión según la denominación

	Poca o ninguna importancia	Mucha o suficiente importancia	Total	Efectivos no ponderados
Católicos	76	24	100	6301
Ortodoxos	52	48	100	214
Protestantes	53	47	100	456
Musulmanes	22	78	100	5046
Judíos	24	76	100	143
Budistas	48	52	100	143

Fuente: Encuesta *Trajectoires et Origines* [Trayectorias y Orígenes], INSEE, 2010, p. 126
Campo: Personas de 18-50 años.
Lectura: 76% de los católicos declararon conceder poca o ninguna importancia a su religión en su vida y el 24% le concede mucha o suficiente importancia.

1.2 La inmigración magrebí: antecedentes históricos

Existe una variedad de términos de uso común para designar a la población de origen musulmán en Francia. Es frecuente emplear tales denominativos dejando de lado el sentido impreciso o peyorativo que algunos de ellos llevan implícito: árabes, *beurs*²⁹⁴, argelinos, norafricanos (en la década de los sesentas),

²⁹⁴ Término atribuido o con el que se autodenominan los descendientes de inmigrantes de origen árabe nacidos en Francia, particularmente aquellos que habitan en las llamadas *banlieues* (suburbios o periferia de las ciudades). En términos lingüísticos, la palabra *beur* proviene de un

magrebinos, negros o simplemente inmigrantes. Cabría preguntarse si la confusión reside en la dificultad de concebir la idea de un musulmán francés o de un francés musulmán.

Ciertamente no todos los musulmanes son árabes, ni todos los árabes son musulmanes; no menos falsa resultaría la afirmación de que “todos los musulmanes en Francia son inmigrantes”. Por ello resulta más apropiado, como argumentábamos al inicio de este capítulo, definir a la población que estamos tratando bajo el común denominador del Islam —no sólo como religión, sino como cosmovisión—, que si lo hiciéramos únicamente con base en la pertenencia étnica, su estatus migratorio o generacional (“primera generación”, “segunda generación”, etc.). No obstante, lo anterior no implica ignorar el hecho de que la gran mayoría de los musulmanes en Francia son de origen magrebí (argelinos, marroquí y tunecinos).

Asimismo, el porcentaje más alto de inmigrados²⁹⁵ en Francia está representado por las comunidades de origen africano, principalmente provenientes de Argelia, Marruecos, Túnez y el África subsahariana, que constituyen en conjunto el 42.9% de la inmigración extranjera total en Francia (ver Tabla 4), de ahí que sea común considerar a los musulmanes como sinónimo de inmigrantes a causa de un silogismo incorrecto que supone que: si la mayoría de los inmigrantes en Francia son de origen magrebí y la mayoría de los magrebinos son musulmanes, entonces la mayoría de los musulmanes son inmigrantes; cuando la afirmación correcta sería —de acuerdo con las estadísticas que revisamos en el apartado anterior— que la mayoría de los inmigrantes en Francia son musulmanes. Así, este silogismo

lenguaje coloquial entre los jóvenes llamado *verlan*, que consiste en la alteración del orden silábico de las palabras, atendiendo a su calidad fonética más que a la morfológica. De esta manera, *à l'envers* (al revés) se convierte, precisamente, en *verlan*; *français* (francés) en *céfran*; *femme* (mujer) en *meuf*; *arabe* (árabe) en *beur*; etc. Esta forma de lenguaje implica un excelente dominio fonético y oral de la lengua francesa, de ahí que sean los jóvenes de la segunda generación (muchos de ellos bilingües) sus principales difusores.

²⁹⁵ El INSEE (*Institut National de la Statistique et des Études Économiques*) indica que en Francia la calidad de inmigrado es permanente: un individuo que se vuelve francés por adquisición sigue perteneciendo a la población inmigrada. Es el país de nacimiento y no la nacionalidad lo que define la calidad de inmigrado.

resulta incorrecto porque ignora que el número de descendientes de magrebinos nacidos en Francia supera al número de inmigrantes magrebinos en el país.

Tabla 4²⁹⁶

Inmigrados en Francia según el país de nacimiento (2007)

	en %	Efectivos
EUROPA	39.1	2 013 974
De entre los cuales:		
España	5.1	262 512
Italia	6.3	323 305
Portugal	11.2	575 745
Reino Unido	2.8	142 539
Otros países de Europa	13.8	709 874
ÁFRICA	42.9	2 210 044
Argelia	13.6	702 324
Marruecos	12.5	645 246
Túnez	4.5	230 821
Otros países de África	12.3	631 654
ASIA	14.2	730 964
Turquía	4.6	234 512
Camboya, Laos, Vietnam	3.1	160 826
Otros países de Asia	6.5	335 627
AMÉRICA, OCEANÍA	3.7	192 740
TOTAL	100.0	5 147 723

²⁹⁶ Fuente: INSEE (Institut National de la Statistique et des Études Économiques), "Enquête sur la diversité de populations en France", Censo 2007.

Como se mencionó al inicio de este capítulo, la dinámica migratoria de los musulmanes en Europa está estrechamente ligada a factores geográficos, políticos e históricos, principalmente. Entonces, resulta incomprensible la presencia islámica en Francia si ignoramos el vínculo existente entre la metrópoli y sus colonias durante la primera mitad del siglo XX.

Efectivamente, el acercamiento formal-institucional de Francia con el mundo islámico se remonta al siglo XIX, la época del colonialismo europeo en Asia y África, si bien la dinastía omeya ya había penetrado en territorio francés alrededor del año 700 D.C. Pero la presencia del Islam en el *hexágono* no se hizo patente, como hecho visible e irrevocable, sino hasta el último cuarto del siglo XX. Esta presencia es el resultado directo de los requerimientos de mano de obra que Francia observó tanto en los períodos de guerra como en los de recuperación-expansión económica. Así, la implantación del culto musulmán en Francia es fruto directo de las olas sucesivas de inmigración magrebí, alentadas y controladas, en general, por las autoridades gubernamentales parisinas. En los países del Magreb, el subdesarrollo y la pobreza, aunado a las altas tasas de natalidad y la inestabilidad postcolonial de las últimas décadas, han constituido el móvil principal de la emigración.

En este contexto, se pueden distinguir tres grandes olas migratorias. La primera entrada masiva de musulmanes en Francia ocurrió durante la guerra de 1914-1918. “A principios del siglo XX, el Islam tiene muy poca presencia en la metrópoli. Hasta antes de la Primera Guerra Mundial, sólo se registran entre 4, 000 y 5, 000 argelinos. El Islam se limita a un hecho colonial, marcador de una identidad diferente e íntimamente ligada al ámbito personal.”²⁹⁷ En esta etapa, las demandas de mano de obra importada se centraron en el proceso de industrialización, particularmente, en la explotación de minas para el suministro de material bélico. Unos 130, 000 argelinos y marroquíes fueron contratados por varias empresas francesas para reemplazar a los trabajadores nacionales que partieron al frente de guerra. De igual manera, fue necesario el reclutamiento de tropas

²⁹⁷ Haut Conseil à l'Intégration, *L'Islam dans la République*, France, 2000, p. 18

entre la población indígena de África del Norte para ser incorporados en la milicia, ya fuera en trabajo común con los soldados franceses o como parte de unidades nativas especiales. El resultado fue una movilización de 170, 000 argelinos y 135, 000 marroquíes. Cabe mencionar el homenaje y agradecimiento que recibieron las tropas por parte del gobierno francés:

Se registraron alrededor de 100, 000 muertos y heridos musulmanes del lado francés durante el conflicto. Esta contribución al esfuerzo nacional suscitaría, después de la guerra, gestos simbólicos por parte de la República: creación de cementerios musulmanes, la construcción de la Gran Mezquita de París, inaugurada en 1924, la apertura del hospital Avicena en Bobigny.²⁹⁸

Para entonces y como resultado de una industrialización tardía, en comparación con Gran Bretaña, por ejemplo, Francia se convertiría en el segundo país importador de mano de obra (después de Estados Unidos), con alrededor de 2.5 millones de trabajadores extranjeros en 1925. Esta situación se mantendría a lo largo de la década de los veinte, como medida para sanear el déficit demográfico (una tasa de natalidad superada por la tasa de mortalidad) que urgía a buscar medidas para llenar el vacío dejado por la guerra. Bajo esta lógica, la reconstrucción de la posguerra acrecentó la inmigración para fungir como una nueva fuerza laboral. Dentro del mismo marco de reconstrucción de la posguerra, el Plan de Modernización y Equipamiento de 1946, por ejemplo, preveía en su primera fase (Plan Monnet) que durante un período de cuatro años, de 1947 a 1951, se necesitaría importar de las colonias a unos 200, 000 trabajadores.²⁹⁹ Además del soporte otorgado por los poderes públicos franceses y el patronato, la inmigración argelina del período que sucedió a la guerra se vio favorecida por la supresión del permiso de viaje en 1919. La inmigración musulmana persistiría incluso a pesar de las altas tasas de desempleo anteriores y sucesivas a la Depresión de 1929, que tuvieron como consecuencia inmediata una inversión del flujo migratorio en el que se registraron más regresos al país de origen, que entradas a la metrópoli, en los primeros años de la década de los treinta.

²⁹⁸ *Idem*

²⁹⁹ [Trad. libre], “Les Plans de la Reconstruction: 1946-1961”, [en línea]. Dirección URL: <http://www.vie-publique.fr/documents-vp/plans1-2.pdf>, [consultado el 10 de julio de 2012]

A manera de recapitulación, la presencia islámica en esta primera etapa no significó más que la sobria expresión de una relación laboral basada en las necesidades específicas de la oferta y la demanda impuestas por el contexto nacional e internacional de la época. “Durante este periodo estas poblaciones no fueron contabilizadas como extranjeras sino como “trabajadores coloniales”. Así, “[...] confinada a la esfera del trabajo y viviendo un Islam privado, la inmigración magrebina conlleva a una imagen miserable (y marginada) y será solamente mucho más tarde que sus representaciones estarán en la opinión pública.”³⁰⁰

Rápidamente, el flujo migratorio recobra el vigor de los años que precedieron a la Crisis de 1929. A finales de la década de los treinta, el número de argelinos en la metrópoli asciende a 200, 000. Pero, durante la ocupación de la guerra de 1939-1945, las fuerzas alemanas y la reducción de la actividad económica prohíben prácticamente la entrada de mano de obra magrebí.

Es hasta después de la Segunda Guerra Mundial que el auge económico de la posguerra y la modernización de las condiciones de entrada en territorio metropolitano, como son las leyes del 2 de noviembre de 1945 y la del 20 de septiembre de 1947 (que les otorgan la ciudadanía francesa a los argelinos), provoca un flujo sin precedentes entre la metrópoli y su colonia. Así es como se da paso a la segunda ola migratoria hacia la República Francesa. En esta ocasión, es la reconstrucción de un país devastado por una gran conflagración lo que llama nuevamente a la mano de obra extranjera:

La aplicación del Plan Marshall para la reconstrucción de Europa provoca una demanda excepcional de mano de obra extranjera. Durante los 5 años siguientes, unos 680, 000 argelinos marchan hacia Francia. [...] Su llegada en la metrópoli es, sin embargo, reglamentada y para tal efecto se creó en 1956 la Oficina Argelina de la Mano de Obra (OFAMO), encargada de introducirlos en la metrópoli. La independencia argelina no es un

³⁰⁰ Citado por Zidane Zéraoui, en Zidane Zéraoui y Roberto Marín Guzmán (editores), *Árabes y musulmanes en Europa. Historia y procesos migratorios*, Costa Rica, Universidad de Costa Rica, 2006, p. 19

obstáculo en la medida que los Acuerdos de Evian garantizan la libre circulación de los ciudadanos argelinos entre los dos países.³⁰¹

Asimismo, es en esta segunda ola migratoria cuando la inmigración marroquí y tunecina empieza a desplegarse. “En 1946, 17, 000 marroquíes son contratados por *Les Charbonnages de France* para trabajar en las minas de la metrópoli “[...] [pero] es solamente a partir de los sesenta que el número de marroquíes empieza a crecer de manera significativa [...]”³⁰² Para 1975, ya se contaba con 260, 000 residentes marroquíes en suelo francés.³⁰³ La inmigración tunecina fue la de menor presencia, en comparación con la argelina y la marroquí; pero aun así también dio un salto considerable, pues de 4, 800 tunecinos que había en Francia en 1954, esta cifra ascendió a 61, 000 en el censo de 1968. Cabe mencionar que, si la inmigración de estos dos países es de un flujo mucho menor que la de Argelia, esta situación tiene su origen no sólo en el hecho de que la población argelina fuera mayoritariamente campesina —proveniente en su mayoría de las regiones Tizi Ouzou, Setif y Constantina (las tierras de colonización en este país afectaban el 40% de la superficie agrícola)—, sino también en la situación económica prevaleciente en aquellas dos naciones, la cual se desarrollaba en una atmósfera más próspera que la argelina:

El segundo factor [que explica las cifras relativamente reducidas de la inmigración tunecina y marroquí] consiste en el auge industrial, principalmente minero, que conocieron Marruecos y Túnez a partir de los años treinta y más particularmente después de la Segunda Guerra Mundial. Mientras Argelia está marcada por un estancamiento casi total, sus vecinos se benefician de una coyuntura particularmente favorable que da lugar a nuevos empleos y limita la emigración.³⁰⁴

Hacia la independencia de Argelia, en 1962, se registran 330, 000 argelinos en Francia, situación que continúa siendo significativa incluso después de la descolonización. En efecto, la repatriación de entre 80, 000 y 90, 000 *harkis*, que al término de la guerra con Argelia atravesaron el Mediterráneo junto con sus

³⁰¹ Zidane Zéraoui, *op. cit.*, p. 26

³⁰² *Idem*

³⁰³ L'islam dans la République, *op. cit.*, p. 19

³⁰⁴ Zidane Zéraoui, *op. cit.*, p. 29

familias, dio lugar a la creación de la primera comunidad de “franceses musulmanes” en suelo metropolitano. A lo largo de la década de los sesenta, la mano de obra argelina sería demandada sobre todo en la industria automotriz, punta de lanza de la modernización industrial, siendo París su centro gravitacional.

Es importante no pasar desapercibido el tema de los *harkis*, aquellos soldados indígenas argelinos reclutados por el ejército francés durante la guerra de independencia (1962), pues se trata de un grupo que sufrió el rechazo, la persecución y hasta la represión en su país de origen, situación aprobada por la metrópoli. Estos soldados al principio eran sobre todo campesinos que se encontraron en medio de la tormenta de la guerra. Para algunos era una manera indispensable de ganarse el pan, puesto que el conflicto había interrumpido sus actividades tradicionales. Aquellos que lucharon en el FLN (Frente de Liberación Nacional), fueron detenidos, torturados y obligados a cambiar de bando, y trabajar para el ejército francés se convirtió en la única manera de salvar su vida. En Francia, los *harkis* han conocido problemas de integración muy considerables, aun si ahora disponen de plenos derechos y de todos los atributos de la nacionalidad francesa.³⁰⁵ Marc Ferro cita este caso como una fuente más del resentimiento histórico experimentado por los pueblos que han sido colonizados. Efectivamente, una queja que alimenta el resentimiento de los colonizados, en particular en Argelia, es que “los colonizadores no cumplían sus promesas”³⁰⁶, refiriéndose a aquellas tropas indígenas, como los *harkis*, que durante mucho tiempo esperaron en vano que, por sus sacrificios, se les reconociera como ciudadanos de pleno derecho.

La República francesa ha ido tomando consciencia paulatinamente del impacto de la colonización en la integración de los ciudadanos de origen argelino. Es interesante notar que no fue sino hasta el 25 de septiembre de 2001 (bajo la presidencia de Jacques Chirac), a unas cuantas semanas de los atentados terroristas del 11 de septiembre, que se llevó a cabo la colocación de una placa

³⁰⁵ Tzvetan Todorov, “Juzgar el pasado”, [en línea], Madrid, El País, 29 de febrero de 2012, Dirección URL: http://elpais.com/elpais/2012/02/20/opinion/1329738426_43544.htm

³⁰⁶ Marc Ferro, *El resentimiento en la historia*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 167

conmemorativa en el patio de honor del *Hôtel des Invalides* para rendir un homenaje en el que se reconoció oficialmente el drama histórico de los *harkis*.³⁰⁷ Finalmente, en 2003, se proclamó el Día Nacional de Homenaje a los Harkis.³⁰⁸

La tercera ola de implantación musulmana en Francia se distingue por una serie de particularidades. En primer lugar, ya no se trata de una inmigración estrictamente laboral, sino de un *reagrupamiento familiar*, pues la inmigración de trabajo se suspende oficialmente en 1974³⁰⁹. El auge económico había cesado y con ello, la necesidad de trabajadores extranjeros; situación que no se restringió a Francia, sino que también compartieron la mayoría de sus vecinos europeos. Ciertamente, Europa tenía que lidiar ahora con las altas tasas de desempleo, producto de la crisis internacional del petróleo desencadenada en 1973. En segundo lugar, el perfil demográfico del inmigrante ya no estaba representado por hombres maduros y solteros, sino por mujeres y niños en busca del reencuentro con los jefes de familia que por diversas razones, habían decidido permanecer en Francia. Originalmente, los trabajadores migrantes no tenían la intención de establecerse definitivamente en Francia; incluso era común que regresaran a sus países de origen para dar turno a otro miembro de la familia que pudiera realizar las mismas labores en Francia. Incluso, el gobierno francés implantó en 1977 una medida económica de “apoyo para el regreso” al país de origen, pero sólo fue aceptada por una minoría, entre otras razones, porque en el momento en que estos obreros no calificados dejaran de ser “las fuerzas de reserva del capitalismo”, se temía que, una vez fuera de territorio francés, ya no pudieran volver a ingresar a él con las mismas facilidades. En el caso de los *harkis*, simplemente no había opción, pues al haber luchado del lado francés durante la guerra en Argelia, estos soldados eran vistos como traidores por el nuevo gobierno argelino.

³⁰⁷ Cfr. Elise Langelier, *La situation juridique des Harkis (1962-2007)*, Paris, Faculté de droit et des sciences sociales de Poitiers, 2008.

³⁰⁸ Décret du 31 mars 2003 instituant une Journée nationale d'hommage aux harkis et autres membres des formations supplétives [en línea], *Legifrance*, Dirección URL : <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000419142&dateTexte> [consultado el 27 de noviembre de 2012]

³⁰⁹ Esta disposición no fue aplicable a los trabajadores de la entonces Comunidad Económica Europea, quienes gozaban de la libertad de circulación garantizada por el Tratado de Roma.

La política de reunión de familias, que alcanzaría pleno auge en la década de los ochenta -bajo el gobierno de François Mitterrand- se traduce, en última instancia, en un proceso de construcción de *una identidad islámica* en Francia ante la evidente permanencia de esta población en la República. De este modo, el gobierno francés se da cuenta de la necesidad de incentivar la creación de lugares de culto tanto en los albergues temporales de los recién inmigrados, en las grandes fábricas con personal de origen musulmán no calificado, así como en las viviendas HLM³¹⁰. Es precisamente en los albergues donde se origina la primera acción significativa de los inmigrados musulmanes (paradójicamente, mediante una gran huelga en 1975) por la búsqueda de una *paz social*³¹¹, en un contexto en que esta se encontraba amenazada por el aumento del desempleo y las dificultades de asentamiento. Los directores de los albergues —muchos de ellos antiguos oficiales del ejército colonial—, no encontraban ninguna objeción respecto a la creación de oratorios, pues veían la ocasión de encontrar en ellos el surgimiento de intermediarios más fácilmente “moldeables” que los líderes izquierdistas, de gran influencia en ese entonces para los obreros musulmanes y anteriormente para la comunidad italiana y polaca. Las empresas y las fábricas, por su parte, encontraban mucho más cómodo la instalación de modestos oratorios que acceder a un aumento salarial demandado bajo la influencia de los sindicatos.

Finalmente, las medidas del gobierno por acceder a aquellas demandas de los musulmanes han sido consideradas como una respuesta al nacimiento, tal cual, de una nueva generación que, si bien es descendiente de inmigrantes, no se puede privar del derecho a la nacionalidad francesa vía *Jus soli*. “Los niños producto de estas familias, siendo en general de nacionalidad francesa, traen como resultado la emergencia de un Islam francés, que ya no pasa desapercibido y que busca un lugar en el paisaje religioso nacional.”³¹²

³¹⁰ *Habitations à Loyer Modique*. Complejos habitacionales de renta moderada subvencionados por un organismo público o privado.

³¹¹ Cfr. Gilles Kepel, *Les banlieues de l'Islam: naissance d'une religion en France*, Paris, Seuil, 1987, pp. 125-131

³¹² *L'Islam dans la République*, *op. cit.*, p. 19

1.3 Los musulmanes: una *comunidad* diversa

En realidad, resulta complicado referirse a una *comunidad* o *comunidades* musulmanas en Francia por varias razones. Una de ellas es que el modelo francés de integración dista de ser “comunitario”, como el anglosajón, por ejemplo. Otra razón de peso es que la presencia musulmana en Francia es de las más diversas en Europa, en cuanto a su origen étnico, distribución geográfica en el país, así como la consolidación de una segunda y hasta tercera generación de musulmanes, que, a su vez, concibe ideas distintas sobre lo que será su devenir en una sociedad europea, por lo que no podría hablarse de comunidad como sinónimo de *lobby* (el caso de los musulmanes en Reino Unido), enclave político (la situación de los turcos en Alemania) o grupo homogéneo. De tal manera que, al hablar en este apartado de “comunidades musulmanas” se hará referencia al aspecto dinámico, no cuantificable (como lo pueden ser los datos demográficos estudiados en el apartado anterior), de la presencia islámica en Francia; es decir, la diversidad de formas de pensamiento y asociación que constituyen, de manera general, esta presencia.

1.3.1 Distribución geográfica

Geográficamente, los asentamientos musulmanes en Francia se concentran principalmente en el norte, noreste, y sureste del país, sobre todo en los departamentos más urbanizados y/o industrializados (ver Mapa 1). Tan sólo París y sus alrededores (toda la región de la Île de France y el departamento de Chartres) albergan a casi el 35% de la población musulmana en Francia. Después le siguen las regiones de Provence-Alpes-Côte d'Azur (que incluye a la ciudad de Marsella) con el 13%; Rhône-Alpes (que incluye a Lyon) con el 10%, y Nord-Pas de Calais (incluyendo a Lille) con el 8%. Otras zonas que cuentan con una

presencia musulmana significativa son las regiones de Picardía, Alsacia, Lorena y las ciudades de Belfort, Besançon, Rouen, y Montpellier.

Dentro de este patrón de distribución, existe también una tendencia a establecerse según el origen étnico. Por ejemplo, los marroquíes tienden a esparcirse a lo largo y ancho del país, mientras que los africanos subsaharianos residen principalmente en París y sus alrededores; los turcos se concentran también en París, así como en Alsacia y Lorena.³¹³

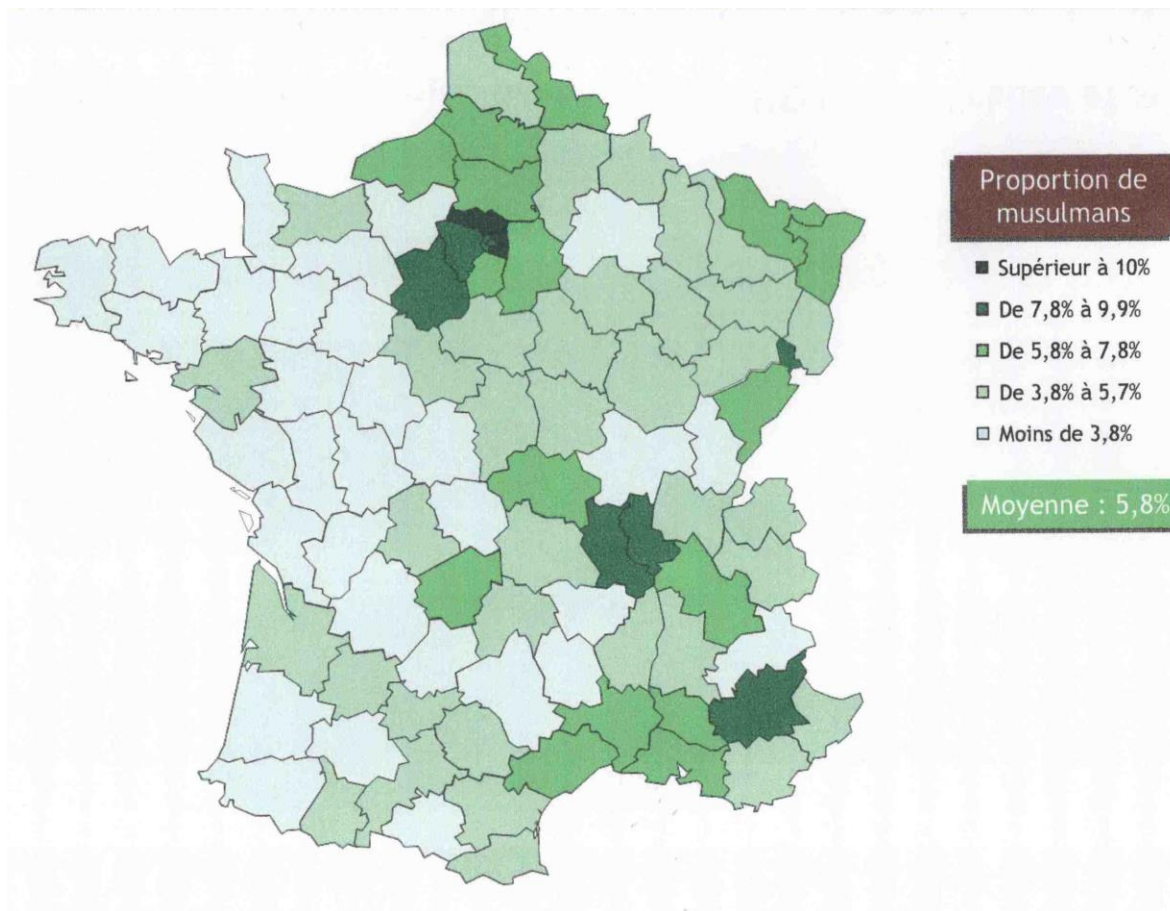
Debido a su carácter regional, la presencia islámica en Francia tiende a generar una imagen (real o estigmatizada) que varía radicalmente de acuerdo con el entorno político, social, económico y cultural en el que se desenvuelven. Así, por ejemplo, mientras que en París se puede hablar de un “fenómeno del gueto”, las demás ciudades de concentración musulmana pueden dar lugar a otras percepciones: “La periferia lionesa es conocida por la historia de su lucha por la igualdad de derechos, Estrasburgo por su capacidad de apertura al Islam a partir de su tradición concordataria, Marsella por su culturalismo, Lille por la actividad de su mezquita principal que se abre al debate con las autoridades municipales.”³¹⁴

³¹³ Alain Boyer, *L'Islam en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 22

³¹⁴ Citado en *L'Islam dans la République*, *op. cit.*, p. 31

Mapa 1

Distribución geográfica de los musulmanes en Francia (2009)



Fuente: IFOP (*Institut Français d'Opinion Publique*), "ANALYSE: 1989-2009 Enquête sur l'implantation et l'évolution de l'Islam de France", agosto de 2009, p. 4

Lectura: Las cifras del recuadro a la derecha del mapa indican la proporción estimada en porcentajes del número de musulmanes respecto a la población total de la región correspondiente. Así, en las zonas marcadas con el color más oscuro la población musulmana es superior al 10%; mientras que en las zonas marcadas con el color más claro los musulmanes representan menos del 3.8%. Según estos cálculos, el promedio total sería de 5.8%.

1.3.2 Diversidad Ideológica y asociativa

La formación de asociaciones, bajo los lineamientos de la ley de 1901, es el principal modo de acción colectiva de las comunidades musulmanas. Actualmente existen en Francia alrededor de un millar de asociaciones islámicas que cubren una amplia variedad de actividades, incluyendo labores caritativas y educativas. En algunos casos, su capacidad de convocatoria se ha hecho notoria en

momentos claves, tales como la Marcha por la Igualdad y Contra el Racismo, de 1983, también conocida como *Marcha de los Beurs*, la cual contó en gran medida con el apoyo ideológico de la organización S.O.S. *Racisme* en un contexto en el que la cohesión de la comunidad musulmana y la sociedad civil en general fueron determinantes para afrontar el efervescente panorama político que se vivía en Francia luego de la alianza electoral del Frente Nacional (FN) con un partido de izquierda (el RPR) en las elecciones municipales parciales de 1983 en la comuna de Dreux. En el siguiente capítulo retomaremos nuevamente dicha marcha al referirnos al descontento social de la juventud musulmana.

A grandes rasgos, podemos dividir las a estas asociaciones en tres categorías:³¹⁵

1. Aquellas surgidas en torno a las principales mezquitas;
2. Organizaciones que actúan en representación de otras (*umbrella organizations*), tratando de englobar a instituciones más pequeñas; y
3. Organizaciones afiliadas a partidos políticos, a otros grupos en los países de origen de los inmigrantes o a movimientos islámicos a nivel mundial.

Antes de revisar las principales federaciones que engloban a las categorías anteriores, hay que tener presente que la diversidad de posturas que determinan la visión y misión de estas asociaciones y, en todo caso, la decisión de afiliación a las mismas, se remite en un principio a la variedad de doctrinas teológicas, corrientes y escuelas propias del Islam.

A continuación describiremos brevemente las cuatro tendencias referentes a la forma de pensar y vivir el Islam en el país de acogida, bajo las que se ha clasificado tradicionalmente, de acuerdo con la ideología de que se trate, a los miembros de las comunidades musulmanas de Francia.³¹⁶

- **Seculares.** Los musulmanes seculares se identifican con un Islam relativamente distanciado de los preceptos religiosos ortodoxos. Están

³¹⁵ Remy Leveau, *op. cit.*, p. 11

³¹⁶ Nos ocuparemos del tema más detalladamente en el tercer capítulo de esta investigación, por concernir directamente al objeto de estudio de dicho capítulo.

abiertos a nuevas formas de interpretación del Islam (*ijtihad* o *ichtihad*³¹⁷), tratando de adaptarlo al espacio y contexto histórico en el que viven, es decir, una cultura europea laica y democrática. Sus propulsores (intelectuales, catedráticos universitarios, escritores, activistas, etc.) tratan de difundir la idea de que no se tiene que renunciar a la identidad musulmana para vivir en una sociedad occidental, con lo que se lograría una renovación, un refloreamiento cultural e intelectual del Islam. Sus discursos se dirigen prioritariamente a la juventud musulmana, al considerarla la semilla que definirá el futuro del Islam y de las próximas generaciones de musulmanes en Europa, pero también se proponen difundir sus premisas dentro de la opinión pública, los medios de comunicación y la élite intelectual francesa.

- **Conservadores moderados.** “Conservadurismo moderado” es el término que algunos especialistas han dado al pensamiento que se desprende de la corriente secular³¹⁸, puesto que la ideología estrictamente secular todavía no está muy arraigada entre la comunidad musulmana. Los moderados resaltan la contribución del Islam a la civilización mundial y favorecen la observancia de las prescripciones religiosas musulmanas, mientras tratan de vivir bajo el marco de las formas republicanas. También están de acuerdo con dar nuevas interpretaciones a los principios islámicos, pero sin que esta sea una interpretación radical que contradiga los textos sagrados y que pudiera amenazar la unidad del Islam suní y sus cuatro escuelas jurídicas.
- **Fundamentalistas.** La tendencia fundamentalista insiste en una estricta observancia de todas las prescripciones religiosas, basadas en el Corán, la Sunna y los Hadices, en lo que concierne a los derechos de los musulmanes y a las relaciones entre musulmanes y no musulmanes. Los

³¹⁷ También escrito como *ijtihad* en el sistema latino de escritura.

³¹⁸ Cfr. Alain Boyer, *op. cit.*, pp. 269-270

fundamentalistas consideran los principios islámicos como inmutables y no sujetos a cambios ni nuevas interpretaciones. En la esfera política son conservadores y muestran indiferencia por cambiar las estructuras sociopolíticas existentes en el mundo islámico. “Aunque hay diferencias considerables al interior de esta tendencia, en lo que se refiere a la doctrina y a la práctica, la meta principal de los fundamentalistas es alentar a una revitalización del Islam y de los principios islámicos.”³¹⁹

- **Islamistas.** Esta corriente tiende a confundirse con el fundamentalismo y el integrista, en la medida en que también conservan la nostalgia por la imbricación que la religión, el derecho y el Estado tenían en los tiempos de Mahoma. Pero, de acuerdo con la clasificación del sociólogo Alain Boyer, la diferencia entre los islamistas y los fundamentalistas estriba en la “pasividad” política de los últimos, pues los islamistas sí persiguen los medios de acción directa para erradicar lo que ellos consideran gobiernos corruptos o traidores a los principios del Islam, con el fin último de recrear la sociedad islámica, tal cual era en los tiempos del Profeta. A escala internacional, los islamistas se oponen al proyecto de unidad de los países árabes y a la idea de que puedan existir diferentes naciones en el seno del mundo musulmán. Entre sus seguidores, aunque cuantitativamente no representen más que una minoría, los jóvenes musulmanes que se enfrentan con problemas de exclusión social o conflictos de identidad son particularmente susceptibles a adherirse a esta corriente.

Además de la diversidad ideológica, existen dos criterios importantes que contribuyen al carácter plural de la expresión del Islam en Francia: la diversidad étnica y generacional.

La diversidad étnica implica —en especial para los inmigrantes de “primera generación” o recién llegados—, un cierto sentido de apego hacia el país de

³¹⁹ Remy Leveau, *op. cit.*, p. 10

origen, es decir, la voluntad mantener lazos con él. La forma en que el país de origen contribuye a satisfacer estas necesidades (solicitadas explícitamente o no) se lleva a la práctica principalmente mediante el envío de imames³²⁰ y apoyo financiero para la construcción de mezquitas e instituciones.

El caso de la comunidad turca cobra cierta particularidad en el sentido de que es de las más apegadas a su país de origen, sin que se vuelva indispensable la reivindicación de su identidad:

De todas las comunidades musulmanas instaladas en Francia, la comunidad turca es [...] aquella que tramita menos peticiones de naturalización, lo que parece explicarse por el dinamismo de la vida comunitaria. La práctica religiosa es sistemática para la primera generación de inmigración, y se atenúa en las siguientes generaciones [...] la práctica religiosa está, salvo para lo concerniente a los jóvenes vinculados a las redes fundamentalistas, más ligada a la cercanía familiar y social que a reivindicaciones identitarias.³²¹

El criterio generacional también desempeña un papel clave en el perfil ideológico de las asociaciones musulmanas. Los jóvenes de la segunda y tercera generación son aquellos que más resienten los “conflictos de identidad” inherentes a una sociedad que alberga a una pluralidad de culturas, puesto que comúnmente se enfrentan al dilema de ser *fieles* a sus raíces sin ser *infieles* al país de acogida, que finalmente es el país donde nacieron y donde viven. O también podríamos invertir los factores de la ecuación: ser *fieles* al país de acogida sin ser *infieles* a sus raíces, que finalmente es la sangre que llevan dentro. No es que tengan que inclinarse rigurosamente hacia un lado u otro de la balanza; en realidad, la juventud musulmana parece estar más orientada hacia la búsqueda de medios de

³²⁰ Literalmente, “aquel que se sitúa adelante”. Conductor de la oración; responsable espiritual de la comunidad musulmana. Este papel se consigue a partir de una posición social determinada, la edad o el conocimiento del Corán. Cada mezquita posee varios imames. Existen dos tipos de imames, según su función: el imam *khatib* es el encargado de la predicación del viernes, y los imames de las cinco oraciones, que se encargan de dirigir las oraciones cotidianas. Para los chiítas tiene un valor espiritual y temporal, ya que hace referencia a los descendientes de Alí, perpetuadores de la relación humana con Dios, investidores de naturaleza casi divina y facultades para la producción de leyes. Asimismo, el “imam oculto” (*madhi*, “guiado por Dios”), según los Duodecimanos [los chiítas que creen en una línea de doce imames], es aquel que regresará al final de los tiempos para restaurar el orden de la verdadera religión. Cfr. Malek Chebel, *L’Islam expliqué par Malek Chebel*, Paris, Perrin, 2007, pp. 220-222

³²¹ L’Islam en France, *op. cit.*, p. 30

acción que proporcionen una respuesta a dificultades que son las suyas y no las de la primera generación.

Una vez aclarada la diversidad ideológica, étnica y generacional que caracterizan a la comunidad musulmana, revisaremos las principales federaciones musulmanas en Francia.

- ***El Instituto Musulmán de la Mezquita de París (IMMP)***

Ligado a la Mezquita de París, inaugurada en 1926 por el presidente Doumergue y el sultán Moulay Youssef, el Instituto Musulmán de la Mezquita de París sostiene vínculos históricos con Argelia y ha sido privilegiada por las autoridades francesas para fungir como interlocutor con el culto musulmán antes de la creación del Consejo Francés de Culto Musulmán en 2004, por lo que, a pesar de sus rivalidades internas y de la renuencia de otras comunidades musulmanas a vincularse con ella (los turcos, por ejemplo) la Mezquita de París sigue siendo una fuerza influyente. El IMMP pretende ser a la vez una ente de influencia en la cultura islámica y un lugar de congregación de la comunidad. El instituto reivindica la autoridad sobre 150 imames a través de cinco muftís regionales y controla cerca de 200 lugares de culto. En los años noventa el IMMP fue particularmente activo en la búsqueda de una organización de la comunidad a nivel federal.

- ***La Unión de las Organizaciones Islámicas de Francia (UOIF)***

Creada en 1983, bajo el mandato de François Mitterrand, la Unión de Organizaciones Islámicas de Francia es la más grande de las federaciones musulmanas en la República francesa y posiblemente la que cuenta con el tejido asociativo más denso y categorizado. Se trata de la rama francesa de la Unión de Organizaciones Islámicas de Europa y se beneficia del soporte financiero de las fundaciones religiosas de los países del Golfo. Debido a su proximidad ideológica con la Hermandad Musulmana, la UOIF se inserta en la categoría de *fundamentalista*, si bien en su versión más moderada. La UOIF

basa su actuación en el concepto de *Dar-al-ahd*, “territorio del tratado”, lo cual implica el respeto o sometimiento a las leyes del país de acogida. La Unión reúne a cerca de 200 asociaciones, entre las que destacan *Les Jeunes Musulmans de France* (Jóvenes musulmanes de Francia) y la *Ligue française des femmes musulmanes* (Liga francesa de mujeres musulmanas). Ejerce control sobre la Gran Mezquita de Lille; publica la revista *La Lettre de l’UOIF* y patrocina al Instituto Europeo de Ciencias Humanas de St-Léger de Fougeret (en Nièvre). En mayo de 2011 la UOIF perdió a una de sus personalidades más prominentes, el erudito libanés Faysal Mawlaoui, cofundador de la Unión y quien luchó arduamente por la pacificación y el acercamiento entre cristianos y musulmanes en Líbano. También “contribuyó activamente a difundir una comprensión esclarecida del Islam que liga el texto al contexto y llama a una apertura de la sociedad.”³²²

- ***Federación Nacional de los Musulmanes de Francia (FNMF)***

La Federación Nacional de Musulmanes de Francia fue establecida en 1985 por disidentes de la Mezquita de París que se oponían al dominio que los argelinos ejercían sobre ésta. La comunidad argelina, a su vez, boicoteó a la FNMF, lo que trajo como consecuencia un debilitamiento inicial de la federación y un financiamiento casi exclusivo de Marruecos. No obstante, la FNMF se ha ido restableciendo hasta concentrar, hoy en día, a cerca de 500 organizaciones. También destacan sus esfuerzos, desde 1997, por fungir como fuerza motriz de la Coordinación nacional de imames y guías religiosas.

- ***Tabligh (la rama francesa de Jama’at-al-Tabligh)***

Por su estructura, esta organización pertenece a la tercera categoría en las que dividimos, al inicio de este sub apartado, a las asociaciones musulmanas en Francia. Efectivamente, entre los movimientos de escala mundial, *Jama’at-al-Tabligh* —fundada en India en 1923— realiza gran actividad en Francia a través de su organización *Foi et Pratique* (Fe y Práctica). “Su principal objetivo

³²² [Trad. libre], “Avec le décès de Ch Faysal, un grand da’iyya nous a quitté...” [en línea] Sitio oficial de la UOIF, Dirección URL: <http://www.uoif-online.com/v3/spip.php?article930> [Consultado el 10 de julio de 2011]

no es tanto obtener el reconocimiento de la presencia del Islam en Francia, sino revivir la práctica del Islam entre los musulmanes”³²³; de ahí el origen de su nombre completo: Federación Invitación y Misión para la Fe y Práctica. Los musulmanes pakistaníes y los predicadores usan esta organización para difundir su mensaje. A finales de los años setenta y principios de los ochenta, esta organización dio lugar a la apertura de una primera forma de comunitarismo musulmán en Francia, en un entorno afectado por el paro y la desarticulación social. De acuerdo con Gilles Kepel, uno de los principales estudiosos del Islam de Francia³²⁴, *Jama'at-al-Tabligh* es un movimiento que:

[...] juega un papel determinante en el proceso de reafirmación de una identidad islámica que incide en la población musulmana de Francia. Debido al modo y al nivel de su predicación, brinda una respuesta adecuada a las demandas confusamente formuladas por las capas menos instruidas de esta población y que son también las más numerosas: se convierte en propagador de un Islam fácil de comprender y de practicar, pero que exige del creyente una dedicación personal considerable.³²⁵

A las cuatro grandes federaciones anteriores se podrían agregar un sinnúmero de asociaciones emergentes protagonizadas por grupos sociales específicos (estudiantes y familias), étnicos y de género, como por ejemplo *Étudiants Musulmans de France* (Estudiantes Musulmanes de Francia) con sede en Bordeaux, una ciudad de gran movilidad estudiantil; la *Fédération française des Associations islamiques d'Afrique, des Comores et des Antilles* (Federación francesa de Asociaciones islámicas de África, de las Islas Comoras y de las Antillas) que reagrupa a aquellos musulmanes seguidores de un Islam “tradicional” anclado en una cultura africana y antillana; y el *Comité de Coordination des Musulmans Turcs de France* (Comité de Coordinación de Musulmanes Turcos de Francia).

³²³ Remy Leveau, *op. cit.*, p. 13

³²⁴ Según el autor, la presencia del Islam en Francia está siendo cada vez más significativa que pronto el discurso político y la opinión pública habrán de acostumbrarse a hablar del Islam de Francia, en lugar del Islam en Francia.

³²⁵ [Trad. libre], Gilles Kepel, *op. cit.*, p. 178

Cabe mencionar que las asociaciones citadas en este apartado desempeñan sus actividades al margen del Estado, a excepción de la Mezquita de París, la cual se había desempeñado como el interlocutor oficial del Estado con la comunidad musulmana hasta antes de la creación del Consejo Francés del Culto Musulmán (CFCM), creado en 2003, del cual hablaremos en el segundo capítulo.

1.4 La práctica del culto musulmán: aspectos generales

El tercer aspecto que conforma una parte esencial de la presencia islámica en Francia se refiere a las principales manifestaciones inherentes al culto musulmán y a la cultura musulmana, y su regulación, a grandes rasgos, por el marco jurídico de la República Francesa.

Jurídicamente, podríamos definir al *culto musulmán* como “[...] el conjunto de mecanismos y de estructuras jurídicas de ejercicio de las actividades culturales, públicas o privadas, individuales o colectivas, de los creyentes musulmanes.”³²⁶

El marco jurídico actual del ejercicio de los cultos religiosos en Francia está definido por la normatividad de la Ley de separación de las Iglesias y el Estado del 9 de diciembre de 1905, cuyo primer artículo estipula que: “La República asegura la libertad de conciencia. Garantiza el libre ejercicio de los cultos con las únicas restricciones establecidas a continuación en interés del orden público.”³²⁷

El artículo segundo agrega que “la República no reconoce, ni financia, ni subvenciona ningún culto.”

³²⁶ Alain Garay, “La representación del Islam en Francia: retos y perspectivas”, en *Derecho y religión*, Madrid, Instituto Metodológico de Derecho Eclesiástico del Estado (IMDEE), Vol. I, 2006, p. 117

³²⁷ [Trad. libre], *Loi du 9 de décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'Etat* [en línea], Dirección URL: <http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/MCEBW.htm>

Convertida en un pilar del orden jurídico y base fundamental de la laicidad en Francia³²⁸, la Ley de 1905 se apega y se complementa con disposiciones nacionales e internacionales que se han ido consolidando a través de los últimos siglos. Así, por ejemplo, la Revolución Francesa sienta un primer precedente en la protección de la libertad de culto:

El artículo décimo de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, surgida del ideario revolucionario de 1789, sostiene que “ninguno puede ser molestado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre que su manifestación no sea contraria al orden público establecido por la ley.”³²⁹

Asimismo, el primer párrafo del artículo 1º de la Constitución de la Quinta República Francesa (1958) señala que “Francia es una República indivisible, laica, democrática y social. Asegura la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos sin distinción de origen, de raza o de religión. Ésta [la República] respeta todas las creencias [...]”³³⁰

Paralelamente, hacia mediados del siglo XX y con diversas modificaciones a sus protocolos en las últimas décadas, las naciones europeas no han dejado de reafirmar uno de los principios básicos de las garantías que deben asegurarse a todo individuo. El artículo 9 del Convenio Europeo de Derechos Humanos de 1950 señala que:

“Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la de manifestar su religión o sus convicciones individual o

³²⁸ Excepto en la región de Alsacia-Mosela, donde por razones históricas subsiste el Concordato de 1802. Recuérdese que casi la totalidad de los territorios de Alsacia y Lorena, más tres cuartas partes del departamento de Mosela fueron anexados al Imperio alemán en aplicación del Tratado de Fráncfort, firmado en 1871, al final de la guerra franco-prusiana. Cuando se promulgó la Ley de 1905 en Francia, estos territorios aún se regían por la autoridad alemana.

³²⁹ [Trad. libre] Stéphane Rials (presentador), *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette, 1988, p. 24

³³⁰ [Trad. libre] Isabelle Crucifix (editora), “Constitution française du 4 octobre 1958 après la révision de juillet 2008”, *Documents d'études Droit constitutionnel et institutions*, N° 1.04, Paris, La Documentation Française, 2008, p. 3

colectivamente, en público o en privado, por medio del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos.

“La libertad de manifestar su religión o sus convicciones no puede ser objeto de más restricciones que las que, previstas por la ley, constituyan medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la moral públicas, o la protección de los derechos o las libertades de los demás.”³³¹

Por supuesto, las protecciones a la tolerancia religiosa también han tenido eco a nivel internacional. Al respecto, cabe destacar lo estipulado por el artículo primero de la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones, proclamada en 1981:

“Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho incluye la libertad de tener una religión o cualesquiera convicciones de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la observancia, la práctica y la enseñanza.

“Nadie será objeto de coacción que pueda menoscabar su libertad de tener una religión o convicciones de su elección.

“La libertad de manifestar la propia religión o las propias convicciones estará sujeta únicamente a las limitaciones que prescriba la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos y libertades fundamentales de los demás.”³³²

³³¹ Corte Europea de los Derechos Humanos, *Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales*, proclamado en Roma, 1950; revisado de conformidad con los Protocolos no. 11 y 14; y completado por el Protocolo adicional y los Protocolos no. 4, 6, 7, 12 y 13 en junio de 2010.

³³² Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, *Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones*. Proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 25 de noviembre de 1981 [resolución 36/55]

Resulta claro que los artículos de las legislaciones, declaraciones y convenios que hemos citado son concordantes entre sí respecto a los derechos y obligaciones que supone el ejercicio de los cultos religiosos en un sistema laico: sí a la libertad de culto, *pero* con respeto al orden público. Simple en apariencia, esta frase resume todo el agudo e intenso debate generado en torno a la manera en que el culto musulmán *puede* o *debe*, dependiendo de la lectura que se le dé, ser practicado en la República Francesa.

La ley de 1905, resultado de un conflicto entre la República y la Iglesia católica, se ha convertido en la base de referencia del ejercicio de todos los cultos en Francia, sin que sus principios sean fundamentalmente remitidos en causa. Para la recepción de una religión nueva en Francia como lo es el Islam, esta ley ofrece un marco liberal pero también plantea constricciones que representan la contraparte de la laicidad del Estado.³³³

Sin duda, el cierto grado de ambigüedad del laicismo francés conlleva, en última instancia, a una confusión sobre los límites de la legalidad y la ilegalidad de ciertas manifestaciones típicas de la cultura musulmana. A continuación estudiaremos aquellos ámbitos en los que se ha suscitado con mayor frecuencia una especie de *conflicto de leyes*.

1.4.1 Lugares de culto

De manera superficial, la apertura de oratorios y la construcción de mezquitas pueden ser consideradas como la manifestación por excelencia del arraigo de los musulmanes en las sociedades europeas, pero en esencia simbolizan sobre todo la expresión de una fe. Hacia fines de los años noventa del siglo pasado, el número de lugares de culto musulmán en Francia se estimaba entre 1, 200 y 1, 500 por las autoridades públicas. Esta última cifra es la que figura en el informe *El Islam en la República* del Alto Consejo para la Integración en el año 2000. En 2005, un alto funcionario del Bureau Central de Cultos del Ministerio del Interior

³³³ L'islam dans la République, *op. cit.*, p. 13

declaraba que existían en el *hexágono* entre 1, 000 y 1, 600 lugares de culto.³³⁴ Finalmente, según los últimos datos del Ministerio de Asuntos Exteriores del gobierno francés, Francia contaba hasta 2008 con cerca de 2, 000 lugares destinados al culto musulmán (mezquitas y oratorios), incluyendo quince *mezquitas catedrales*.³³⁵

Como se puede observar, estas cifras están sujetas a diferentes estimaciones, lo mismo que ocurre con la determinación del número exacto de musulmanes en Francia. En el caso de los lugares de culto, las imprecisiones de su contabilización pueden explicarse de diversas maneras si se considera que:³³⁶

- Los organismos islámicos a veces tienden a disminuir el número de lugares de culto existentes en razón de la radicalización del pensamiento islámico y del contexto turbulento del Cercano Oriente y que repercute en el comportamiento de los jóvenes musulmanes de Francia.
- Los poderes públicos parecen no disponer de un método particular de censar los lugares del culto musulmán, pues las cifras enunciadas por el Estado no corresponden a aquellas de los poderes públicos.
- Numerosos lugares de culto son creados en ocasión de eventos ligados, por ejemplo, a las festividades religiosas o a los ritos funerarios. Estos lugares de culto poseen una duración ilimitada.
- Hay lugares de culto que no son localizables pues no disponen de líneas telefónicas o no poseen un local fijo propio, como las salas de oración improvisadas en las viviendas HLM durante el mes del Ramadán.

Desde principios de la década de los ochenta, como parte de las reivindicaciones de la Marcha por la Igualdad y Contra el Racismo, a la que nos referimos

³³⁴ [Trad. libre] Sidi M. E. H. Benkoula, "La construction des lieux de culte musulman en France", en *Sciences & Technologie*, N° 27, Juin 2008, p. 40

³³⁵ Ministère des Affaires Étrangères et Européennes, *Le culte musulman en France*, [en línea], 2008, p. 3, Dirección URL: http://www.ambafrance-se.org/IMG/pdf/muslim_faith.pdf

³³⁶ Sidi M. E. H. Benkoula, *op. cit.*, p. 40

anteriormente, las comunidades musulmanas han centrado sus demandas, por una parte, en el incremento del número de lugares de culto —al considerarlos insuficientes— y por otro lado, en que haya salas de oración disponibles en los lugares de trabajo. Esta última petición implica contar con lapsos, dentro del horario de trabajo, para que realicen sus oraciones en las horas requeridas.

La respuesta de los poderes públicos se basa en que “el Estado no está facultado para financiar ni subvencionar la construcción de lugares de culto religioso, en virtud de la Ley de 1905”. El caso de la creación de la Gran Mezquita de París en 1924, constituye una de las grandes excepciones a la regla debido al contexto histórico nacional del momento. En años recientes, se han registrado otros casos de mezquitas que han sido construidas con el apoyo de los poderes públicos nacionales y locales. Tal ha sido el caso en Lyon, Rennes y Evry. La ciudad de Estrasburgo se propuso en el año 2000, gracias a las posibilidades de subvención que le otorga el derecho local, el financiamiento de dos mezquitas catedrales en su territorio.³³⁷

Finalmente, “desde el punto de vista del orden público, el despliegue de lugares de culto en lugares no destinados a tal fin puede entrañar dificultades importantes. Estos lugares no siempre responden a los criterios de seguridad marcados por la legislación sobre los establecimientos que reciben concurrencia”.³³⁸

1.4.2 Cementerios y ritual fúnebre

Al igual que tantas culturas del mundo, la tradición islámica basa sus ritos y ceremonias fúnebres en un profundo sentido del respeto por la vida y la muerte. Según los preceptos islámicos, para que el difunto pueda presentarse puro en el momento del Juicio, la oración y el aseo funerario deben realizarse en presencia

³³⁷ [Trad. libre], Xavier Ternisien, “La ville de Strasbourg soutient la construction de deux grandes mosquées”, [en línea], *Le Monde.fr*, 24 mai 2000, Dirección URL: http://www.lemonde.fr/cgi-bin/ACHATS/acheter.cgi?offre=ARCHIVES&type_item=ART_ARCH_30J&objet_id=185351

³³⁸ L’Islam dans la République, *op. cit.*, p. 37

de sus allegados y de personas consagradas. Al momento de ser inhumado, el cuerpo debe reposar en plena tierra, sin féretro ni tumba, postrado sobre su lado derecho y el pecho apuntando hacia La Meca. Además, el Islam proscribía la exhumación de cadáveres. Así, “la religión musulmana plantea varias exigencias inéditas para la tradición occidental moderna; algunas de estas exigencias chocan directamente con las reglas de sanidad pública y de organización del servicio público.”³³⁹

En este sentido, la cuestión más sensible concierne a la exhumación, pues debido a la limitación de espacios, ciertas comunas francesas han concebido un sistema de modulación para restringir la duración de ocupación de las concesiones. Estas prácticas difícilmente son aceptadas por los musulmanes, ya que, en caso de nuevas concesiones o de cambio de titular, la ley francesa prescribe que la tumba debe ser vaciada, por lo que los restos mortuorios no pueden ser conservados en el sepulcro.

Las alcaldías han defendido su postura al indicar que: “[...] el artículo 97-4 de la ley comunal del 5 de abril de 1884, hoy codificado en el artículo 2213-9 del código general de colectividades territoriales, prevé que la alcaldía, en el ejercicio de su poder en materia de cementerios, no puede establecer distinciones o prescripciones particulares en razón de las creencias o del culto del difunto, o de las circunstancias que han acompañado su muerte.”³⁴⁰

Hasta antes de febrero del 2012, el cementerio musulmán de Bobigny, de carácter privado y creado en 1934, era el único cementerio consagrado al Islam en Francia. Los creyentes musulmanes que no tienen cabida en Bobigny para sus difuntos, regularmente optan por repatriar los cadáveres hacia sus países de origen o bien sepultarlos en los cementerios públicos de Francia que cuentan con áreas (*carrés confessionnels*) destinadas a dicho ritual. Pero, ante la presión derivada de la saturación de estos espacios, a principios de 2012 se anunció la inauguración en Estrasburgo del primer cementerio musulmán público de la República francesa,

³³⁹ *Ibid.*, p. 43

³⁴⁰ *Idem*

gracias al derecho particular local de la región de Alsacia – Mosela, donde impera el Concordato de 1801.³⁴¹

1.4.3 La carne *halal*

Las dificultades que suponen el respeto de la carne *halal* (lícita, “como Dios manda”)³⁴² en Francia se vuelven particularmente presentes en tres situaciones: su producción, su comercialización y los patrones de consumo que esta adquiere durante la fiesta del *Aid-al-Kebir* (Fiesta del Sacrificio o Fiesta del Cordero).

Para que la carne sea consumible, la tradición islámica prescribe que el sacrificio debe ser lo menos doloroso posible; el sacrificador (musulmán) debe degollar al cordero en dirección a La Meca y el cuchillo debe ser introducido de tal manera que se produzca un sangrado fluido y abundante. Una vez derramada la sangre se deberá pronunciar la consigna “en el nombre de Dios, Dios es el más grande”.

La matanza ritual es, entonces, la primera condición para que el alimento cárnico sea considerado como lícito. Una segunda condición implica que esta carne no se mezcle con la ilícita, como la carne de puerco. Para cumplir con tales principios, los creyentes recurren a los circuitos artesanales de mercado para su consumo, compuestos por redes de carnicerías musulmanas. Estos circuitos representan alrededor del 80% del mercado de la carne *halal* comprada por los musulmanes en Francia.³⁴³ También existe, aunque limitada, la posibilidad de encontrar esta carne en el circuito industrial, pero entre el 10 y el 15% de la población musulmana recurre a los circuitos domésticos clandestinos para asegurar por cuenta propia el carácter lícito de la carne, procediendo entonces “a compras en vivo a los

³⁴¹ Chloé Woitier, « Le cimetière musulman de Strasbourg, un cas unique », [en línea], Paris, *Le Figaro*, 05/01/2012, Dirección URL : <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2012/01/05/01016-20120105ARTFIG00757-le-cimetiere-musulman-de-strasbourg-un-cas-unique.php>

³⁴² *Halal* (permitido) en oposición a *haram* (prohibido). El lugar de lo lícito (las carnes provenientes de una inmolación regular) y de lo ilícito (las carnes impuras, ciertas prácticas sexuales, etc.) en el Islam es codificado con precisión. [Trad. libre] Malek Chebel, *op. cit.*, p. 219

³⁴³ L’Islam dans la République, *op. cit.*, p. 45

ganaderos y a los negociantes de animales para posteriormente sacrificarlos ellos mismos fuera de los mataderos [...]”³⁴⁴

Una situación similar se hace extensiva durante la celebración de la fiesta del *Aid-al-Kebir*, que tiene lugar el último día del mes del Ramadán. La Gran Fiesta hace alusión al pasaje coránico en el que Abraham decidió sacrificar un cordero, en lugar de su propio hijo, a instancias de Dios.

En concreto, el sacrificio masivo de ovinos en un mismo día crea en la República Francesa dificultades considerables. Dado que la producción agrícola en este país se concentra en el oeste, (Bretaña y Normandía, principalmente) resulta insuficiente la disponibilidad de mataderos ante el exceso de la demanda en la Fiesta del Cordero, considerando que gran parte de la población musulmana se asienta al este de Francia. Como consecuencia, se opta por recurrir a la matanza en sitios no aptos para tales fines.

Desde el punto de vista de las autoridades, la matanza ritual en estas condiciones afecta directamente cuestiones de orden público y sanidad: higiene, seguridad alimentaria, preservación del ambiente y protección animal.

1.4.4 El uso del velo islámico en las escuelas públicas

La escuela pública es quizá el escenario donde la presencia islámica ha causado mayor controversia. Desde peticiones alimenticias acordes con los preceptos coránicos; la negativa de algunos padres de familia de que sus hijas participen en cursos mixtos de educación física o de que asistan a clases que “entran en contradicción” con las creencias musulmanas (la biología o la filosofía, por ejemplo); hasta el debate sobre si el velo islámico es compatible o no con el sistema laico.

³⁴⁴ *Idem*

La cuestión del velo simboliza, más que ninguna otra, las tensiones que es susceptible de provocar la recepción del Islam en la escuela laica francesa. *Hiyab, khimar, malhafa, tchador, tchadri, melaya, haïk, burqah, safsari...* Existen diferentes nombres en árabe, persa y otras lenguas para designar aquella prenda distintiva que portan, sea por imposición o por convicción, algunas mujeres musulmanas alrededor del mundo.

En Francia, han sido prohibidos el uso del velo o *foulard*, es decir, aquel que cubre sólo la cabeza, el cuello y el pecho; así como el velo integral o *burqah*, que cubre las mismas zonas que el velo simple, más el resto del cuerpo— (a excepción de la abertura en la zona de los ojos)—, y otros símbolos religiosos en las escuelas públicas a partir de la adopción por la Asamblea Nacional francesa, el 10 de febrero de 2004, de la ley sobre laicidad. La ley recibió el voto favorable de 494 diputados, frente a 36 en contra y 31 abstenciones.³⁴⁵

La primera controversia a nivel nacional sobre el velo islámico se produjo en el otoño de 1989 en una institución de educación secundaria en Creil, cuando tres alumnas musulmanas fueron expulsadas del colegio por haber asistido a clase portando el velo. Fue entonces que el ministro de la Educación Nacional pidió al Consejo de Estado su dictamen. Puesto que no correspondía a un tribunal juzgar el significado de un símbolo religioso, el Consejo había rechazado considerar el pañuelo islámico *per se* como un arma proselitista y había descartado su prohibición general, al juzgarla discriminatoria. Finalmente, lo que se acordó fue que las alumnas gozarían del derecho a manifestar sus creencias siempre que esta libertad no supusiera:

[...] por las condiciones en las que [el velo] sería portado individual o colectivamente, o por el carácter ostentoso o reivindicativo, [...] un acto de proselitismo o de propaganda [que] atentara contra la dignidad o la libertad de la alumna o de otros miembros de la comunidad educativa, comprometiera su salud o su seguridad, perturbaran el desarrollo de las

³⁴⁵ Joaquín Prieto, “La Asamblea Nacional francesa consuma la prohibición del velo en las escuelas”, [en línea], Madrid, *El País.com*, 11 de febrero de 2004, Dirección URL: http://www.elpais.com/articulo/internacional/Asamblea/Nacional/francesa/consuma/prohibicion/velo/escuelas/elpepuint/20040211elpepiint_6/Tes

actividades de enseñanza y el rol educativo de los docentes, en fin, perturbaran el orden del establecimiento o el funcionamiento normal del servicio público.³⁴⁶

Ahora bien, si nos situamos desde la perspectiva islámica, el Corán no impone de manera explícita el uso del velo ni establece ninguna obligación religiosa relativa a la vestimenta femenina; de hecho, se trata de una tradición pre-islámica que se hizo patente en otras regiones geográficas, como en la Grecia antigua. Ciertamente, el Corán exige en tres pasajes (33, 53; 33, 59; 24, 31) que las mujeres estén adecuadamente cubiertas. Pero, aunque la palabra *hiyab* aparece siete veces en el libro sagrado, sólo lo hace con el significado de “protección, cortina, separación, pared divisoria”.³⁴⁷

En efecto, en los inicios del Islam —una época marcada por un contexto de grandes desplazamientos en busca de conquistas políticas, militares y espirituales— las mujeres de Mahoma quedaban expuestas a ser “confundidas” con las esclavas o con las demás mujeres: “¡Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas y a todas las mujeres creyentes que se cubran con su indumentaria para que se les distinga mejor y no sean, por ende, molestadas.”³⁴⁸ Pues, en la época del Profeta, el ir cubierto era considerado un signo de distinción: en la calle, la mujer libre y honesta se cubría; la esclava, por el contrario, no lo hacía.³⁴⁹

³⁴⁶ Citado en L'Islam dans la République, *op. cit.*, p. 50

³⁴⁷ Hans Küng, *El Islam: historia, presente, futuro*, Madrid, Trotta, 2007, 2ª ed., p. 688

³⁴⁸ Consideramos pertinente reproducir, a continuación, el comentario explicativo del erudito Yusuf Ali a este versículo del Corán: “Dios ordena al profeta que mande a las mujeres —y más en especial a sus propias esposas e hijas, en razón de su elevado rango— que se cubran con el manto [*ġilbāb*: un sobretodo, una prenda larga que cubre todo el cuerpo; un manto que tapa el cuello y el pecho], para distinguirse así claramente de las mujeres de la época preislámica. El objetivo no era restringir la libertad de las mujeres, sino preservarlas de daños y ofensas en las circunstancias imperantes en Medina. Tanto en Oriente como en Occidente, hombres y mujeres visten en público de una determinada forma —elegida según diferentes criterios— como señal de dignidad y respeto. Pueden rastrearse huellas de esta costumbre hasta las culturas más primitivas. Una ley asiria del sigloVII a. C. imponía, por ejemplo, el velo a las mujeres casadas y se lo prohibía a las solteras y a las esclavas.” La nota del traductor añade: “No deben confundirse estas normas con las dictadas en *1 Corintios* 11: 3-16, donde el precepto de que la mujer lleve la cabeza cubierta por un velo se justificaba por su estatus de inferioridad frente al varón. En la normativa coránica el principio básico de que se parte es el de respeto y alta estima.” Marciano Villanueva Salas (traductor), *El Corán. Edición bilingüe comentada*. Barcelona, SKD Bavarian Verlag & Handel GmbH, 2004, tomo IV, p. 1717

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 689

Más allá de la cuestión de la laicidad, el debate público en Francia y en el mundo occidental tiende a asociar el uso del velo con una forma de opresión machista y retrógrada hacia la mujer musulmana, sin considerar que en muchos casos son ellas quienes deciden hacer uso, por voluntad propia, del pañuelo islámico como una forma distintiva de su identidad musulmana. En efecto, la reivindicación del velo parece hacerse más notoria en aquellos contextos en los que la comunidad musulmana se ha visto orillada a inclinarse hacia una identidad u otra; es decir, hacia su “identidad francesa” o su “identidad musulmana”, si bien es claro que no necesariamente se trata de identidades opuestas, como algunas jóvenes han tratado de demostrar de manera simbólica mediante el porte del velo tricolor (aquel con los colores de la bandera de la República Francesa: azul, blanco y rojo).

No obstante, algunas organizaciones feministas como el movimiento *Ni Putes ni Soumises* (ni putas ni sumisas), creado en Francia en el año 2003, han incitado a las mujeres musulmanas a despojarse de esta prenda como parte de su campaña de denuncias contra la degradación de las condiciones de vida de las mujeres musulmanas en ciertos barrios periféricos, pues es precisamente ahí donde dicha prenda ha adquirido mayor popularidad.

No agotaremos aquí el análisis sobre la cuestión del velo islámico. Retomaremos este tema en los capítulos posteriores. Por el momento, nos interesa resaltar el hecho de que la vía jurídica no aporta, *per se*, una solución efectiva al conflicto de intereses que describimos en la última parte de este capítulo. Ciertamente, los convenios internacionales que hemos revisado reconocen explícitamente la libertad de manifestar la vivencia religiosa en el espacio público, pero, como veremos más adelante, la tendencia de los poderes públicos en Francia se ha orientado más a relegar las expresiones religiosas a la esfera privada.

Aunado a lo anterior, la implantación a largo plazo de las comunidades musulmanas en Francia, así como la diversidad de sus demandas, han reflejado la necesidad de crear instancias representativas sólidas, duraderas y coherentes con el entorno sociopolítico y cultural en el que viven. Esas instancias habrán de

encargarse de atender los aspectos más delicados de la presencia islámica en Francia.

En el siguiente capítulo revisaremos cuál ha sido la principal vía de representación del Islam ante el gobierno francés y cómo la insuficiencia de dicha vía conlleva a la búsqueda de métodos más efectivos, como el establecimiento de un diálogo intercultural.

2. La necesidad de establecer un diálogo intercultural

Nada en la vida es para temerse, sino para entenderse.

Marie Curie

Las dificultades que puede llegar a significar la presencia islámica en Francia no se limitan a un conflicto de leyes con el marco jurídico de la República. Las fricciones que resultan de la imbricación de dos culturas aparentemente antagónicas e incompatibles entre sí, son más propensas a acentuarse en la etapa de *toma de consciencia* que da cuenta del carácter irreversible del fenómeno; es decir, una vez que se vuelve evidente que la presencia islámica en Francia no es un fenómeno transitorio, se plantea para las diferentes partes implicadas la cuestión de saber *cuál* es “la siguiente etapa” y *cómo* dar el paso hacia ella. Evidentemente, la respuesta a estas interrogantes dependerá de *quiénes* se sientan facultados para tomar riendas en el asunto. Así, las autoridades republicanas, a través de sus distintos órganos de gobierno, probablemente se orientarán hacia la emisión, reafirmación o modificación de leyes regulatorias; las organizaciones musulmanas, dada la diversidad de las mismas, querrán imponer una u otra tendencia del Islam. En ambos casos, difícilmente se tomarán decisiones que no busquen una mera satisfacción de intereses propios. Un tercer grupo que podría tomar parte en este vasto proyecto sería la élite intelectual representante de una y otra parte o de ambas partes a la vez, pues, finalmente los verdaderos intelectuales son capaces de trascender las fronteras que “atan” a determinada religión, nacionalidad o tendencia política. Es por esta razón que nuestra propuesta de diálogo intercultural está confiada, en un primer momento, en las aportaciones ideológicas de estos intelectuales. Posteriormente habrán de incorporarse otros actores en sus respectivas esferas de acción, incluso los mismos a quienes hemos descartado provisionalmente, pero con la diferencia de que ya se partiría de un precedente más sólido y deslindado de intereses institucionales particulares. Es decir, una vez que se hayan establecido las bases

ideológicas a partir de las cuales rendirá fruto el diálogo intercultural, entonces serán las instituciones que detenten cualquier tipo de poder o control sobre la sociedad las que se den cuenta de la necesidad de apegarse a dichas bases, en lugar de aferrarse a la defensa de una tradición rígida y descontextualizada. Pero, antes de dar lugar a las bases ideológicas de nuestro diálogo, primero habrá que estudiar cuál es y por qué no ha tenido el éxito esperado aquella iniciativa institucional que se suponía debía ser la instancia de diálogo por excelencia entre el gobierno francés y las organizaciones musulmanas. Nos referimos al Consejo Francés del Culto Musulmán. En realidad se trata de un doble fracaso, ya que por un lado exacerbó las profundas divergencias existentes al interior de la propia comunidad musulmana, reflejo de la diversidad ideológica y generacional que estudiamos en el capítulo anterior; y, por otro lado, puso en evidencia que fue más la enorme desconfianza que ciertos aspectos del culto musulmán causan a las autoridades públicas, y no la importancia en sí misma de contar con una instancia de representación oficial del Islam ante la República, lo que constituyó una de las motivaciones fundamentales para la creación del Consejo en 2003. Aunado a este último punto, la desconfianza que suscita el Islam en Francia se ha visto determinada en buena medida por la imagen hostil que se ha generado en torno al Islam tanto al interior del país como a escala internacional.

La finalidad de este capítulo es exponer cómo esas deficiencias acaecidas en el seno mismo del Consejo Francés del Culto Musulmán (las divergencias intramusulmanas; la desconfianza de las autoridades públicas respecto a algunos aspectos del culto musulmán; y la imagen hostil del Islam que ha alimentado dicha desconfianza) tornan indispensable el establecimiento de un diálogo intercultural. El análisis correspondiente al CFCM se realizará en el punto 2.4 del presente capítulo.

Para cumplir nuestro objetivo, primero será necesario estudiar los factores endógenos y exógenos que han contribuido a percibir al Islam como sinónimo de exotismo, inseguridad y —en el peor de los casos— de amenaza, en la amplia

gama de connotaciones que ésta pueda adquirir, así como en las consecuencias de esta percepción negativa en la gestión del culto musulmán.

2.1 La imagen negativa del Islam

“[...] ¡no somos ‘nosotros’ (estadounidenses, europeos, nuestros amigos europeos e israelíes), sino el enemigo, el islam, quien tiene toda la culpa! Nuestros reprimidos sentimientos de culpa e inferioridad, nuestra agresividad y nuestras frustraciones, pueden ser desviados sin riesgo alguno hacia el exterior, proyectados sobre el enemigo [...]”³⁵⁰

Ese es el tono irónico empleado por el teólogo suizo Hans Küng, eminente conocedor de las tres grandes religiones monoteístas, para referirse a “la imagen hostil del Islam” en la primera década del siglo XXI. La percepción del Islam como un ente extraño, antagónico y hostil en Occidente puede remitirse a varios siglos atrás³⁵¹, situándose en momentos históricos de gran particularidad, como ocurrió en la época de las Cruzadas frente al auge de expansión político-militar que emprendieron los herederos de la religión fundada por Mahoma. No obstante, es justo en el siglo XII cuando se realiza —a petición del abad de Cluny, Pedro el Venerable— la primera traducción del Corán al latín (1143), coincidiendo con el inicio del segundo período de las Cruzadas. Además del Libro sagrado del Islam, se tradujeron y se transmitieron por medio del árabe otras obras de diversos campos de estudio (filosofía, matemáticas, literatura, etc.) que servirían de base para el desarrollo científico e intelectual de la Europa moderna.

A lo largo de los siglos posteriores, este interés por conocer el mundo musulmán tiende a imponerse progresivamente al deseo por combatirlo, a medida que se

³⁵⁰ Hans Küng, *op. cit.*, p. 20

³⁵¹ Lo cual no quiere decir en modo alguno que, históricamente, siempre se haya percibido al Islam de esta manera. Como lo indica el título de este subapartado, nos dedicaremos a explicar de manera sintética en qué contexto surge y de qué manera evoluciona esta imagen del Islam.

expanden los horizontes geopolíticos europeos. A propósito de los períodos de la historia del pensamiento orientalista³⁵², Edward Said plantea que, tanto en los más antiguos, como en los que sucedieron a la Primera Guerra Mundial, “Oriente es oriental cualquiera que sea el estilo o la técnica que se emplee para describirlo; la diferencia entre los dos períodos en cuestión viene determinada por la *razón* que daba el orientalista para ver la orientalidad esencial de Oriente.” Said ilustra parte de su argumento mediante un extracto de la reseña que hace el orientalista holandés Snouck Hurgronje en *Muhammedanisches Recht* [El derecho mahometano]: “[...] A medida que las relaciones de Europa con el Oriente musulmán se vayan haciendo más íntimas y a medida que los países musulmanes vayan cayendo bajo la soberanía europea, será más importante para nosotros, europeos, conocer bien la vida intelectual, la ley religiosa y el sustrato conceptual del islam.”³⁵³

La reflexión anterior lleva implícita la idea de que, esa importancia de conocer mejor a la religión de los musulmanes, obedecía más a la necesidad dictada por el contexto geopolítico de aquel momento (la colonización europea en Asia y África) que a una mera voluntad que descansara en la valoración cultural del Islam. De

³⁵² En su obra *Orientalismo*, Edward W. Said describe este concepto como “[...] una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente [...] si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular e incluso dirigir Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico, e imaginario a partir del período posterior a la Ilustración.” Dado que la vasta obra de Said abarca el estudio de los últimos dos siglos (XIX y XX), la idea anterior no se limita a considerar al orientalismo como un entramado occidental de propaganda para justificar la dominación sobre Oriente, por lo que el autor complementa esta idea reconociendo que “el orientalismo, pues, no es una fantasía que creó Europa acerca de Oriente, sino un cuerpo de teoría y práctica en el que, durante muchas generaciones, se ha realizado una inversión considerable. Debido a esta continua inversión, el orientalismo ha llegado a ser un sistema para conocer Oriente, un filtro aceptado que Oriente atraviesa para penetrar en la consciencia occidental; igualmente, esa misma inversión hizo posibles —de hecho, las hizo realmente productivas— las declaraciones que en un principio se formularon dentro de la disciplina orientalista y que más tarde proliferaron en el interior de la cultura general.” Edward W. Said, *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2004, 3ª ed., pp. 21-26

³⁵³ Citado por Edward W. Said, *op. cit.*, p. 340

cualquier modo, esa necesidad termina fundiéndose con otros motivos que ya se venían acumulando con anterioridad:

La expansión de conocimientos sobre el mundo fuera de Europa, la expansión de la curiosidad intelectual por todas las cosas del cielo y de la tierra, el estímulo que aportaron las especulaciones de los filósofos y las averiguaciones de teólogos y filólogos: todo esto conllevó al desarrollo de una tradición específica de estudios islámicos, a la acumulación moderada de conocimiento y entendimiento basados en textos escritos, y también —hasta cierto punto—, en la observación directa de una realidad viviente.³⁵⁴

Sin embargo, no todos los estudios sobre Oriente se apegaron a ese paradigma de conocimiento. Edward Said reconoce limitaciones y deficiencias en muchos de ellos, que van desde la terminología empleada (*mahometismo* e *islamismo* como sinónimos de Islam), hasta la persistencia de académicos e intelectuales en referirse a “la mentalidad islámica” o “el carácter árabe”, como si “islámico” y “árabe” fueran adjetivos que respondieran, por sí mismos, a una condición específica, única e inmutable. Más aún, en el orientalismo de nuestros días “[...] el orientalista se ve a sí mismo llevando a cabo la unión entre Oriente y Occidente, pero principalmente lo hace reafirmando la supremacía tecnológica, política y cultural de Occidente.”³⁵⁵

En cuanto a las críticas sobre la motivación política que la escuela Occidental haya podido tener para justificar la dominación sobre las sociedades musulmanas durante el periodo colonial, difundiendo la propaganda de que éstas eran sociedades retrógradas, incapaces de gobernarse a sí mismas, algunos autores reconocen que

[...] era natural que los estudiosos británicos, franceses y holandeses sintieran cierta responsabilidad por la manera en que sus gobiernos ejercían el poder; no cabe duda que algunos de ellos sí llegaron a aceptar esas amplias divisiones de la humanidad, entre oriente y occidente, la Cristiandad y el Islam, lo adelantado y lo atrasado [...] Mas no todos los “orientalistas” aceptaron

³⁵⁴ [Trad. libre] Albert Hourani, *Islam in European thought*, Great Britain, Cambridge University Press, 1991, p. 32

³⁵⁵ Edward W. Said, *op. cit.*, p. 328

tales distinciones o sus implicaciones. Algunos de ellos fueron fuertes opositores a las políticas imperiales de sus países: E. G. Brown en Inglaterra fue partidario de la revolución constitucional en Irán, Louis Massignon del movimiento argelino de independencia; otros, como Hurgronje, usaron la influencia que tenían a favor de una actitud más sensible y comprensible hacia aquellos a quienes sus naciones [las de los europeos] dominaban.³⁵⁶

Efectivamente, en comparación con otros grandes orientalistas (Ernest Renan, Ignaz Goldziher, sir Hamilton Gibb, etc.) los estudios de C. Snouck Hurgronje, perteneciente a la escuela de Leiden,³⁵⁷ se distinguieron por su crítica a ciertos estereotipos que Occidente concebía en torno a las sociedades musulmanas. De acuerdo con el erudito holandés “el mundo Cristiano adopta en relación al Islam una actitud de incomprensión y falsedad”. Sin duda, estas reflexiones no habrían podido ser formuladas de no haber sido por sus años de residencia en La Meca (1884-1885) y, más tarde, en la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales (1899-1906). En esta última experiencia Hurgronje “reafirmó lo que había aprendido en La Meca, que el Islam era una realidad viva y cambiante: lo que se traduce en el constante cambio de los musulmanes ante las circunstancias particulares de tiempo y espacio.”³⁵⁸

En breve, no es casualidad que los orientalistas a quienes hemos hecho alusión, hayan vivido y producido sus obras entre el último tercio del siglo XIX y algunos hasta mediados del siglo XX, pues es sobre todo a partir de la época de la colonización y la repartición imperialista del “cercano oriente” entre las potencias europeas, cuando el Viejo Mundo se vuelve más consciente de que “hay que conocer mejor a Oriente”. Difícilmente habría imaginado Francia en aquella época, no sólo las repercusiones de la acción colonizadora en las sociedades contemporáneas, sino del discurso colonizador *per se*. No es posible cambiar la historia, pero sí el discurso; tarea que exige suma cautela. A propósito de la Ley del 23 de febrero de 2005 sobre la Contribución nacional a favor de los franceses

³⁵⁶ Albert Hourani, *op. cit.*, p. 58

³⁵⁷ Los primeros estudios sistemáticos sobre el Islam y la lengua árabe en las universidades de Europa occidental surgieron a finales del siglo XVI. Dos de las cátedras más prominentes serían impartidas en el *Collège de France* y en la Universidad de Leiden (Países Bajos).

³⁵⁸ Albert Hourani, *op. cit.*, p. 42

repatriados, que contempla a los *harkis* y a los llamados *pieds noirs*, el artículo 4° de dicha ley tuvo que ser modificado para no contravenir a las diversas convenciones internacionales sobre derechos humanos. La parte controversial del artículo era aquella donde se hacía alusión al “papel *positivo* de la presencia francesa en ultramar, especialmente en África del Norte”. La versión en vigor a partir de febrero de 2006 simplemente alude a “otorgar a la presencia francesa en ultramar, especialmente en África del Norte, el papel que *amerita*.”³⁵⁹

En los albores del siglo XXI, Europa sigue teniendo necesidad de formarse una idea del Islam, de “estudiarlo” perspicazmente. La diferencia estriba, una vez más, en las *vías* y en las *razones* para emprender dicha tarea. Las circunstancias han cambiado radicalmente. Hace un siglo y medio fue la presencia europea en tierras musulmanas la que propició una inmensa producción literaria sobre el modo de vida de sus sometidos. Ahora es la presencia islámica la que se hace cada vez más visible en territorio europeo, una presencia que es comúnmente percibida como un desafío tanto para la seguridad europea como para el bloque occidental en general, si consideramos la coalición liderada por Estados Unidos contra la lucha antiterrorista en Medio Oriente. De esta manera, los orientalistas contemporáneos tienden a inclinarse hacia los estudios sobre el “problema migratorio”, la “cuestión del terrorismo” o cualquier otro “peligro” con el que se pueda relacionar a los musulmanes en occidente.

En lo relativo a las *vías*, el conocimiento sobre el mundo arabo-musulmán proporcionado por el estudio hasta cierto grado erudito de los orientalistas de los siglos precedentes, con todo y sus limitaciones, parece ser remplazado en nuestros días por un nuevo, poderoso y no necesariamente erudito actor: los medios masivos de comunicación:

³⁵⁹ Loi n° 2005-158 du 23 février 2005 portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés, Article 4, [en línea], *Legifrance*, Dirección URL : http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexteArticle.do;jsessionid=96F119177F342E6D459DCFAB5967FEEE.tpdjo08v_3?idArticle=LEGIARTI000006238939&cidTexte=LEGITEXT000006051312&dateTexte=20130604 [consultado el 19 de abril de 2012]

[...] desde la desintegración de la Unión Soviética, ciertos eruditos y periodistas estadounidenses se han precipitado a hallar en un islam orientalizado el nuevo imperio del mal. Por consiguiente, los medios de comunicación electrónicos e impresos se han visto inundados de estereotipos degradantes, que identifican al islam con el terrorismo, a los árabes con la violencia o a Oriente con la tiranía.³⁶⁰

La sublimidad con la que Eugène Delacroix nos presentó a las *Mujeres de Argel en su habitación* y a las *Puertas y ventanas saledizas en una casa árabe*; *El bazar de los vendedores de seda*, *El Cairo* que conocimos a través de Louis Haghe; la *Odalisca (Mujer de Argel)* con la que Renoir cautivó a más de uno... Todas esas representaciones han quedado atrapadas en la nostalgia del siglo XIX. En nuestros días, las imágenes con las que hoy se conoce a Oriente pueden dar la vuelta al mundo en tan sólo unos segundos, pero han sido reducidas a unas burdas caricaturas.

Si este “neo-orientalismo” podría coincidir con un tipo de “neocolonialismo”, en casos muy particulares como sugiere el de Estados Unidos, ¿Cómo se explica esta tendencia en los medios europeos? ¿Cuál es ese afán por difundir imágenes negativas del Islam? Intolerancia, crisis de identidad nacional, racismo, xenofobia... hasta ahora, las razones parecen inciertas y numerosas. Lo que sí es certero son algunas de sus consecuencias:

Tales representaciones populistas de los medios de comunicación son responsables en parte de la permanencia de las imágenes hostiles [...] Los medios de comunicación occidentales, cuando muestran a personas musulmanas, sienten predilección por los jurisperitos barbados y fanáticos, los terroristas violentos y carentes de escrúpulos, los jeques petroleros inmensamente ricos y las mujeres enveadas. No es extraño, pues, que la imagen que muchos occidentales tienen del islam esté teñida de oscuro.³⁶¹

³⁶⁰ Edward W. Said, *op. cit.*, p. 454

³⁶¹ Hans Küng, *op. cit.*, p. 22

Las críticas de Jack Straw, ex ministro británico de Asuntos Exteriores (2001-2006), al velo islámico³⁶²; las declaraciones de Benedicto XVI sobre el carácter belicoso del Islam³⁶³; la publicación de caricaturas de Mahoma en la prensa danesa y su reproducción en otros diarios europeos (Noruega, Reino Unido, Francia, Italia y España)³⁶⁴ en las que se representa al profeta como terrorista; etc., todas estas posturas salieron a la luz después de los atentados perpetrados en Madrid (11-M) y Londres (7-J) en 2005 y, por supuesto, de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York. En definitiva, es este último hecho en particular el que marca un parteaguas, no sólo en los estudios neo-orientalistas, sino en las relaciones internacionales en general. La campaña mediática posterior al 9/11 desempeñó un papel determinante en la estigmatización tácita del Islam como cultura y religión asociada al terrorismo. Pocos imaginarían que, incluso aquellas naciones en donde “no pasa nada”, como Dinamarca y Noruega, se sumarían también a la llamada “islamaofobia”. No menos difícil resulta concebir la crisis diplomática que desataron las viñetas que acompañaban el artículo titulado “Muhammeds ansigt” [Los rostros de Mahoma] del periódico danés *Jyllands Posten*, el cual argumentó que decidió publicar las caricaturas para crear un debate sobre hasta qué punto en una sociedad laica se deben tener en cuenta los sentimientos religiosos de los musulmanes. Carsten Juste, director del diario en cuestión, explicó que su idea no fue ofender al pueblo musulmán y apeló a la libertad de expresión, subrayando que “su rotativo puede publicar lo que le plazca”.³⁶⁵ No cabe duda que la libertad de expresión es un derecho indiscutible en las sociedades liberales y del que toda nación debería gozar, pero ¿por qué no hacer uso de esa libertad para difundir “la otra cara del

³⁶² Cfr. s/a, “Las críticas de Straw al velo musulmán provocan un revuelo político en el Reino Unido”, [en línea], Madrid, El País.com, 6 de octubre de 2006, Dirección URL: http://www.elpais.com/articulo/internacional/criticas/Straw/velo/musulman/provocan/revuelo/politico/Reino/Unido/elpeuint/20061006elpeuint_8/Tes

³⁶³ Cfr. s/a, “When the heavens open”, [en línea], London, *The Economist*, September 23rd 2006, Dirección URL: <http://www.economist.com/node/7950090>

³⁶⁴ Cfr. s/a, “Caricaturas: se intensifica conflicto”, [en línea], *BBC Mundo.com*, miércoles, 1 de febrero de 2006, Dirección URL: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/international/newsid_4671000/4671564.stm

³⁶⁵ Portal de información sobre Dinamarca y Suecia (Copenhague, Malmö y la región del Øresund), Dirección URL: <http://ww.copenhague.info/index.php?op=caricaturas> [Consultado el 27 de mayo de 2008]

Islam”? Esa arista que el miedo al *otro* tiene relegada en el olvido. En el asunto de las caricaturas, tan preocupante resulta la reacción violenta de los musulmanes, como las opiniones de aquellos que, al comentar sobre este tema, consideran que los conflictos sociales han adoptado un carácter *sentimental*: “desde los niveles más domésticos hasta la escena internacional, ha tenido lugar una creciente *psicologización* de los conflictos, a los que ya no podemos gestionar como si fueran los tradicionales conflictos de clase y redistribución, o las guerras clásicas, con frentes y disputas por un territorio.”³⁶⁶ ¿Será que los ataques al World Trade Center y el Pentágono habrían podido ser evitados si se hubiera apoyado a Bin Laden con una terapia psicológica? A más de una década de los atentados del 11 de septiembre, tal hipótesis aún dista de ser sostenida, por lo menos desde un análisis geopolítico.

Desde hace unos cuantos años, la hostilidad hacia el Islam se ha manifestado igualmente en medios electrónicos de comunicación. En 2009, por ejemplo, comenzó a circular en correos electrónicos, redes sociales y otros sitios de Internet un texto xenofóbico y ultranacionalista en el que se reafirmaba la identidad francesa como “una nación cristiana, que tiene sus propias tradiciones y cuya lengua es el francés y no el árabe, el chino o cualquier otro idioma”. Por lo tanto, según dicho texto, son los inmigrantes los que se tienen que adaptar al estilo de vida francés y no al revés. De no aceptar estas condiciones, “se insta a los inmigrantes a aprovechar otra de las grandes libertades francesas, el derecho de partir”.³⁶⁷ No faltaron las reacciones precipitadas que atribuyeron la autoría de este texto a François Fillon, primer ministro francés. Quien quiera que haya sido el autor intelectual de esas declaraciones xenofóbicas, el texto en cuestión ha dado la vuelta por otros países, donde también se responsabilizó de su autoría al primer ministro canadiense, Stephen Harper y a su homólogo australiano, John Howard.

³⁶⁶ Daniel Innerarity, “Un mundo irritable”, [en línea], Madrid, *El País.com*, 06 de octubre de 2006, Dirección URL: <http://www.unizar.es/innerarity/Un%20mundo%20irritable.html>

³⁶⁷ [Trad. libre], Ludovic Vigogne, “Mauvais canular contre Fillon”, [en línea], Paris, *L'Express.fr*, mardi 5 mai 2009, Dirección URL: http://www.lexpress.fr/actualite/indiscret/mauvais-canular-contre-fillon_760587.html

Otro caso de intolerancia hacia los inmigrantes musulmanes en Europa, manifestado desde la sociedad civil, lo constituyen los actos del ciudadano noruego Anders Behring Breivik, quien declaró su culpabilidad ante el doble acto de terror que causó la muerte de al menos 90 personas en Noruega: el estallido de una bomba en edificios gubernamentales y el tiroteo contra una reunión de las juventudes laboristas en la isla de Utoeya, el 22 de julio de 2011.³⁶⁸

No obstante, a una década del inicio de la llamada “guerra contra el terrorismo”, liderada por Estados Unidos, y ante el fracaso contundente de la misma, el bloque europeo decide intervenir y manejar el discurso democratizador en el Medio Oriente con la misma cautela con que Francia ha tenido que revertir el discurso sobre la colonización africana. En la Conferencia de Seguridad de Múnich de 2011, los mandatarios europeos, entre quienes destacaron Angela Merkel, David Cameron y Herman van Rompuy —presidente en turno del Consejo Europeo— se pronunciaron a favor de “una estrategia coordinada y sustentable de democratización en el mundo árabe”, ante el contexto de la llamada *Primavera árabe* comenzada a finales de 2010, haciendo hincapié en que la democracia no se limita a la celebración de elecciones libres y limpias, sino que “en el camino a la democracia, es importante respetar el derecho de las minorías, la libertad de prensa y la no-violencia como fundamentos de una sociedad democrática.”³⁶⁹ Por su parte, Cameron hizo énfasis en la importancia de distinguir al Islam del radicalismo islámico y de “no cometer el error de considerar al Islam y a la democracia como dos temas incompatibles”.³⁷⁰ El discurso pronunciado por Cameron podría ser interpretado como una muestra del cambio de estrategia

³⁶⁸ s/a, “Defendí del marxismo e Islam al país y Europa: autor de atentados”, [en línea], México, D.F., *La Jornada*, 25 de julio de 2011, Dirección URL: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2011/07/25/72710578-comparece-autor-de-matanza-en-noruega-ante-tribunal/?searchterm=Anders%20Behring%20Breivik>

³⁶⁹ Tobias Bunde, “Clinton and van Rompuy on the transformations in the Arab World: “What Happens there will affect us all”, *Munich Security Conference*, 05 de febrero de 2011 [en línea], Dirección URL: <http://www.securityconference.de/Speeches.693+M52087573ab0.0.html>

³⁷⁰ Adrian Oroz, “Who would we be? Angela Merkel and David Cameron on liberal values and the riots in Egypt”, *Munich Security Conference*, 05 de febrero de 2011 [en línea], Dirección URL: <http://www.securityconference.de/Speeches.693+M52087573ab0.0.html>

posterior a la campaña mediática del 9/11 y al distanciamiento respecto a la política exterior estadounidense en Medio Oriente: la transición de la guerra preventiva a la diplomacia preventiva.

2.2 El Frente Islámico de Salvación: detonador de la *islamofobia* en Francia

Independientemente del modelo preponderante de integración de las minorías —que, en el caso de los inmigrantes o sus descendientes, se caracteriza en esencia por promover la asimilación mediante la adquisición de la ciudadanía francesa, como elemento clave de la República—³⁷¹ las particularidades históricas de Francia tornan distinta, por consiguiente, la reacción de las autoridades y de la sociedad respecto a su forma de tratar y de percibir al Islam. A diferencia de los países escandinavos, por ejemplo, donde la presencia islámica es un fenómeno mucho más reciente, Francia se ha habituado —en cierto grado— a considerar al Islam como parte de su paisaje sociocultural. En Suecia y Dinamarca, la llegada de la ultraderecha al poder a mediados de la década pasada, después de casi setenta años de socialdemocracia, se encargó de implementar rigurosas políticas migratorias. Si bien esta última situación no es inédita en Francia, por lo menos ha sido menos dramática debido a la tradicional alternancia de poder entre la derecha y la izquierda.

La particularidad francesa radica, pues, en su pasado colonizador; un pasado que continúa reflejándose en el presente. La creciente presencia de la población de origen magrebí en el hexágono es una de ellas. A raíz de este hecho, Francia no puede mostrarse indiferente ante lo que suceda en el mundo musulmán de afuera; por el contrario, se vuelve particularmente susceptible, perspicaz y hasta defensiva ante cualquier acto, interno o externo, que ponga en peligro la integridad de la República.

³⁷¹ Haut Conseil à l'Intégration, *La France sait-elle encore intégrer les immigrés ? Les élus issus de l'immigration dans les conseils régionaux (2004-2010)*. Rapport au Premier ministre remis le 12 avril 2011. La Documentation française, Collection des rapports officiels, Paris, 2011, pp. 89-90

La tendencia a asociar islam e inseguridad se originó tras los atentados producidos en Francia en 1986 en cafeterías y centros comerciales, en los que murieron más de 10 personas, y más tarde se vio acentuada por la crisis argelina de los años noventa. La interrupción del proceso electoral en Argelia tras la victoria del Frente Islámico de Salvación (FIS) en 1992 y la persecución posterior por las autoridades militares de los militantes islamistas provocaron que algunos de ellos buscaran refugio en Francia. Por su parte, el Ministerio del Interior francés, con el apoyo de la Seguridad Militar argelina, optó por la represión.³⁷²

Acontecimientos de gran trascendencia en Medio Oriente, como la Revolución iraní de 1979, sentaron las bases en Occidente (y también en algunos países musulmanes) para protegerse de una inminente exportación de la revolución shiíta a todos los rincones del universo. Pero no fue sino hasta la década de los noventa, en el caso de Francia, que se empezó a temer que la propagación del “islamismo” penetrara en su territorio. En efecto, la guerra civil en Argelia tuvo grandes repercusiones en el país galo.

1989 es un año significativo en el que surgieron dos acontecimientos tan importantes como contradictorios entre sí: mientras Francia reafirmaba el carácter laico de la república —precisamente en el año que marcaba el bicentenario de la Revolución francesa—, rechazando el uso del *hiyab* en las escuelas públicas; en Argelia se proclamaba el Frente Islámico de Salvación como partido de oposición al Frente de Liberación Nacional, que en ese entonces y tras la independencia de Argelia, gobernaba el país bajo el sistema de partido único. Es en febrero de 1989, y bajo presión de las masas encabezadas por el Movimiento Islámico Argelino, que la constitución argelina fue reformada para permitir la organización de elecciones multipartidistas en todos los niveles.

Tras la victoria de las elecciones provinciales y municipales de 1990 y la primera vuelta de las parlamentarias en 1991, el FIS se perfilaba para ser el triunfador de las elecciones generales de enero de 1992. Sin embargo, el proceso electoral fue

³⁷² Laurence Thieux, “El islam en Francia: seguridad e identidad”, *Papeles de cuestiones internacionales*, Madrid, Icaria Editorial - Centro de Investigación para la Paz, N° 87, otoño 2004, p. 119

cancelado, declarándose un “estado de emergencia”, y en marzo de ese año el Tribunal administrativo de Argelia procedió a la disolución del partido. Su dirigente, Ali Benhadj, fue condenado a doce años de prisión. En septiembre se proclamó la ley-decreto sobre “la lucha contra el terrorismo y la subversión”, que fijaba en 16 años, en lugar de 18, la edad de la responsabilidad penal para los crímenes de terrorismo.³⁷³ Como consecuencia de estas medidas ilegales e ilegítimas, el FIS decidió crear una instancia ejecutiva en el extranjero, siendo Francia uno de sus principales puntos de movilización política, si bien eventualmente el gobierno francés validaría la represión del gobierno argelino contra el FIS en Argelia.

La acción política del FIS tuvo una influencia significativa entre los jóvenes franceses de origen magrebí, aun cuando este no era el objetivo primordial de los dirigentes del partido.

Antes incluso de que el FIS hubiera establecido redes de apoyo en el Hexágono —cuya influencia no hay que sobrestimar—, la nueva relación con la política que instauró, las prácticas sociales que puso en práctica para luchar contra la miseria y el desánimo de la juventud, la guerra cultural que entabló contra los valores estigmatizados como “franceses” impusieron una “alternativa islamista” global, concreta, que valorizaba con fuerza una identidad musulmana en ruptura con Occidente. Esto ha afectado profundamente a la forma de las relaciones íntimas que se habían establecido entre Francia y el islam originario del norte de África, modificando las respectivas imágenes sociales de musulmanes y no musulmanes.³⁷⁴

Esa “guerra cultural” que menciona Gilles Kepel tiene sus orígenes desde la lucha por la independencia de Argelia, pues el FIS recuperó en cierta medida el discurso ideológico del Frente de Liberación Nacional (FLN), que combatió en la guerra de 1954-1962. Sin embargo, el Estado independiente que surgió en ese momento no era para el FIS el ideal revolucionario fundado en principios islámicos, sino un Estado que descansaba en principios laicos y socialistas. Si el FLN había logrado

³⁷³ Cfr. Luis Martínez, *La guerre civile en Algérie: 1990-1998*, Paris, Karthala, 1998, pp. 409-411

³⁷⁴ Gilles Kepel, *Al oeste de Alá. La penetración del Islam en Occidente*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 218-219

la expulsión física de Francia, el FIS se encargaría de culminar esa labor histórica con una expulsión ideológica:

A través del órgano [de divulgación política] del partido, *Al Munqidh*, se puede ver cómo “Francia” se va configurando como una instancia emblemática del antiislam y del mal. No se trata tanto de una Francia real, cuanto de una Francia “mental”, que es preciso desterrar para recuperar la pureza y que es más peligrosa que los enemigos tradicionalmente vilipendiados por la retórica islamista de Oriente Medio: el judaísmo y la francmasonería.³⁷⁵

Como ente *islamista*, el Frente Islámico de Salvación fue comparado con la labor de la Hermandad Musulmana en Medio Oriente. Pero el FIS fue sobre todo un movimiento salafista (del Islam primitivo, la tradición “pura”). Los salafistas, a diferencia de la Hermandad Musulmana, tienen una visión más global de la predicación islámica y no se contentan con la instauración del Estado islámico en un sentido estrictamente político. Los jóvenes salafistas del FIS querían, simultáneamente, “reformular al individuo, transformar a la sociedad e instaurar el Estado islámico. Representaban una voluntad de ruptura radical con el mestizaje cultural de la Argelia postcolonial, donde se combinan influencias múltiples, árabes, bereberes y francesas, morabitas, socialistas y laicizantes.”³⁷⁶ Estos desheredados que tenían sed de revancha social encontraban en la predicación salafista la respuesta a sus expectativas para hacer frente a las injusticias de aquel poder que sólo había exacerbado los niveles de pobreza en el campo y la ciudad.

Con la instauración de la Fraternidad Argelina en Francia (FAF), en 1991, el FIS encontraría en esta asociación el medio de hacer resonar su mensaje en el Hexágono, aun cuando no tuviera con ella ningún vínculo orgánico oficial. Desde antes del golpe de Estado de enero de 1992 —que volvió a instaurar el sistema de partido único—, ya se hacía proselitismo político en Francia para votar al FIS en Argelia. Mussa Krauche fue el portavoz de los simpatizantes del Frente en

³⁷⁵ Citado por Gilles Kepel, *op. cit.*, p. 239

³⁷⁶ Gilles Kepel, *op. cit.*, p. 237

Francia. La FAF, por su cuenta, se encargaba de difundir el desarrollo del conflicto argelino a través de su boletín *Le Critère*. En un artículo titulado “La islamofobia”, publicado en noviembre de 1992, el presidente de la FAF “reacciona contra un informe de la policía, publicado en la prensa, que teme ‘una desviación terrorista de ciertos grupúsculos surgidos de la esfera de influencia islamista’ en los suburbios.”³⁷⁷ Charles Pasqua, entonces ministro del interior, prohibió *Le Critère*, así como los boletines que le sucedieron (*Résistance* y *L’Étendard*) tan pronto alcanzaban unos cuantos números publicados.

Así, pues, uno de los grupos más frecuentemente señalados al hacer referencia a los actores de la reislamización comunitaria entre la juventud de origen magrebí en Francia es el Frente Islámico de Salvación, del que se sospechaba tenía poderosas “redes clandestinas”:

Pero su implantación concreta, a través de ciertas asociaciones simpatizantes, sobre todo en los suburbios, entre “nuevos jóvenes musulmanes”, ha obligado al movimiento, bajo presión de sus militantes de base, a tener en cuenta la situación propiamente francesa del islam, sin reorientar no obstante sus objetivos hacia el porvenir de los jóvenes llamados a permanecer en el Hexágono. Ello ha alimentado ambigüedades respecto a las autoridades francesas, que han tomado diversas medidas represivas contra los simpatizantes del FIS a partir del verano de 1993.³⁷⁸

Tales medidas represivas se intensificaron después de la toma de rehenes de pasajeros de un Airbus de la compañía aérea Air France, por un comando islamista en el aeropuerto de Argel en 1994. Dos días después, ocurrió lo mismo en el aeropuerto de Marsella, pero en esta ocasión los “piratas del aire” fueron asesinados. Doblemente radical resultó el estallido de bombas perpetrado en julio del año siguiente en el metro de París por un grupo de inmigrantes magrebíes — muchos de ellos provenientes de Vaulx-en-Velin, en la periferia de Lyon— reclutados por el Grupo Islámico Armado Argelino (GIA). Parte de estos atentados se realizaron por medio de una red islamista liderada por Khaled Kelkal, el “enemigo público número uno” de ese entonces; un joven argelino, desempleado,

³⁷⁷ Citado por Gilles Kepel, *op. cit.*, p. 306

³⁷⁸ *Ibid*, p. 302

de 24 años de edad, quien fue asesinado en septiembre de 1995 durante un tiroteo protagonizado por la policía francesa. Tres años antes del incidente, el sociólogo alemán Dietmar Loch realizó una entrevista como parte de un programa de investigación sobre políticas municipales de integración, en la que Kelkal expresaba su deseo de irse de Francia, un país en donde no hallaba su lugar. El entrevistador guarda el recuerdo de un joven calmado y juicioso: “un franco-magrebí que buscaba reconocimiento y dignidad y que no los encontró.”³⁷⁹

Es en este trágico contexto como se originó en Francia una imagen que reducía al FIS a un mero movimiento islamista radical, sin tomar en cuenta la frustración de sus militantes al haber visto arrebatado un triunfo que les pertenecía, y con la aprobación del gobierno francés. En su *Guerra civil en Argelia*, el historiador franco-español Luis Martínez relata que:

[...] el paso a la violencia se opera a partir del sentimiento de indignación que encarna la injusticia flagrante de la suspensión del proceso electoral, luego de la represión que le sigue. El silencio, así como la aprobación occidental de la acción gubernamental contra los islamistas engendra una indignación voraz [...] que se engancha en la violencia para lidiar con las conmociones que genera la imposibilidad de formular la denuncia de una manera aceptable para los demás [...]³⁸⁰

2.3 Reacciones de la juventud musulmana ante en descontento social

Como explicamos en el capítulo anterior, los jóvenes musulmanes se han enfrentado en determinados contextos a serios dilemas al tratar de formarse una identidad. Cuando el Islam está impregnado de connotaciones negativas, algunos jóvenes musulmanes le dan la espalda a una religión que consideran un vestigio no deseado e irrelevante de su pasado y que enfatiza su otredad. Entonces optan por el otro extremo, que sería adoptar un “secularismo” que los lleve a integrarse o

³⁷⁹ [Trad. libre], s/a, "Spécial 1995 - vendredi 29 septembre - 19 h 45. Khaled Kelkal s'effondre", [en línea], Paris, *L'Express.fr*, 21/12/1995, Dirección URL : http://www.lexpress.fr/informations/special-1995-vendredi-29-septembre-19-h-45-khaled-kelkal-s-effondre_611419.html

³⁸⁰ Luis Martínez, *op. cit.* p. 80

incluso a asimilarse completamente, como es el deseo expresado por los defensores del republicanismo francés, pero no cuentan con que ello no es suficiente para hacer frente a ciertos obstáculos representados por una marcada exclusión social. En este sentido, “no pueden escapar de su ‘origen musulmán’ porque para muchos occidentales, en lo que se refiere al Islam, la etnicidad y la religión se refuerzan entre sí.”³⁸¹

La intolerancia a la diferencia cultural y la demanda de una completa asimilación por parte de los franceses ha conllevado a una reacción inversa: el abrazar el Islam como forma de rebelarse contra un ambiente social poco hospitalario. Esta reacción demostró, particularmente en la década de los ochenta y mediados de los noventa, que hay un punto en el que la discriminación y la reacción por parte de la sociedad mayoritaria no tiene como resultado en los musulmanes la negación de su religión, sino más bien su reafirmación. En otros términos, “el Islam se vuelve una forma de auto-defensa y una fuente de solidaridad contra una cultura hostil predominante.”³⁸²

No se puede afirmar, entonces, que el Frente Islámico de Salvación haya sido el responsable directo de la “islamización” de los jóvenes franco-magrebís, puesto que su aparición en Francia coincide con momentos de gran efervescencia social, una etapa de “desarticulación de la sociedad”, como la llamó Alain Touraine. La situación política en Argelia y los actos subversivos que la acompañaron, terminaron por estigmatizar la ya de por sí opacada imagen de los musulmanes. Sin embargo, antes de la presencia del FIS en el Hexágono ya existía una facción musulmana que expresaba su descontento al no lograr insertarse en la sociedad mayoritaria, debido a una violencia social tan grave como imperceptible para las autoridades.

Los problemas sociales y raciales pusieron en evidencia en los años ochenta los fracasos de la política de integración. El aumento del paro y el recrudecimiento de la violencia en los barrios

³⁸¹ [Trad. libre], Peter P. Mandaville, "Muslim youth in Europe", en Remy Leveau, *op. cit.*, p. 223

³⁸² *Ibid*, p. 221

marginados de las grandes ciudades han creado un clima de xenofobia, alimentado y explotado por los partidos de la extrema derecha. Víctimas indirectas de la construcción de una imagen esencialmente negativa del islam, los musulmanes en Francia han modificado a su vez su percepción general de la cultura occidental en la que están inmersos, reforzando en algunos casos los sentimientos de exclusión. Esto ha generado en casos minoritarios comportamientos y estrategias que alimentan la imagen y percepción del islam como una cultura antagonista y necesariamente incompatible con los valores republicanos que regulan la sociedad francesa.³⁸³

Fue precisamente el sentimiento de exclusión el estandarte que llevó desde Lyon hasta las calles parisinas la Marcha de los jóvenes *beurs* por la igualdad — organizada por el cura Christian Delorme— en 1983. La meta era “reivindicar un tratamiento apropiado para ese grupo particular, sólo exteriormente diferente de sus conciudadanos.”³⁸⁴ Una de las organizaciones que más atracción ejercía sobre los *beurs* y que contribuyó a dar continuidad al sustento ideológico de la marcha fue S.O.S. *Racisme*, desde su creación en 1984 y liderada por el francés de origen antillano Harlem Désir. Otra organización que también desempeñó un papel relevante para reconfortar, desde un nivel espiritual, a los jóvenes que sentían vulnerada su identidad en esa época de desarticulación social fue *Tabligh*, la cual:

[...] intentaba reorganizar, en el seno de un universo relativamente cerrado y separado de la sociedad francesa, impía y extraviada, a los musulmanes que percibían la estructura de esta última como una *anomía*, como una disfunción. Se proponía como modelo de asociación alternativa constituir un pequeño universo de verdaderos creyentes reislamizados, ordenados, en todos los aspectos de la vida cotidiana, según el ejemplo del Profeta Mahoma en quien buscaba exclusivamente su inspiración.³⁸⁵

Posteriormente, en 1990 tuvieron lugar serios disturbios (incendios y saqueos) en un centro comercial de Vaulx-en-Velin, la misma ciudad donde creció Khaled Kelkal, autor de los altercados del verano de 1995. Con un 55% de población

³⁸³ Laurence Thieux, *op. cit.*, pp. 118-119

³⁸⁴ Zidane Zéraoui, *op. cit.*, p. 104

³⁸⁵ Gilles Kepel, “Entre sociedad y comunidad. Los musulmanes en el Reino Unido y en Francia hoy”, en Montserrat Abumalham, *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid, Trotta, 1995, p. 334

inmigrante en esa ciudad de extra-radio (*banlieue*), no era de extrañar que se hubiera bautizado a estos actos y a los que ocurrieron de manera similar en Nanterre, y Val-Fourré como “la *Intifada* de los suburbios”.

Se ha llegado así, afirma la socióloga francesa Jocelyne Cesari, a formular la ecuación: suburbio = inmigración = árabes. “En el caso francés, la etnicidad corresponde más frecuentemente a una forma de definirse y de ser definido por la consideración del otro como árabe, magrebino o musulmán a partir de un solo rasgo distintivo (las facciones, la religión) sin que eso se traduzca sistemáticamente en comportamientos culturales específicos.”³⁸⁶

Crisis económica, desempleo, concentración de población extranjera en ciudades marginadas, represión, rupturas de los jóvenes con la sociedad. Todos estos son elementos que producen efectos propios y que no son el simple cúmulo de los efectos de cada fenómeno. Son factores ineludibles de un círculo vicioso del que, poco a poco, han tratado de salir las comunidades musulmanas en Francia y la sociedad francesa en su conjunto. Dependiendo de las circunstancias, los actores afectados optarán por la solución que más les convenga. Si en las década de los años ochenta y principios de los noventa, la alternativa que pareció más viable a la juventud musulmana fue la reafirmación comunitaria, hoy por hoy “muchos jóvenes procedentes de la inmigración magrebí no se reconocen en ese proyecto, siguen considerando que la fusión en el seno de la sociedad francesa está por encima de la voluntad de diferenciación y estiman que los valores y saberes transmitidos por la escuela de la República son clave de su porvenir.”³⁸⁷

En cuanto a la opinión pública y a la postura de las autoridades francesas, éstas se encuentran lejos todavía de desechar por completo la idea de “amenaza” que pueden representar los musulmanes para la nación. “Ya sea que se trate de la

³⁸⁶ Jocelyne Cesari, *Faut-il avoir peur...*, *op. cit.*, p. 38

³⁸⁷ Gilles Kepel, *Al oeste de Alá...*, *op. cit.*, p. 301

inmigración magrebí, del islam o de la crisis argelina, parece difícil hacer salir al enfoque francés del 'prisma neo-colonial'.³⁸⁸

Este nuevo temor al Islam no deja de estar relacionado con el aumento de la población de origen musulmán en numerosos países europeos [...] En esos mismos países se multiplican los hechos delictivos, machacados a través de los noticieros de televisión y de los grandes medios de comunicación, que dan pretexto para insistir sobre la violencia de los suburbios, el peligro de las 'bandas étnicas', el aumento de la delincuencia y la explosión de la criminalidad. Informaciones que designan en todas partes como responsables de este avance de la inseguridad, a jóvenes de origen magrebí y musulmán.³⁸⁹

Uno de los miembros más influyentes del *Think tank* estadounidense, Samuel Huntington, ya alertaba en su *Choque de civilizaciones* sobre el "peligro" que representa la juventud musulmana (para Occidente, claro está): "[...] los jóvenes son los protagonistas de las protestas, la inestabilidad, las reformas y las revoluciones. Históricamente, la existencia de gran número de jóvenes ha tendido a coincidir con tales movimientos [...] La juventud del Islam ha dejado su huella en el Resurgimiento Islámico."³⁹⁰ En páginas posteriores, Huntington se sirve de una larga y detallada serie de tablas, cual informe de la CIA, para mostrar el aumento de la juventud en los países musulmanes, como si se tratara de una plaga que hubiera que erradicar.

Sea el FIS, la violencia en los suburbios o el terrorismo, Francia no ha sido capaz de atender a las causas que originan estas actitudes, como tampoco lo han hecho exitosamente sus vecinos europeos. Su reacción ante estos problemas se ha centrado más bien en reforzar las medidas de seguridad para *proteger* a la nación. Después de la nueva ola de disturbios desatada en los suburbios franceses a finales de 2005, ley antiterrorista de Nicolas Sarkozy se centró entonces en el desarrollo de la videovigilancia, el control de las conexiones de Internet, controles

³⁸⁸ Jocelyne Cesari, *Faut-il avoir peur...* *op. cit.*, p. 34

³⁸⁹ Ignacio Ramonet, "El Islam, más que una religión", en Ignacio Ramonet *et. al.*, *El Islam: más que una religión. Selección de artículos publicados en Le Monde Diplomatique*, Santiago de Chile, Aún Creemos en los Sueños, 2002, p. 8

³⁹⁰ Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, México, Paidós, 1997, p. 139

administrativos y sanciones penales. “Esta avalancha de atentados a las libertades no constituye por cierto una adecuada respuesta a la crisis. No hay orden cívico en el desorden social.”³⁹¹

Tales medidas se inspiraron en las aplicadas por el entonces primer ministro británico Tony Blair, tras los atentados terroristas del 7-J en Londres (7 de julio de 2005). El *Financial Times* sugería que se debía actuar con extrema cautela para lograr el difícil objetivo de proceder contra posibles y subsecuentes agresores, sin caer en un estado policial que atentara contra las libertades fundamentales:

Cualquier extensión de estas facultades de detención habrá de realizarse: bajo la supervisión rigurosa de los tribunales; sujeta a la aportación de evidencias de alto nivel que indiquen que los presuntos implicados están involucrados en la preparación de actos de terrorismo; y respaldada por salvaguardas que incluyan la asistencia regular de un abogado. Es fundamental que estas acciones sean percibidas como lo que son: una lucha implacable contra grupos de asesinos potenciales y no un ataque contra los musulmanes o cualquier otra comunidad [...] No obstante, no puede haber tregua para los predicadores del terror o para los imames y los sheikhs³⁹² que propagan un fanatismo homicida.³⁹³

A pesar de que el Consejo Musulmán de Gran Bretaña (MCB), así como las demás organizaciones importantes de la comunidad musulmana en el Reino Unido han condenado consistente y reiteradamente los crueles actos de violencia que causaron la muerte de sus conciudadanos, el MCB aún lamenta las consecuencias acarreadas por la aplicación destemplada de las leyes antiterroristas y la hostilidad hacia los musulmanes que se ha desencadenado en la última década, declarando en una conferencia que tuvo lugar en Westminster en noviembre de 2010 que:

³⁹¹ Laurent Bonelli, “Estallido en los suburbios franceses”, [en línea], Paris, *Le Monde Diplomatique*, diciembre de 2005, Dirección URL: <http://www.lemondediplomatique.cl/Estallido-en-los-suburbios.250.html>

³⁹² Santo; hombre de gran erudición en el Islam.

³⁹³ [Trad. libre], s/a, “There should be no quarter for bigotry”, [en línea], London, *Financial Times*, July 23 2005, Dirección URL: <http://www.ft.com/intl/cms/s/0/d9d507fc-fb16-11d9-a0f6-0000e2511c8.html#axzz1ThfmadV4>

Los ataques terroristas a las Torres Gemelas de Nueva York y los acontecimientos subsecuentes han impactado profundamente en nuestro estilo de vida; dejando un legado permanente en la reorientación de las principales políticas implantadas en Europa y América del Norte. Sin menoscabar lo impactantes que hayan sido estos ataques, resulta aún más duro vivir con sus secuelas. Las libertades civiles, el respeto a la dignidad humana, la libertad de conciencia y los principios de igualdad han tomado un grave embate como resultado de políticas rigurosas e irracionales. Hasta podríamos llegar a afirmar que algunas de las políticas adoptadas por nuestro propio gobierno [el británico] han ayudado sin querer a alcanzar los objetivos a los que los terroristas buscaban llegar.³⁹⁴

De acuerdo con la visión del MCB, esta lucha doméstica contra el terrorismo ha alimentado el resentimiento de la comunidad musulmana, en perjuicio de la cohesión social y de la integración. Religiosos o ateos, árabes o europeos, grupos “radicales” o sociedad civil; no son excepcionales las posturas de aquellos quienes compartimos la idea de que el combate al uso ilegítimo de la violencia —mejor conocido como “terrorismo” cuando los actos violentos provienen de otra entidad que no sea el Estado, pues en ese caso se opta por disfrazar el término con cualquier cantidad eufemismos— debe empezar por atender a las causas que lo propagan; las razones de su desencadenamiento; preguntarse qué procede cuando ni el derecho nacional ni el internacional han logrado dar solución a grandes injusticias y demandas históricas como es el caso de la situación palestina, por ejemplo. “Al reducir el adversario a un terrorista, no se hace nada por intentar comprender sus finalidades políticas o religiosas. ‘Es el enemigo y hace uso gratuito de la violencia. Masacra y martiriza nuestro pueblo y trastoca nuestros bienes’. Ahora bien, por regla general, fácilmente hay detrás de toda acción un proyecto político.”³⁹⁵ Demostraría ser una absoluta falta de visión política el creer que en una sociedad global los acontecimientos del Medio Oriente no tuvieran resonancia en las sociedades europeas. Si a la injusticia económica mundial le agregamos la inestabilidad política de los países musulmanes y las

³⁹⁴ [Trad. libre], Talha J. Ahmad, “Beyond Prevent: Achieving Security and Challenging Extremism. An MCB Perspective”, conferencia impartida en Westminster, Inglaterra, 16 de noviembre de 2010, [en línea], Muslim Council of Britain Official Website, Dirección URL: <http://www.mcb.org.uk/media/speech.php> [Consultado el 11 de Julio de 2011]

³⁹⁵ Jack Goody, *L'Islam en Europe. Histoire, échanges, conflits*, Paris, La Découverte, 2004, p. 146

fracturas sociales de las naciones europeas, tenemos como resultado un explosivo cocktail que, en el caso específico de Francia, “remite a una triple crisis: social, poscolonial y de representación política”.³⁹⁶

Es por ello que se debe comenzar por afrontar el reto de la “inseguridad” desde sus raíces. Es decir, si es verdad que las ciudades periféricas albergan a inmigrantes conflictivos y potenciales terroristas, entonces es ahí hacia donde deben dirigirse los esfuerzos; pero no en el estilo de una militarización de la acción policial como la que culminó con el abatimiento del joven Khaled Kelkal, sino mediante la estructuración de un programa socioeconómico de alto nivel a largo plazo y no solamente activo durante los períodos electorales, como ha sido la estrategia utilizada por el Frente Nacional desde la década de los ochenta. Según el discurso político y mediático, hablar de los suburbios es hablar de teatros de violencia urbana que tanto temor infunden a la sociedad. “Pero el miedo a los suburbios es primero el miedo que resiente la sociedad hacia ella misma, un miedo que una parte de sus miembros pretende exorcizar con el rechazo del otro.”³⁹⁷ La principal particularidad de los suburbios es, pues, “la de acumular los problemas sociales y políticos que conoce el país. Primero el del desempleo por exclusión. ¿Cómo puede uno imaginarse que la cohesión de una formación social podrá mantenerse si se prolonga este estado en el que varios millones de ciudadanos aptos para ejercer una profesión, jóvenes que en muchos casos son privados de aquello que constituye la parte más grande de la integración social, el trabajo?”³⁹⁸

Es urgente, por tanto, desechar esa tendencia a valorar la experiencia religiosa con una gran carga de maniqueísmo, como si el ser un musulmán en Europa sólo pudiera vivirse desde extremos: o adoptar una posición pasiva que se reduce a la petición de lugares de culto o bien descargar el sentimiento de injusticia e

³⁹⁶ Laurent Bonelli, *op. cit.*

³⁹⁷ [Trad. libre] Henri Rey, *La peur des banlieues*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, collection: La Bibliothèque du citoyen, 1996, p. 151

³⁹⁸ *Ibid*, pp. 153-154

indignación por la vía del terrorismo. No negamos que, en efecto, persistan todavía estas dos formas extremas de “vivir el Islam” (la primera, cada vez más en desuso y la segunda, definitivamente un fenómeno excepcional); pero si nos enfrascamos en esa perspectiva se corre el riesgo de relegar a segundo término, si no es que de omitir, la dimensión sociocultural del Islam. “Estos islámicos, ultra-minoritarios en el océano de los mil millones de musulmanes del mundo, proporcionan el pretexto para una marejada de odio contra el conjunto de los fieles del Islam. Llevados por la islamofobia ambiente, algunos de ellos llegan a olvidar que el Islam es también una cultura y una civilización.”³⁹⁹

2.4 La insuficiencia del Consejo Francés del Culto Musulmán como foro de diálogo

La creación del Consejo Francés del Culto Musulmán (CFCM) en mayo de 2003 marca un hito en el intento por establecer un medio de representación *oficial* del Islam ante el gobierno francés. Pero, también evidenció la disparidad de posturas al interior de la comunidad musulmana. Asimismo, puso en tela de juicio, desde sus primeros años de actividad, la intención de los poderes públicos en la promoción de una vía de *institucionalización* del Islam en Francia.

El deseo de los ministros del Interior —en particular de Charles Pasqua (1986-1988 y 1993-1995), Pierre Joxe (1988-1991), Jean-Louis Debré (1995-1997), Jean-Pierre Chevènement (1997-2000) y Nicolas Sarkozy (2002-2004)— por dialogar con un Islam expresado por una sola voz se ha extendido a otras naciones europeas, como Reino Unido, Bélgica y España, donde la presencia musulmana también es un fenómeno significativo y a largo plazo.

La creación de organismos que representen los intereses de los musulmanes ante los poderes públicos ha dado pie a intensísimas polémicas, tanto en las comunidades musulmanas como en los Parlamentos europeos, con independencia de la tradición que regule las relaciones entre religión y Estado. [...] La búsqueda de interlocutores musulmanes consolidados está en el orden del día de varios países europeos, pues se espera que sean un baluarte contra los extremismos.

³⁹⁹ Ignacio Ramonet, *op. cit.*, p. 11

[...] El islam es la única religión que ha creado en Europa, mediante elecciones, instituciones que actúen como interlocutores de los gobiernos.⁴⁰⁰

Desde principios de los años noventa, los poderes públicos franceses habían perseguido la creación de una instancia representativa del culto musulmán que sería el interlocutor entre el Estado y las colectividades territoriales para las cuestiones relacionadas con el ejercicio del culto, tales como la construcción de mezquitas, la matanza ritual, las “parcelas” musulmanas en los cementerios, la designación de capellanías en las escuelas, los hospitales y las prisiones, la formación de imames, etc.⁴⁰¹

La Gran Mezquita de París (GMP) asumió durante varias décadas el papel de interlocutor “privilegiado”, según el gobierno en el poder, pero dicha institución no contaba con el consenso necesario por parte de las otras federaciones musulmanas, que se oponían a lo que consideraban un intento de monopolizar los intereses de los musulmanes. En este contexto se dio impulso a la creación del Consejo de Reflexión sobre el Futuro del Islam en Francia (CORIF), un órgano consultivo instaurado en 1989 por Pierre Joxe, entonces ministro del Interior. En teoría, esta iniciativa alcanzaba un doble objetivo: por un lado, contrarrestaba (aunque sólo fuera de manera implícita) las “pretensiones hegemónicas” de la GMP, y —más importante aún— conseguía el anhelado surgimiento de un interlocutor único para tratar las cuestiones relativas a la gestión del Islam en el Hexágono. Sin embargo, para algunos especialistas en el tema, se trataba de todo lo contrario, sugiriendo que tales iniciativas no eran más que una forma de “domesticar al Islam”:

Si la voluntad de domesticación mediante la creación de un islam oficial nos remite hoy a un asunto de integración republicana del islam, muy diferente del contexto colonial, los métodos, por su parte, se inspiran en gran medida de aquellos que prevalecían en la Argelia francesa. En efecto, asistimos hoy a una domesticación del islam por parte de los poderes públicos, que conduce a la legitimación de unos cuantos destacados, comprometidos hasta ahora con la representación del islam francés. El apoyo público procurado a la Gran Mezquita de París es muy revelador de la

⁴⁰⁰ Rocío Lardinois de la Torre, *El Islam, una oportunidad para Europa. Europa, una oportunidad para el Islam*, Barcelona, Icaria Editorial, 2008, p. 158

⁴⁰¹ Le culte musulman en France, *op. cit.*, p. 2

reproducción de esquemas relacionales heredados de la época colonial, y que confieren al islam argelino un lugar central en el islam francés.⁴⁰²

Ciertamente, las pretensiones del gobierno francés de convertir y consolidar a las organizaciones musulmanas en “interlocutores válidos”, no sólo remiten a los esquemas coloniales en Argelia, sino incluso —como apunta Marc Ferro— a los tiempos de la Revolución francesa y de Napoleón, “cuando se organizaban los cultos para *controlar* [sin cursivas en el original] mejor a sus servidores.”⁴⁰³

A este primer intento de iniciativas ministeriales se suman los esfuerzos de Charles Pasqua, mediante la propuesta en 1995 de crear un consejo francés representativo de los musulmanes en Francia; de Jean-Pierre Chevènement y, finalmente, de Nicolas Sarkozy. Fue el modelo planteado por estos dos últimos ministros, entre 1997 y 2003, el que subsiste hasta la fecha.

Así, en 1997 se anunció el lanzamiento de una gran consulta nacional de los musulmanes de Francia, a través de siete federaciones musulmanas, cinco mezquitas catedrales y una veintena de destacadas personalidades. El proceso tomó un par de años, pues era necesario que la Comisión de organización de la consulta sobre el Islam de Francia validara la lista de las instituciones culturales que participarían en la elección: 1, 315 lugares de culto, o sea el 77.5% de las mezquitas y oratorios de Francia habrían de designar a los delegados de la futura instancia representativa del Islam.⁴⁰⁴ La consulta dio lugar a la creación del Consejo Francés del Culto Musulmán (CFCM), oficialmente en marcha desde mayo de 2003.

El CFCM tiene como misión la regulación de las cuestiones relativas al culto musulmán, pero no ejerce ninguna autoridad espiritual en el sentido de que no

⁴⁰² [Trad. libre], Jocelyne Cesari, *Être musulman en France aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1997, p. 44

⁴⁰³ Marc Ferro, *op. cit.*, p. 178

⁴⁰⁴ [Trad. libre], s/a, “Islam: la liste des mosquées participant à l'élection d'un Conseil français du culte musulman a été validée”, *Le Monde*, “Dépêches”, Paris, 23 mars 2002, p. 12

funge como instancia teológica que emita opiniones religiosas. Sus objetivos particulares son⁴⁰⁵:

- Defender la dignidad y los intereses del culto musulmán en Francia;
- favorecer y organizar el intercambio de información y de servicios entre los lugares de culto;
- fomentar el diálogo entre las religiones; y
- asegurar la representación de los lugares de culto musulmán ante los poderes públicos.

El CFCM está compuesto por un buró ejecutivo, un consejo de administración, una asamblea general y un secretariado general. El buró ejecutivo se compone de 11 a 17 miembros. Actualmente el Consejo está presidido por Moussaoui Mohammed, secundado por tres vicepresidentes⁴⁰⁶ encargados de asegurar la coordinación de la acción del CFCM con los Consejos Regionales del Culto Musulmán (CRCM), quienes sirven de interlocutores en las prefecturas locales y cuya competencia sólo es a nivel regional.

El consejo de administración está integrado por 65 miembros, de los cuales dos terceras partes son a elegir. Después de las elecciones de primera renovación, realizadas en junio de 2005, la composición del consejo de administración quedó así: la FNMF: 19 escaños y 10 regiones; la UOIF: 10 escaños y 7 regiones; la Mezquita de París: 10 escaños y una región; el CCMTF: 1 escaño y cuatro regiones; y las asociaciones independientes obtuvieron sólo tres escaños en conjunto.⁴⁰⁷

Los miembros no electos se reparten de la siguiente manera: 12 representantes de las siete federaciones pertenecientes a la Consulta; 5 representantes de las

⁴⁰⁵ [Trad. libre], *Brochure de présentation du Conseil Français du Culte Musulman*, Site officiel de l'instance représentative du culte musulman en France, Dirección URL: http://www.lecfcf.fr/wp-content/uploads/2009/08/cfcf_brochure.pdf [Consultado el 17 de julio de 2011]

⁴⁰⁶ Un vicepresidente encargado de las Regiones; otro a cargo de la Reforma y un tercero, de las Comisiones.

⁴⁰⁷ *Le culte musulman en France, op. cit.*, p.2

cinco mezquitas⁴⁰⁸ pertenecientes de la Consulta y 5 personalidades calificadas (destacadas). La asamblea general está conformada por 194 personas, de las cuales tres cuartas partes son a elegir.

Para el período 2008-2011 se contó con la participación de una nueva entidad: *Rassemblement des musulmans de France* (Congregación de los musulmanes de Francia) El RMF no existía en 2005; surgió de la escisión de la Federación Nacional de Musulmanes de Francia, de la cual recuperó el electorado. Así, las elecciones de junio de 2008 se tradujeron en el triunfo avasallador del RMF, lo cual puede ser percibido como una hegemonía marroquí⁴⁰⁹, según declaraciones del ministerio del interior. Asimismo, el ministro del Interior Claude Guéant, añadió que “la UOIF fue la gran beneficiada de la retirada de la Gran Mezquita de París”, que boicoteó el escrutinio.⁴¹⁰ El RMF obtuvo 1, 675 votos (43.24%), lo cual le otorga 20 escaños en el consejo de administración del CFCM; a la UOIF con 1, 171 votos (30.23%) le corresponden 13 escaños; el Comité de coordinación de los musulmanes turcos de France (CCMTF) obtuvo 493 votos (12.05%), o sea, 4 escaños; la FNMF con tan sólo 68 votos (1.76%) se hizo de un escaño. Finalmente, las asociaciones menores (*Tabligh* y la Federación francesa de Asociaciones islámicas de África, de las Comoras y de las Antillas) recaudaron 467 votos (12.05%), es decir, 3 escaños.⁴¹¹

En noviembre de 2008, el Consejo de administración puso en marcha diez comisiones que vendrían a complementar o a sustituir a las anteriores (ver Cuadro 2).

⁴⁰⁸ El Centro Cultural Islámico de Evry, la mezquita de Mantes-la-Jolie y las mezquitas catedrales de Lyon, Marsella y Saint Denis de la Réunion.

⁴⁰⁹ Recuerdese que el principal financiamiento de la FNMF, así como gran parte de sus miembros, son de origen marroquí.

⁴¹⁰ [Trad. libre], s/a, “La nouvelle répartition des forces au CFCM”, [en línea], Paris, *L'Express.fr*, 09/06/2008, Dirección URL: http://www.lexpress.fr/actualite/societe/religion/la-nouvelle-repartition-des-forces-au-cfcm_509442.html

⁴¹¹ *Idem*

Cuadro 2⁴¹²

Comisiones actuales del Consejo Francés del Culto Musulmán

Comisión	Presidente (s)	Misión principal
Audiovisual y de Comunicación	NADOUR Slimane	Proponer un plan de acción de comunicación del CFCM.
Capellanía	EDDOUK Abdelhaq y BENREZZOUG Mohamed	Examinar las relaciones a establecer con las cuatro capellanías del CFCM: Capellanía Musulmana de las Fuerzas Armadas, Capellanía Musulmana de las Prisiones, Capellanía Musulmana de los Hospitales y Capellanía Musulmana de la Educación Nacional.
Cementerios y Parcelas musulmanas	BENHAMOUDA Mohsen	Establecer un lugar en las parcelas musulmanas y realizar un reporte que contenga propuestas para el mejoramiento de la situación en las regiones concernidas.
Diálogo Interreligioso	NAJEH Mohamed	Reflexionar sobre los ejes de trabajo a conducir en común con las otras religiones.
Enseñanza	MAMECHE Makhlouf y ENSAROGLU Sevim	Brindar orientación sobre la enseñanza del hecho islámico en los establecimientos escolares.
Imames	ZUHAIR Mahmood	Formación de imames y elaboración de un reporte en forma de recomendaciones.
Jurídica	En curso de atribución	Puesta en marcha del Observatorio sobre la islamofobia.

⁴¹² Elaboración propia a partir de los datos del Brochure de présentation du Conseil..., *op. cit.*

Memoria de los Musulmanes de Francia	LEYE Abdoulaye	Evocar los grandes acontecimientos que recuerdan las contribuciones de los musulmanes en la historia de Francia.
Peregrinaje	BENAMARA Miloud y FATHI Youcef	Puesta en práctica de la “Misión Peregrinaje del CFCM”.
“Carne halal” y matanza ritual	ABOUELKARAM Saïd	Proponer un esquema de la organización del mercado “Halal” en Francia. Examinar los problemas surgidos durante la celebración de las fiestas religiosas, previendo encontrar soluciones que respondan a las expectativas de los fieles musulmanes.

2.4.1 Diversidad de posturas entre los miembros del CFCM

Hasta aquí podría dar la impresión de que el CFCM ha sido un proyecto fácilmente organizado y bien consolidado. Sin embargo, desde sus inicios, el Consejo se ha visto inmerso en una serie de críticas y sospechas; pasando por momentos de crisis y desconfianza general, a tal grado, que en las dos últimas elecciones (8 de junio de 2008 y 11 de junio de 2011) hubo algunas instituciones fundadoras que estuvieron a punto de cancelar su participación y otras que anunciaron su retirada “temporal”:

El CFCM atraviesa por fuertes turbulencias [...] se encuentra paralizado por la lucha interna que divide a la Federación Nacional de Musulmanes de Francia [...] luego de cinco años de ejercicio, el CFCM presenta un balance casi nulo, a excepción de la creación de capellanías musulmanas en la prisión, las fuerzas armadas y los hospitales. Su eco queda muy restringido a los musulmanes de la “base” [...] la Gran Mezquita de París, dirigida por Dalil Boubakeur, anunció que no participará

en esta elección [del 8 de junio de 2008] para protestar contra el modo de escrutinio, que no obstante había aceptado hasta entonces.⁴¹³

En cuanto a la Unión de Organizaciones Islámicas de Francia, esta importante institución anunció que no participaría en las elecciones del CFCM previstas para el mes de junio de 2011, tal fue la decisión de su consejo de administración, reunido el 12 de febrero de 2011:

Mediante esta postura, la UOIF expresa su inmensa inquietud frente a las consecuencias que engendrará este proceso electoral de continuar con las condiciones actuales, ante la ausencia de una reforma profunda del CFCM [...] [el cual] desafortunadamente ha servido como instrumento para exacerbar particularidades que no tienen nada que ver con la religión, entre los responsables de las mezquitas.⁴¹⁴

Decíamos en líneas anteriores que el CFCM se enfrentó con algunos tropiezos desde su comienzo. Una primera traba la constituía el mero hecho de constituir una estructura que supusiera cierto grado de jerarquización, concepto contrario al Islam, una religión que no reconoce la personificación de una autoridad suprema, como es el caso de la figura papal en la Iglesia católica. Además de las objeciones teológicas, algunas facciones se preguntaban sobre los “verdaderos motivos” de las autoridades francesas. La juventud musulmana, en particular, desconfiaba de las intenciones no declaradas de Jean-Pierre Chevènement, pues, después de todo se trataba de una iniciativa gubernamental. Por otro lado, los musulmanes “conservadores” o los “conciliadores”, es decir, aquellos ligados a las grandes federaciones y a las embajadas lo veían como un momento histórico que no había que dejar pasar. “En el país que ha llevado a su máxima expresión la separación entre el Estado y las religiones, las intervenciones institucionales en el proceso de creación del *Consejo Francés del Culto Musulmán* dan fe de la preferencia gubernamental por los notables musulmanes tradicionales, disonante con la exigencia de neutralidad política en materia religiosa.”⁴¹⁵

⁴¹³ [Trad. libre] Claire Chartier, “Conseil de crise”, [en línea], Paris, *L'Express.fr*, 06/06/2008, Dirección URL : http://www.lexpress.fr/actualite/societe/religion/conseil-de-crise_508268.html

⁴¹⁴ [Trad. libre], s/a, “Le CFCM... au-delà d'une élection”, [en línea], Site Officiel de l'Union des Organisations Islamiques de France, Dirección URL: <http://www.uoif-online.com/v3/spip.php?article899> [Consultado el 23 de julio de 2011]

⁴¹⁵ Rocío Lardinois, *op. cit.*, p. 177

En general, el temor principal de aquellas posiciones en contra del Consejo era la tentativa gubernamental de crear un Islam *a la medida* y acorde con los valores republicanos. Efectivamente, en la consulta realizada en el año 2000 se sometió a los participantes a que firmaran una declaración denominada “*Principios y fundamentos jurídicos que regulan las relaciones entre los poderes públicos y el culto musulmán en Francia*”, en la que confirmaban *solemnemente su adhesión a los principios fundamentales de la República Francesa (...)*⁴¹⁶ Para las organizaciones de jóvenes musulmanes, el carácter no negociable de esta declaración fue percibida como una afrenta, pues se comenzaban a hartar de que se pusiera en duda, una y otra vez, su lealtad hacia la República.

Someter a los musulmanes a la firma de una “declaración de intención” como condición previa a la consulta apenas resultaba hábil y recordaba ciertas prácticas coloniales de antaño. Las reacciones no se hicieron esperar: numerosos musulmanes expresaron su sentimiento de humillación, mientras que voces discordantes se hacían escuchar al interior mismo del gobierno para mantenerse al margen del proyecto. La Liga francesa de los derechos humanos criticó públicamente el método y el modo de proceder.⁴¹⁷

Finalmente, quienes se habían mostrado reticentes en un principio, terminaron por firmar y declarar que no existía ningún conflicto de principios entre la tradición del culto musulmán y la organización legal de los cultos en Francia. La única petición por parte de los signatarios fue que se eliminara de la declaración toda referencia a la libertad de cambiar de religión⁴¹⁸. Sobre esta postura, algunos analistas consideraban que “se tratase del islam o de otras confesiones, los poderes públicos ni estaban legitimados para cuestionar principios de doctrina o

⁴¹⁶ Alain Garay, *op. cit.*, p. 120

⁴¹⁷ [Trad. libre], Tariq Ramadan, “Islam de France: essayons!”, *Le Monde*, “Horizons débats”, Paris, 21 avril 2000, p. 17

⁴¹⁸ La Sura II, versículo 256 del Corán señala que “no cabe coacción en religión”. Si bien este precepto apunta al principio de libertad religiosa, en la práctica es difícil compaginarlo con la doctrina tradicional de que el musulmán no es libre para cambiar de religión. Cfr. Julio Cortés (editor y traductor); *El Corán*, Barcelona, Herder, 2005, 9ª ed., pp. 44-45

magisterios religiosos, ni para exigir a los participantes musulmanes que renunciaran a elementos dogmáticos [...]”⁴¹⁹

A pesar de lo gris e incierto que pudiera parecer el panorama, destacados intelectuales como Tariq Ramadan (cuyo pensamiento estudiaremos en el siguiente capítulo) incitaban a la comunidad musulmana a darle una oportunidad al CFCM, tratando de encontrar una solución que permitiera evitar la fractura entre los musulmanes, que no lograban ponerse de acuerdo sobre las relaciones que deberían mantener con el Estado:

Vivimos un momento decisivo. La sensatez exige que el diálogo se establezca lo más rápido posible y que las posiciones más divididas sean reconsideradas. En el estado actual de la comunidad musulmana, sumergida a la vez en dinámicas de maduración próspera y en nuevos tipos de conflictos, esperar todo del Estado es una abdicación irresponsable; no esperar nada de él es un ofuscamiento inmaduro. Por lo anterior, hay que tomarle la palabra al ministro [Jean-Pierre Chevènement]: él lanza una consulta que, según dice, deberá eventualmente ser asumida por los propios musulmanes. Hay que abrirle paso a este acto voluntarista cuya consternación declarada será únicamente la de acompañar y facilitar el proceso de organización. ¡Intentémoslo!⁴²⁰

Y así fue. Los musulmanes lo intentaron... sólo para darse cuenta de que a casi una década de la creación del CFCM no han logrado superar sus diferencias ni tampoco han visto satisfechas muchas de sus inquietudes. Al parecer, no distaba tanto de la realidad la suspicacia sobre el interés de fondo que movía a los ministros del Interior. Jocelyne Cesari, quien ha dedicado buena parte de su obra al estudio del Islam en Europa, ya lo advertía desde antes de la creación del CFCM, haciendo el balance del CORIF y de la Carta del culto musulmán en Francia:

[...] estas tentativas de organizar el islam se muestran relativamente infructuosas a la fecha, debido notablemente a las divergencias nacionales, étnicas y doctrinales que dividen a la población musulmana. Por otro lado, cabe preguntarse si [estas tentativas] no se traducen en la ansiedad de una cultura occidental por imponer sus propios criterios de organización sin verdaderamente tomar

⁴¹⁹ Citado por Rocío Lardinois, *op. cit.*, p. 177

⁴²⁰ Tariq Ramadan, *op. cit.*

en cuenta ni las demandas de los musulmanes inmigrados ni los procesos de transformación religiosa en curso en el seno del islam minoritario, sobre todo entre las nuevas generaciones.⁴²¹

Aún falta referirnos a las acusaciones de injerencia en los asuntos internos del Islam que se le han atribuido a las autoridades gubernamentales desde la puesta en marcha del Consejo Francés del Culto Musulmán, pero ello no impide constatar —hasta aquí— que dicha instancia ha padecido a nivel nacional y regional una parálisis fácil de vislumbrar, originada por las rivalidades de liderazgo, la contraposición de prioridades y las profundas divergencias de objetivos, medios de actuación y discursos de sus miembros; dando así continuidad a una larga trayectoria de enfrentamientos por asumir (o por mantener, según el caso) el recelado papel de interlocutor oficial entre la comunidad musulmana y el gobierno francés.

2.4.2 La postura de las autoridades gubernamentales respecto a la formación de imames y su financiamiento

Ante el clima de violencia e inseguridad que se desató en la década de los noventa, es comprensible que el gobierno francés buscara recurrir a métodos más sensatos y menos drásticos que aquella fuerte represión que originó una serie de trágicos enfrentamientos entre los jóvenes y las fuerzas policiales. Además de los movimientos islamistas o “radicales”, como también se les ha llamado en Francia, se identificaron otros enemigos potenciales a combatir: los imames y el financiamiento al culto musulmán proveniente de los “países de origen” (Arabia Saudita, Marruecos, Argelia, Túnez, etc.).

El discurso preponderante de los interlocutores gubernamentales con el culto musulmán, respecto al imamato, argumenta que existe una gran carencia de imames francófonos formados en Francia y que éstos cuentan con una formación

⁴²¹ [Trad. libre], Jocelyne Cesari, *Faut-il avoir peur de l'Islam?*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, collection: La Bibliothèque du citoyen, 1997, p. 67

teológica deficiente o improvisada, por lo que resultan incapaces de responder a las exigencias de los musulmanes en el contexto francés. Más aún, se les ha llegado a responsabilizar por difundir mensajes de hostilidad hacia la sociedad francesa, mediante la incitación al terrorismo y demás actos subversivos. Tales acusaciones se han visto reforzadas por la propagación del terrorismo internacional que, como explicamos anteriormente, sigue identificando al Islam como su principal protagonista. En abril de 2011, un cable de *Wikileaks* proporcionó una lista de diez mezquitas que presuntamente sirvieron de lugar de reclutamiento para actos terroristas, entre las cuales figuraba la Gran Mezquita de Lyon. De acuerdo con el cable, esta lista habría sido elaborada por el Pentágono. El Consejo Francés del Culto Musulmán se solidarizó con la Mezquita, al juzgar ésta una acusación infundada e inadmisibile:

El CFCM no comprende ni acepta que este tipo de información pueda emanar de los servicios de la administración estadounidense, cuando se conoce el tipo de relación que entabla la Gran Mezquita de Lyon con la representación diplomática de Estados Unidos en Francia [...] El CFCM llama a los poderes públicos a demandar a las autoridades estadounidenses implicadas todas las explicaciones necesarias a fin de esclarecer estas acusaciones que tanto perjudican la imagen de una gran institución del islam de Francia, miembro fundador del CFCM, conocida por su proyección espiritual y su lucha contra todas las formas de extremismo.⁴²²

Así, pues, “la focalización en torno a la problemática de la formación de los imames en Francia, se explica tanto por circunstancias internas (política voluntarista de organización del culto musulmán, competencia entre las federaciones musulmanas rivales...) como internacionales (auge del salafismo, amenaza terrorista...).”⁴²³

⁴²² [Trad. libre], Carta abierta de Mohammed Moussaoui, presidente del Consejo Francés del Culto Musulmán, «Le CFCM exprime son soutien et sa solidarité avec la grande mosquée de Lyon», [en línea], Paris, le 28 avril 2011, Dirección URL : <http://www.lecfcfm.fr/?p=2680> [Consultado el 24 de julio de 2011]

⁴²³ [Trad. libre], Franck Frégosi, « Pour une formation des imams de France », en Jean-Pierre Chevènement, Mohamed Bechari, Marie Françoise *et. al.*, *Islam de France : où en est-on ?*, [versión impresa del coloquio realizado el 14 de febrero de 2005], Paris, Association pour la Fondation Res Publica, p. 32

Es en especial a raíz de esta segunda circunstancia que los imames se encuentran en el punto de mira del gobierno francés y de los demás gobiernos europeos que comparten una relación similar con el Islam. Aun si los imames no ejercen el monopolio del saber religioso, dada la popularidad que la llamada *umma*⁴²⁴ *virtual* —por citar un ejemplo— ha venido cobrando en los últimos años, se ha buscado reiteradamente el surgimiento de un imamato francés lejos de la influencia extranjera, apegado a los valores republicanos, respetuoso de la equidad de género, etc. Se sostiene que el éxito de la integración de la población musulmana depende en buena medida del mensaje que se transmita al interior de las mezquitas. Cabe mencionar que la función de la mezquita no se limita a ser un centro de predicación colectiva. Se trata de una institución que se dedica a un sinnúmero de actividades: educativas, caritativas, de convivencia social, etc. Ha llegado a tal grado la consternación por saber qué se dice en los sermones del viernes que se han realizado encuestas y grabaciones de carácter “confidencial” para averiguar qué es lo que predicán los imames de Francia. En un artículo publicado por *Le Monde* se revela que “los predicadores no llaman a la guerra santa, sino que sus palabras [...] están muy desconectadas de las realidades de la sociedad francesa.”⁴²⁵ Además, la tonalidad varía en función de la edad y del tipo de formación recibida por el orador, siendo los imames jóvenes los que más insisten en el tema de la ciudadanía y la integración. En ese mismo número aparece un reportaje que recopila los testimonios de diferentes jóvenes, hombres y mujeres, que se han inscrito en los centros privados de formación de imames en Francia. Leïla, una marroquí de 22 años afirma que “contrario a lo que se dice, el Islam le otorga un enorme lugar a la mujer”; M. Mahmoud agrega que “después de los atentados [del 11 de septiembre de 2001], es cuando más debemos explicar lo que hacemos [...] continuamos haciendo las cosas sinceramente, sin esconder

⁴²⁴ Comunidad de los creyentes musulmanes, *Al-Umma al-islamiyya*. La noción era espiritual en un principio, antes de convertirse en una noción política e ideológica en el transcurso del siglo XX. Malek Chebel, *op. cit.*, p. 225

⁴²⁵ [Trad. libre], Philippe Broussard, « Ce que prêchent les imams en France », *Le Monde*, Paris, 8 février 2002, p.1

nada”. En fin, lo que el reportaje traja de resaltar es que los imames de Francia predicán un Islam moralizante y no belicoso.⁴²⁶

Fue a principios de la década antepasada que se crearon los primeros centros privados de formación de imames y de marcos religiosos y asociativos musulmanes:

- 1) La Academia europea de estudios islámicos, que después adoptaría el nombre de Instituto Europeo de Ciencias Humanas (IESH), localizado en Saint-Léger-de-Fougeret (Nièvre). Como asociación, el IESH abrió oficialmente sus puertas en 1992 bajo el auspicio de la UOIF. Cuenta con alrededor de cien estudiantes de ambos sexos⁴²⁷. De entre los noventa y nueve inscritos en el período 1996-1997, cuarenta eran mujeres; 70% eran estudiantes venidos de Francia y el 30% de Europa continental. Los estudiantes pueden elegir entre tres carreras: lengua árabe, islamología y formación de imames y educadoras. Según el director del Instituto, Zuhair Mahmoud, de origen iraquí, el objetivo del IESH es formar imames calificados y especialistas en religión musulmana para fines didácticos. El Instituto preconiza “un Islam auténtico, adaptado a las realidades de la sociedad francesa, es decir, respetuoso de las reglas de ese país.”⁴²⁸
- 2) Inaugurado en 1994 en presencia de los ministros del Interior y de cultura de ese entonces, Charles Pasqua y Jacques Toubon, respectivamente, el Instituto de teología perteneciente al Instituto Musulmán de la Mezquita de París (IMMP), también conocido como Instituto de formación de imames, buscaba satisfacer a la vez los requerimientos de los marcos religiosos y la necesidad de “proporcionar los mejores marcos adaptados a la situación y a

⁴²⁶ [Trad. libre], Xavier Ternisien, « Les imams [de France] prêchent un islam moralisateur et non belliqueux », *ibid*, p.8

⁴²⁷ En el caso de las mujeres, éstas son llamadas *éducatrices* (educadoras) o *aumôniers* (capellanes) aún si reciben prácticamente la misma formación que los imames varones.

⁴²⁸ Xavier Ternisien, *op. cit.*

la vida de los musulmanes de Francia”⁴²⁹. El instituto tuvo que cesar su actividad unos años debido a falta de subvención, en razón del costo de la formación.

- 3) Finalmente, el Instituto de Estudios Islámicos de París, anteriormente Universidad islámica de Francia (establecida en 1993) de Mantes-la-Jolie, tuvo por instalación “provisional” durante varios años los locales del buró parisino de la Liga Islámica Mundial (LIM) en el distrito 15 (*quinzième arrondissement*)⁴³⁰ de París. Sin embargo, el Consejo de Administración del instituto anunció el cierre de sus puertas en abril de 2002.

De los dos institutos que subsisten, sus cursos también son impartidos por correspondencia o a distancia, como es el caso común del IESH, cuya planta docente está conformada por graduados de prestigiosas universidades (La Sorbona de París, Ez-zeïtouna en Túnez, Emir Abdel-Qader en Argelia, la Universidad de Medina en Arabia Saudita, etc.) con estudios de posgrado en sus respectivas disciplinas.⁴³¹ A propósito del IESH, mostramos a continuación su programa de estudios a distancia, al ser ésta la modalidad de enseñanza más frecuente del instituto, para tener una idea concreta de la formación que ahí se brinda.

⁴²⁹ [Trad. libre], Discours de Dalil Boubakeur, recteur de la Grande Mosquée de Paris, à l’occasion de l’inauguration de l’Institut de Théologie, [en línea], Site officiel la Grande Mosquée de Paris, Dirección URL: http://www.mosquee-de-paris.org/index.php?option=com_content&view=article&id=40&Itemid=48 [Consultado el 7 de julio de 2011]

⁴³⁰ El distrito 15 de París se localiza en la orilla oeste de la ciudad y es el más poblado de los veinte que la integran.

⁴³¹ Cfr. la rúbrica “Histoire de l’IESH de Paris”, [en línea], *Institut Européen des Sciences Humaines*, Dirección URL: http://www.ieshdeparis.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=18&Itemid=35 [consultado el 1 de agosto de 2011]

Cuadro 3

Programa del certificado de estudios islámicos⁴³²

Módulo 1	Módulo 2	Módulo 3	Módulo 4
1.- Fe islámica.	1.- Ciencias del Corán.	1.- Fundamentos de la jurisprudencia islámica.	1.- Jurisprudencia islámica: transacciones económicas.
2.- La vida del Profeta.	2.- Ciencias de los Hadith.	2.- Jurisprudencia islámica: derecho de la familia.	2.- Espiritualidad y predicación.
3.- Jurisprudencia islámica: los actos culturales.	3.- Pensamiento islámico.	3.- Historia y civilización musulmana.	3.- El Islam en Europa

Como se puede observar en el cuadro de arriba, es casi nulo el espacio que se dedica al estudio del Islam en Europa, además de que lo hace de manera general y no abordando el caso específico de Francia, país que ha reafirmado una laicidad con cierto matiz de ambigüedad, desconocido en los demás países de la Unión Europea. El programa de estudios del Instituto de teología la Mezquita de París es muy similar al del IESH, a diferencia de que incluye un módulo de lengua y literatura árabes.

Así se entiende que los colaboradores del Ministerio del Interior hayan criticado que estos institutos tengan una vocación más teórica que práctica en la formación de los imames que podrían formar religiosamente a los musulmanes de Francia. Haciendo alusión al IESH, Franck Frégosi, especialista en el tema de la formación de imames en Europa, señala que “de manera general, la formación promueve con toda claridad una orientación teológica explícita: la del reformismo ortodoxo,

⁴³² [Trad. libre], Cfr. la rúbrica “Guide d’études à distance”, [en línea], Institut Européen..., *op. cit.*, Dirección URL : http://www.ieshdeparis.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=13&Itemid=93 [consultado el 1 de agosto de 2011]

de la línea de Rashid Ridha, Al Mawdoudi y Hassan Al Banna [...] doctrinarios emblemáticos del islamismo.”⁴³³ La crítica de Frégosi sugiere también que los textos que se utilizan en los cursos de sufismo, implícito en la asignatura que lleva como título “purificación espiritual”, corresponden a aquellos autores reconocidos como “teológicamente correctos”, es decir, aceptables para el *Islam ortodoxo*.

Por ciertos o válidos que resultaran estos señalamientos, hasta antes de la creación del CFCM, los poderes públicos no tenían legitimidad ni facultad para intervenir en este dominio. Solamente podían crear las condiciones que permitieran encontrar la formación necesaria a los candidatos deseosos de fungir como imames en Francia.⁴³⁴ Es por esta razón que a escasos meses de su creación, se decidió con el aval tácito del ministro del Interior, la puesta en práctica de un comité de expertos que finalmente sería llamada “Comisión de imames”.

Una vez estabilizado el CFCM, le correspondería *in fine* realizar el proyecto [...] el comité de expertos se encargaría de precisar el conocimiento islámico requerido para poder ejercer el cargo de imam; reflexionar sobre las modalidades técnicas de creación de un Instituto nacional de estudios islámicos y; finalmente, sugerir recomendaciones de formación para los imames ya activos en Francia.⁴³⁵

Esta acción implicaba la elaboración de las grandes áreas de enseñanza, combinando las ciencias islámicas clásicas con “enseñanzas modernas”: lingüística comparada, exégesis crítica, historia de la laicidad (¡no podía faltar!), sociología de las religiones, derecho civil, etc. También se pretendía encontrar un equilibrio entre el estudio y el dominio del idioma árabe como lengua islámica mayoritaria y el recurso efectivo al francés como lengua de enseñanza y de comunicación de los musulmanes de Francia. Esta especie de rivalidad entre la lengua de Mahoma y la lengua de Voltaire se hizo particularmente intensa en el discurso del Frente Islámico de Salvación cuando se hablaba de la *expulsión ideológica* de la metrópoli.

⁴³³ Franck Frégosi, *op. cit.*, p. 42

⁴³⁴ L’Islam dans la République, *op. cit.*, p. 70

⁴³⁵ Franck Frégosi, *op. cit.*, p. 48

En todo caso, lo que se debe tener presente en la cuestión del imamato es que todo exceso de tutela por parte del Estado restaría legitimidad a su papel de conciliador de las inquietudes del Islam en Francia, pues acabaría favoreciendo a las tendencias de las comunidades musulmanas más “políticamente correctas”, en detrimento de aquellas que preconizan una lectura que se muestra crítica (que no necesariamente se entiende como *contraria*) con las orientaciones del gobierno. Las instituciones públicas, “para no transgredir el deber de neutralidad en esta materia, han de contentarse con suscitar las condiciones para que sean los propios musulmanes quienes asuman esta labor formativa.”⁴³⁶

¿En qué podría consistir la aportación del Estado, tomando en cuenta el carácter laico de la República y sin llegar a caer en el “comunitarismo” jurídico? Para el caso del imamato han surgido propuestas que van desde el establecimiento de acuerdos con las universidades islámicas para que contribuyan a la formación de marcos religiosos destinados a la emigración hacia Europa (lo cual no parece nada sencillo), hasta la propuesta más realista de apoyarse en la especificidad del régimen concordatario que le otorga un estatus excepcional a la ciudad de Estrasburgo (y a la región de Alsacia-Mosela en general) para crear ahí un centro de formación en teología musulmana. Efectivamente, la Universidad de Ciencias Humanas de Estrasburgo es la única universidad francesa habilitada para expedir diplomas con reconocimiento estatal en teología católica y protestante. Sin embargo, a pesar de contar con el respaldo de numerosos universitarios, la puesta en marcha de esta propuesta ha sido obstaculizada por algunos miembros del consejo universitario, bajo pretexto de que el Islam no está familiarizado con la laicidad y que el plan de estudios propuesto se muestra todavía raquíptico. “[...] Otras mentalidades más amargas no dudaron en evocar una iniciativa arriesgada propensa a desembocar en alteraciones al orden público, pretexto dudoso para terminar de ratificar la idea contestable de una teología correcta, de teologías

⁴³⁶ Rocío Lardinois, *op. cit.* p. 93

dignas de ser enseñadas (teología católica y protestante), y en oposición a otras (la musulmana) de dudosa reputación.”⁴³⁷

Existe un enorme debate sobre la posibilidad jurídica de participación estatal en este ámbito, alegando que no se debe equiparar el concepto de *neutralidad*, dentro del marco de la laicidad, con el de indiferencia o completa inacción del Estado. A excepción de la subvención de establecimientos con carácter exclusivamente cultural, “nada impide en el derecho como en la práctica que se concedan subvenciones a la enseñanza teológica universitaria a título de la libertad de la enseñanza superior.”⁴³⁸

La solución podría encontrarse mediante la derogación de ciertos estatutos, tomando en cuenta que las actividades musulmanas revisten diferentes formas de expresión que derivan de diversos estatutos asociativos: cultural (mezquitas y lugares de culto en sentido estricto); cultural, social y educativo.

De forma que las asociaciones gestoras de estas diferentes actividades, aunque sean propietarias o arrendatarias de un edificio de culto, no pueden pretender los completos beneficios del estatuto de las asociaciones del título IV de la Ley del 9 de diciembre de 1905 (“reconocimiento” social, exención de ciertos impuestos locales, de subrogación a título gratuito, etc. En efecto, los artículos 18 y 19 de la citada ley dispone que “*las asociaciones para el ejercicio del (sic) cultos deben tener exclusivamente por objeto el ejercicio de un culto*”. Por tanto, lo “cultural” no es jurídicamente en Francia lo mismo que lo “cultural”.⁴³⁹

Por el contrario, para aquellas asociaciones regidas por la Ley de 1901 cabe la posibilidad de recibir subvenciones públicas sin importar la variedad de sus actividades (culturales, de beneficencia, educativas, etc.) Sin entrar en contradicción con sus respectivos estatutos, ambas leyes reconocen la posibilidad de financiamiento público a lugares de culto siempre y cuando se satisfaga una

⁴³⁷ Franck Frégosi, *op. cit.*, p. 54

⁴³⁸ *Idem*

⁴³⁹ Alain Garay, *op. cit.*, p. 123

demanda de *interés general*, término cuya definición en materia jurídica continúa siendo tan ambigua como la de *laicidad*.

En relación a la Ley de 1905, la cuestión del financiamiento de cultos se vuelve particularmente delicada, dado que los beneficios fiscales que emanan de ella (exención de impuestos sobre bienes inmuebles o sobre donativos y legados) están sujetos a la verificación de los funcionarios estatales en materia contable, por ejemplo, la naturaleza, la afectación y el destino de los recursos y de los gastos de estas asociaciones. “El Estado, por tanto, controla la naturaleza de actividades reivindicadas incluso culturales o religiosas desde el momento en que están vinculadas a cuestiones financieras.”⁴⁴⁰ Lo anterior daba lugar a una peligrosa tutela administrativa, pero a partir de la derogación del sistema de autorización previa realizada en 2005, basta con una simple declaración unida a la posibilidad de impugnación a posteriori por la administración. Aún así, dicha derogación no impide que el Estado siga ejerciendo una notable intervención en las actividades financieras del culto musulmán.

La iniciativa ministerial ha demostrado particular interés en asegurarse que esas actividades financieras estén apegadas a criterios de responsabilidad, eficacia y transparencia. Los primeros dos criterios tienen que ver con cuestiones de logística y hasta de urbanismo, por ejemplo, la construcción de alminares⁴⁴¹ en las mezquitas. En cuanto a la *transparencia*, es este el criterio que más polémica ha generado en los debates sobre el derecho financiero de los cultos, ya que implica directamente al financiamiento extranjero que reciban los cultos. Para asegurarse de la procedencia lícita de las contribuciones al culto musulmán provenientes de fuera, se propuso en noviembre de 2004 la creación de una *Fundación para las obras del Islam de Francia*. “Oponiéndose a la idea de revisar la ley de 1905⁴⁴²,”

⁴⁴⁰ *Ibid*, p. 141

⁴⁴¹ Torre de la mezquita desde la cual el almuédano hace el llamado a la oración. Las voces que se oponen a la construcción de alminares apelan al carácter demasiado “ostentoso” que se podría dar al paisaje urbano, argumento fácilmente refutable si se considera que las catedrales europeas, por ejemplo, son especialmente “ostentosas”.

⁴⁴² Idea propuesta por Nicolas Sarkozy como ministro antecesor de Villepin.

Dominique de Villepin desea crear una institución que pueda recibir tanto donativos, como subvenciones públicas.”⁴⁴³ Como miembros del consejo de administración del Consejo Francés del Culto Musulmán, “los representantes del Estado podrán ejercer misiones de vigilancia y control del origen y destino de los ‘fondos musulmanes’, cuestión hoy en día nebulosa en Francia.”⁴⁴⁴

Evidentemente, la urgencia y la prioridad otorgadas a la creación de la mencionada fundación [la Fundación para las obras del Islam de Francia] —presentada por el Ministerio del Interior [Dominique de Villepin] como un “*instrumento puesto a la disposición de los donantes y de los gestores musulmanes*”— traducen imperativos políticos y financieros en términos de “*transparencia y precisión*”, imperativos cuyo origen preciso y cuyas causas financieras permanecen imprecisas.⁴⁴⁵

No es de extrañar que esta iniciativa no fuera bien recibida por algunas organizaciones; la UOIF fue una de las más reticentes. Su secretario General, Fouad Alaoui, declaró en una entrevista que Dominique de Villepin no debió haber anunciado la creación de la fundación en los medios con la precisión de que el CFCM trabajaría en el asunto, pues con ello se daba la impresión de que dicha instancia está al servicio del ministro. Pero, el principal motivo de desacuerdo residía en que:

[...] la situación actual del CFCM, muy inestable en otros asuntos menos candentes, no le permite comprometerse con la fundación. Llevar a la mesa cuestión del dinero, es agrandar la confusión imperante. Además, no comprendemos por qué el islam debería dotarse de una fundación cuando no es el caso para los demás cultos [...] Querer que el culto musulmán se dote de una fundación, con el aval del CFCM, significaría nacionalizar el islam de Francia.⁴⁴⁶

Fouad Alaoui temía que llegara un momento en el que, para conceder el permiso de construcción de lugares de culto, las colectividades sólo beneficiaran a aquellas asociaciones que participaran en la fundación, haciendo con ello una distinción

⁴⁴³ [Trad. libre], Thierry Portes, « L'Etat veut lancer une fondation pour l'édification de mosquées », [en línea], *Le Figaro.fr*, Paris, 09/11/2004, Dirección URL : http://recherche.lefigaro.fr/recherche/access/lefigaro_fr.php?archive=09/11/04

⁴⁴⁴ *Idem*

⁴⁴⁵ Alain Garay, *op. cit.*, p. 135

⁴⁴⁶ [Trad. libre], s/a, "Nous ne comprenons pas pourquoi l'islam devrait se doter d'une fondation", *Le Monde*, Paris, 2 décembre 2004, p. 12

entre financiamiento “honroso” y financiamiento “dudoso”. También recalcó que “no necesitamos de esta fundación. Ya existen estructuras para recolectar los donativos de los musulmanes. La tradición en el islam es que los lugares de culto no le pertenecen al Estado.” Al ser interrogado sobre el apoyo económico que la UOIF recibe de los países árabes, Alaoui señaló que: “actualmente, el dinero proveniente del Golfo es mínimo en el financiamiento de las mezquitas [...] no rebasa el 10% del presupuesto de funcionamiento de la UOIF y de sus asociaciones miembro. Hace tres años, contábamos con 27% de dinero extranjero. Tenemos la capacidad de autofinanciarnos; existe todo un mito alrededor del financiamiento extranjero.”⁴⁴⁷

A final de cuentas, la fundación fue creada y a pocos años de su creación los consejeros ministeriales indicaban que no se había logrado salir de aquel cerrado debate que sostenían, por un lado, los que se mostraban renuentes a toda subvención pública a favor del Islam; y por otro lado, aquellos que insistían en que la participación financiera del Estado sería un recurso para limitar el capital proveniente del mundo musulmán.

Una vez más nos encontramos frente a la paradoja consistente en no querer para el Islam de Francia ningún dinero proveniente del extranjero, por una parte; y por la otra, de rechazar toda participación financiera del Estado, ¡aun cuando ello es perfectamente posible en términos jurídicos! No contar más que con un financiamiento interno, privado, es totalmente ilusorio en la condición actual [...] la creación de una fundación para el Islam no podría, por otro lado, servir más que para regular y para racionalizar la aportación de capitales extranjeros y no para agotar de manera permanente esta fuente de financiamiento.⁴⁴⁸

Las declaraciones de Fouad Alaoui son una interesante base de reflexión para realizar el balance sobre la eficacia y la legitimidad del CFCM como foro de diálogo. Ya hemos constatado que el funcionamiento de esta instancia se ha visto obstaculizado por las rivalidades internas de sus miembros. En cuanto al papel del Estado, es evidente que su preocupación ha girado de manera casi exclusiva en torno a la formación de imames *acordes* con la tradición republicana y en la

⁴⁴⁷ *Idem*

⁴⁴⁸ Franck Frégosi, *op. cit.*, p. 56

insistencia de limitar o, en su caso, darle transparencia a las aportaciones extranjeras (léase árabes) que se destinan a la construcción de lugares de culto y demás actividades de las asociaciones musulmanas. En cualquier caso, resulta infructuoso adentrarnos demasiado en las fallas del Consejo, pues:

El que una o varias instancias desempeñen efectivamente una función de intermediario entre los poderes públicos y aquellos que practican el islam no constituye, sin embargo, el desafío central del porvenir de esta religión en el seno de la sociedad francesa [...] El desafío principal se sitúa, más que nada, en la manera en la que evolucionará el ya iniciado proceso de integración o de inserción de la población musulmana en la sociedad, acoplada con la adquisición de la nacionalidad francesa para la mayoría de los interesados.⁴⁴⁹

Bajo esta perspectiva, no sirve de mucho enfrascarse en una instancia como el CFCM, que se encarga principalmente de cuestiones culturales. Ahora bien, no es que las autoridades francesas hayan vendido una falsa idea de lo que sería el CFCM; desde un principio se aclaraba que sería una instancia de mediación entre el Estado y las comunidades musulmanas para intentar dar respuesta a las inquietudes de las últimas, sin perjuicio de los intereses republicanos. De esta manera, se establecía un pacto tácito en el que se cedía terreno a las cuestiones relacionadas con el ejercicio del culto musulmán, brindándole al Estado un margen de acción más amplio y “legítimo” en asuntos que le venían preocupando desde hace años. Prueba de ello es que a tan sólo un año de su creación se realizaron dos sucesos trascendentales: en 2004 se prohíbe el uso del velo islámico y otros signos religiosos considerados como “ostensibles” en las escuelas públicas; medida que fue respaldada por varios miembros del CFCM; el otro acontecimiento destacable fue, en el mismo año, la propuesta para la creación de la Fundación para las obras del Islam de Francia, que acabamos de tratar en párrafos anteriores. Tanto la *ley del velo* como la iniciativa de la fundación están estrechamente ligadas a la imagen que se tiene del Islam; en el caso del velo bien podría tratarse de un rechazo no declarado a la *visibilidad* del Islam en la esfera pública. Si no es así, ¿cómo se explica que sea una prenda de vestir la que ponga en riesgo uno de los pilares fundamentales de la República, la laicidad? “La

⁴⁴⁹ Gilles Kepel, *Les banlieues de l'Islam...*, *op. cit.*, p. 381

vivacidad de las reacciones en el asunto del velo islámico revela en todo caso la profundidad de la perturbación planteada por el auge y la visibilidad creciente del Islam [...] en un país de tradición católica [que] ha fijado las reglas del vivir-juntos.”⁴⁵⁰ En lo concerniente al financiamiento extranjero, la intervención ministerial responde fundamentalmente a su consternación por la propagación de movimientos islamistas en suelo francés, tarea que resultaría más complicada sin la movilidad de acción que le da el CFCM. “El control y la represión de las actividades delictivas cometidas en nombre del ‘Islam’ se ha hecho especialmente posible por la institucionalización, la representatividad, los diálogos y las reuniones con los responsables musulmanes.”⁴⁵¹

Así, pues, la insuficiencia del Consejo Francés del Culto Musulmán como foro de diálogo se debe en principio al desconocimiento y desconfianza mutuas tanto entre musulmanes como entre las autoridades gubernamentales y su percepción del Islam. Jurídicamente es posible la subvención a los cultos; es conveniente asegurarse de la transparencia de las operaciones financieras provenientes del extranjero dirigidas al apoyo del culto musulmán; es deseable y necesaria la formación de imames altamente capacitados y perfectamente familiarizados con el sistema político, jurídico y social de Francia; pero todo lo anterior carece de validez para el diálogo intercultural si estas motivaciones están inspiradas en la imagen de un enemigo potencial como contraparte. “La imagen hostil no hace sino suscitar reacciones aún más enconadas y se revela así como una ‘profecía que asegura su propio cumplimiento’. Acentúa los conflictos, dificulta la valoración realista y diferenciada del otro y hace que el entendimiento parezca imposible [...]”⁴⁵²

Asimismo, se ha visto a lo largo de estos dos capítulos que no basta con la vía jurídica para tratar los diversos grados de interacción entre la presencia islámica y la República, pues al final ambas partes dispondrán de leyes y argumentos

⁴⁵⁰ Henri Rey, *op. cit.*, p. 63

⁴⁵¹ Alain Garay, *op. cit.*, p. 123

⁴⁵² Hans Küng, *op. cit.*, p. 23

suficientes para aferrarse a un eterno conflicto en el que nadie querrá ser el primero en ceder. Numerosos intelectuales subrayan que la inserción a largo plazo de la religión musulmana en el suelo europeo requiere de la creación de lugares de debate y de estudios donde se dé nacimiento a la confrontación constructiva y al diálogo entre el pensamiento occidental y los fundamentos del Islam. “Nos hace falta inventar una cultura islámica europea.”⁴⁵³ La invención de dicha cultura requiere, sin duda, de un considerable esfuerzo en el proceso de difusión-aprehensión de la dimensión ideológica del *otro*, que por el momento sigue siendo el Islam. Por eso es indispensable permitir a la opinión pública modificar su percepción de una cultura que trasciende el ámbito de la religión.

Actualmente, todos los países occidentales albergan a millones de musulmanes. No será sino esforzándonos por comprender mejor la historia del islam, su situación actual y su programa político-religioso que lograremos apaciguar el clima de tensión que prevalece hoy en día. Debemos deshacernos de la desconfianza que nos inspira el Islam y, de manera más general, la cuestión religiosa, para estar en condiciones de evaluar las ambiciones y las implicaciones de esta religión de envergadura internacional, y de tratar a sus adeptos como una de las Gentes del Libro y como una población que constituye parte integrante de la tradición europea.⁴⁵⁴

En el siguiente capítulo nos ocuparemos de explicar las *reglas del juego*, es decir, los postulados esenciales que presupone el establecimiento de un diálogo intercultural. Estos principios serán presentados a manera de preámbulo para dar paso inmediatamente después a una de las bases ideológicas de nuestro diálogo intercultural: el pensamiento islámico contemporáneo en su doble arista, es decir como contribución *a*/ diálogo propiamente dicho y como base *del* diálogo.

⁴⁵³ [Trad. libre], Tariq Ramadan, «Inventons une culture islamique européenne», [en línea], Paris, *L'Express.fr*, 06/04/2000, Dirección URL : http://www.lexpress.fr/actualite/societe/inventons-une-culture-islamique-europeenne_492015.html?p=3

⁴⁵⁴ Jack Goody, *op. cit.*, p. 17

3. El pensamiento islámico liberal: una vía hacia el diálogo intercultural

[...] el hombre, en cuanto está compuesto de un sustrato y conoce los existentes en aquel sustrato, tendrá necesariamente ciencia distinta de su esencia [...] ya que el sustrato es causa de cambio en el conocimiento y en la esencia. Puesto que el hombre es hombre, y es además el más excelente de los seres sensibles, no por esencia sino gracias al intelecto que está unido a su esencia, es necesario que lo que es la Inteligencia por esencia [Dios] sea el más excelente de todos los seres existentes y trascienda todas las imperfecciones que afectan al intelecto humano.

Abū-Walīd Ibn Rušd (Averroes), *Sobre el Intelecto*

Tomando en cuenta los puntos estudiados en los capítulos anteriores, el *diálogo individual inclusivista* sería el más apropiado para nuestro objeto de estudio, por ser aquel que se apega fielmente al concepto de diálogo intercultural. Lo opuesto a ello sería el *diálogo institucional exclusivista*, como ha resultado ser el intento de diálogo instaurado en el marco del Consejo Francés del Culto Musulmán. Llevado al extremo, el diálogo institucional exclusivista es empleado cuando se considera que las culturas no dialogan, sino “chocan” y por ende, más que optar por dialogar, se recurre a una acción defensiva y unilateral. Retomando la teoría del choque de

Gran parte de los estudios sobre la presencia islámica contemporánea en Europa se centran en la dinámica migratoria o en los modelos de integración de minorías promovidos por el país de acogida. En ambos casos, es común llegar a la conclusión de que es necesario establecer un diálogo con el Islam. En la presente investigación también reconocemos que es necesario un diálogo entre culturas, — como se puso de manifiesto en el capítulo anterior—, pero no agotamos ahí el estudio, sino que partimos de esta toma de conciencia para explicar en qué consistiría este diálogo intercultural.

En la primera parte de este capítulo analizaremos el concepto de diálogo intercultural, a manera de lazo conductor que nos permitirá contextualizarlo específicamente en el tema que nos atañe: el Islam en Francia. El contenido del diálogo se centrará en aquellos discursos o ideologías que buscan romper con los

estereotipos sobre una y otra cultura. Se trata de salir de ese círculo vicioso que presenta realidades supuestamente inmutables; de rescatar aquellas corrientes de pensamiento que, por su propio contenido, representan una contribución al diálogo intercultural, frente a las creencias estigmatizadas difundidas a través de diferentes medios.

De esta manera, la segunda mitad del capítulo cerrará con la parte correspondiente al discurso islámico que demuestra, a partir del pensamiento de destacados intelectuales, que el Islam es, en esencia, perfectamente compatible con ideales democráticos, progresistas y pacíficos —ideales tradicionales de la modernidad— y por lo tanto capaz de (con)vivir en una sociedad laica como la francesa.

El objetivo no es desarrollar aisladamente cada uno de estos principios, sino identificarlos como las bases ideológicas a partir de las cuales será posible establecer un diálogo intercultural.

Antes de desarrollar el presente capítulo, es indispensable detenernos en algunas consideraciones acerca de qué entendemos por *modernidad*. Vista no como un concepto, sino como una ideología, un sistema de valores que marca una ruptura con la Edad Media, resultaría sumamente complejo proporcionar una definición satisfactoria del término en cuestión, pues, en efecto, “la modernidad no sólo entraña el rompimiento de una época dominada por el oscurantismo y las ideas clásicas griegas, sobre todo aristotélicas, en el plano de la política, la economía, la religión y lo sociocultural, sino el surgimiento de una nueva concepción del mundo y la secularización de la vida social y cultural.”⁴⁵⁵ De esta manera, se trata de un gran proyecto que abarca múltiples aristas, cuya base es la confianza en el individuo, mediante el desarrollo de la ciencia y la razón, así como el desencanto por la fe y la religión. En palabras de Alain Touraine, “la modernidad no es sólo cambio puro, sucesión de acontecimientos; es difusión de los productos de la actividad *racional*, científica, tecnológica, administrativa. Por eso, la modernidad

⁴⁵⁵ Marycela Córdova, “Modernidad, cultura y devenir en el mundo actual”, en Zidane Zeraoui, *Modernidad y postmodernidad*. Noriega editores, México, 2000, p. 136.

implica la creciente diferenciación de los diversos sectores de la vida social: política, economía, vida familiar, religión, arte en particular (...)⁴⁵⁶

Difícilmente un proyecto de tal magnitud podría haber tomado exactamente las mismas características a medida que se fue desarrollando y expandiendo geográficamente. Así, pues, resulta complejo responder a la interrogante de si el Islam es compatible con la modernidad, si tomamos en cuenta que se trata de una ideología que surgió en el contexto particular de las sociedades europeas, iniciando con la Reforma de Lutero y culminando con la Revolución Industrial y el advenimiento del modo de producción capitalista, pues entre uno y otro de estos grandes hitos históricos, y de extremo a extremo de Europa, así como su posterior implantación en el Medio Oriente, *modernidad* ha adquirido una variedad de significados y aplicaciones. En el caso de Francia, la idea de modernidad "(...) fue durante mucho tiempo revolucionaria porque no tenía la posibilidad (como en Inglaterra después de 1688 y de la eliminación de la monarquía absoluta) de construir un nuevo orden político y social (...) la identificación de la modernidad con la razón fue más francesa que inglesa (...)"⁴⁵⁷

Por otro lado, para algunas corrientes de pensamiento islámico, modernidad ha sido sinónimo de *occidentalización* y la principal causa del llamado "retraso islámico", como lo estudiaremos más adelante. El sociólogo Bruno Étienne distingue entre dos procesos diferentes: modernización del Islam e islamización de la modernidad. "Frente a lo insoportable de la modernidad percibida como alógena, los islamistas van, en una decena de años (en líneas generales, de 1970 a 1980) a negarse a modernizar el Islam y a proponer, por el contrario, islamizar la modernidad."⁴⁵⁸

Es imposible comprender el pensamiento crítico islámico respecto a la modernidad, si no concebimos a ésta como una institución, *la* institución, que se encargó de implantar el colonialismo en África, Asia y América, llegando a adquirir

⁴⁵⁶ Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 17

⁴⁵⁷ *Ibid*, p. 26

⁴⁵⁸ Bruno Étienne, *El islamismo radical*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 102

el matiz de una modernidad “(...) conquistadora, que estableció la dominación de las elites racionalistas y modernistas sobre el resto del mundo por obra de la organización del comercio y de las fábricas por la colonización.”⁴⁵⁹

Es así como surge una reacción endógena islámica que puede ser considerada como “un intento de reconexión del proceso de modernización con la terminología de la cultura local endógena, un intento de los musulmanes por obtener el derecho a expresar la modernización, el progreso, la ciencia y los valores universales, ya no teniendo como referencia las categorías de una civilización occidental que alguna vez fuera identificada con el colonialismo y la ocupación militar.”⁴⁶⁰

Pero el significado de modernidad en el mundo musulmán no se ha reducido a una implantación forzosa vía colonización o a una mera imitación del modelo occidental. Para el islamólogo Bassam Tibi, la modernidad puede subdividirse en dos segmentos interrelacionados: el cultural y el institucional, al que ya nos referimos en líneas anteriores. Basándose en la definición del filósofo alemán Jürgen Habermas, Tibi retoma el discurso de la modernidad cultural como un sistema basado en normas, valores y una visión racional-secular del mundo. Si a ello le agregamos la primacía de la razón, Bassam Tibi pretende rescatar aquella tradición islámica antigua claramente basada en el racionalismo humano que los musulmanes de entonces compartían con el resto del mundo; por lo tanto, afirma que las raíces culturales de la modernidad existían en el pensamiento islámico antiguo, y por ende, la racionalidad de la modernidad cultural no le es ajena al Islam.⁴⁶¹

Volviendo a la interrogante de si el Islam es compatible con la modernidad, nos parece interesante la reflexión de Tibi en cuanto a la “necesidad de distinguir entre hegemonía occidental y los daños acarreados con ella, por un lado, y los valores universales occidentales de la modernidad cultural en una cultura orientada al

⁴⁵⁹ Alain Touraine, *Op. Cit.*, p. 36

⁴⁶⁰ [Trad. libre] François Burgat, “Ballot Boxes, Militaries, and Islamic Movements”, en Martin Kramer, *The Islamism debate*, Tel Aviv, Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African studies, 1997, p. 41

⁴⁶¹ Bassam Tibi, *Islam's predicament with modernity: religious reform and cultural change*, London, Routledge, 2009, pp. 6-7

progreso, por el otro (...) los valores del individualismo, derechos humanos, secularidad, sociedad civil, pluralismo y democracia no deben confundirse con hegemonía occidental.”⁴⁶²

De los párrafos anteriores podemos concluir que no existe una aplicación universal para el concepto de modernidad. Es común que la literatura occidental contemporánea haga referencia a una *sociedad moderna* como lo opuesto a una *sociedad tradicional*. No obstante, para el estudio del Islam desde la perspectiva ideológica es necesario reconocer que no existen sociedades totalmente modernas o sociedades totalmente tradicionales. En lo que Manuel Ruiz Figueroa plantea como “el desafío de la modernidad”, el sociólogo advierte acerca de la importancia del aspecto teórico para enfocar el tema del Islam desde un punto de vista ideológico: “presentamos el Islam desde dentro, en sus creencias e ideales que por siglos nutrieron su sistema de vida. Esto es lo que nos parece que podría producir un verdadero conflicto entre Islam y modernización”.⁴⁶³

Son la vitalidad, flexibilidad y dinamismo del Islam —como una civilización que ha demostrado tener una capacidad de absorción para fungir como vínculo entre la cultura árabe, persa, turca, etc.— las características que han contribuido a conformar una gran *civilización musulmana* y que utilizaremos como base fundamental para la construcción de un diálogo intercultural.

3.1 Concepto y aplicación de *diálogo intercultural* en el umbral del siglo XXI

Hasta hace un par de siglos habría sido imposible hablar de diálogo intercultural o diálogo entre civilizaciones, no por que en épocas anteriores no fuera necesario que las civilizaciones “dialogaran”, sino porque para que exista un diálogo se requieren al menos dos partes, y no sería sino hasta mediados del siglo XIX cuando los historiadores occidentales reconocieron que su oficio no suponía el estudio de *la* civilización, sino de *las* civilizaciones:

⁴⁶² *Ibid*, p. 47

⁴⁶³ Manuel Ruiz Figueroa, *El Islam responde*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 4

Hacia 1850, después de muchos avatares, *civilización* (y al mismo tiempo *cultura*) pasan del singular al plural [...] no cabe duda de que suponía un acontecimiento considerable, reflejo de otros acontecimientos y de otras transformaciones. Al pluralizar civilizaciones o culturas, se renuncia implícitamente a una civilización definida como un ideal, mejor dicho, como el ideal por antonomasia; se olvidan en parte las cualidades universales, sociales, morales e intelectuales que implicaba el término en el momento de su nacimiento. Se tiende ya a considerar con el mismo interés todas las experiencias humanas [...]⁴⁶⁴

Este triunfo de lo particular sobre lo general que celebra Fernand Braudel, significó al mismo tiempo una nueva y ardua labor para los humanistas, al traer consigo importantes cambios en la metodología, los conceptos utilizados y hasta en el objeto mismo de sus investigaciones. Una de estas nuevas labores consistiría en la nada sencilla empresa de buscar una definición de civilización, “la menos mala, esto es, la más cómoda, la más fácil de manejar”, según el historiador francés, quien consideraba que la mejor definición sería entonces aquella que resultara “fácilmente utilizable para la observación y suficientemente emancipada de todos los juicios de valor”.⁴⁶⁵

Si bien todavía asistimos a interminables debates sobre las definiciones de cultura y civilización, por lo menos ha sido posible abandonar la noción de cultura única. El siguiente paso —y esa es la tarea que nos corresponde a los científicos sociales de hoy, en colaboración con otras disciplinas— será lograr que las culturas y las civilizaciones *dialoguen* entre ellas. Es el mismo Braudel quien nos ha abierto el terreno hacia esta aventurada misión. En su crítica a la manera en que Toynbee y Spengler llevaron a cabo su estudio sobre las civilizaciones, nuestro autor rechaza firmemente “las enumeraciones demasiado reducidas [de las diferentes civilizaciones] que hasta ahora han sido propuestas”⁴⁶⁶; asimismo señala que en esta nueva labor del historiador habrán de realizarse algunos sacrificios, como el renunciar a cierta terminología: “no se debe decir que una civilización nace, se desarrolla y muere, ya que esto equivale a hacerle objeto de

⁴⁶⁴ Fernand Braudel, *La Historia y las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza, 1968, p. 137

⁴⁶⁵ *Ibid*, p. 174

⁴⁶⁶ *Ibid*, p. 172

un destino humano, lineal y simple.”⁴⁶⁷ No obstante, rechazar algunos términos también puede implicar adoptar otros nuevos: “no se debe creer tampoco que una civilización por ser original constituya un mundo cerrado, independiente, como si cada una de ellas representara una isla en medio del océano; en realidad sus convergencias y *diálogos* [sin cursivas en el original] son fundamentales, y todas o casi todas ellas se reparten entre sí, cada vez en mayor medida, un fondo común muy rico.”⁴⁶⁸

Es a partir de toda esta serie de reflexiones que podemos comenzar a desarrollar el concepto de *diálogo intercultural*. Así como, de acuerdo con Braudel, es necesario dejar de condenar a las civilizaciones a un ciclo fatal en el que nacen, se desarrollan y mueren, podríamos agregar ahora en la dinámica de globalización que caracteriza a nuestra era, que su destino tampoco es “chocar”, sino *dialogar*.

En efecto, en las Relaciones Internacionales de finales del siglo XX el concepto de diálogo intercultural o también llamado *diálogo entre civilizaciones*⁴⁶⁹ —según las categorías abarcadas o los actores involucrados— empieza a difundirse principalmente como respuesta a la noción de *choque de civilizaciones*, que el teórico estadounidense Samuel Huntington se apresuró a formular para describir la dinámica y el nuevo orden mundial que habrían de suceder a la Guerra Fría. Esta teoría fue, a su vez, planteada para refutar la tesis de Francis Fukuyama, según la cual, la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la Unión Soviética vendrían a representar *el fin de la historia*.

⁴⁶⁷ *Ibid*, p. 171

⁴⁶⁸ *Idem*

⁴⁶⁹ No es este el espacio para ahondar en el debate sobre la diferencia entre civilización y cultura. El mismo Braudel señalaba que “con estos términos llenos de vida, indisciplinados, cada cual puede prácticamente hacer lo que quiere [...] confieso que hasta nueva orden, emplearé a conciencia esos dos términos-clave indiferentemente: el sentido se deducirá del contexto; y si la alternancia se vuelve peligrosa, recurriré al adjetivo ‘cultural’ [...] Además, podría llenar una página entera, remontándome nada más que hasta Hegel, con los nombres de los autores de mayor y menor talla que, sin andar con excesivas precauciones y a pesar de las definiciones previas, han empleado indistintamente ambos conceptos. Hay, a mi entender, confusiones y apriorismos mucho más graves.” Fernand Braudel, *op. cit.*, pp. 142-143 Por nuestra parte, no haremos un uso indiscriminado de “diálogo intercultural”, “diálogo entre civilizaciones” o sus demás variantes y derivaciones, sino que los emplearemos según el sentido y uso conferidos por los diversos autores y referencias confrontadas que se han referido a ellos o que han ofrecido una definición más o menos concreta de estos conceptos.

Después de más de cuarenta años de enfrentamiento ideológico entre los dos grandes bloques de poder mundial, el capitalismo y el comunismo, el triunfo del primero sobre el segundo reafirma el papel hegemónico de Estados Unidos. Es la era bipolar y no la historia, la que ha llegado a su fin. Sin embargo, una potencia hegemónica como la estadounidense es incapaz de prolongar su existencia indefinidamente sin la presencia de un nuevo “enemigo” a combatir. Con el colapso de la URSS, en 1992, “muere” el fantasma comunista. Una década más tarde, con el colapso de las Torres Gemelas de Nueva York, se anunciaría el nacimiento del nuevo enemigo: el terrorismo.

Como otra paradoja de la historia, el entonces presidente iraní, Mohammad Khatami, propuso a la asamblea plenaria de las Naciones Unidas, en 1998, declarar el año 2001 como *Año internacional del diálogo entre civilizaciones*. Para muchos, el 11 de septiembre era la prueba fehaciente del vaticinio huntingtoniano. Para otros, era la oportunidad para reconstruir la ya, desde antes, deteriorada imagen del Islam.

Es sorprendente la cantidad de artículos, ensayos y libros que se han publicado para reaccionar ante la indignación provocada por *El choque de civilizaciones* del politólogo norteamericano y, más aún, como rechazo a la legitimidad que esta teoría daba a la decisión unilateral de emprender una guerra en nombre del bien, contra lo que se había bautizado como “el Eje del mal”. Para Edward Said resultaba alarmante la imprudente personificación de entidades inmensas llamadas “Occidente” e “Islam”, pero:

Más preocupante es la teoría de Huntington de que su perspectiva [...] es la acertada, como si todos los demás se dedicasen a corretear de un lado a otro en busca de respuestas que él ya tiene. En realidad, Huntington es un ideólogo, alguien que pretende convertir las ‘civilizaciones’ y las ‘identidades’ en lo que no son, entidades cerradas y aisladas de las que se han eliminado las mil corrientes y contracorrientes que animan la historia humana y que, a lo largo de los siglos, han permitido que la historia hable no sólo de guerras de religión y conquistas imperiales, sino también de intercambios, fecundación cruzada y aspectos comunes. Esta historia mucho menos visible queda ignorada por la prisa en llamar la

atención sobre esta guerra ridículamente comprimida y limitada en la que, según el ‘choque de civilizaciones’, consiste la realidad.⁴⁷⁰

Otros autores dirigieron sus críticas para demostrar que los ataques al World Trade Center y al Pentágono no se debían a un choque de culturas, sino que eran consecuencia de las políticas “occidentales” en el Medio Oriente del último siglo: el apoyo al Sha de Irán durante la revolución de 1979; la Guerra del Golfo Pérsico de 1991; las alianzas estadounidense con las grandes monarquías de la península arábiga; y sobre todo, el respaldo incondicional de Estados Unidos a Israel en la ocupación palestina:

Por miedo a desestabilizar su principal brazo militar en la región, Occidente se reveló totalmente incapaz de garantizar la creación de un Estado Palestino viable e independiente. Este fracaso mantiene el descontento del mundo árabe-musulmán, sobre todo en Egipto y en Arabia Saudita, de donde provienen algunos de los terroristas responsables de la tragedia del 11 de septiembre. La causa profunda de la crisis actual se encuentra en el doble criterio de medida que inspira la estrategia política y económica de Occidente. Una nueva guerra sólo provocará un resentimiento que desbordará los ríos.⁴⁷¹

Sin duda, el llamado de la comunidad internacional por difundir el diálogo entre culturas se muestra urgente cuando se niegan o se minimizan los lazos de cooperación que han existido y que seguirán existiendo entre las civilizaciones, al considerar que las relaciones entre éstas son “por naturaleza” antagónicas y conflictivas:

Aunque las relaciones entre grupos de diferentes civilizaciones no sean estrechas y a menudo sean antagónicas, algunas relaciones entre civilizaciones son más propensas a los conflictos que otras. En el plano local, las líneas divisorias más violentas son las que separan al Islam de sus vecinos. [...] En el plano universal, la división dominante es entre “Occidente y el resto del mundo” [*the West and the rest*], y los conflictos más intensos tienen lugar entre sociedades musulmanas y asiáticas, por una parte, y Occidente, por otra. Es

⁴⁷⁰ Edward W. Said, “El choque de ignorancias”, [en línea], Madrid, *El País.es*, 16 de octubre de 2001, p. 2, Dirección URL: http://www.elpais.com/articulo/opinion/choque/ignorancias/elpepiopi/20011016elpepiopi_7/Tes

⁴⁷¹ Tariq Ali, “¿Choque de civilizaciones?”, *Le Monde diplomatique*, Santiago de Chile, Edición Cono Sur, N.º. 28, Octubre 2001, p. 8

probable que en el futuro los choques más peligrosos surjan de la interacción de la arrogancia occidental, la intolerancia islámica y la autofirmación sónica.⁴⁷²

En la última frase del párrafo anterior, Huntington resalta los vicios que convierten a las tres civilizaciones a las que hace alusión, en enemigos potenciales. Pero no se trata de una crítica constructiva, ni siquiera con respecto a la civilización con la que él mismo se identifica, pues no sólo no niega la arrogancia occidental, sino que reafirma y confirma esa condición añadiendo que “entre las civilizaciones, Occidente es la única que ha tenido una influencia importante, y a veces devastadora, en todas las demás”; y mediante este razonamiento Huntington llega a la conclusión de que “con las civilizaciones rivales, el islam y China, Occidente es probable que tenga siempre relaciones tensas y a menudo muy antagónicas.”⁴⁷³

Geográfica e ideológicamente muy alejado de esta visión del mundo, encontramos el pensamiento de Mohammad Khatami: “la nuestra es una época de diálogo. Vivimos en un mundo que, a pesar de todas sus dificultades, injusticias, tiranías y despotismos, se mueve hacia la convergencia y la apertura.”⁴⁷⁴ En un discurso pronunciado en la Conferencia Internacional sobre Diálogo Intercultural, el ex mandatario iraní reconoció que el diálogo puede facilitar los procesos de interacción global: “Tenemos necesidad del diálogo en los ámbitos nacional e internacional y, a fin de superar los numerosos problemas y cuellos de botella de carácter social, político, económico y cultural, es indudable que no tenemos otra alternativa que dirigirnos hacia el diálogo y practicarlo en todos esos aspectos.”⁴⁷⁵

Sin embargo, ya sea que se hable de choque o de diálogo entre culturas, en realidad se trata de dos visiones que responden a un mismo contexto internacional, del que se toma conciencia desde antes de los atentados del 11 de septiembre de 2001. En efecto, este proceso dual capitalista-globalizante comenzado hace ya algunas décadas, y una de sus consecuencias más evidentes

⁴⁷² Samuel P. Huntington, *op. cit.*, p. 217

⁴⁷³ *Ibid*, pp. 217-218

⁴⁷⁴ Mohammad Khatami, *Diálogo entre civilizaciones. El pensamiento de Mohammad Khatami*, México, El Colegio de San Luis - CONACULTA, 2006, p. 18

⁴⁷⁵ *Ibid*, p. 20

en la dinámica social, o sea la intensificación de los flujos migratorios a escala internacional y la implantación generacional que le sucede, conlleva a un inevitable encuentro de culturas. Ahora bien, las estrategias a seguir dependerán de si este encuentro es percibido como una amenaza o como una oportunidad de construcción y participación conjunta que trascienda los límites espacio-temporales. De esta última percepción emanarían las estrategias orientadas hacia el establecimiento de un diálogo intercultural, un diálogo que de ninguna manera resultaría pasivo. La UNESCO lo concibe como un amplio proyecto consistente en diversas acciones:

El intercambio equitativo, así como el diálogo entre las civilizaciones, culturas y pueblos, basados en la mutua comprensión y respeto y en la igual dignidad de las culturas, son la condición *sine qua non* para la construcción de la cohesión social, de la reconciliación entre los pueblos y de la paz entre las naciones. Esta acción se inscribe en el marco global establecido por la ONU de una Alianza de civilizaciones. Concretamente, se trata de privilegiar, en el marco de ese diálogo intercultural, que incluye el diálogo interreligioso, todo un conjunto de prácticas adecuadas que favorecen el pluralismo cultural a los niveles local, nacional y regional, además de iniciativas regionales o subregionales destinadas a desalentar todas las manifestaciones de extremismo y de fanatismo y a resaltar los valores y principios que conducen al acercamiento.⁴⁷⁶

Al orientar la acción del diálogo intercultural hacia un conjunto de prácticas e iniciativas en diferentes niveles, automáticamente surgen grandes retos tanto para el campo teórico-epistemológico, como para los actores que participan en este proyecto de manera directa. Un primer reto se refiere a la forma de pensar, de concebir una teoría que dé cuenta de la creciente preeminencia de la sociedad global sobre la sociedad nacional:

El conocimiento acumulado sobre la sociedad nacional no es suficiente para esclarecer las configuraciones y los movimientos de una realidad que ya será siempre internacional, multinacional, transnacional, mundial o propiamente global. Es obvio que la sociedad nacional sigue teniendo vigencia, con su territorio, población, mercado, moneda, himno,

⁴⁷⁶ Portal de la UNESCO, rúbrica “Cultura”, *Diálogo intercultural*, Dirección URL: http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-URL_ID=35020&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html [Consultado el 16 de octubre de 2011]

bandera, gobierno, constitución, cultura, religión, historia [...] Pero la sociedad nacional no da cuenta, ni empírica ni metodológicamente, ni histórica ni teóricamente, de toda la realidad en la cual se insertan individuos y clases, naciones y nacionalidades, culturas y civilizaciones.⁴⁷⁷

Si en un principio esta tarea podría representar un determinado grado de complejidad, no es comparable con el desafío de *vivir* la globalización que se presenta a los actores involucrados en el proceso; este sería un segundo reto inherente al complejo proyecto que estamos describiendo. Los gobiernos se preguntan cómo gestionar la entrada masiva de nuevas poblaciones dispuestas a asentarse en su territorio. Los inmigrantes, por su parte, frecuentemente se ven atrapados en el dilema de no poder seguir radicando en su país y de no ser bienvenidos en el país de acogida. Tanto unos, como otros, están envueltos — voluntaria o involuntariamente, conscientes de ello o no— en un fenómeno irreversible que lleva detrás de sí diversas dinámicas de encuentro entre ambos grupos. “[...] el problema de la diversidad está siempre presente en las configuraciones y movimientos de la sociedad global. Sería imposible imaginar la globalización sin la multiplicidad de los individuos, grupos, clases, tribus, naciones, nacionalidades, culturas, etc. Son éstos los que se globalizan, al azar o por inducción, sabiéndolo o no.”⁴⁷⁸

En este sentido, queda claro que el diálogo intercultural es inseparable del contexto de globalización; y por tanto se convierte también en una vía para responder a los diversos retos dictados por este fenómeno, a las desigualdades e injusticias que éste puede acarrear en el ámbito, económico, político, social, cultural, etc. Es evidente que las consecuencias de la globalización no pueden ser idénticas para todos los afectados. La idea misma de una sociedad global, aldea global o cultura global puede visualizarse como un “sueño” o una “pesadilla”, en los términos del teórico John Tomlinson. De acuerdo con el autor, al hablar de cultura global se estaría hablando también de una “cultura única”, un concepto de gran ambigüedad, pues —para los más optimistas e incluso utópicos— una cultura

⁴⁷⁷ Octavio Ianni, *Teorías de la globalización*, México, Siglo XXI, 1999, pp.159-160

⁴⁷⁸ *Ibid*, p. 170

única sería sinónimo de cosmopolitismo, interdependencia, de un mundo único en el que se eliminaran las barreras lingüísticas, culturales e intelectuales en el interés de la paz. En cambio, visto desde el ángulo pesimista y en el peor de los escenarios, “hay el temor a la homogeneización de la cultura y la sospecha de que cualquier especificación destinada a una cultura global reproducirá una versión dominante, que se convertirá en *la versión* de la manera en que se debe vivir.”⁴⁷⁹ En este extremo, la cultura única sería sinónimo de pérdida de identidad, dominación, imperialismo, en fin, del “triumfo de Occidente”.

Retomando el argumento que presentamos en párrafos anteriores, resulta entonces que, según la visión *a priori* con que se perciba el encuentro entre culturas/civilizaciones, se hablará de choque de culturas/civilizaciones o de diálogo entre culturas/civilizaciones. Sin embargo, el planteamiento anterior no implica dejar de tener presente que nos atiende un importante ejercicio de reflexión que determinará en gran medida la posición que habremos de adoptar en el nuevo y acelerado proceso de globalización:

Asistimos [...] a un replanteo civilizatorio que nos afecta a todos. Una de las características más viables y trascendentes de la globalización la constituye el surgimiento de una cultura global inédita, de un magma pluricultural, generado por las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones, que dan lugar a nuevas dinámicas, procesos y escenarios culturales. En este contexto, ¿cuáles serían los principios básicos que deberían tenerse en cuenta para la elaboración de una nueva ética global, respetuosa de la diversidad cultural en este siglo que comienza?⁴⁸⁰

La elaboración de una nueva ética global es precisamente uno de los objetivos del diálogo intercultural; he ahí donde éste entra en escena de manera más activa, yendo más allá de una actitud defensiva ante el concepto de choque de civilizaciones. De esta manera, el diálogo intercultural se encuentra estrechamente ligado al concepto de *cultura de la paz*, pues ambas nociones trabajan de manera conjunta en la persecución de un mismo objetivo. En la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, en colaboración con la Universitat Jaume I de Castellón

⁴⁷⁹ John Tomlinson, *Globalización y cultura*, México, Oxford University Press, 2001, p. 91

⁴⁸⁰ Edgar Montiel, “La diversidad cultural en la era de la globalización”, en Edgar Montiel (Coord.), *Hacia una mundialización humanista*, París, Ediciones UNESCO, 2003, p. 10

(Valencia), se analizan los conceptos de paz negativa, paz positiva y cultura de la paz. Ésta última es definida como:

[...] conjunto de valores, actitudes, tradiciones, comportamientos y modos de vida fundados en el respeto a la vida, el rechazo de la violencia y la voluntad de promover y de practicar la no-violencia a través de la educación, el diálogo y la cooperación; el compromiso de resolver los conflictos pacíficamente; el respeto a la promoción del derecho al desarrollo, así como la igualdad de derechos y oportunidades para mujeres y hombres, y los derechos de cada uno a la libertad de expresión, de opinión y de información; el apego a los principios de libertad, justicia, democracia, tolerancia, solidaridad, cooperación, pluralismo, diversidad cultural, diálogo y comprensión en todos los niveles de la sociedad, así como entre las naciones.⁴⁸¹

Bajo esta definición, se rebasa la forma más común de entender a la paz; es decir, como la mera ausencia de guerra; en este caso, se hablaría de una *paz negativa*. En cuanto a la *paz positiva*, ésta sería una etapa intermedia para llegar a la cultura de la paz, pues sólo se relaciona con la creación de la justicia social como satisfacción de las necesidades humanas básicas. Así, la diferencia entre paz negativa y cultura de la paz estriba esencialmente en que “en la cultura de la guerra, los conflictos se resuelven por la violencia; la cultura de la paz, por el contrario, es inseparable del recurso al diálogo, a la mediación, al reconocimiento del Otro, como igual en derecho y dignidad ya se trate de relaciones entre Estados, comunidades y grupos sociales, gobernantes y gobernados [...]”⁴⁸²

Lo anterior no significa que la cultura de la paz sea ajena a la noción de conflicto; pues, de hecho, puede llegar a concebirlo como una oportunidad de acercamiento cultural, restándole así su tradicional connotación negativa. Para que ello sea posible, debemos observarlo como un proceso en continuo cambio construido socialmente, que permite la interacción entre varias o más partes con intereses contrapuestos en un contexto determinado. “Esta forma de entender el conflicto muestra un aspecto positivo del mismo, ya que permite un contacto entre personas y grupos que podían o no tener una relación anterior. Además es

⁴⁸¹ [Trad. libre], « La culture de la paix : du rêve à la réalité », en *L'UNESCO au seuil du XXIe siècle: 1988-1999*, document établi pour la 30e session de la Conférence générale de l'UNESCO, Paris, 1999, p. 95

⁴⁸² Citado por Edmundo Hernández-Vela Salgado, *Diccionario de Política Internacional*, México, Porrúa, 2002, 6ª ed., Tomo I, p. 185

inherente a las relaciones humanas, y totalmente *necesario* para que tengan lugar los cambios en la sociedad.”⁴⁸³

Lo que se ha intentado explicar hasta aquí es que el diálogo intercultural surge como una respuesta simultánea, tanto a la idea de choque entre culturas, como al proceso actual de globalización, cuya consecuencia principal en el aspecto socio-cultural es la constitución de sociedades cada vez más diversas. De esta manera, globalización, inmigración, diversidad cultural, diálogo intercultural y cultura de la paz son elementos intrínsecamente unidos. “[...] el respeto de la diversidad de las culturas, la tolerancia, el diálogo y la cooperación, en un clima de entendimiento mutuos, están entre los mejores garantes de la paz y la seguridad internacionales [...]”.⁴⁸⁴

3.1.1 Postulados esenciales del diálogo intercultural

Existe una serie de valores y principios como condición *sine qua non* para el establecimiento de un diálogo intercultural; algunos de estos valores y principios pueden ser a la vez un medio y un fin, por ejemplo, el conocimiento del *otro* o la valoración de la diversidad cultural: “necesito conocer al otro para poder dialogar con él; pero también necesito dialogar con él para llegar a conocerlo”. En todo caso, es necesario concebir al diálogo como una forma de comunicación, sin perder de vista su dimensión cultural y teniendo siempre presente que “la comunicación intercultural no sólo supone comunicarse con otras culturas sino también hacer el esfuerzo de *repensar la propia cultura* [sin cursivas en el original]”.⁴⁸⁵

[...] a la hora de iniciar una comunicación intercultural es necesario establecer las bases para el intercambio cultural. El diálogo intercultural debe realizarse dentro de la mayor

⁴⁸³ Vicent Martínez Guzmán y Sonia París Albert, “Hacer las paces, transformar los conflictos”, en Sonia Reverter Bañón, (ed.), *Valores básicos de la identidad europea*, Valencia, Universitas, 2004, pp. 161-162

⁴⁸⁴ Preámbulo de la *Declaración Universal sobre Diversidad cultural*, 31ª Sesión de la Conferencia General de la UNESCO, París, 2 de noviembre de 2001.

⁴⁸⁵ Miquel Rodrigo Alsina, *Comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 78

igualdad que sea posible. Esto no significa ignorar la existencia de posiciones de poder distintas entre los interlocutores. Se trata de reconocerlas e intentar reequilibrarlas en lo posible [...] ni el paternalismo ni el victimismo son actitudes adecuadas para el inicio de una comunicación intercultural eficaz.⁴⁸⁶

A partir de estas consideraciones, es posible enunciar los valores y principios esenciales del diálogo intercultural; pero, antes tenemos que definir el tipo y nivel de diálogo que queremos establecer. En general, podemos distinguir diferentes tipos y niveles de diálogo, sintetizados de manera práctica en el Cuadro 4.

Tomando en cuenta los puntos estudiados en los capítulos anteriores, el *diálogo individual inclusivista* sería el más apropiado para nuestro objeto de estudio, por ser aquel que se apega fielmente al concepto de diálogo intercultural. Lo opuesto a ello sería el *diálogo institucional exclusivista*, como ha resultado ser el intento de diálogo instaurado en el marco del Consejo Francés del Culto Musulmán. Llevado al extremo, el diálogo institucional exclusivista es empleado cuando se considera que las culturas no dialogan, sino “chocan” y por ende, más que optar por dialogar, se recurre a una acción defensiva y unilateral. Retomando la teoría del choque de civilizaciones de Huntington —la cual representaría eventualmente una justificación teórica de la invasión de Estados Unidos a Iraq y Afganistán—, los norteamericanos terminaron cayendo en el mismo vicio que pretendían atacar: el fundamentalismo religioso. “Se oyen muchas quejas y protestas sobre el fundamentalismo islámico y la violencia de los yihadistas, a los que se considera una maldición universal. Evidentemente que lo son, como tantos otros fanáticos que afirman cumplir la voluntad de Dios y librar batallas en su nombre.”⁴⁸⁷

⁴⁸⁶ *Ibid*, p. 81

⁴⁸⁷ Edward Said, “Europa frente a EE. UU.”, [en línea], Madrid, *El País.es*, 25/11/2002, Dirección URL: http://www.elpais.com/articulo/opinion/Europa/frente/EE/UU/elpepiopi/20021125elpepiopi_6/Tes

Cuadro 4

Principales tipos, niveles y logros del diálogo⁴⁸⁸

	Diálogo inclusivista	Diálogo exclusivista
Tipo	Cada interlocutor considera que su verdad es parcial y que ésta puede llegar a complementarse con la verdad del otro.	Cada interlocutor tiene su verdad y la de los demás es la equivocada. Más que llegar a un acuerdo, se trata de convencer o persuadir al otro.
	Diálogo individual	Diálogo institucional
Nivel	Diálogo entre individuos pertenecientes a una misma sociedad o a sociedades y culturas distintas.	Los individuos representan el papel de una determinada institución o estado.
Logros	En él se han alcanzado grandes resultados: derechos humanos de primera, segunda y tercera generación; la regla de oro de las religiones; la comunicación y convivencia entre miembros de distintas culturas, etnias, religiones y naciones.	Los acuerdos tardan en llegar; no todos los derechos humanos son reconocidos, se producen vetos a resoluciones que tienen un consenso amplio. Se está lejos de llegar a una valoración recíproca de las culturas y formas de vida consideradas como “extrañas”.

Así, pues, la teoría del choque de civilizaciones no sólo es contraria a la idea de la paz y la valoración de la diversidad cultural, sino que es en sí misma contradictoria y hasta contraproducente para sus propios difusores. Nuestra insistencia en desacreditar la filosofía huntingtoniana se debe a que una de las condiciones fundamentales del diálogo intercultural es justamente el desvanecer la idea de *choque* entre culturas, pues sólo así será posible dejar atrás el viejo paradigma que presupone la existencia de un enemigo como elemento central para sustentar el poder de uno(s) sobre otros. “La clave para un nuevo paradigma en las

⁴⁸⁸ Elaboración propia con datos de Alfonso Gual, “Niveles de diálogo y posibilidades de llegar a acuerdos interculturales institucionales”, en Sonia Reverter Bañón, *op. cit.*, p. 194

relaciones internacionales es superar el malentendido de que diversidad es sinónimo de hostilidad.”⁴⁸⁹ En efecto, aquel grupo conformado por eminentes personalidades de múltiples nacionalidades que colaboraron en la elaboración de la obra, *Crossing the Divide: Dialogue among Civilizations* [Rebasando las fronteras: diálogo entre civilizaciones] reconoce que “[...] la diversidad es necesaria para el florecimiento humano. Así como la biodiversidad es esencial para la supervivencia de nuestro planeta, la diversidad cultural y lingüística es un rasgo distintivo de la humanidad tal como la conocemos [...] mientras celebramos la diversidad, condenamos el etnocentrismo, así como otras formas exclusivistas de chauvinismo.”⁴⁹⁰

Dicho informe también subraya la importancia de la diversidad religiosa en el contexto global, pues “[...] las grandes tradiciones religiosas —el Cristianismo, el Judaísmo y el Islam— son y seguirán siendo grandes fuentes de conocimiento en los siglos venideros, como también lo serán el Hinduismo, el Budismo, el Confucianismo, el Daoismo, etc., al ser todas éstas cosmovisiones que moldean y le dan un sentido profundo a la vida de las personas en el mundo contemporáneo”.⁴⁹¹ Tan importante es el factor religioso en las relaciones internacionales, que uno de los antecedentes inmediatos del diálogo intercultural es precisamente el diálogo interreligioso, tema que fue ampliamente debatido —y abordado de manera inédita en un concilio—, en el Concilio Vaticano II.

Si el diálogo interreligioso de mediados del siglo XX es el antecedente directo del diálogo intercultural de hoy, ello se debe a que los precursores del primero han logrado imprimir a su discurso un contenido que rebasa la cuestión religiosa para dar cuenta que detrás de ciertos problemas internacionales hay mucho más que un supuesto conflicto entre etnias o religiones. Louis Massignon, uno de los grandes arabistas e islamólogos del siglo XX, criticó duramente las políticas

⁴⁸⁹ [Trad. libre], ONU, *Crossing the Divide: Dialogue among Civilizations*, New York, School of Diplomacy and International Relations, Seton Hall University - Secretariat for the United Nations Year of Dialogue among Civilizations, 2001, p. 39

⁴⁹⁰ *Ibid*, pp. 66-67

⁴⁹¹ *Ibid*, p. 50

colonialistas de Francia y Gran Bretaña que le tocaron presenciar, denunciando abiertamente la responsabilidad de éstas en el conflicto de Medio Oriente:

[...] los especialistas de la geopolítica no ven en el actual conflicto palestino más que un *clash* entre dos nacionalismos burgueses, mal arbitrados por esta ONU de financieros colonialistas que cree mantener el deseo de paz entre los hombres esgrimiendo mortíferas armas atómicas, lo que en sí mismo es abyecto, y podría tomar rumbos nefastos [...] Tierra Santa no debería ser objeto de reparto entre privilegiados, sino la túnica sin costuras de la reconciliación mundial, el lugar de fusión íntima de todos; y para comenzar, de aquellos que, a pesar de todo, tienen más razones para unirse que para odiarse: semitas judíos y árabes, hijos de Abraham, y cristianos espiritualmente semitas, todos los cuales deberían haber renegado del culto a los ídolos, pues sus ídolos son los de los crímenes perfectamente inútiles. Pues, en efecto, ¿qué beneficio reporta un asesinato —como decía Gandhi— si el alma es inmortal?⁴⁹²

Efectivamente, a partir de la creación del Estado de Israel y hasta poco antes de su muerte, en 1962, Massignon “no dejará de denunciar las medidas inicuas de los Estados nacionales occidentales que, tras haber conquistado y expoliado el mundo, sin pedir permiso a nadie, crean y multiplican el problema de las personas desplazadas.”⁴⁹³ De esta manera, el erudito francés insertaba el discurso religioso en la dinámica política mundial, haciendo un llamado a la comunidad internacional para dirigir su mirada hacia una cuestión fundamental a la que hasta la fecha, no se le ha prestado la atención debida:

En lugar de perseverar en la wesfalización de las relaciones internacionales hay que confesar claramente que si existe un país en el que lo temporal haya de inclinarse ante lo espiritual, para lograr la necesaria unidad mundial, éste es, sin duda alguna, Palestina: el único punto de inserción, de implicación de lo espiritual en lo temporal y en la geografía, pues respecto de ello sólo hay uno al que la historia predestina desde la época de Abraham, y es la Tierra Santa con Jerusalén. Y no es que se trate de hacer allí un futuro distrito federal puramente administrativo de la ONU o, lo que sería mejor, un centro internacional de la UNESCO, sino de una imantación hacia el sublime lugar del deseo de paz y oración en pro de la justicia que es Jerusalén.⁴⁹⁴

⁴⁹² Louis Massignon, *Palabra dada*, Madrid, Trotta, 2005, p. 202

⁴⁹³ Jesús Moreno Sanz, traductor y presentador de la obra de Louis Massignon, *op. cit.*, p. 17

⁴⁹⁴ *Ibid*, p. 202

Así, diversidad cultural, lingüística y religiosa se insertarían finalmente en un concepto más complejo y extenso que sería la *diversidad civilizacional*. “El Diálogo entre Civilizaciones presupone la pluralidad de civilizaciones humanas. Reconoce lo igual y lo diferente.”⁴⁹⁵ El reconocimiento de la existencia de diversas civilizaciones no es ninguna innovación, por su puesto. En su *Estudio de la historia*, Arnold Toynbee plantea que las sociedades que predominan en el siglo XX (cristiana o judeocristiana de Occidente; cristiano-ortodoxa de Europa Oriental y Rusia; islámica de África del Norte y Medio Oriente; hindú; sintoísta y las sociedades musulmanas y animistas de África) son, a su vez, producto de otras grandes civilizaciones consideradas “civilizaciones madres”, como la helénica, la siria, la índica, la andina, la mexica y la maya; todas ellas derivadas de civilizaciones más antiguas (la minoica, la sumérica, la hitita-babilónica, la egipcia, la olmeca, la tolteca, etc. Esta genealogía de las civilizaciones nos permite comprender que las civilizaciones se nutren unas de otras y que tienen una connotación espacio-temporal que se hace particularmente notable cuando se da un despliegue de una sociedad considerada más potente (civilizada) sobre otra, dando lugar así a una *continuidad histórica*.⁴⁹⁶ Por tanto, Toynbee apunta que para comprender a las diferentes sociedades, es indispensable estudiar y considerar tanto las relaciones al interior de éstas, como las relaciones con otras culturas o civilizaciones.

El problema surge cuando se intenta dar una jerarquización de las culturas, que busque exportar arbitrariamente el modelo de la “cultura predominante”, pues lo que es particular a otras sociedades histórico culturales no puede ser explicado por conceptos y categorías supuestamente universales. Tanto la obra de Arnold Toynbee como la de Samuel Huntington reflejan, a su manera, una preocupación por el devenir occidental ante la fatalidad histórica que conduce a un auge y declive de toda civilización. Pero:

[...] a pesar de todos los esfuerzos de occidentalización y del transcurso del tiempo, las identidades culturales persisten ante la disminución de la presencia del estado tanto a nivel

⁴⁹⁵ Crossing the Divide..., *op. cit.*, p. 69

⁴⁹⁶ Cfr. Arnold J. Toynbee, *Estudio de la historia*, (compendio) Vol. I, Madrid, Alianza, 1977

interno como a nivel internacional [...] Por ello, las viejas y al mismo tiempo nuevas sociedades, como entidades creadoras de cultura y civilización, durante mucho tiempo marginadas de la vida y de las preocupaciones del estudio de las Relaciones Internacionales, reaccionan y vuelven por sus fueros reclamándose primarios, activos y prioritarios de tales relaciones.⁴⁹⁷

En este sentido, para que pueda haber un verdadero diálogo intercultural habrá que dejar atrás la visión etnocentrista que sugiere que existen “culturas superiores” y “culturas inferiores”.

Otro de los postulados esenciales del diálogo consiste en estar plenamente conscientes de la alteridad; aceptar al “otro” tal como es, apreciar las diferencias, pues finalmente dialogar no significa persuadir ni convertir, sino entenderse mutuamente; se trata de aprender lo que no sabemos, de abrirnos a múltiples perspectivas y de aportar nuevos elementos que enriquezcan la experiencia y la sabiduría humanas.

La diferencia no puede ser interpretada como algo extraño o inaceptable, sino como una forma de coexistencia con los demás de la cual podemos aprender e intercambiar conocimientos valiosos. *Sin la diferencia, el crecimiento humano sería prácticamente imposible*. Cuando el diálogo intercultural nos ayuda a entender al otro, y de este modo asimilar su manera singular de interpretar al mundo, la humanidad realiza sus más grandes progresos.⁴⁹⁸

En otras palabras, no se trata de pretender tener el monopolio exclusivo de la verdad, sino de hacer un esfuerzo por captar el mensaje de nuestro interlocutor; el comprender una idea no necesariamente significa adoptarla o entrar en consenso automáticamente; ya que una vez identificadas las diferencias, éstas pueden ser dirimidas mediante una conjunta y profunda reflexión, la cual puede ocurrir siempre y cuando se le reconozca autoridad al interlocutor en el asunto a discutir, pues “no hacer valer la palabra del otro, desacreditarla de antemano, sin intentar

⁴⁹⁷ Graciela Arroyo Pichardo, “La diversidad cultural: viejo/nuevo paradigma para el estudio de las relaciones internacionales”, en Ileana Cid Capetillo, *Diversidad cultural, economía y política en un mundo global*. México, FCPyS, 2001, p. 26

⁴⁹⁸ Edgar Montiel, *op. cit.*, p.19

poner en pié qué dice, por qué y para qué, es una usual forma del inapelable, autoritario y monológico poder de dominio.”⁴⁹⁹

Dicha tarea implica sustituir los prejuicios basados en estereotipos negativos por la búsqueda de valores comunes y universales; incluso e, idealmente, de *nuevos* valores, como se pondrá de manifiesto en el siguiente capítulo. Dado que es prácticamente imposible conocer a los demás sin un referente o una imagen preconcebida, cuando se produce un encuentro entre culturas lo más probable es que las imágenes que una hace de la otra sean estereotipadas. “El estereotipo puede no ser completamente falso, pero a menudo exagera determinados elementos de la realidad y omite otros.”⁵⁰⁰ Ahora bien, históricamente no sólo Occidente ha tendido a estudiar a las demás culturas a través de estereotipos; prácticamente todas las culturas han recurrido a este medio —en mayor o en menor medida— para conocerse entre sí. Pero, “por desgracia, la mayoría de los estereotipos de los otros —el de los judíos según los gentiles, los musulmanes según los cristianos, los negros según los blancos, la gente del pueblo según la gente de la ciudad, los militares según los civiles, las mujeres según los hombres, etc.— han sido y son hostiles y despectivos, o en el mejor de los casos, condescendientes.”⁵⁰¹ De este modo, los otros se convierten en “el Otro”, en seres exóticos distantes de uno mismo.

En cuanto a la búsqueda de valores comunes y universales, cabe aclarar que el diálogo no observa a la globalización como proceso de homogeneización, ni como sinónimo de occidentalización. Al contrario, la aldea global que está emergiendo, lejos de ser estar completamente unificada, se caracteriza por la diversidad que le imprimen los recientes movimientos de asertividad de la propia identidad. No es funcional asumir que debemos abandonar nuestros lazos primordiales para convertirnos en ciudadanos globales, ya que éstos no son ni entidades inmutables

⁴⁹⁹ María Rosa Palazón, “Diálogo sobre el diálogo”, en Alberto Carrillo Canán (Coord.), *Hermenéutica, analogía y diálogo intercultural*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999, p. 36

⁵⁰⁰ Peter Burke, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Editorial Crítica, 2001, p. 158

⁵⁰¹ *Ibid*, p. 159

ni estructuras estáticas. Cada lazo primordial simboliza un proceso dinámico y fluido.⁵⁰²

Para cerrar este apartado de manera sintética, los postulados esenciales del diálogo intercultural que hemos desarrollado hasta aquí, pueden ser enunciados en cinco principios generales que algunos autores han presentado como guía para llevar a cabo este diálogo.⁵⁰³

- 1) Nada es inmutable. Cuando se inicia un diálogo, uno debe estar potencialmente abierto al cambio.
- 2) No hay posiciones universales. Todo está sujeto a crítica.
- 3) Hay que aprender a aceptar el conflicto.
- 4) Hay cierta perversidad en la historia que nos han enseñado. Nuestras identidades se han hecho en oposición a la de los otros.
- 5) Nada está cerrado. Cualquier cuestión puede siempre reabrirse.

Por último, es necesario resaltar que uno de los objetivos primordiales del diálogo intercultural es la eliminación progresiva de barreras socioculturales, de manera que los diferentes miembros de una sociedad o civilización puedan abrazar la interculturalidad como valor y eje rector de sus relaciones. “La interculturalidad pretende que, lo antes posible, [los contactos entre culturas] se conviertan en un espacio de negociación que debe tender a ser un espacio de cooperación, para acabar siendo simplemente un espacio de humanización.”⁵⁰⁴

En este sentido, las implicaciones éticas de la sociedad intercultural comenzarían por garantizar el respeto a los derechos humanos y a las convenciones internacionales; pero teniendo presente que, si bien la igualdad es un principio jurídico, las personas y los pueblos son distintos, por lo que es urgente extender el ideal de convivencia intercultural entre sociedades que, en adelante, se considerarán como iguales y diferentes a la vez.

⁵⁰² Crossing the Divide..., *op. cit.*, pp. 60-61

⁵⁰³ Miquel Rodrigo Alsina, *op. cit.*, p. 242

⁵⁰⁴ *Ibid*, p. 243

3.1.2 Modalidades del diálogo intercultural entre Francia y el Islam

Una vez esclarecidos los postulados esenciales del diálogo intercultural, así como la difusión de este concepto en las relaciones internacionales contemporáneas, podemos contextualizar ese estudio en nuestro objeto de investigación: el Islam en Francia. En una observación *a priori* podría dar la impresión de que nos estamos refiriendo a dos entidades enormes, pero —dado que la noción misma de *cultura* también es inmensa—, no tendría sentido hablar de diálogo intercultural si sólo hiciéramos alusión a determinados componentes de la cultura de cada una de las partes que participan en el diálogo. De hecho, la noción contemporánea de diálogo intercultural o diálogo entre civilizaciones que emplean organismos internacionales tales como la ONU, abarca dicotomías aún más generales: Oriente y Occidente; Norte y Sur, etc. Así, pues, en la presente investigación buscamos pasar de estos conceptos generales a unos más particulares: Francia y el Islam.

En el capítulo anterior se puso de manifiesto la insuficiencia del CFCM como foro de diálogo, siendo una de sus grandes limitaciones el hecho de que el Consejo no tiene como objetivo explícito el acercamiento entre ambas culturas. Por su parte, el Alto Consejo para la Integración del Ministerio del Interior plantea en su informe *El Islam en la República*, publicado en el año 2000, la integración del Islam en función de la compatibilidad con los principios e intereses de la República Francesa, aun reconociendo la importancia que representa el Islam para la sociedad francesa; por lo que a través de esta instancia tampoco sería posible entablar un diálogo que condujera a un verdadero acercamiento entre culturas, sino que sólo se daría continuidad a un modelo de asimilación consistente en la *inserción* de una cultura minoritaria en *la* cultura mayoritaria; y la asimilación cultural es conceptualmente opuesta al diálogo intercultural.

Entonces, si nuestro propósito es establecer un diálogo entre dos culturas, primero tendríamos que formularnos la siguiente pregunta: ¿Qué se entiende por cultura francesa y qué se entiende por cultura islámica? Intentar dar una respuesta satisfactoria sería, ciertamente, una empresa sumamente compleja. El poeta lusitano Fernando Pessoa escribió alguna vez que cualquier poema que pudiera

ser traducido jamás debió ser escrito⁵⁰⁵ ¿Podría aplicarse la misma rigurosa frase a las culturas? Es decir, ¿sería apropiado elaborar una definición explícita y concisa, a manera de diccionario o monografía, sobre una cultura contemporánea? ¿Tendría alguna validez esa definición desde el punto de vista epistemológico? Definitivamente no, sencillamente porque la cultura no es una realidad dada, sino que es un proceso que está en constante evolución y redefinición. Cuando se trata de conceptos concretos, resulta cómodo y práctico definir una cosa en oposición a otra, como ocurre en la mayoría de las definiciones de los sustantivos que ofrecen los diccionarios. Un ejemplo sencillo, si buscamos la palabra “puma”, encontraremos: *mamífero carnívoro férido de América*. Con esa definición queda claro que no todos los mamíferos son carnívoros (distinguiéndose así de los herbívoros) y que no todos los felinos son originarios del continente americano (distinguiéndose así del león, nativo de África o del tigre, nativo de Asia). En el caso de conceptos abstractos, raramente se logra una definición satisfactoria siguiendo el método anterior. Además, en una era en que las sociedades tienden a ser cada vez más heterogéneas, resulta aún menos apropiado definir una cultura en contraposición a otra(s), pues lo más que se logra es exaltar las diferencias. Así, por ejemplo, cada vez que entre las autoridades públicas francesas, la opinión pública o los medios de comunicación se pone en la mesa de debate la cuestión del Islam, una de las primeras palabras que salen a relucir es *laicidad*, intentando reafirmar con ello el carácter laico de la República y, por otro lado, la supuesta “antilaicidad” del Islam, con lo que se da la impresión de que culturas tan “distintas” no son compatibles entre sí. Entonces se da lugar a interminables discusiones sobre el respeto a la ley, ya sea refiriéndose a la islámica o la republicana. Pero “la convivencia con los musulmanes en un país secular de raigambre cristiana no puede configurarse sólo por medio de leyes y prohibiciones.”⁵⁰⁶

⁵⁰⁵ Eduardo Langagne, “Fernando Pessoa: 35 Sonnets / 35 Sonetos”, *Este País*, México, Núm. 187, octubre de 2006, “cultura”, p. 11

⁵⁰⁶ Hans Küng, *op. cit.*, p. 698

Es por esta razón que el diálogo que proponemos habrá de girar en torno a aquellas realidades que se consideran inmutables. Si el tema de la laicidad es considerado como una barrera entre ambas culturas, entonces cada parte deberá someterse a una profunda reflexión sobre cómo ser *más* laico o como ser *menos* laico o sobre por qué *ser* laico o por qué *no ser* laico, según el caso. “Si se quiere que el diálogo fructifique en soluciones concretas, es imposible eludir procesos de negociación incómodos para ambas partes, en los que, por lo general, habrá que abordar el tema de los derechos. No obstante, toda reiterativa insistencia en los derechos bloquea el proceso de acuerdo y resulta contraproducente.”⁵⁰⁷

De esta manera se estaría pasando de un diálogo defensivo a un diálogo donde se busquen beneficios e intereses comunes; se llegaría a un paradigma basado en la transformación del concepto de enemigo por el de contrincante o amigo y se demostraría que puede haber una integración mutua más por elección que por necesidad. Así, ya no sería indispensable preocuparnos por definir *la* cultura francesa o *la* cultura islámica como condición para iniciar el diálogo intercultural, sino que los esfuerzos irían dirigidos a estudiar, a través del diálogo, la emergencia de una *nueva* identidad cultural surgida de la interacción de lo que hasta ahora se había considerado como “puramente francés” y “puramente musulmán”. Este punto será esclarecido a detalle en la parte final del Capítulo 4.

Para especificar *quiénes* serían los portavoces del diálogo y a través de qué vías difundirían su mensaje, bastará con retomar el cuadro presentado en nuestro Marco teórico para entender en contexto a *Francia* e *Islam* como protagonistas del diálogo. Intercultural.

Aun cuando lo ideal sería una cooperación entre individuos e instituciones, éstas últimas están siendo relegadas a un plano menor debido a las tendencias mundiales actuales, las cuales apuntan a una mayor participación de la sociedad civil como resultado de la pérdida de legitimidad de lo institucional. “Las instituciones y el mundo institucional son producto de una generación anterior; por

⁵⁰⁷ *Idem*

lo que es comprensible que las nuevas generaciones vayan a demandar más.”⁵⁰⁸ En la globalización se aceleran los procesos de intercambio de ideas, información, bienes y servicios; las crisis diplomáticas y financieras pueden extenderse por todo el globo en cuestión de minutos. Por consiguiente, tendrán que buscarse soluciones más rápidas que las que ofrece la vía institucional. “Seguimos funcionando con las mismas instituciones de hace varios siglos [...] Seguimos utilizando viejos procedimientos de gobierno y decisión y los gobiernos centrales deben redefinir sus funciones frente a las movilizaciones de distintos segmentos de la sociedad civil.”⁵⁰⁹ La tarea de reinención del papel del Estado, las instituciones y la sociedad civil, como participantes de la mediación cultural, implica crear nuevos mecanismos de organización de la vida pública vinculados al pluralismo cultural.

Ahora bien, en una primera etapa del diálogo intercultural, difícilmente podría pensarse en una participación de la sociedad civil en su totalidad. Los grandes momentos en los que una parte de este sector se ha hecho visible de manera organizada, en el caso de la presencia islámica en Francia, corresponden a marchas de protesta basadas en motivaciones que reflejan algún aspecto *específico* de su condición como musulmanes, por ejemplo la de los jóvenes *beurs* contra el racismo, en la década de los ochenta o las de las jóvenes musulmanas —tanto a favor del uso del velo como en contra de él— en la década de los noventa. La Revolución francesa, así como otros movimientos revolucionarios de gran trascendencia histórica han sido protagonizados, en la práctica, por la dualidad oprimidos-opresores; pero ha sido la élite intelectual en quien recae el impulso ideológico *previo* que se requiere para determinar el actuar de los unos respecto a los otros. El diálogo intercultural, por su parte, en una fase avanzada puede e idealmente debe ser protagonizado por los diferentes componentes de una sociedad; pero, inicialmente, habrá de ser también la corriente intelectual la que siente en el terreno de juego las *bases ideológicas* a partir de las cuales se

⁵⁰⁸ Crossing the Divide..., *op. cit.*, p. 122

⁵⁰⁹ Lourdes Arizpe, “Diversidad, cultura y globalización”, en Ileana Cid, *op. cit.*, p. 18

desarrollará el diálogo, apegándose a los postulados esenciales que implica un diálogo entre culturas, como lo hemos descrito anteriormente.

En este sentido, retomamos el principio de Antonio Gramsci sobre la función del intelectual por su capacidad de organización en la sociedad, pero no en el contexto de una lucha de clases en la que los intelectuales estarían al servicio del grupo dominante. Por lo pronto, lo que nos interesa resaltar del pensamiento gramsciano es que “todos los hombres son intelectuales, podríamos decir, pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales.”⁵¹⁰

Respecto a las vías de difusión, recordemos que en el diálogo el acto locutivo —lo que transmite el autor del discurso— puede ser expresado oralmente o por escrito; mas el discurso escrito adquiere mayor trascendencia a largo plazo que el oral y es menos propenso a ser desvirtuado debido a códigos inestables y subjetivos como la fisonomía, los gestos, la entonación, etc., que pueden ocultar mensajes y hasta fingirlos.⁵¹¹ En cambio, “en un discurso escrito entendemos no a otra persona, sino a un proyecto, esto es, el esquema de una nueva forma de ser en el mundo, porque liberado de su autor y auditorio originario y de los límites de una situación dialogal [convencional], revela su destino como proyección de un mundo. En lector se apropia de tal proyecto, que es un modo de ser que el texto abre por medio de referencias no ostensibles.”⁵¹²

Así, pues, en el modelo de diálogo intercultural que presentaremos en la segunda mitad de este capítulo y en la primera mitad del siguiente, es decir, un diálogo individual inclusivista difundido a manera de discurso escrito, serán expuestas y confrontadas las ideologías de diversos intelectuales, que sentarán las bases del *vivre ensemble* [vivir juntos], uno de los objetivos de nuestro diálogo.

Hemos decidido presentar las ideologías de nuestros protagonistas en capítulos separados debido a que, si bien en una primera fase el diálogo intercultural abre el

⁵¹⁰ Antonio Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, México, Juan Pablos Editor, 1975, p. 14

⁵¹¹ María Rosa Palazón, *op. cit.*, p. 33

⁵¹² *Ibid*, p. 35

camino hacia el *vivir juntos* y por lo tanto, al ser conjugadas, ambas posturas convergirían en un mismo objetivo, en realidad cada una de ellas *surge* de manera independiente y se remonta a situaciones particulares de su propia historia. Es decir, la reflexión musulmana sobre la posibilidad de “reformular” el Islam, por una parte; y el debate francés sobre la manera de “repensar” el concepto de laicidad, por otra parte, comienzan a gestarse en distintos contextos. Por ello resulta más adecuado presentar en este capítulo al pensamiento islámico como la puerta que abre el diálogo, y en el capítulo final, a la reflexión sobre la laicidad francesa como la antesala que conducirá al gran objetivo de este diálogo: la búsqueda de una nueva identidad que permita que el *vivir juntos* se convierta en *actuar juntos*.

Estudiados de esta manera, ni el pensamiento modernista islámico contemporáneo ni la reflexión en torno a la evolución del concepto de laicidad en Francia formarían parte de dos fenómenos aislados el uno del otro, sino que estaríamos presenciando una coincidencia en tiempo y espacio de ambas corrientes ideológicas. Lo anterior no es una simple casualidad. Desde que se toma conciencia de la presencia a largo plazo de la presencia islámica en Francia, las facciones más sensatas de cada parte empiezan a darse cuenta de que, hoy más que nunca, es necesaria la emergencia de un Islam capaz de *convivir* con una Francia laica; así como de una laicidad francesa capaz de *incluir* al Islam como nuevo integrante del paisaje sociocultural francés. Nótese que nos hemos guardado de utilizar la palabra *adaptar*, pues, usada en este contexto, implicaría un cierto grado de imposición y el diálogo intercultural no busca imponer, sino proponer.

3.2 El pensamiento islámico liberal contemporáneo

Cierto profesor de filosofía, al reflexionar en un artículo sobre las relaciones entre el Islam y Occidente, comenta que nos encontramos ante un difícil diálogo de civilizaciones, pues “cuando la mirada occidental se detiene sobre el islam se plantea algunas cuestiones fundamentales: ¿es compatible el islam con la

modernidad, con la laicidad, con la democracia, con la libertad de expresión, con la tolerancia religiosa [...]? Sin embargo, esa mirada se ve oscurecida por una respuesta a priori: no, no son compatibles y no pueden serlo.”⁵¹³ Pero no solamente Occidente cuestiona la compatibilidad del Islam con los valores tradicionales “occidentales”. Desde hace por lo menos un siglo y medio, los propios musulmanes se han formulado estas mismas preguntas, inicialmente como consecuencia de una brusca penetración europea que planteó retos nunca antes conocidos por el Islam. ¿Cómo explicar el “retraso” de los pueblos musulmanes frente a Europa? ¿Cuál debería ser la posición del creyente ante las ciencias modernas? “Este será el tema principal de debate que dominará la vida intelectual del mundo musulmán a lo largo de todo el siglo XIX”.⁵¹⁴ Para estos intelectuales cabía plantearse la pregunta de si son posibles la modernización y el progreso social, sin renunciar a la propia herencia cultural y espiritual islámica. ¿O es que acaso tenía razón Ernest Renan al imputar el retraso islámico al propio Islam, en tanto que religión opuesta al espíritu científico e incompatible con la indagación racional? La insinuación del orientalista francés resultó tan provocadora en el siglo XIX, como lo ha sido en nuestros días la teoría del choque de civilizaciones de Samuel Huntington. Si a esta última debemos en gran parte que hoy la comunidad internacional dirija su atención al estudio y a la promoción del diálogo intercultural, el planteamiento de Renan tuvo el mérito de inspirar el contenido, el punto de partida del pensamiento reformista islámico en torno a la modernidad.

En cuanto a los cuestionamientos sobre si el Islam, en tanto que religión, es o no compatible con el secularismo y la modernidad, las posibles respuestas definitivamente no dependerán del carácter *divino* del Islam, sino de la interpretación *humana* que de ella se desprenda. No precisamente nos referimos a la confrontación tradicional entre lo sacro y lo profano; lo que intentamos destacar es que el Islam, al igual que otras religiones, puede ser interpretado desde un

⁵¹³ Sadik Yalal Al-Azm, “Islam, laicidad y Occidente”, en Ignacio Ramonet, *op. cit.*, p. 13

⁵¹⁴ María de Lourdes Sierra Kobeh, *Introducción al estudio del Medio Oriente. Del Surgimiento del Islam a la Repartición Imperialista de la Zona*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales - UNAM, 2002, p. 121

enfoque rígido o liberal, por lo que cada respuesta que se intente dar podrá realizarse desde diferentes puntos de vista. Si tanto el Islam como el secularismo, por ejemplo, son interpretados desde una tendencia liberal, entonces no se verá ningún obstáculo teórico al promover un Islam bajo una organización secular.

Así, pues, no han sido pocos los intelectuales musulmanes que han tratado de demostrar que, como veremos a continuación, el “retraso islámico” respecto a Occidente no se debe a la esencia de la religión musulmana, sino principalmente al uso tergiversado que sus dirigentes han hecho de ella.

3.2.1 Del discurso sobre el *retraso islámico* al discurso universalista

Desde aquellos que dieron nacimiento a la *Salafiya* de finales del siglo XVIII (Muhammad Ibn Abd al-Wahab, Shah Walí Alah, Muhammad Ibn Ali al-Sanusi), hasta el *Islam de las Luces* del siglo XX y la *nueva conciencia islámica* que se extiende al presente siglo, no han cesado las profundas reflexiones sobre cómo abrazar un Islam “acorde con los tiempos modernos”. Se ha criticado a los intelectuales contemporáneos la diseminación de sus ideas, la disparidad de sus objetivos, la ausencia de presencia y activismo político y la falta de cohesión que impiden hablar de una sólida escuela de pensamiento reformista. Pero ¿acaso sería coherente una homogeneidad de pensamiento cuando es evidente que la comunidad musulmana, más allá del concepto tradicional de *umma* (comunidad de creyentes), es ante todo una comunidad *diversa*? Es más, las circunstancias que han impulsado a cada una de estas generaciones de intelectuales a iniciar un movimiento reformista se han encontrado con especificidades propias; incluso entre contemporáneos, entre maestro y discípulo, siempre ha habido una variedad de ideales y métodos para llevar a cabo su proyecto de modernización. Si es que el reformismo islámico de la primera generación parece muerto y enterrado ¿está enterrada, por ello, la idea de Reforma? El salafismo, que pretendía un retorno a las fuentes, al Islam de los antepasados, a través de la enseñanza y el ejemplo de

la vida de los primeros compañeros del profeta, los *Salaḥ*⁵¹⁵ no logró trascender en parte por una conciencia religiosa que permanecía vinculada a concepciones y preocupaciones pertenecientes a otro tiempo, a una especie de nostalgia por la edad de oro perdida, a su abierto rechazo a toda influencia occidental, lo que eventualmente desembocaría en posiciones ultra nacionalistas y fundamentalistas que terminarían por desvirtuar toda idea de modernización, como ha sido el caso de algunos movimientos islamistas.

La corriente reformista de finales del siglo XIX y principios del siglo XX se dividió en dos grandes movimientos opuestos. Por un lado, estaban los conservadores ortodoxos que buscaban restablecer la norma islámica para resguardarla de las influencias externas. Su objetivo era presentar al Islam como un sistema de normas de origen trascendente, de validez absoluta. En el lado opuesto se encontraban aquellos que lanzaron una mirada nueva en la historia de los musulmanes, en sus tradiciones religiosas y políticas. Estos intelectuales (Jamal al-Din al-Afganí, Muhammad Abduh, Rashid Rida, Muhammad Iqbal, etc.) adoptaron los enfoques, métodos y adquisiciones de las ciencias humanas modernas. En efecto, todos ellos realizaron estudios en Europa y fueron formados en campos tan diversos (como la filosofía, el derecho y el periodismo) que a su regreso llevaron nuevas ideas a sus países. La influencia que recibieron del pensamiento político europeo (Locke, Rousseau, Spencer, etc.) fue determinante en la propagación de sus ideas en contra de la tiranía colonial y a favor del liberalismo político. De esta manera, coincidían en que ni los logros de Occidente, ni el fracaso de Oriente se debían a la religión. Al respecto, al-Afganí subrayaba que “el declive del mundo musulmán es el resultado directo de los sistemas dictatoriales”⁵¹⁶, por lo que siempre enfatizó que el proceso de reforma y democracia tenían que provenir directamente del pueblo, el cual debía contar previamente con una adecuada educación política para hacer buen uso de sus derechos civiles. Asimismo, otra de sus prioridades fue levantar el sentimiento de

⁵¹⁵ *Ibid*, p. 123

⁵¹⁶ [Trad. libre], Sayed Khatab y Gary D. Bouma, *Democracy in Islam*, Great Britain, Routledge Group, 2007, p. 48

conciencia nacional. Su rechazo a gobiernos despóticos y absolutistas fue difundido principalmente en el periódico *Al-Urwâ al-Wuthqâ* [El vínculo indisoluble], que estableció junto con Muhammad Abduh cuando ambos se encontraban en París. La publicación fue bien conocida por su línea política, social e intelectual de reforma islámica; tuvo gran circulación en los países musulmanes y dejó huellas imborrables en el pensamiento de la siguiente generación.⁵¹⁷ La diferencia principal entre ambos pensadores estriba en el énfasis que cada uno hacía sobre determinadas cuestiones. Al-Afganí destacó por su activismo político y su retórica anticolonialista, mientras que Abduh se centró más en el obstáculo que representaban el misticismo supersticioso (particularmente el sufismo popular) y la ignorancia en el campo científico-tecnológico moderno para el progreso del pueblo musulmán. Al ser gran partidario de los ideales de la Revolución francesa, Abduh tenía la firme convicción de que la civilización occidental y el Islam debían enriquecerse mutuamente y que si bien la fe y la razón científica operaban en dos dominios, no por ello tenían que ser valores opuestos. De este último postulado se explica su interés por fomentar la amistad interreligiosa, particularmente con el cristianismo. En el campo político, propuso la instauración del sistema parlamentario y fue defensor del pluralismo, refutando las posturas que afirmaban que con ello se minaría la unidad de la comunidad musulmana. Para legitimar su teoría, el pensador egipcio señalaba a la *shurah* (consultación) como una restricción genuina al poder del gobernante. “Para Abduh, así como para un gran número de pensadores musulmanes, la institución islámica de la *shurah* es establecida por el Corán y la Sunna como principio de gobierno representativo o constitucional”.⁵¹⁸

Rashid Rida, discípulo de Muhammad Abduh, se distanció un poco más de la corriente de pensamiento de sus contemporáneos, pues él no fue un ferviente admirador de las ideas europeas, sino propagandista de un Islam más rigorista. La propuesta por la que se dio a conocer fue su teoría sobre la restauración del califato. Rida también se sirvió de la prensa escrita para difundir su pensamiento.

⁵¹⁷ *Ibid*, p. 46

⁵¹⁸ *Ibid*, p. 51

Su periódico *al-Manar* [El Faro] recopiló las enseñanzas de su maestro Abduh, desde su creación hasta la muerte de Rida. Posteriormente, fue la Hermandad Musulmana la que se encargó de darle continuidad a la publicación. El distanciamiento de Rida respecto al liberalismo europeo no demerita su valiosa aportación al advertir que “el desarrollo y el progreso no dependen de la religión, sino más bien del *esfuerzo humano* guiado por la religión” [sin cursivas en el original].⁵¹⁹ De acuerdo con el pensador sirio, “la religión no tiene ningún efecto en la fortaleza o en la debilidad de las naciones [...] efectivamente, las naciones civilizadas creen que la religión es un obstáculo en el sendero del progreso [...] que el mayor obstáculo hacia el progreso musulmán es la religión islámica en sí misma, y que si se le abandona se podrán seguir los pasos y el progreso alcanzados por Europa.”⁵²⁰

A partir de entonces, se iría consolidando la idea de que el Islam es potencialmente apto para hacer florecer en sus sociedades los valores políticos “occidentales”, como el pluralismo, la democracia, la libertad de conciencia y los derechos humanos. Desde los años treinta en Europa, teóricos como Gramsci manifestaron también la indignación que causaban las premisas de sus connacionales y demás voces europeas al poner en tela de juicio que el Islam fuera conciliable con el progreso moderno y susceptible de evolución:

[...] implícitamente se considera al ‘Cristianismo’ como inherente a la civilización moderna, o por lo menos no se tiene el valor de plantear la cuestión de las relaciones entre Cristianismo y civilización moderna. ¿Por qué el Islam no había de poder hacer lo que hizo el Cristianismo? [...] Si se admite que la civilización moderna en su manifestación industrial-económico-política terminará con el triunfo en Oriente (y todo parece probar que así acontecerá y que estas discusiones sobre el Islam sobrevienen porque existe una crisis determinada justamente por esta difusión de estos elementos modernos). ¿Por qué no se debe concluir que necesariamente el Islam evolucionará? ¿Podría permanecer tal cual? No, ya no es posible la misma situación anterior a la guerra. ¿Podría caer de un golpe? Absurdo. ¿Podrá ser sustituido por una religión cristiana? Resulta absurdo para las grandes masas.⁵²¹

⁵¹⁹ *Ibid*, p. 55

⁵²⁰ *Ibid*, p. 54

⁵²¹ Antonio Gramsci, *op. cit.*, p. 90

Gramsci —él mismo, un intelectual cosmopolita que escribió sobre los intelectuales—, parecía adelantarse a su época al insinuar que la reticencia europea en reconocer la histórica capacidad del Islam para progresar podría tener su origen en el temor a una eventual crisis del modernismo occidental. ¿No es, en el fondo, este mismo temor el que impulsó a Samuel Huntington a propagar su *choque de civilizaciones*?

[...] el Islam contemporáneo, que hoy abraza cerca de mil millones de personas en una amplia variedad de articulaciones sociales como característica central de su identidad cultural, no es, en modo alguno, una capitulación ante la lógica inexorable de la occidentalización, pero en la mayoría de los casos tampoco es un simple rechazo “fundamentalista” a todas las cosas modernas. Más aún, es probable que estas respuestas culturales divergentes, en la medida en que se aproximen como resultado del proceso de globalización, originen toda clase de componentes complejos que vayan a contrarrestar las versiones occidentales de la modernidad, lo que quizá provoque una desestabilización posterior de su hegemonía.⁵²²

Como decíamos anteriormente, el reformismo islámico dio pie a dos grandes niveles de actuación: la crítica propagandista intelectual, por un lado, y por otro a un grupo más “activo” que éstos, es decir, el islamismo o fundamentalismo inspirado en los wahabitas. Este último movimiento recibió y sigue recibiendo más atención que el otro: “[...] por su modo de intervención y la implicación directa de algunas de sus corrientes en la acción política violenta, ha suscitado en efecto el constante interés de los medios de comunicación y el entusiasmo de la investigación universitaria. La corriente crítica, en cambio, ha quedado muy a menudo encerrada en círculos intelectuales, mejor conocidos en los medios universitarios occidentales que en sus países de origen [...]”⁵²³ Esta situación es hasta cierto punto comprensible ya que después de todo, en una sociedad teledirigida —como adecuadamente la llama Giovanni Sartori—⁵²⁴, los actos de violencia y destrucción pueden ser mejor captados y difundidos a través de imágenes televisivas. La paz, el diálogo y la construcción intelectual, en cambio,

⁵²² John Tomlinson, *op. cit.*, p. 114

⁵²³ Abdou Filali-Ansary, *Repensar el islam. Los discursos de la reforma*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, colección: Biblioteca del Islam Contemporáneo, 2004, p. 272

⁵²⁴ Cfr. Giovanni Sartori, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 1998.

son conceptos “tan abstractos” que, lamentablemente, no son fácilmente representados ni decodificados a través de medios masivos de comunicación, tales como la televisión y el Internet.

A pesar de lo anterior, cada vez son más las voces que se encargan de desmitificar esta serie de prejuicios sobre el “retraso islámico”, a medida que crecen la autocrítica y la conciencia sobre los desafíos de una modernidad a punto de diluirse en la posmodernidad. Poco a poco, va dejando de ser considerado como una extravagancia o una simple retórica utopista el afirmar que:

Es posible vivir basado en un estilo de vida islámico y es también posible comprender el Islam de un modo que defienda la libertad de los seres humanos, sus derechos y su dignidad. Es posible ser musulmán y disfrutar los beneficios de la vida moderna. Y también es posible ser musulmán, y en lugar de tener gobernantes impredecibles y peligrosos que se consideran a sí mismos los representantes de Dios, tener gobernantes que se consideren a sí mismos servidores de Dios y representantes del pueblo. Es posible ser musulmanes practicantes y al mismo tiempo defender la observancia de los derechos humanos y los derechos de las mujeres, o ser musulmanes y realizar grandes esfuerzos con el propósito de salvaguardar la independencia del país y su prestigiosa existencia.⁵²⁵

Como se ha visto hasta aquí, a través del pensamiento de diversos intelectuales musulmanes, no hay entonces ningún fundamento ideológico que pueda impedir al Islam adaptarse y llegar a ser compatible con el humanismo, la democracia y los demás valores exaltados por la modernidad. “Sin embargo, el hecho de que el islam evolucione realmente o no en esa dirección está supeditado a una contingencia histórica y a una probabilidad sociocultural. Aunque éstas dependen en última instancia de lo que hagan realmente los musulmanes en tanto que agentes históricos.”⁵²⁶

Este es precisamente el reto que impone el activismo radical de los fundamentalistas a la supuesta pasividad de los intelectuales musulmanes contemporáneos; es decir, para que su ideología logre imponerse como *agente histórico* cuyo protagonismo opaque y eventualmente desplace al de los

⁵²⁵ Muhammad Khatami, *op. cit.*, p. 122

⁵²⁶ Sadik Yalal Al-Azm, *op. cit.*, p. 14

movimientos islamistas, es evidente que “todo musulmán moderno, que se desenvuelve en un mundo diverso en cuanto a etnias, cultura y religión, debe defender con pasión un islam tolerante. Esto significa que es necesario que defendamos a un tiempo la justicia social, las instituciones políticas democráticas y las relaciones internacionales respetuosas de la dignidad y la soberanía de todas las naciones.”⁵²⁷ Indudablemente, estos compromisos exigen una gran dosis de coraje político, pero —agrega M. H. El Alaoui— “debemos luchar por estos ideales dentro de nuestras respectivas esferas de influencia social, y aceptar el reto. Los acontecimientos del 11 de septiembre vienen a recordar la urgencia de esta tarea. Es a nosotros, los musulmanes, a quienes los autores de esos ataques lanzaron un desafío. Tenemos que recogerlo.”⁵²⁸

Tan pronto como se comprende que es posible salir del supuesto retraso islámico, sí y sólo si los propios musulmanes trabajan en dicha tarea, apoyándose en la tecnología moderna y sobre todo en las ciencias humanas (filosofía, historia, filología, hermenéutica, etc.) se deja de considerar a Occidente como el principal responsable de dicho atraso. Es así como el discurso reformista adquiere un tinte de universalidad que no sólo busca *adaptarse a* o *competir con* determinada civilización, sino que es capaz de dialogar y hasta colaborar con ella, pues finalmente el mensaje del Islam se dirige a toda la humanidad.

Es en especial a un pensador a quien debemos este paso hacia el discurso universalista: Muhammad Iqbal, “padre espiritual” del Pakistán que no llegó a conocer, pues murió nueve años antes de que dicha nación se convirtiera en estado independiente.

Tras concluir su formación en el extranjero, Iqbal se dedicaría a sensibilizar a sus compatriotas sobre los ideales de modernidad y progreso de las sociedades europeas, pero sin renunciar a la rica herencia cultural islámica. Este viaje le serviría para demostrar que el Islam podía y debía ser compatible con el discurrir

⁵²⁷ Moulay Hicham El Alaoui, “Musulmanes y ciudadanos del mundo”, en Ignacio Ramonet, *op. cit.*, pp. 26-27

⁵²⁸ *Ibid*, p. 27

de los tiempos, en especial, con el avance de la ciencia. Dada su doble formación europea e islámica, Muhammad Iqbal se convirtió muy pronto en un mediador político inestimable.

El contexto histórico que le tocó vivir a nuestro pensador, explica el por qué se convirtió en partidario asiduo de un Islam reespiritualizado, sustentado en el sufismo y el *ichtihad* (libertad o esfuerzo de interpretación personal). Tras el fracaso de la revuelta antibritánica de 1857, vinieron la represión, el repudio y la discriminación. Bajo esas condiciones, surgieron dos alternativas de signo cultural contrapuesto en el seno de la comunidad islámica del subcontinente indio: la liderada por los *ulemas* [sabios, doctores de la ley], caracterizada por una frontal oposición al uso del inglés, considerado un idioma intruso; y el desdén respecto a la civilización moderna. Más todavía, los *ulemas* mantuvieron a la comunidad islámica al margen de la ciencia. La segunda alternativa fue la sostenida por Sayyid Ahmad Jan, estrecho colaborador de los británicos, quien abogó por el uso casi exclusivo del inglés en la enseñanza y en la vida cotidiana. El Islam se vio relegado a una posición de inferioridad y los musulmanes indios sufrieron gran discriminación social por parte del gobierno angloindio, el cual privilegió abiertamente a las comunidades hindú y sij.

Volviendo al pensamiento de Muhammad Iqbal, el sufismo que él practicaba y defendía era aquel que censuraba los excesos y despreciaba las creencias supersticiosas y obscurantistas; y no el sufismo que servía para la manipulación psicológica y emocional de las masas populares e ignorantes. Por otro lado, el filósofo y poeta indio sostenía que en este proceso de cambio progresivo, Dios se convierte en colaborador del hombre, pero a condición de que éste tome la iniciativa:

Si el hombre no toma la iniciativa, si no hace evolucionar la riqueza interior de su ser, si deja de sentir el impulso interior de la vida en marcha, entonces su espíritu se convierte en piedra y él queda reducido al nivel de la materia muerta. La vida del hombre y la marcha hacia adelante de su espíritu dependen de que se establezcan nexos con la realidad a la que se

enfrenta. El conocimiento establece estos nexos y el conocimiento es percepción sensorial elaborada por el entendimiento.⁵²⁹

Otras de las grandes aportaciones del pensamiento de Iqbal es la manera en que percibe al Corán, cuando destaca que para el Libro sagrado la actitud empírica constituye una etapa indispensable de la vida espiritual de la humanidad; por ende, es necesario tratar a la experiencia religiosa como fuente de conocimiento divino: “El esfuerzo intelectual para superar los obstáculos que presenta el universo, además de enriquecer y ampliar nuestra vida, agudiza nuestra capacidad de comprensión [...] el Corán nos abre los ojos para que contemplemos el gran hecho que significa el cambio; mediante la apreciación y el control del cambio es posible edificar una civilización durable [...] ninguna civilización durable puede cimentarse exclusivamente en lo teórico.”⁵³⁰ Sobre este punto se encuentra cierta similitud con el pensamiento de Rashid Rida, al subrayar que la religión es de inspiración divina, pero que ésta no tiene facultades mágicas o divinas para el progreso y el desarrollo sin el esfuerzo humano.

La innovación de Iqbal reside en ser uno de los pioneros en dar una lectura al Corán desde la perspectiva histórico-filosófica, pues para el autor de *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*, el Corán no es sólo un código legal, sino que su objetivo principal es despertar en el hombre la conciencia superior de sus múltiples relaciones con Dios y el universo. Su análisis filosófico se propone coadyuvar a un conocimiento adecuado del significado del Islam como mensaje a la humanidad. “El nacimiento del islam representa el nacimiento del intelecto inductivo; constante llamamiento a la razón y a la experiencia en el Corán, la importancia que da a la naturaleza y a la historia como fuentes del conocimiento humano.”⁵³¹

Sin duda, la visión universalista de Muhammad Iqbal que lo distingue de sus contemporáneos se sintetiza en la siguiente idea:

⁵²⁹ Muhammad Iqbal, *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*, Madrid, Trotta – Asociación UNESCO para el Diálogo interreligioso, 2002, p. 32

⁵³⁰ *Ibid*, p. 34

⁵³¹ *Ibid*, p. 125

El mundo islámico debe proseguir valerosamente la obra de reconstrucción que tiene por delante, ya que cuenta con penetrante inteligencia y nuevas experiencias. Sin embargo, esta labor de reconstrucción encierra aspectos mucho más serios que el mero ajuste a las condiciones de la vida moderna. La Gran Guerra europea, al traer consigo el despertar de Turquía [...] y el nuevo experimento económico puesto en práctica en regiones vecinas al Asia musulmana, deben abrirnos los ojos para que comprendamos el significado interior y el destino del islam. Hoy en día la humanidad necesita tres cosas: una interpretación espiritual del universo, la emancipación espiritual del individuo y principios básicos de alcance universal que dirijan con un fundamento espiritual la evolución de la sociedad humana.⁵³²

3.2.2 La crítica a la ortodoxia islámica

La nueva generación de pensadores musulmanes (Abdul Karim Soroush, Mohammed Arkoun, Fazlur Rahman, Ali Abderraziq, Farid Esack, etc.) ha centrado su discurso en la crítica a aquella ortodoxia islámica que defiende con recelo una interpretación literal y anacrónica de los textos sagrados. Algunos intelectuales del siglo XIX, como el periodista sirio Al-Kawakibi, relacionaron este vicio, junto con el abandono del *ichtihad* y la negligencia de los textos autoritarios de antaño, con las causas en materia religiosa que obstaculizaban el progreso del Islam.⁵³³

Desde algunos de los pioneros reformistas hasta prácticamente todos los nuevos pensadores del Islam, se rechaza la imposición de un sistema jurídico que ya no es capaz de responder a las necesidades de la vida moderna. “Las generaciones posteriores no están obligadas a aceptar lo decidido por los compañeros del Profeta.”⁵³⁴ Contrario a la apostasía que se les ha llegado a atribuir, estos intelectuales no reniegan del alcance legislativo del Corán, sino que conciben la posibilidad de poner de relieve y hacer que evolucionen las disposiciones que se extrajeron de él. La intención no es romper con el pasado islámico ni tampoco cambiarlo, sino entenderlo mejor en el contexto actual, explorar nuevos métodos y vías de implementación.

⁵³² *Ibid*, p. 166

⁵³³ Sayed Khatab, *op. cit.*, p. 54

⁵³⁴ Muhammad Iqbal, *op. cit.* p. 163

Al respecto, el pensador sudanés Mahmud Mohammed Taha lanza una propuesta muy particular cuando apunta que “[...] el Corán, en sus azoras de La Meca, comporta un mensaje universal, destinado a todos los hombres mientras que, en las azoras de Medina, propone un mensaje destinado a al [sic] comunidad constituida por aquel tiempo en la ciudad. Los musulmanes deben pues [...] resituarse en la historia las prescripciones que dictan estas azoras, y limitarse a los principios enunciados en las azoras de La Meca.”⁵³⁵

Este ha sido el punto de referencia del que parte la crítica a la ortodoxia islámica: que el *fiqh* [jurisprudencia islámica] que hoy prevalece en buena parte de los países musulmanes fue erigido en un contexto político, social y cultural apegado totalmente a las condiciones específicas del momento:

En los inicios del Islam, particularmente en el periodo de los cuatro califas que sucedieron al Santo Profeta, el estado estaba íntimamente ligado a la religión del Islam. En la Arabia de aquellos días ni siquiera existía un estado previo al advenimiento del Islam [...] pero un estado emergió cuando el Islam unificó al pueblo de Arabia, dejando atrás los lazos tribales [...] El estado requería de leyes para manejar la rápida situación evolutiva. Primero se recurrió al Corán y luego a la Sunna del Profeta.⁵³⁶

Eventualmente, las rígidas formas de interpretación de los juristas acabarían opacando la sustancia, favoreciendo la forma. “Tal situación fue una de las causas que conllevaron al declive y el estancamiento de la cultura islámica.”⁵³⁷ Asimismo, las diferencias sectarias, en cuanto a los principios de las diferentes escuelas jurídicas, dieron pie a intensas disputas que obedecían más a defender la herencia de una tradición que a la razón o a la convicción. Esa sería otra de las causas que propiciaron la desunión, el retraso y el retroceso entre los musulmanes.⁵³⁸ Hasta la fecha, prevalecen los estudios ortodoxos del Corán que tratan de utilizar sus interpretaciones para recrear la mítica sociedad ideal de los tiempos del Profeta:

⁵³⁵ Citado por Abdou Filali-Ansary, *op. cit.*, p. 249

⁵³⁶ [Trad. libre], Asghar Ali Engineer, “Islam and Secularism”, en John Donohue y John L. Esposito, *Islam in transition. Muslim perspectives*, Great Britain, Oxford University Press, 2007, p. 137

⁵³⁷ Subhi Mahmasani, “Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs”, en John Donohue, *op. cit.*, p. 147

⁵³⁸ *Ibid*, p. 148

La recepción del texto sagrado se vio marcada por el deseo de construir un sistema jurídico (entre los ulemas) y de justificar los poderes políticos (entre los poderosos). Eso explica la preferencia dada a interpretaciones literales, el enfoque selectivo que puso de relieve ciertos pasajes y ocultó otros. Eso permitió edificar todo un sistema y dotarlo de una sacralidad que ha parecido evidente a numerosas generaciones de musulmanes hasta la época contemporánea. Así, se ha elaborado una ortodoxia y se ha construido un sistema englobador. Una religión cerrada ha substituido a una religión abierta. Se ha puesto en pie una verdadera cerrazón.⁵³⁹

Vemos, pues, que el estado islámico que surgió tras la muerte de Mahoma se convirtió en un modelo de referencia para las siguientes generaciones, aún cuando tal modelo ni siquiera fue seguido al pie de la letra en el primer período de la historia del Islam. La manera de juzgar y tratar los problemas fue muy pragmática durante el periodo de los “califas bien guiados” (632-661); estaban lejos de cualquier conceptualización y no trataban de prescribir una serie de procedimientos a seguir.

De hecho, existen casos que muestran que incluso llegó a haber más flexibilidad jurídica, particularmente en el ámbito de lo lícito (*halal*) y lo prohibido (*haram*), en las épocas de mayor esplendor de la cultura islámica. ¿Será, quizá, esa misma razón la causa central de su apogeo en determinados períodos? La historia parece indicar que cuando una cultura es capaz de llevar una actitud coherente con el entorno en el que se desenvuelve —en lugar de reprimir su misión creadora por temor a alejarse de una estricta doctrina de prescripciones, consideradas como sagradas e intocables—, es más propensa a florecer, sobre todo en el campo de las artes y las humanidades. El caso de la España musulmana y las circunstancias en las que proliferaron sus grandes exponentes literarios es emblemático: “En pocos estados de cultura se ha manifestado un afán de saber y de producir tan acelerado, tan porfiado y extendido como en el pueblo musulmán de la Edad Media [...] esa fermentación, esa apetencia tan activa y manifiesta entre los

⁵³⁹ Abdou Filali-Ansary, *op. cit.*, p. 248

antiguos musulmanes ofrecía excelentes calidades de clima para el entretenimiento del vivir de la bohemia [...]”⁵⁴⁰

Ciertamente, existían causas muy particulares que fomentaban este estilo de vida entre los poetas andaluces: la afición a los viajes, las condiciones de producción literaria y el mecenazgo del que gozaban. El príncipe Abusaid, hijo del califa almohade Abdelmumen, fue un gran favorecedor de literatos y poetas en aquella época. Así, pues, “[...] a pesar de la prohibición expresa del vino, y a pesar de todas las sanciones legales, más o menos efectistas, alentados por el descuido en la aplicación de las penas, y merced también a la complicidad de varias circunstancias favorables, los musulmanes todos, y muy especialmente los poetas distraídos en la conducta, podían, a costa de leves riesgos, empinar la copa con humor tramontano, y luego cantar perdidamente los efectos generosos del vino.”⁵⁴¹ Precisamente fue durante esta época, a principios del siglo XIII, que Ibn al-Faridh escribió su célebre *Apología del vino (Al-Khamriya)*.⁵⁴²

Después de tener conocimiento de casos tan peculiares como el anterior, es difícil imaginar que los *ulemas* contemporáneos discutan cuestiones como la forma en la que ha de afeitarse la barba o si es aceptable que aquellos musulmanes que viven en Occidente acepten tarjetas de Navidad, por ejemplo.

Eventualmente, la ortodoxia se impuso de manera progresiva eliminando interpretaciones alternativas. La convicción de que la verdad se ha dado *a priori* torna a los tradicionalistas ferozmente hostiles a cualquier cambio. En cambio, y frente a esta postura, el reformismo que se viene desplegando desde mediados del siglo XX “no pretende una reconstrucción de la ortodoxia, pues el intelectual no tiene ya hoy el papel de guía o de modelo de la comunidad, sino que se limita a emitir una opinión, proponer una interpretación. Se trata, por el contrario, de iniciar

⁵⁴⁰ Rafael Alcocer, *La Corporación de los poetas en la España musulmana*, Madrid, Hiperión, 2005, pp. 17-18

⁵⁴¹ *Ibid*, p. 114

⁵⁴² Malek Chebel, *op. cit.*, p. 241

una reflexión que pretenda precisamente evitar cualquier idea de ‘ortodoxia’, en el sentido tradicional del término.”⁵⁴³

Sin embargo, esta forma de pensar frecuentemente le ha valido a sus propagadores la prisión y el exilio, cuando no la muerte. En seguida surge la pregunta ¿cómo es posible que una propuesta que no busca imponer una solución “oficial”, sino simplemente presentar las diferentes alternativas que existen y dejar el camino libre a la elección de cada quien, pueda suscitar tal rechazo y aversión? Lo mismo se preguntaba Sartre al tratar de entender las críticas que recibió su teoría existencialista: “En el fondo, lo que asusta en la doctrina que voy a tratar de exponer [la existencialista] ¿no es el hecho de que deja una posibilidad de elección al hombre?”⁵⁴⁴

Justamente es la *elección* personal, producto de un profundo esfuerzo de autocrítica y reflexión, una de las premisas básicas del *ichtihad*, que literalmente significa “esforzarse” o “ejercer” [con miras a formar un juicio personal en una cuestión legal]. En un sentido más amplio y apegado a la terminología jurídica del Islam, *ichtihad* designa la disciplina talmúdica que consiste en interpretar y en enriquecer la comprensión individual y colectiva del Corán.⁵⁴⁵

De acuerdo con Muhammad Iqbal, el principio que rige el movimiento en la estructura del Islam es el *ichtihad*. “Sólo de esta manera podemos despertar al espíritu vital que duerme en nuestro sistema legal y darle un enfoque evolucionista.”⁵⁴⁶ ¿Cómo fue entonces que se “cerraron” las puertas a este enriquecedor esfuerzo de interpretación individual, reduciendo así la ley islámica a la inmovilidad? Iqbal plantea que debido a un malentendido de los objetivos del racionalismo, los conservadores vieron en este movimiento una fuerza desintegradora y lo consideraron peligroso para la estabilidad del Islam como entidad social, por consiguiente, era necesario aprovechar la fuerza coercitiva de

⁵⁴³ *Ibid.*, pp. 244-245

⁵⁴⁴ Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, México, Ediciones Quinto Sol, 2005, p.

30

⁵⁴⁵ Malek Chebel, *op. cit.*, p. 220

⁵⁴⁶ Muhammad Iqbal, *op. cit.*, p. 162

la *shar'ia*. A saber, destacan dos razones que incidieron en el abandono temporal del *ichtihad*:

- 1) El ascenso y desarrollo del sufismo ascético, que bajo influencias no islámicas, fue adquiriendo un aspecto puramente especulativo.
- 2) La destrucción de Bagdad —centro musulmán de la vida intelectual— por parte de los tártaros en el año 1258 de nuestra era. Temiendo que la desintegración prosiguiese, los pensadores conservadores buscaron la manera de mantener al pueblo en una vida social uniforme. Su idea central era el orden social, pues la organización contrarresta hasta cierto punto el influjo de la decadencia:

Pero aquellos conservadores no vieron, y nuestros modernos ulemas no ven, que el destino final de los pueblos depende menos de la organización que de la valía y el poder de cada individuo. En una sociedad organizada hasta el exceso se aplasta la existencia individual. Por lo tanto, el falso respeto por la historia y la resurrección artificial del pasado no remedian la decadencia de un pueblo [...] el único poder efectivo que contrarresta las fuerzas de la decadencia en un pueblo consiste en la formación de individuos plenamente conscientes de sí mismos. Sólo hombres así descubren lo más profundo de la vida. Descubren nuevos principios a cuya luz comenzamos a ver que nuestro entorno no es completamente inviolable y que necesita ser revisado.⁵⁴⁷

Según Iqbal, estas tendencias legalistas eran contrarias al impulso interno del Islam. Siguiendo esta misma línea de pensamiento, Fazlur Rahman, al reflexionar sobre la validez de las tradiciones de interpretación del Corán, estimaba que es normal e inevitable que cada generación interprete el significado normativo del Corán de acuerdo con el contexto de la sociedad en la que se encuentra. Según Rahman, “[...] así como el contexto socio-histórico en el que el Corán fue dado a conocer es esencial para extraer su significado, del mismo modo, el contexto socio-histórico de cada interpretación histórica es necesario para realizar su exégesis.”⁵⁴⁸ El intelectual pakistaní apuntaba, entonces, que es indispensable

⁵⁴⁷ *Ibid*, p. 145

⁵⁴⁸ [Trad. libre], Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Paris, Éditions Albin Michel, Collection « L'Islam des Lumières », 2004, p. 135

hacer uso de las siguientes herramientas, si se busca realizar una rica interpretación del Corán:⁵⁴⁹

- 1) Un buen conocimiento de la lengua árabe y en especial de la literatura (esencialmente la poesía) del período preislámico y del período del tiempo del Profeta.
- 2) Conocimiento de las circunstancias de la Revelación, tal como las ha retenido la tradición.
- 3) El conocimiento de los versos abrogadores y abrogados, aún si estos representan un número reducido.
- 4) El conocimiento de los versículos que son de aplicación general y de aquellos que son aplicables a una situación limitada.

En un sentido más amplio, la búsqueda de una reinterpretación integral del Islam se apoya en la premisa de que la religión es inmutable, pues ésta se basa en la espiritualidad y en el conocimiento de Dios, convirtiéndose así en un misterio que el hombre perseguirá eternamente. Las leyes, en cambio, varían de un país a otro, por lo que tienen que apegarse a una sociedad en constante cambio.

“El mensaje del Islam fue dado al mundo hace catorce siglos. ¿Necesita ser reinterpretado? ¿No ha sido destinado para todo el mundo y para todos los tiempos? La respuesta a ambas preguntas es afirmativa. Aún si un mensaje es verdadero y, en este sentido, eterno, es esencial por sus propias premisas, entenderlo de acuerdo con la ciencia, la filosofía, la psicología, la metafísica y la teología del mundo moderno.”⁵⁵⁰

Entonces, toda reinterpretación del Islam debe partir de la distinción entre derecho y religión. Una vez hecha esta distinción, se podrán aplicar las demás condiciones básicas para la tarea de interpretación y reinterpretación: el estudio de la historia de las religiones; estudios de religión comparada de las razas semitas; de las

⁵⁴⁹ Cfr. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Illinois, University of Chicago Press, series: Bibliotheca Islamica, 2nd ed., 2009

⁵⁵⁰ Asaf A. Fyzee, “The Reinterpretation of Islam”, en John Donohue, *op. cit.*, p. 153

lenguas y la filología semíticas; la reexaminación de la *Sharía* y el *kalam* (teología islámica) y la reinterpretación de la cosmología y los hechos científicos.⁵⁵¹

“El regalo más grandioso del mundo moderno para el hombre es la libertad, la libertad para pensar, para hablar, para actuar [...] El Islam, en su interpretación ortodoxa ha perdido la capacidad necesaria para adaptarse al pensamiento moderno y a la vida moderna [...] Ha llegado la hora de la búsqueda interior. El Islam debe ser reinterpretado.”⁵⁵²

Independientemente de la metodología empleada para la lectura y la interpretación de los textos sagrados, es indispensable reconocer que:

[...] está perfectamente justificado, a la luz de sus propios [sic] experiencias y de las nuevas condiciones de la vida moderna, el que la actual generación de musulmanes liberales insista en reinterpretar los principios jurídicos fundacionales. La enseñanza alcoránica acerca de que la vida es un proceso de creación progresiva hace indispensable que a cada generación, guiada pero no maniatada por la obra de sus predecesores, se le permita resolver sus propios problemas.⁵⁵³

Una visión universalista como la de Muhammad Iqbal es capaz de trascender, de dar sentido y coherencia a su mensaje a través del tiempo y el espacio. Gracias a ello, es posible realizar una contextualización de la cita anterior aplicable a nuestro objeto de estudio: el Islam en Francia. En este caso, la *actual generación de musulmanes* a la que alude Iqbal bien puede ser la de los musulmanes que forman parte de una sociedad como la francesa y que por consiguiente necesita un nuevo marco de referencia para *resolver sus propios problemas*.

Al “padre espiritual de Pakistán” no le tocó presenciar esta época, pero su pensamiento, el de sus predecesores y sus contemporáneos sembraron la semilla que habría de inspirar y nutrir la producción intelectual de nuevas generaciones de pensadores, ya no necesariamente enfrentados al domino colonial de potencias extranjeras o a la tiranía de sus propios gobernantes, sino al desafío inédito de

⁵⁵¹ *Idem*

⁵⁵² *Ibid*, p. 156

⁵⁵³ Muhammad Iqbal, *op. cit.*, p. 158

constituir una minoría dispuesta a establecerse, convivir y participar activamente en una sociedad occidental.

3.2.3 El pensamiento de Tariq Ramadan: *ser un musulmán europeo*

En el capítulo anterior subrayamos que el orientalismo —la manera occidental *sui generis* de estudiar y formarse una imagen de Oriente— obedecía al encuentro entre ambas civilizaciones; es decir, la presencia de Europa en Asia y África. Actualmente la situación se invierte de cierta manera: una parte considerable de países occidentales se ve en la necesidad de “lidiar” con la presencia (minoritaria aún) de poblaciones de origen asiático y africano.

Así, pues, bajo la perspectiva orientalista Oriente es reducido a un objeto de estudio, sin considerarlo propiamente como *sujeto*; pero, “para que un verdadero diálogo entre civilizaciones se lleve a cabo, es imperativo que Oriente se convierta en verdadero participante de la discusión y no se limite a ser un mero objeto de estudio.”⁵⁵⁴ En este sentido, el diálogo intercultural sería también la antítesis del orientalismo, pues todo diálogo se compone de dos partes activas que interactúan entre ellas. Muhammad Khatami, ferviente impulsor del diálogo, reconoce que:

Nosotros también, como iraníes, como musulmanes y como asiáticos, necesitamos realizar avances significativos orientados a obtener un verdadero conocimiento de Occidente, tal como es en realidad [...] [Además] si el diálogo no es sólo una simple elección, sino una necesidad para nuestras dos culturas, entonces este diálogo debe ser conducido por los verdaderos representantes de la cultura y el pensamiento islámicos.⁵⁵⁵

Desde el siglo XIX en particular, Francia, las grandes potencias europeas —y más recientemente Estados Unidos— se han preocupado por escribir sobre el Islam, estudiarlo, representarlo; pero ¿se han interesado lo suficiente por *escucharlo*? La nueva corriente de intelectuales musulmanes es una manera de darle voz propia al Islam sin la necesidad de pasar por el “filtro” occidental.

⁵⁵⁴ Muhammad Khatami, “Dialogue between East and West”, en John Donohue, *op. cit.*, p. 369

⁵⁵⁵ *Ibid*, pp. 369-370

En los últimos quince años, aproximadamente, se ha visto nacer a las nuevas voces de lo que habrá de constituir el *Islam europeo*. Tariq Ramadan es —hasta ahora y sin proponérselo de manera explícita—, uno de los representantes por excelencia de estas voces. Suizo de ascendencia egipcia, nieto de Hassan al-Banna⁵⁵⁶, filósofo, islamólogo, activista político, elocuente conferencista, pero sobre todo un destacado intelectual cuya ideología constituye, para muchos, la esperanza del Islam de Francia y Europa. Desde 1997 ha participado en seminarios realizados en diferentes países europeos, sobre temas relacionados con la intelectualidad y el reformismo musulmanes. Su presencia en Francia cobró relevancia desde la participación que desempeñó en la Comisión “Islam y laicidad”, en 1996, a cargo de la Liga Francesa de la Enseñanza. Como vimos en el capítulo anterior, Ramadan también instó a la comunidad musulmana a que participara en la Consulta lanzada por el Ministro del Interior Jean-Pierre Chevènement para la creación del CFCM.

La producción intelectual de Tariq Ramadan en la última década se ha visto plasmada en diversos medios, desde la publicación de artículos periodísticos en *Le Monde* y *The Guardian*, hasta su participación en noticieros y programas de televisión franceses, ya sea como entrevistado o como debatiente. Pero, ha sido a través de sus obras *Aux sources du renouveau musulman* [*El reformismo islámico: de Afganí a al-Banna*] y *To be a European Muslim* [*Cómo ser un musulmán en la Europa laica*] que se ha dado a conocer de manera más precisa su postura respecto al papel que habrán de adoptar los musulmanes en Europa. No obstante, como filósofo, su producción literaria no puede limitarse a un solo tema y este es precisamente uno de los primeros inconvenientes que pueden surgir al hablar de “intelectuales musulmanes”, pues de alguna manera se condiciona a estos pensadores a no hablar o escribir de otra cosa que no sea el Islam, “como si fuera imposible concebir que un musulmán occidental fuera capaz de dominar y debatir temas y categorías, emplear conceptos y terminología tanto de la filosofía oriental

⁵⁵⁶ Fundador de la Hermandad Musulmana en 1928.

como de la occidental.”⁵⁵⁷ A largo plazo, uno de los grandes retos del diálogo intercultural sería lograr desprender al pensamiento de una nacionalidad o cualquier otra categoría limitante. Por el momento continuaremos refiriéndonos a los “intelectuales musulmanes” no para restringir su campo de acción, sino con el fin de destacar su aportación ideológica en el tema específico que estamos tratando en esta investigación.

Independientemente del medio de difusión de su pensamiento, el mensaje de Ramadan es muy claro: no se trata de cerrarse a la modernización y a “lo occidental”, ni tampoco de abrirse ciega y arbitrariamente a él, sino que la actuación de los musulmanes en Europa deberá estar basada tanto en un conocimiento profundo de las ciencias islámicas, como de las legislaciones europeas.

El dilema en el que se encuentran los musulmanes es que, al ser comúnmente percibidos como un “problema” para las sociedades occidentales, puede suceder que si inclinen a adoptar una actitud defensiva o justificativa de sus actos. Así, los musulmanes creen vislumbrar sólo dos soluciones posibles: por un lado, la que ofrecen aquellos *ulemas* que definen al Islam en oposición a la cultura occidental y que presentan un marco jurídico totalmente rígido. Por otro lado, se encuentra la solución de aquellos pseudointelectuales que se apresuran a hacer un uso vago del *ichtihad*, es decir, sin un conocimiento previo del marco fundamental, la metodología del derecho y la jurisprudencia islámicas. Estas son las dos caras opuestas del mismo error fundamental, “el que consiste en considerar la religión y la civilización islámicas desde el exterior, a través del prisma de otra civilización, bien para rechazarla, bien para seguirla contra viento y marea.”⁵⁵⁸ En ambos casos, se deja de lado lo esencial de las enseñanzas del Islam, que parten de la fuente del reconocimiento del Dios único:

⁵⁵⁷ [Trad. libre], Tariq Ramadan, “The problems of being called a ‘Muslim intellectual’.”, [en línea], London, *The Guardian*, Tuesday 14 2010, Dirección URL: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2010/sep/14/muslim-intellectual-critics-faith-problems>

⁵⁵⁸ Tariq Ramadan, *El Islam minoritario. Cómo ser un musulmán en la Europa laica*, Barcelona, Bellaterra, colección: Biblioteca del Islam Contemporáneo, 2002, pp. 102-103

[...] al observar el islam desde esta perspectiva exagerada, resulta imposible dar cabida a una percepción afirmativa, confiada y constructiva de la identidad musulmana, que, a su vez, desarrollaría capacidades reales para inscribirse en el paisaje europeo [...] Antes de cualquier consideración de *adaptabilidad*, *evolución* o *modernización del derecho*, es imperativo tomarse un tiempo para acceder a la enseñanza esencial del islam, su arraigo y su dimensión universal [...] Hay que volver a esos principios, estudiar las nociones de *maslaha*, de *Ichtihad* y de *fatwa*. Con una comprensión tal de las fuentes resulta posible elaborar una reflexión constructiva y dinámica, lejos de las acusaciones y las justificaciones, merced a la cual se podrá dibujar el horizonte, con sus prioridades y etapas, del “vivir en Europa” y, más profundamente, del “musulmán europeo”.⁵⁵⁹

Nuestro autor se plantea, entonces, tres preguntas fundamentales: “¿Cuál es nuestra identidad y cómo se define nuestra pertenencia? ¿Cuáles son los términos de nuestro compromiso en Europa? ¿Es posible la coexistencia positiva para los musulmanes de Europa?” Ciertamente, la promoción y la defensa de un compromiso con la sociedad occidental es algo nuevo y, por lo tanto, complejo. La respuesta a estas interrogantes requiere de un desmesurado esfuerzo que abarca todo un proyecto en el que, prácticamente, se habrá de partir de cero.

Ramadán comienza esta aventurada y trascendental empresa recordando a los musulmanes (y no musulmanes) que la relación con Dios no puede limitarse al culto y a la fe, pues estos dos ámbitos no son en absoluto un fin, sino que antes bien, constituyen un comienzo. En este sentido, la misión de los creyentes sería, ante todo, observar el mundo y meditar sobre sus objetivos hasta ver claramente la Verdad. Desde esta perspectiva, resulta indispensable distinguir los medios (las oraciones, el ayuno y la *zakat* [limosna]) de los objetivos y la finalidad del culto, pues los musulmanes muy a menudo “[...] pierden el tiempo enredados en estériles discusiones sobre detalles nimios de derecho y de jurisprudencia (*fiqh*), descuidando el aspecto esencial del culto, que consiste en purificar el corazón a partir de un amor sincero a Dios.”⁵⁶⁰

Del mismo modo, en lo concerniente al *fiqh*, habría que distinguir entre los principios fundamentales (*al-usul*) y los principios secundarios o ramas (*al-furuh*),

⁵⁵⁹ *Ibid*, pp. 56-57

⁵⁶⁰ *Ibid*, p. 71

teniendo en cuenta que “las ciencias en el islam —por su formación inicial, su evolución y sus mejoras acaecidas en el curso de la historia desde el siglo VII— han tenido un único objetivo, el de responder a una única pregunta fundamental: ¿cómo mantener una fe viva y ser fiel a las enseñanzas coránicas y proféticas en situaciones históricas, políticas y culturales nuevas?”⁵⁶¹

Al igual que los demás reformistas musulmanes contemporáneos, Tariq Ramadan también aboga por el *ichtihad* como la vía *sine qua non* para responder a esta y otras cuestiones fundamentales. Él la define como “el esfuerzo personal emprendido por el jurista para comprender la fuente, extraer las reglas o, en ausencia de una clara indicación textual, formular juicios independientes.”⁵⁶² En esta definición resaltan dos cuestiones básicas para hacer un buen uso del *ichtihad*. En primer lugar, que no cualquiera está facultado para realizarlo. Para que un individuo pueda ser considerado como *muchtahid*, es decir, aquella persona capaz de practicar un *ichtihad* debe contar con la formación necesaria para ello, la cual implica un conocimiento:

- 1) de la lengua árabe que le permita comprender correctamente el Corán y la Sunna;
- 2) de las ciencias del Corán y del *hadiz*;
- 3) de los objetivos de la *Sharía*, de su clasificación y sus prioridades;
- 4) de las cuestiones que son objeto de un consenso (*ichma*)
- 5) del principio del razonamiento analógico (*quiyas*) y de su metodología;
- 6) de su contexto histórico, social y político; es decir, la situación de la gente que vive a su alrededor, sus condiciones de vida, sus costumbres, etc.

Finalmente, el *muchtahid* debe gozar del reconocimiento de su competencia, de su honestidad, de su fiabilidad y de su rectitud.

Una segunda consideración a tener en cuenta es que el uso del esfuerzo personal no se justifica cuando existe un versículo coránico explícito, cuyo sentido es evidente y no puede dar lugar a ninguna hipótesis ni interpretación.

⁵⁶¹ *Ibid*, p. 85

⁵⁶² *Ibid*, p. 129

Así, pues, “la puerta del *ichtihad* debe abrirse a cualquiera que esté calificado jurídicamente. El error, todo el error, consiste en una imitación ciega y restrictiva del pensamiento. Lo que se debe hacer es permitir la libertad de interpretación de la jurisprudencia islámica, liberar al pensamiento y darle la capacidad de una verdadera creatividad científica.”⁵⁶³

Existe un *hadiz* frecuentemente citado para evidenciar que Mahoma consentía plenamente el *ichtihad*. Cuando el Profeta envió a Muadh ibn Yabal (uno de sus compañeros) a Yemen, le preguntó: “¿Según qué juzgarás? Según el Libro de Dios —respondió— ¿Y si no encuentras nada? Según la tradición del Profeta de Dios. ¿Y si no encuentras nada? Entonces emplearé toda mi energía en formular mi propio juicio. El Profeta dijo entonces: Gloria a Dios que ha guiado al mensajero del Profeta hacia lo que es agradable al Profeta.”⁵⁶⁴

Al establecerse en Medina, la comunidad liderada por Mahoma tenía el reto de demostrar que podía establecer toda una sociedad en nombre de la fe del Islam, es decir, llevar los preceptos morales individuales a escalas mayores. En adelante, habría que reflexionar sobre la aplicación del Islam en un contexto completamente nuevo al de La Meca (pueblos, usos y costumbres nuevos.) El Profeta reconocía su plena autoridad en materia religiosa, pero afirmaba que no podía conocer tan bien las cuestiones mundanas como sus pobladores. “No soy más que un ser humano. Cuando os digo que hagáis algo que tenga que ver con la religión, hacedlo; pero cuando os digo algo según mi opinión personal, recordad que soy un ser humano. Vosotros conocéis mejor los asuntos de este mundo.”⁵⁶⁵

De ahí se llega a la conclusión de que, en realidad, las puertas del *Ichtihad* nunca fueron cerradas, ya que ningún sabio habría tenido el derecho de tomar tal

⁵⁶³ Subhi Mahmasani, *op. cit.*, p. 146

⁵⁶⁴ *Hadiz* relatado por Muslim (817-875). La recopilación de los *hadices* [dichos del Profeta] se realizó durante el Califato abasí, coincidiendo con el surgimiento de las escuelas jurídicas sunitas que prevalecen hoy en día, a excepción de la fundada por Abu Hanifa (703-767), que pertenece al Califato omeya. Entre los recopiladores se encuentran precisamente Ibn Hanbal, Malik ibn Anas, al-Bujari y su alumno Muslim. A estos dos últimos se les debe un trabajo de autenticación sistemática de los *hadices*, pues los reunieron, autenticaron y clasificaron según los temas y el formato conocidos en los estudios del *fiqh*.

⁵⁶⁵ *Hadiz* relatado por al-Bujari y Muslim.

decisión en nombre del Islam, pues tal afirmación resulta, por su misma naturaleza, contraria a aquél. Muhammad Iqbal decía que el supuesto cierre de este importante instrumento sólo reflejaba la pereza intelectual de aquellos a quienes convenía ese abandono. Actualmente, el *ichtihad* vuelve a ser visto como la vía más importante de la que disponen los musulmanes para llevar a cabo la vocación universal del Islam, gracias a una dinámica constante de adaptación a la luz de la época y del contexto. De hecho, el *ictihad* ha llegado a ser considerado por varios ulemas como fuente e instrumento jurídico a la vez, convirtiéndose en la tercera fuente principal (después del Corán y la Sunna) de la *sharía*.⁵⁶⁶

Queda clara la importancia del *ichtihad* para dar respuesta a las nuevas situaciones con las que se enfrentan los musulmanes. Ahora falta por preguntarse lo siguiente: ¿qué procede cuando se obtienen dos o más *fatawa*⁵⁶⁷ sobre una misma cuestión? Conscientes de esta posibilidad, tanto Ramadan como otros intelectuales han comenzado a difundir la necesidad de un “*ichtihad* contemporáneo”, “nuevo *ichtihad*” o NIT (nueva interpretación de los textos) del Corán:

Sin esta nueva interpretación del Corán, todas las reformas del Islam tropezarán contra la inteligencia del texto. Es así como el concepto de *yihad* sigue siendo interpretado en su acepción guerrera, siendo que se trata ante todo del dominio de uno mismo. Para que sea pertinente, el concepto de nuevo *ichtihad* deberá ser la emanación de una comisión de expertos conformada por teólogos y especialistas pertenecientes a disciplinas complementarias, como la antropología, la sociología, la gramática, el estudio de los textos o de la lingüística. Así, la travesía del sentido coránico, a menudo denso y hermenéutico, será puesta ante el desafío de la ciencia de hoy.⁵⁶⁸

Otro elemento clave de este novedoso concepto supone el recurrir a un *ichtihad* selectivo basado en la preferencia, lo que implica que se habrán de retomar o reconsiderar las opiniones de los *mughtahid* anteriores, con el fin de evaluar sus aportaciones y escoger la más apropiada según su autenticidad y el contexto

⁵⁶⁶ Tariq Ramadan, *El Islam minoritario...*, *op. cit.*, p. 130

⁵⁶⁷ Del singular *fatwa*: opinión o decisión jurídica que responde a determinada pregunta situada en un contexto concreto.

⁵⁶⁸ Malek Chebel, *op. cit.*, p.214 Cfr. también Malek Chebel, *Manifeste pour un islam des Lumières. 27 propositions pour réformer l'islam*, Paris, Hachette, 2004.

actual.⁵⁶⁹ Se trata, entonces, de adquirir una “doble visión”, constituida, por una parte, por las fuentes y la vasta contribución de los ulemas y, por otra, “por un conocimiento adecuado y profundo de nuestro tiempo y nuestro entorno, así como de la diversidad de las cuestiones científicas.”⁵⁷⁰

Si, en un principio, los ulemas contemporáneos habían establecido y confirmado *a posteriori* que un musulmán no podía de ninguna manera considerarse parte de una sociedad no musulmana, los cambios acaecidos en las últimas décadas han forzado de cierta manera a esos ulemas a reconsiderar la cuestión. Se percibió enseguida que “el desarrollo contemporáneo del *ichtihad*, tenía que hacer frente a ese nuevo estado de cosas, es decir, la situación específica de las minorías musulmanas en Occidente. En otras palabras [...] responder a la cuestión de saber si era o no posible ser un musulmán europeo.”⁵⁷¹

Antes de pasar al estudio específico de lo que significa *ser un musulmán europeo*, Tariq Ramadan señala otras precisiones que también forman parte de una etapa previa a este largo proceso. Se trata del principio de la *permisividad*, “este principio de *usul al-fiqh* es de la mayor importancia cuando tenemos que reflexionar sobre nuestra situación en Europa”.⁵⁷² Este principio supone tener una claridad absoluta sobre el significado de los diferentes tipos de prescripciones relativos al comportamiento humano, en los casos en los que se puede elegir. Es necesario, entonces, saber cuáles son claramente órdenes y prohibiciones, cuáles simples recomendaciones, cuáles son absolutamente conminatorias y cuáles están sujetas al análisis y al *ichtihad*. “Al buscar un modo de vida *halal* (lícito) y asimilar el amplio campo de lo permitido en el islam (*mubah*), el creyente debe hacer una elección y evitar ante todo, en la medida de lo posible, lo que es *makruh* (reprensible) y orientarse hacia lo que es *mustahab* (recomendado) en todos los aspectos de su vida.”⁵⁷³

⁵⁶⁹ Tariq Ramadan, *El Islam minoritario...*, *op. cit.*, p. 150

⁵⁷⁰ *Ibid*, p. 152

⁵⁷¹ *Ibid*, p. 154

⁵⁷² *Ibid*, p. 111

⁵⁷³ *Ibid*, p. 117

Igualmente importante es el principio de *responsabilidad*. De acuerdo con Ramadan, en su origen el hombre nace *muslim*, o sea, sumiso a la voluntad de Dios. Posteriormente alcanza la conciencia, el sentido de la responsabilidad, así como de la libertad. Entonces Dios revela a través de sus mensajeros “el camino que nos hace falta seguir para permanecer fieles a nuestra esencia original y realizar nuestro destino de *hombres libres*”⁵⁷⁴ [sin cursivas en el original]. Es así como el hombre se convierte en *mukallaf* (responsable con respecto a las leyes). En efecto, el respeto a las leyes del país de residencia o de acogida es una de las premisas básicas en el pensamiento de Ramadan:

Nuestro nuevo contexto europeo exige que se promulguen *fatawa* en el marco y a la luz de las legislaciones europeas [...] Es urgente un trabajo de investigación, intenso y lúcido, sobre el derecho de cada uno de los países europeos para producir un *fiqh* adaptado a las nuevas circunstancias jurídicas. La regla es el respeto al marco legal nacional y la voluntad de buscar la solución más satisfactoria desde el punto de vista islámico o, al menos, la menos mala para cada uno de los puntos aparentemente conflictivos.⁵⁷⁵

A pesar de su postura claramente abierta y constructiva, algunas autoridades francesas han acusado a Tariq Ramadan de difundir un “doble discurso”. En un debate sostenido con Nicolas Sarkozy, entonces ministro del Interior (2003), el punto más controversial de la discusión giró en torno al uso del velo en las escuelas públicas. Sarkozy, al dirigirse a su interlocutor, dice: “Usted quiere presentarse como alguien que quiere hacer construir, hacer avanzar...Entonces, pida a aquellos que lo escuchan [en este programa de televisión] y que son de confesión musulmana que no hagan que sus hijas porten el velo en la escuela [...] pida a los musulmanes de Francia que hagan este esfuerzo de integración [...]” Cuando Ramadan trata de responder, argumentando que, si bien él siempre ha instado a los musulmanes a respetar el marco legal francés, la Ley de 1905 en ninguna parte dice que haya que expulsar a las jóvenes de las escuelas y que si actualmente existe un debate nacional en torno a dicha ley, es porque no sólo él —Ramadan— piensa de esta forma, sino también el Consejo de Estado, la Liga

⁵⁷⁴ *Ibid*, p. 113

⁵⁷⁵ *Ibid*, p. 157

de la Enseñanza, la Liga de los Derechos Humano, etc. Entonces, Sarkozy le corta la palabra y le pregunta “¿hay que retirar el velo? ¿Es eso lo que usted dice?” Ramadan intenta aclarar su postura, pero su contraparte lo interrumpe inmediatamente para insistir en su pregunta: “¿Le pide, sí o no, a las jóvenes musulmanas portar signos discretos de pertenencia a la religión musulmana y de retirarse el velo? Si lo hace, entonces creo que usted quiera ser un moderado; pero si no se los pide, entonces es un doble discurso.”⁵⁷⁶ Lamentablemente, no son pocos los dirigentes que recurren a este método, a la adopción de una posición cerrada, contraria a toda idea de diálogo o debate: “estás conmigo, o estás en contra”; “estás con nosotros, o estás con los terroristas”; “estás a favor de la República o estás en contra de ella”.

Evidentemente, Tariq Ramadan no está en contra de los valores republicanos, al contrario, su intención es justamente invitar a los musulmanes a sentirse “en casa”. Para que ello sea posible, resulta imprescindible reemplazar los viejos conceptos de *dar al-islam* (territorio del Islam) y *dar al-harb* (territorio de la guerra) por uno(s) que definan adecuadamente la situación actual.

Puesto que ninguno de estos conceptos tradicionales figura en las fuentes primarias del *fiqh*, los ulemas han establecido diferentes parámetros para definir uno y otro concepto. A grandes rasgos, para que un territorio sea considerado como *dar al-islam*, la escuela jurídica malikí toma en cuenta la población que habita dicho territorio y el sistema jurídico prevaleciente, aunque no sean los musulmanes quienes estén en el poder. Entonces, el “territorio del Islam” sería aquel que pertenece a los musulmanes y en el que se aplica el sistema jurídico islámico. La escuela hanafí, por su parte, pone el énfasis en la población al considerar que se está en *dar al-islam* cuando los musulmanes están seguros y pueden llevar a cabo su práctica religiosa sin ningún temor.

⁵⁷⁶ [Transcripción y Trad. libres], « Sarkozy contre Tariq Ramadan [part] 2 » Extracto del debate transmitido en el canal *France 2* el 20 de noviembre de 2003, [en línea], duración del video: 04'15", *YouTube*, Dirección URL: <http://youtu.be/xr8qLI02vcM> [Consultado el 26 de agosto de 2011]

Respecto a la noción de *dar al-harb*, algunos ulemas han planteado su definición en oposición a la de *dar al-islam*. De este modo, se considera “territorio de la guerra” aquel espacio en el que los musulmanes no están ni protegidos ni están en paz. Asimismo, si el criterio de partida son las leyes y el sistema político, entonces un país se denomina *dar al-harb* cuando ni el sistema jurídico ni el gobierno son islámicos. A la luz de estas últimas definiciones, se percibe que “la existencia de un ‘territorio de la guerra’ no necesita forzosamente un estado de guerra entre los dos territorios enfrentados”.⁵⁷⁷

Tanto la definición de *dar al-islam* como la de *dar al-harb* son actualmente objeto de discusión entre los ulemas contemporáneos. Uno de los puntos principales que han dado pie a divergencias es el hecho de que el sistema jurídico islámico no se aplica verdadera y completamente en nuestros días. Entonces surge la siguiente pregunta ¿es posible considerar a los países de población mayoritariamente musulmana, pero donde reinan la represión, la injusticia y la tiranía, como *dar al-islam*? Al respecto, Ramadan considera que “los musulmanes pueden a veces sentir más seguridad en Occidente —en lo que concierne a la libre práctica de su religión— que en algunos países musulmanes. Este análisis podría conducirnos a concluir, en función de los parámetros de la seguridad y de la paz, que la denominación de *dar al-islam* es aplicable a casi todos los países occidentales, mientras que apenas es válida para la gran mayoría de los países musulmanes actuales [...]”⁵⁷⁸ Es por esta razón que el autor sostiene que esa concepción binaria del mundo ya no resulta apropiada:

El debate, así como los problemas de definición que ha suscitado, reposa en antiguos conceptos que ya no parecen ser ni operativos ni pertinentes en nuestra época. Aplicarlos a nuestra realidad tal como fueron pensados hace más de diez siglos por los grandes ulemas es un error metodológico. En el mundo de hoy, en el que la población está en constante movimiento y en cuyo seno asistimos a un proceso [de globalización] [...] es imposible mantenerse en la vieja visión, simple y binaria, de la realidad.⁵⁷⁹

⁵⁷⁷ Tariq Ramadan, *El Islam minoritario...*, *op. cit.*, p. 178

⁵⁷⁸ *Ibid*, pp. 179-180

⁵⁷⁹ *Ibid*, p. 180

Otra razón por la cual ninguno de los dos conceptos mencionados anteriormente resulta apropiado hoy en día se debe a los cambios políticos, sociales y culturales de los últimos siglos. Efectivamente, la colonización europea, la tutela política que le sucedió, así como las alianzas de ciertos dirigentes musulmanes con gobiernos occidentales, conllevaron a una introducción progresiva de un sistema jurídico-político occidentalizado que modificó, en gran medida, las referencias tradicionales de las sociedades musulmanas. Cabe señalar que la introducción de dicho sistema no necesariamente fue percibida como una situación negativa para los intelectuales musulmanes que atestiguaron ese cambio. Muhammad Iqbal, por ejemplo, la llegó a considerar en su época como sinónimo de progreso: “[...] es muy satisfactorio observar que la presión de las nuevas fuerzas mundiales y de la experiencia política de las naciones europeas está imprimiendo en la mente del islam moderno el valor y las posibilidades del concepto de *ijma* [consenso]. El crecimiento del espíritu republicano y la formación gradual de asambleas legislativas en tierras musulmanas constituyen un gran paso hacia adelante.”⁵⁸⁰ Igualmente, tendríamos que tomar en cuenta el fenómeno migratorio que ha motivado a buena parte de la población mundial a dejar sus países de origen para establecerse definitivamente en sociedades cuya principal característica es la diversidad cultural. “Así pues, Occidente está atravesado por nuevas dinámicas de ciudadanos basadas en la identidad religiosa y que expresan el hecho de que existen individuos que se consideran a la vez musulmanes y completamente europeos. Vivimos en una época de diversidad, de mezcla y de complejidad muy profunda, que no podría ser comprendida y valorada a través del prisma ‘dualista’, que es tan simplista como reductor.”⁵⁸¹

¿Bajo qué parámetros se ha de denominar, entonces, al espacio europeo que cuenta con una presencia musulmana? Existe un tercer concepto que podría ser viable, pero no totalmente apropiado, según Ramadan. Se trata del concepto de *dar al-ahd* (territorio del tratado), que sin duda, aporta una interesante apertura en cuanto a su adaptación a la situación política en el plano internacional, pues se

⁵⁸⁰ Muhammad Iqbal, *op. cit.*, p. 162

⁵⁸¹ Tariq Ramadan, *El Islam minoritario...*, *op. cit.*, p. 182

aplica a países que, aun siendo no musulmanes desde el punto de vista político, han firmado tratados de paz o cooperación con una o varias naciones musulmanas. Es el caso de la participación musulmana en organizaciones internacionales gubernamentales, desde la Organización de la Unidad Africana (OUA) hasta la ONU. De ahí que algunos ulemas lo hayan considerado como la máxima expresión de la adaptación del Islam a la situación política internacional. Sin embargo, Tariq Ramadan argumenta que:

El concepto de *dar al-ahd* sólo adquiere de hecho significación específica a la luz de las otras dos nociones [*dar al-islam* y *dar al-harb*] [...] Definir la naturaleza de un tratado significa que deberíamos conocer previamente la naturaleza de los países que han convenido sus cláusulas, es decir, tener una idea clara de los que es y no es *dar al-islam* [...] el concepto de *dar al-ahd* [es] más una *descripción* de una “situación sin guerra” que una *definición* adecuada de un “espacio en el que viven los musulmanes”.⁵⁸²

Es así como Ramadan propone una serie de elementos a partir de los cuales se podrá efectuar una valoración del “territorio europeo”, de acuerdo con las condiciones que ofrece a la población musulmana para desenvolverse en un “espacio positivo”. Previamente, habrán de establecerse aquellos principios o dimensiones que han de acompañar al musulmán en todo tiempo y espacio:

- *La fe y la espiritualidad.*- Implica una vida espiritual permanente, una total manifestación de la fe que vinculen a Dios con el creyente.
- *La práctica.*- Respetar los mandatos religiosos y cumplir con las prácticas culturales prescritas es la consecuencia lógica del elemento precedente. En un sentido amplio, la libertad de culto es ambivalente; es decir, si alguien escoge respetar las recomendaciones vinculadas al culto (primera libertad), debe poder hacerlo sin obstáculos (segunda libertad).
- *La protección.*- “Como ser humano y como creyente, el musulmán o la musulmana no pide solamente la ‘aceptación’ o la ‘tolerancia’ en el sentido etimológico de ‘sufrir la presencia’ de alguien porque no puede hacer otra

⁵⁸² *Ibid*, p. 181

cosa. Con la libertad de creencia y de culto, él o ella tienen necesidad de un reconocimiento basado en una protección que, a su vez, está basada en el respeto.”⁵⁸³

- *La libertad.*- La libertad de culto ha de acompañarse de la libertad de expresar, presentar y explicar en qué consiste la fe, la religión y el modo de vida del musulmán. Aquí entra en escena un importante concepto de la tradición islámica, el de *daawa*, término que es a la vez “un ‘mensaje’, una ‘presentación’, una ‘invocación’, etc. ‘Transmitir el mensaje del islam’ a través de la *daawa* no debe confundirse con el proselitismo ni con la conversión forzosa: el deber del musulmán es dar a conocer el mensaje, ni más ni menos.”⁵⁸⁴
- *La acción.*- Se refiere a la participación del creyente en los asuntos sociales en general, así como en las actividades políticas y económicas. “Los musulmanes están autorizados a implicarse en la sociedad y a actuar en diferentes niveles. Haciéndolo, siguen la recomendación del Profeta: ‘el mejor de vosotros es el más útil a la gente’.”⁵⁸⁵

En el Capítulo 4, veremos qué condiciones son necesarias para que, a través de la acción, el *vivir juntos* pueda convertirse en *actuar juntos*. En general, con los cinco principios que acabamos de citar, Tariq Ramadan trata de decir que hay que ser y permanecer *esencialmente* musulmanes cualesquiera que sean las circunstancias. En este sentido, según nuestro pensador, las sociedades europeas ofrecen un conjunto de libertades que permiten a los musulmanes desarrollar, en buena medida, las diferentes facetas de los puntos anteriores: el derecho a practicar el Islam; el derecho al conocimiento (a la educación); a fundar organizaciones; a la representación autónoma y a recurrir a la ley. En menor o mayor medida, los musulmanes en Europa gozan ya de estos y otros derechos fundamentales.⁵⁸⁶

⁵⁸³ *Ibid*, p. 186

⁵⁸⁴ *Ibid*, p. 187

⁵⁸⁵ *Idem*

⁵⁸⁶ En el primer capítulo de esta investigación estudiamos las cuestiones relativas a la práctica del culto, así como las principales organizaciones musulmanas en Francia; y la mitad del segundo capítulo estuvo dedicada al Consejo Francés del Culto Musulmán, que sería una forma de

Es así como, finalmente, Ramadan sugiere que el concepto más apropiado para denominar la situación de la población musulmana en Occidente es simplemente el de *dar ash-shahada* (territorio del testimonio), considerando primeramente que el mensaje y la enseñanza fundamental del Islam están contenidos en el primero de los cinco pilares básicos del Islam: la profesión de la fe (*shahada*), es decir, dar testimonio de la existencia de un solo Dios cuyo profeta es Mahoma. “Uno de los deberes fundamentales de los musulmanes es el de invocar la unicidad de Dios [*tawid*], presentar su fe e invitar a las gentes a saber qué es el islam: ‘Esa invocación es lo que constituye la base de nuestras relaciones con los no musulmanes, y no el combate o la guerra’.”⁵⁸⁷ En segundo lugar, se considera que se está en “territorio del testimonio”, si, el espacio en el que los musulmanes viven les aporta seguridad. Al respecto, Ramadan considera más adecuado traducir el término árabe de *dar*, como “espacio” y no en el sentido restrictivo de “territorio”; aunque ambos hagan referencia a una noción geográfica, *espacio* expresaría más claramente la idea de una *apertura al mundo*, considerando que la población musulmana está cada vez más dispersa en el mapa mundial.

Denominados *dar ash-shahada*, “espacio del testimonio”, los países occidentales representan un entorno en el que los musulmanes son devueltos a la enseñanza fundamental del islam e invitados a meditar sobre su papel: considerarse *shuhada ala n-nas* (testigos ante la humanidad), según la fórmula coránica debe llevarles a evitar cualquier actitud reactiva o recelosa y a desarrollar una confianza en ellos mismos basada en un profundo sentimiento de responsabilidad [...] acompañado, en las sociedades occidentales, de un real y permanente compromiso en favor de la justicia [...] Las mentalidades musulmanas deben pasar ya de la realidad de la mera “protección” a la de una auténtica “contribución”. Las musulmanas y los musulmanes son, con tantos otros seres humanos, ricos en la ética del don. Y ese don, en suma, consagrará la riqueza de sus sociedades.⁵⁸⁸

Finalmente, otra idea fundamental que hay que rescatar del pensamiento de Tariq Ramadan es que, si bien él reconoce la existencia de ciertos derechos básicos que Europa brinda a los musulmanes, no ignora el hecho de que también hay

expresión del derecho a la representación autónoma de la que habla Ramadan; por lo tanto, no nos detendremos aquí en estos puntos.

⁵⁸⁷ Tariq Ramadan, *El Islam minoritario...*, *op. cit.*, p. 197

⁵⁸⁸ *Ibid*, p. 204

otras cuestiones importantes sobre las que se debe reflexionar, como por ejemplo, el desafío de proteger una vida espiritual en países sometidos a una lógica de productividad y consumo que pueden orillar a los musulmanes a recurrir a operaciones o transacciones administrativas, económicas o financieras que están en contradicción con la enseñanza del Islam. En este sentido, es evidente que los musulmanes —en calidad de minoría— no pueden aplicar *todos* los principios y prescripciones generales prescritos por el Corán y la Sunna en el ámbito social. En todo caso, ello dependería más bien de la *voluntad* del país de acogida de hacer frente a esta situación sin caer en el comunitarismo o la creación de “guetos”. Países como Suecia, por ejemplo, han dado iniciativas considerablemente más avanzadas al respecto, tomando en cuenta que la presencia islámica en Escandinavia no está “regulada” por una política multicultural explícita (como en el caso de Canadá, Reino Unido y, hasta hace poco, Holanda), ni tampoco cuenta con la proporción que la población musulmana representa en países como Francia y Alemania. Así, por ejemplo, en 2008 se creó en Suecia, por medio del mercado de valores *Selector World Shariah Value*, un fondo de ahorro que permite a los musulmanes invertir conforme a los principios del Islam, en el cual están prohibidos el *riba* (interés bancario) y todo tipo de usura. El fondo se basa en la aplicación islámica del índice internacional de mercados “Dow Jones” y está compuesto por cinco imames de diferentes países.⁵⁸⁹

La otra dificultad a la que se refiere Ramadan, es la imagen del Islam transmitida por los acontecimientos que recientemente han tenido lugar en la escena internacional y que estimulan toda una serie de prejuicios e ideas preconcebidas sobre el Islam y los musulmanes.⁵⁹⁰ Esa realidad, aparentemente no cuantificable ni “legalmente identificable”, constituye sin embargo:

[...] la experiencia cotidiana de miles de musulmanes en Europa que tienen más conflictos con la visión presente en el imaginario de sus interlocutores que con las constituciones y las

⁵⁸⁹ [Trad. libre], “Premiär i Sverige för islamisk fond” [Se inaugura fondo islámico en Suecia], *Dagens Nyheter*, vecka 35, nummer 233, “Ekonomi”, Stockholm, onsdag 27 augusti 2008, p. 2

⁵⁹⁰ También nos hemos referido a la imagen negativa del Islam en el segundo capítulo de esta investigación.

leyes. Esa representación del islam y de los musulmanes en Europa está en la base —y quizá sea el principal vector— de las dificultades vividas actualmente por las comunidades musulmanas [...] Por todo ello, los musulmanes deben comprometerse socialmente, al menos a dos niveles simultáneamente: en el plano jurídico, para saber lo que dice verdaderamente la legislación musulmana, y en el plano de un *diálogo* [sin cursivas en el original] sincero y constante llevado a cabo con sus vecinos y conciudadanos autóctonos, para modificar la imagen corriente y muy a menudo negativa que se tiene del islam.⁵⁹¹

En la cita anterior, Ramadan menciona una palabra clave: el *diálogo*. Centrándonos en este concepto, el autor considera que “si ha de haber un diálogo real y equilibrado entre musulmanes y europeos, los valores universales de Europa deben entrar en diálogo con los valores universales del Islam.”⁵⁹²

Justamente, a lo largo de este capítulo hemos intentado demostrar que, ideológicamente, el Islam está preparado para establecer un diálogo con los valores europeos y particularmente con uno de los principios más arraigados de la República francesa: la laicidad.

Una vez que se hayan expuesto las posturas ideológicas de cada una de las partes, el diálogo podrá avanzar hacia una segunda fase: el desarrollo de un sentido de pertenencia que permita a ambas partes *actuar juntos*; es decir, involucrarse en una acción conjunta en torno a retos o intereses comunes, siguiendo apegados al marco del diálogo intercultural, que en esta segunda fase se apoyaría en la educación intercultural, tema que abordaremos —con su respectiva delimitación— en la parte final del siguiente y último capítulo de esta investigación.

Para el cierre de este capítulo y como preludeo del siguiente, nos sustentamos en una reflexión más de Tariq Ramadan:

Para los musulmanes que viven en el corazón de Occidente no se trata de recaer en la antigua visión bipolar [la de *dar al-islam* frente a *dar al-harb*] buscándose enemigos, sino de encontrar socios decididos como ellos a elaborar una selección en lo que produce la cultura

⁵⁹¹ Tariq Ramadan, *El Islam minoritario...*, *op. cit.* pp. 193-194

⁵⁹² Tariq Ramadan, “Europeanization of Islam or Islamization of Europe?”, en Shireen Hunter, *op. cit.*, p. 209

occidental para promover aportaciones positivas y resistir sus desviaciones destructivas [...] se trata también de trabajar para la promoción de un verdadero pluralismo religioso y cultural en el plano internacional. Muchos intelectuales europeos y americanos luchan para que el derecho de las civilizaciones y las culturas a existir sea respetado efectivamente. Ante Dios, con todos los hombres, en Occidente, los musulmanes deben ser, con ellos, los *testigos* comprometidos de esa resistencia por la justicia para todos los hombres, sea cual fuere su raza, origen o religión.⁵⁹³

⁵⁹³ Tariq Ramadan, *El Islam minoritario*, *op. cit.*, p. 203

4. Transformación de la ideología laica en Francia: del *vivir juntos* al *actuar juntos*

Es una gran verdad que ningún pueblo podría vivir sin un sistema de valores; pero si se quiere sobrevivir, sus valoraciones han de ser distintas de las del pueblo vecino. Yo he visto que muchas cosas que un pueblo juzga buenas, para otros constituyen delitos o causan el oprobio público. Muchas conductas que aquí se toman por malas, en otros lugares son apremiadas con los honores de la púrpura. Nunca se han entendido entre sí los pueblos vecinos; mas al contrario, siempre se han sorprendido de las locuras y perversiones de los pueblos que entraban en relación con ellos. Cada pueblo tiene su propia tabla de valores; pero en realidad esa tabla no revela otra cosa que la voluntad de poder.

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

Hemos visto en el capítulo anterior que el diálogo intercultural implica fundamentalmente conocer a la contraparte, entablar un debate constructivo con ella, alejarnos de prejuicios y estereotipos que interfieran en dicho proceso, estar abiertos a la crítica y dispuestos a conocer lo que se ignora. Por supuesto, el diálogo no puede estar exento de tratar temas que pudieran ser considerados como “delicados” para cada una de las partes.

Sin duda, en la época contemporánea uno de los temas más delicados o supuestamente “intocables” para Francia es el de la laicidad, de ahí que frecuentemente se haga alusión a ella como la *excepción francesa* o *laicidad a la francesa*. En el siglo XXI esta percepción se ha avivado y prácticamente ha dado la vuelta al mundo a raíz del llamado “asunto del velo”. Raramente un debate habría apasionado y dividido tanto la opinión francesa como aquel sobre el proyecto de ley para prohibir los signos religiosos ostensibles en la escuela.⁵⁹⁴ Finalmente, la ley fue aprobada en febrero de 2004, pero el debate no acabaría ahí: apenas comenzaba.

“¿Cómo es posible? ¿Cómo es que esta Francia, considerada como la patria de los derechos humanos y de la democracia moderna, pueda incurrir en mayor discriminación?” Tal fue, según el diario de Varsovia *Gazeta Wyborcza*, la reacción

⁵⁹⁴ [Trad. libre], Dominique Vidal, “Exception française”, *Le Monde diplomatique*, février 2004, p. 6

de los polacos frente al asunto del velo.⁵⁹⁵ En cambio, para gran parte de las autoridades francesas se trataba de una medida pertinente que se presentaba en el momento adecuado para rendir tributo al centenario de la Ley de 1905 sobre la Separación de las Iglesias y del Estado. El gran abismo que separa a estas dos percepciones conduce inevitablemente a preguntarse lo siguiente: ¿cuál es la definición de laicidad? O mejor dicho ¿cómo se entiende la laicidad *en* Francia? La presencia islámica en el Hexágono no es un fenómeno exclusivo de este país, ni tampoco se trata de la única nación laica de Europa, contrario a la afirmación de ciertos defensores acérrimos de la laicidad. No obstante, la República francesa ha sido la única en el mundo occidental⁵⁹⁶ en adoptar una ley semejante.

Ciertamente, la historia político-religiosa de Francia se distingue en gran medida de la de sus vecinos europeos, así como de la de Estados Unidos y México, por ejemplo, países en donde la separación oficial Iglesia-Estado se realizó antes (en 1791⁵⁹⁷ y 1857, respectivamente) y que incluso se sugiere que sirvieron de modelo para la Separación en Francia.⁵⁹⁸

La tradición laica francesa aparece, en efecto, determinada por una serie de acontecimientos *sui generis* que han marcado no sólo la historia moderna de este país, sino de prácticamente la humanidad entera, como es el caso de la Revolución francesa. Sin embargo, este no es un argumento válido para justificar la *excepción francesa* en la actualidad, pues la Historia no se detiene, al contrario, presenta nuevos retos que han de ser afrontados por toda aquella nación que presuma de ser “civilizada”, utilizando el sentido otorgado por Norbert Elias en su *Proceso de la Civilización*: “[...] nuestra época es todo lo contrario a un punto de llegada, a una cima, aún si muchos fenómenos parciales han llegado a su fin,

⁵⁹⁵ *Idem*

⁵⁹⁶ Entiéndase, para efectos de la comparación en cuestión, aquellos países de tradición mayoritariamente cristiana que cuentan con una diversidad cultural fruto de la implantación de una o varias olas migratorias provenientes de distintos continentes. Entrarían en esta categoría: Europa Occidental, Estados Unidos, Canadá y Australia.

⁵⁹⁷ Fecha de la primera enmienda a la Constitución de Estados Unidos de América referente a la separación de las Iglesias y del Estado.

⁵⁹⁸ Sobre la aportación de México Cfr. *Las relaciones franco-mexicanas*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, serie: Archivo Histórico Diplomático Mexicano, Guías para la historia diplomática de México, 1961, Vol. III, p. 148

como sucede en todos los periodos transitorios de una estructura análoga. En este sentido, nuestra época atraviesa por tensiones sin resolver, por procesos de interconexión inacabados, cuya duración no podríamos prever, así como tampoco podríamos determinar su trayectoria.”⁵⁹⁹ ¡Qué sentido adquieren hoy las líneas con las que finaliza esta obra dedicada a la evolución de la civilización occidental!: “La civilización no se ha acabado aún. ¡Está siendo construida!”

Francia y el Islam se encuentran en un momento histórico que no deben desatender. Están justo en el tiempo y en el espacio precisos para emprender una tarea que, si bien inicialmente había obedecido a motivaciones distintas, ahora es claro que les incumbe a ambos. Los intelectuales musulmanes se han consagrado por más de un siglo a elaborar diversas teorías encaminadas a “modernizar el Islam”; los intelectuales franceses llevan aproximadamente el mismo tiempo defendiendo el principio de laicidad. Uno de los debates actuales en Francia se refiere precisamente a la búsqueda de un nuevo “pacto laico” o de una laicidad “acorde con los tiempos”. ¿No es esa la misma frase que repetimos una y otra vez en el capítulo anterior, al hablar de un Islam “acorde con los tiempos”? ¿Por qué no realizar esta enriquecedora labor de manera conjunta? Los intelectuales musulmanes ya han comenzado a plantearse la necesidad de “crear” un Islam europeo, un Islam francés. Tampoco faltan los intelectuales franceses y colaboradores del Estado que reconocen el reto que representa el hecho de que el Islam sea, *de facto*, la segunda religión en el Hexágono, convirtiéndose en un argumento más a favor de la búsqueda de nuevos significados que (re)definan a la laicidad francesa.

En la primera parte de este último capítulo estudiaremos, a grandes rasgos, cuáles son las particularidades de la laicidad en Francia, de manera que pueda entenderse por qué esa *laicidad a la francesa* ha llegado a considerar ciertos aspectos del Islam como contrarios o incompatibles con los valores de la República, y cómo es que la mayoría de esos argumentos han demostrado ser débiles e insuficientes.

⁵⁹⁹ [Trad. libre], Norbert Elias, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, 2e éd., p. 317

4.1 La tradición laica en Francia

En el Capítulo 1 tuvimos ocasión de revisar los artículos de diferentes instrumentos jurídicos nacionales e internacionales que protegen la libertad de conciencia y de culto en Francia. También mencionamos que el escenario donde más se ha concentrado la atención de los medios, de la opinión pública y de las autoridades gubernamentales respecto a la presencia islámica es en las instituciones de educación pública, desde la escuela primaria hasta el liceo. La prohibición del velo islámico, considerado a partir de la ley de 2004 como un “símbolo religioso ostensible”, sostuvo entre sus argumentos principales la defensa de la laicidad (supuestamente amenazada por el “comunitarismo religioso”) y de la igualdad entre hombres y mujeres. Escuela, laicidad y equidad de género, tres grandes temas en la historia contemporánea de Francia. No cabe duda que los tres están íntimamente ligados. Sin embargo, al momento de elaborar una ley tan delicada como la llamada “Ley del velo”, la legitimidad de la misma puede ser cuestionable cuando sus argumentos se apoyan en una combinación de elementos. Para que esa ley sea legítima es necesario basarse en una justificación específica: o se realiza sólo en nombre de la seguridad escolar, de laicidad o de la lucha por la equidad de género. De lo contrario, se da pie a dobles discursos y múltiples confusiones. Tal fue el caso de la Comisión Stasi (2003) —de la que nos ocuparemos más adelante—, y en lo que va de esta década, por lo menos bajo el mandato de Nicolas Sarkozy, el panorama no se vislumbra más optimista.

El legado de la Gran Revolución, evocado en tres principios esenciales, se convirtió desde la Tercera República⁶⁰⁰ en el lema oficial de la República francesa: “*Liberté, Égalité, Fraternité*”. Sin embargo, en los últimos años algunas de las medidas implementadas o que intenta implementar el gobierno francés en relación a las minorías étnico-religiosas (o a las prácticas de éstas), apuntan a reemplazar —se dice con cierto humor— la triada clásica por una especie de “Liberté,

⁶⁰⁰ El lema ya había sido adoptado en la Segunda República (1848), pero fue prohibido por el Segundo Imperio.

Égalité... *Carte d'identité*⁶⁰¹ [identificación oficial]. Ante esta situación, resulta totalmente útil excavar en la historia revolucionaria para encontrar aquellas piezas clave que nos permitan entender el sentido original de la herencia de la que pretende apropiarse el hombre, el ciudadano o el estadista contemporáneo; pero sobre todo para extraer de ella ciertas lecciones y evitar caer en los mismos errores, pues la Revolución no fue perfecta y, a pesar de lo trillado de la frase, la historia se repite...

Sin el propósito de adentrarnos en una historia de la laicidad en Francia, consideramos conveniente destacar aquellos momentos decisivos en este largo, complejo e inacabado proceso.

Efectivamente, un “primer umbral de la laicización”⁶⁰² en Francia ocurre en 1789, en el marco de la Declaración de los Derechos del Hombre, aun cuando el término “laicidad” todavía no era adoptado. La separación de las Iglesias y del Estado fue instituida por primera vez en la Constitución del 1º de vendimiario del año IV (23 de septiembre de 1795), pero el acto se vio frustrado debido al fracaso de las tres asambleas revolucionarias en su búsqueda de nuevas relaciones entre ambos poderes.

⁶⁰¹ Los controles de identificación realizados por la policía son una fuente de litigio con los jóvenes de los medios populares, en particular de origen inmigrante. Un estudio titulado *Police et minorités visibles: les contrôles d'identité à Paris*, realizado en 2009 por el Open Society Institute de Nueva York, establece la existencia de controles basados en la fisonomía de los jóvenes varones pertenecientes a las “minorías visibles” y vestidos según los códigos “típicos de los jóvenes”. Asimismo, la encuesta *Trajectoires et Origines* refleja la frecuencia de los controles de identificación en el total de la población francesa metropolitana: la posibilidad de ser sujeto de un control policiaco una vez al año es prácticamente la misma, sea cual sea el origen de los encuestados. En cambio, se observan diferencias significativas en el momento en que los encuestados responden sobre la repetición de los controles en el transcurso de un año. Así, entre la segunda generación de población de origen magrebí, turco o del África subsahariana, la experiencia de “controles múltiples” en el transcurso del año supera el 20% (y hasta el 27% para el último grupo), mientras que sólo el 13% de los miembros de la población mayoritaria se encuentran en esta situación. [Trad. libre] Vincent Tiberj y Patrick Simon, “Vie citoyenne et participation politique”, en Cris Beauchemin, Christelle Hamel y Patrick Simon (coordinadores), *op. cit.*, pp. 111-112

⁶⁰² Según la terminología de Jean Baubérot, titular de la Cátedra de Historia y Sociología de la Laicidad en la Escuela Práctica de Altos Estudios (EPHE, por sus siglas en francés).

De acuerdo con Jean Baubérot, las principales características de este período, que se extiende hasta el Código Civil de 1804 o también llamado “Código napoleónico”, son las siguientes:

- 1) Fragmentación institucional: instituciones autónomas; predominio del Estado-nación respecto al poder eclesiástico.
- 2) Reconocimiento de la legitimidad social de la religión, que no dejaba de ser una gran institución social, pues “respondía a necesidades religiosas y aseguraba un servicio público reconocido, protegido y vigilado por el Estado. Era la fuente de la moral que permitía vivir-juntos [...]”⁶⁰³
- 3) El pluralismo de los cultos reconocidos: el catolicismo, la “religión de la gran mayoría de los franceses”, debía compartir el reconocimiento de la legitimidad con las minorías religiosas y con los “cultos reconocidos” (el protestantismo luterano y el judaísmo).

Por pacíficas y conciliadoras que puedan parecer las últimas dos características, para llegar a esa fase tuvieron que vivirse los más extremos actos de fanatismo, que fueron desde la sustitución del calendario cristiano por el calendario revolucionario, hasta la persecución violenta de los curas no juramentados (aquellos que no habían jurado fidelidad a la Constitución); más de un millar de ellos fueron guillotizados.

Pero, a pesar de estos acontecimientos, debe tenerse muy presente que la destrucción del poder religioso no era uno de los objetivos fundamentales de la Revolución, como lo ha hecho notar Tocqueville. Si bien la filosofía de finales del siglo XVIII fue marcadamente antirreligiosa y la irreligión llegó a convertirse en una pasión general, ardiente, intolerante y opresiva, no deben confundirse los motivos, pues la exacerbación del carácter antirreligioso era inversamente proporcional a los progresos de la obra política revolucionaria, lo que significa que “el cristianismo

⁶⁰³ Jean Baubérot, *Historia de la laicidad francesa*, México, El Colegio Mexiquense, 2005, p. 46

despertó esos furiosos odios, más como institución política que como doctrina religiosa, no porque los sacerdotes pretendieran dirigir las cosas de otro mundo, sino porque en éste eran propietarios, señores, diezmeros, administradores [...]”⁶⁰⁴

Por otro lado, la situación financiera del momento fue otra de las causas determinantes que llevaron a los revolucionarios a la adopción de medidas reformistas que fueron vistas, por aquellos cegados por el fanatismo religioso, como un atentado contra los dogmas de la Iglesia: la venta de los bienes del clero. Además de la vital importancia que significó este recurso en la abolición definitiva del régimen feudal, era inevitable proceder a la venta de dichos bienes considerando que:

La mayor dificultad para la Revolución consistía en que había de abrirse paso en medio de circunstancias económicas terribles. La bancarrota del Estado permanecía como una amenaza suspendida sobre la cabeza de los que habían emprendido la tarea del gobierno, considerando que si a bancarrota llegaba, traería la rebelión de toda la alta burguesía contra la Revolución [...] La Asamblea Constituyente, la Asamblea Legislativa, la Convención y después el Directorio, hicieron esfuerzos inauditos para evitar esa bancarrota. La solución en que se fijó la Asamblea al final de 1789 consistió en apoderarse de los bienes de la Iglesia, venderlos y, en cambio, pagar al clero un salario fijo.⁶⁰⁵

Así, pues, si no se comprende el contexto socio-económico que impulsó inicialmente la emancipación del Estado respecto de la Iglesia, no podrá situarse en su justa dimensión el proceso de laicización que le sucedió. Esta consideración podría parecer obvia, pero no está demás insistir en ella si nuestro objetivo es evitar interpretaciones descontextualizadas del significado de la laicidad en el presente. En este sentido y con la misma vigencia que tenían a mediados del siglo XIX las palabras de Tocqueville, “constituye un grave error creer que las sociedades democráticas son naturalmente hostiles a la religión. Nada hay en el cristianismo, ni siquiera en el catolicismo, esencialmente contrario al espíritu de estas sociedades, y muchas cosas le son favorables”⁶⁰⁶. En cierto modo, esta tesis

⁶⁰⁴ Alexis de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Alianza, 2004, p. 39

⁶⁰⁵ Piotr Kropotkin, *Historia de la Revolución francesa*, Barcelona, Javier Vergara Editor, 2005, p. 163

⁶⁰⁶ Alexis de Tocqueville, *op. cit.* p. 39

sería desarrollada más tarde en *La ética protestante y el espíritu de capitalismo* de Max Weber.

Por su parte, el clero —que aspiraba a un dominio absoluto y que tenía la firme convicción de que la posesión de la riqueza social era el principal medio de imposición— no podía aceptar esa expropiación sin protesta, por lo que a partir de aquel momento fue instigador y organizador de las conspiraciones que se fraguaron para regresar al Antiguo Régimen. Una vez intensificada la efervescencia contrarrevolucionaria, “ya no se trataba de saber en qué había podido pecar la Iglesia de entonces en cuanto institución religiosa, sino en qué obstaculizaba a la revolución política que se avecinaba [...]”.⁶⁰⁷

Frente a una Iglesia que vigilaba la orientación del pensamiento, que censuraba los escritos revolucionarios, etc., la Asamblea Constituyente decidió, en 1790, discutir la organización interior de la Iglesia y su resolución fue irreductible: había que emanciparla del poder de Roma y someter al clero enteramente a la Constitución; despojar al obispo de su carácter sacerdotal y convertirlo en funcionario del Estado.

Posteriormente, la Convención se encargaría de darle continuidad al proyecto de emancipación de la Constituyente. “La experiencia realizada con el clero juramentado había demostrado la imposibilidad de ganar al clero para la causa del progreso. Como consecuencia surgió la idea de suprimir el presupuesto de los cultos y dejar a los creyentes el cuidado de sostener por sí mismos a los ministros de sus cultos.”⁶⁰⁸

Pero, también fue bajo el mandato de la Convención cuando se suprimió el calendario cristiano y se realizaron las primeras tentativas de “descristianización”:

El convencional Fouché [...] declaró el 26 de septiembre de 1793 la guerra a ‘los cultos supersticiosos e hipócritas’ para reemplazarlos por ‘el de la república y la moral natural’. Algunos días después de la aceptación del nuevo calendario (el 10 de octubre), mandó que las ceremonias de los cultos no se ejercieran más que en el interior de los templos

⁶⁰⁷ *Ibid*, p. 184

⁶⁰⁸ Piotr Kropotkin, *op. cit.*, p. 442

respectivos; todas las 'insignias religiosas que se hallan en los caminos', etcétera, serían destruidas, los sacerdotes no usarían vestiduras sacerdotales fuera de los templos, y, por último, los entierros se harían sin ceremonia religiosa [...]"⁶⁰⁹

En este contexto, se originó una singular religiosidad que profesaba culto a la Igualdad, a la Libertad y a la Diosa Razón. En el Municipio de París y en varias secciones se cerraron iglesias y templos para sustituirlos por las "iglesias" del culto revolucionario. Danton y principalmente Robespierre se opusieron enérgicamente a la propagación de ese movimiento contrario al catolicismo:

El momento era sin duda favorable para predicar una doctrina cobarde y pusilánime, aun para hombres bien intencionados, cuando todos los enemigos de la libertad se inclinaban a un exceso contrario; cuando una filosofía venal y prostituida a la tiranía olvidaba los tronos por los altares, oponía la religión al patriotismo, ponía la moral en contradicción consigo misma, confundía la causa del culto con el del despotismo, los católicos con los conspiradores, y quería forzar al pueblo a ver en la revolución, no el triunfo de la virtud, sino el del ateísmo, no el manantial de su felicidad, sino la destrucción de sus ideas morales y religiosas.⁶¹⁰

¿Cómo explicar la tergiversación del ideal revolucionario, cuando ya se habían alcanzado grandes logros que separaban cada vez más a la nueva sociedad del Antiguo Régimen? ¿Cómo es que el discurso antirreligioso siguió teniendo resonancia en las etapas subsecuentes del proceso de laicización? ¿Por qué la Francia del siglo XXI, ante la presencia de nuevos cultos religiosos —totalmente ajenos a esta confrontación particular, primero entre la naciente República y la Iglesia católica, y posteriormente entre la escuela laica y la enseñanza clerical—, sigue evocando la Ley de Separación de 1905 para regular el ejercicio de estos cultos? Podemos extraer una pista de validez temporal indefinida que nos ayude a responder a estas interrogantes en la siguiente reflexión:

[...] en la Revolución francesa, abolidas las leyes religiosas, a la vez trastocadas las civiles, el espíritu humano perdió enteramente su asiento, no supo ya a qué asirse ni dónde detenerse, y empezaron a aparecer revolucionarios de una especie desconocida que llevaron su audacia hasta la locura, a los que ninguna novedad podía sorprender ni ningún

⁶⁰⁹ *Idem*

⁶¹⁰ Citado por Piotr Kropotkin, *ibid*, p. 469

escrúpulo frenar, y que no vacilaron jamás ante la ejecución de un designio. Y no se crea que estos seres nuevos hayan sido creación aislada y efímera de un momento, destinada a perecer con él; por el contrario, llegaron a formar una raza que se ha perpetuado y extendido por todas las partes civilizadas de la tierra, que conserva en todas partes la misma fisonomía, las mismas pasiones, el mismo carácter. *La encontramos en el momento de nacer; aún la tenemos ante nuestros ojos* [sin cursivas en el original].⁶¹¹

En este sentido, se entiende que Alexis de Tocqueville —gran admirador de la democracia moderna—, se inquietara por aquellos “desgraciados” que mañana serían víctimas de “una de las más vastas y peligrosas revoluciones que se hayan producido en el mundo”.⁶¹²

La última fase de este primer umbral de laicización está marcada por un hecho que se recuerda con cierta nostalgia en la historia laica de Francia, pero que definitivamente ya no sabría dar una respuesta totalmente satisfactoria a la sociedad actual: se trata del Concordato de 1802. Antes de proclamarse emperador, Napoleón, como el destacado estratega que era y dejando de lado sus convicciones personales, volvió a rescatar la “utilidad social de la religión”. Al ver en la religión una de las bases de la moral y del orden social, pero sobre todo una garantía de estabilidad política, Bonaparte consideró que la paz religiosa sólo podía volver a restablecerse con un régimen concordatario como el de 1516, entre Francisco I y León X. En adelante y hasta 1905, el Estado francés reconocería la unidad y la jerarquía de la Iglesia romana bajo la autoridad papal y reafirmaba su papel de protector de la Iglesia. A cambio, los futuros obispos serían nombrados por el Primer Cónsul (sin estar exentos de la investidura canónica del Santo Padre) y rendirían protesta de fidelidad al gobierno. De esta manera, el Concordato restablecía la autoridad de Roma y ponía un fin al cisma constitucional. Así, a pesar de la afirmación de la libertad de consciencia, el Estado no era neutro, pues reconocía el estatus canónico de las religiones e incluso brindaba una situación privilegiada al catolicismo, “la religión de la gran mayoría de los franceses”. Es por esta razón que algunos historiadores, basándose en el principio laico de “neutralidad del Estado”, consideran la política

⁶¹¹ Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, pp. 190-191

⁶¹² *Ibid*, p. 177

bonapartista como un retroceso en el proceso de laicización; pero visto desde el criterio según el cual la laicidad debe ser la base del “vivir juntos”, o sea, un régimen de convivencia social, entonces se considera como un progreso.

Ahora bien, al calificar en párrafos anteriormente a Napoleón Bonaparte como un “destacado estratega”, nos referimos a los famosos Artículos orgánicos que impuso al Concordato de manera unilateral, en los que se reintroducían principios galicanos y básicamente la Iglesia católica de Francia quedaba sometida, de alguna u otra forma, al Consejo de Estado y a demás instituciones gubernamentales. Se comprende enseguida la fragilidad de ese régimen concordatario.

El segundo umbral de laicización (1880-1905) se distingue por:⁶¹³

- 1) Una disociación institucional. La religión puede funcionar, internamente, como una institución, pero debe tomar socialmente una forma análoga a la de la asociación. Se considera a la religión como una opción facultativa.
- 2) Una ausencia de legitimidad social institucional. Las “necesidades religiosas” ya no tienen una objetividad socialmente reconocida; son otras instituciones (la escuela y la medicina) las que tienden a reemplazar a la religión como instancia de socialización.
- 3) Libertad de conciencia y de culto. A partir del derecho privado, los diferentes cultos verían su ejercicio públicamente garantizado. Se deja a los ciudadanos la libertad de elegir y rechazar libremente en materia religiosa, sin distinción entre los cultos que serían “reconocidos” y los que no.

Indudablemente, una de las grandes aportaciones de la Tercera República fue la laicización de la escuela primaria pública, que permanecería como una “obra fundadora en la memoria nacional”. Medida innovadora, conflictiva y ligada al

⁶¹³ Jean Baubérot, *op. cit.*, pp. 109-110

pluralismo de creencias, la desconfesionalización de la escuela constituyó una de las reformas fundamentales realizadas democráticamente en Francia y fue un problema que permeó el siglo XIX.⁶¹⁴

Este logro se vio favorecido por dos eventos previos de suma importancia: el abandono definitivo de la noción de “religión de Estado” en 1830 y el programa del entonces candidato a la presidencia, Léon Gambetta, que reclamaba la supresión del presupuesto destinado a los cultos y la separación de la Iglesia y del Estado, medidas que serían finalmente decretadas en 1871 por el Consejo de la Comuna de París.

De este modo, quedaban superadas las dos leyes implementadas durante la Monarquía de Julio, destinadas a hacer contrapeso a la inflexión del clero inducida por la Restauración: la Ley Guizot (1833), que había hecho de la enseñanza religiosa una materia obligatoria en la escuela primaria; y la Ley Falloux (1850), que prosiguió la estructuración de la institución escolar, obligando a las comunas de más de ochocientos habitantes a mantener una escuela de niñas, pero también “reforzó el control de los notables y de los eclesiásticos, así como el peso de la religión en la enseñanza. Perdiendo una inmovilidad de facto, el maestro puede ser multado o destituido si no gustaba al cura [...]”.⁶¹⁵ Cabe aclarar que, a diferencia de la Ley Falloux, la contribución de la Ley Guizot fue esencial en el desarrollo de la institución escolar, pues al prever la creación de una escuela normal para maestros por departamento y de una escuela primaria por comuna, esta ley sentaba las bases de una enseñanza masiva. Sin embargo, no fue sino décadas más tarde que la idea llegó a concretarse.

Después, los socialistas franceses retomaron los principios de la Comuna, pero la mayoría se guardó de hacer del anticlericalismo el argumento principal del programa republicano. Con todo, fue inevitable entrar en una aguda confrontación con la Iglesia, pues si en la Revolución se le había despojado de sus bienes, a partir de 1879 se le negaba el ejercicio docente a sus congregaciones, al ser

⁶¹⁴ *Ibid*, pp. 65 y 68

⁶¹⁵ *Ibid*, p. 59

consideradas como peligrosas para el Estado.⁶¹⁶ En ese mismo año, otra de las iniciativas que formaron parte del nuevo dispositivo escolar de Jules Ferry, ministro de la Instrucción Pública y padre de la escuela “gratuita, laica y obligatoria”⁶¹⁷, fue la promulgación de una ley que obligaba a cada departamento a mantener una escuela normal para maestros —medida que, como vimos, había sido planteada inicialmente por François Guizot—; también se excluía de las horas de clase la enseñanza religiosa, “pero garantizaba la posibilidad de una enseñanza religiosa facultativa en el interior del establecimiento”.⁶¹⁸ Adicionalmente, Ferry tomó la precaución de multiplicar los contactos con el Vaticano, para tranquilizar al Papa sobre el mantenimiento del Concordato y la protección de las misiones católicas en las colonias francesas.

Retomando el tema de las congregaciones, cuando verdaderamente se radicalizó el combate en contra de su influencia, fue entre 1900 y 1904. Al llegar al poder Émile Combes, conocido por ser uno de los representantes del radicalismo masón, mostró una completa hostilidad hacia ellas: hizo cerrar cerca de 2500 escuelas, que habían sido fundadas *antes* de la ley de 1901, en la que Waldeck-Rousseau, antecesor de Combes, había definido el estatuto legal de las congregaciones y las condiciones que determinarían si serían consideradas como autorizadas o ilegales, por lo que la acción de Combes era una incontestable violación al principio de la no retroactividad de las leyes.⁶¹⁹ Finalmente, la ley del 7 de julio de 1904 prohibía enseñar a las congregaciones de manera definitiva. Como consecuencia, una inmensa cantidad de religiosos tuvo que exiliarse en los países vecinos, e incluso en Canadá, e instalar ahí sus comunidades.

En realidad, la política combista respondía claramente a su concepción ideológica de la laicidad, la cual debía hacer prevalecer la libertad de pensamiento sobre los preceptos religiosos. Esta serie de hechos le costó a Francia la ruptura temporal

⁶¹⁶ Ya desde la Revolución, después de la toma de las Tullerías en agosto de 1792, habían sido abolidas las congregaciones, pero éstas siguieron desarrollándose durante el transcurso del siglo XIX.

⁶¹⁷ Ferdinand de Buisson, estrecho colaborador de Jules Ferry, fue el primer teórico de la noción de laicidad en Francia.

⁶¹⁸ Jean Baubérot, *op. cit.*, p. 67

⁶¹⁹ *Ibid*, p. 98

de relaciones diplomáticas con el Vaticano (de 1904 a 1921) y la ruptura final del Concordato⁶²⁰ (1905), si bien la intransigencia del papa Pío X también fue determinante.

Mediante el régimen concordatario la Iglesia había defendido los intereses de Francia, apoyando su empresa colonial y contribuyendo a mantener su influencia política internacional. No fue sino hasta que el Estado francés se dio cuenta de que el Concordato ya no permitía controlar a la Iglesia ni imponerle una lealtad republicana que se decidió suprimirlo. Pío X había comenzado a actuar unilateralmente para desacreditar la obra de laicización de aquella quien antaño había sido considerada como la *hija mayor de la Iglesia católica*. Si a lo largo del siglo XIX ambas partes habían estado de acuerdo en conservar el Concordato, era claro que no lo interpretaban de la misma manera, por lo que no dudaron en librarse un combate cuasi permanente para hacer evolucionar los términos del contrato a su favor.⁶²¹ Dicho combate se libró en el terreno ideológico y muy particularmente en el dominio escolar. He ahí el llamado *conflicto de las dos Francias*. No se trataba de un conflicto entre ‘creyentes’ y ‘no creyentes’, sino de dos visiones ideológicas distintas. “Algunos deseaban que el catolicismo constituyera ‘el alma’ de Francia, el corazón de su identidad nacional; otros afirmaban que la Francia moderna no podía establecerse más que a partir de los ‘principios de 1798’, ‘nuestro evangelio’ [...]”⁶²²

Cabe señalar que el conflicto de las dos Francias se libró también al interior mismo de los republicanos; fue justamente sobre los fundamentos morales de la educación donde más se dividieron las opiniones: ¿negar o afirmar la existencia de Dios o de un Ser Supremo en la escuela? ¿Retirar los crucifijos de los salones de clase? ¿Conceder un día de descanso entre semana para permitir que los padres que así lo desearan pudieran asegurar la enseñanza religiosa de sus hijos? Todas estas interrogantes fueron planteadas dando lugar a una diversidad

⁶²⁰ Excepto en Alsacia-Mosela. Véase nota 32 del Capítulo 1

⁶²¹ Alain Boyer, *Le droit des religions en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p.

38

⁶²² Jean Baubérot, *op. cit.*, p. 49

de respuestas, de donde se originó una suerte de *moral laica* que algunos calificaron como “la escuela sin Dios”. Una vez más, el dilema rebasaba las convicciones personales, pues lo que se ponía en tela de juicio no era el dogma, sino la *utilidad moral* de la religión. De ahí que las críticas pudieran provenir tanto de creyentes como de ateos. Jean Paul Sartre, ateo declarado, llegó a afirmar que:

El existencialismo se opone decididamente a cierto tipo de moral laica que quisiera suprimir a Dios con el menor gasto posible. Cuando hacia 1880 algunos profesores franceses trataron de constituir una moral laica, dijeron más o menos esto: “Dios es una hipótesis inútil y costosa, nosotros la suprimimos”; pero es necesario, sin embargo, para que haya una moral, una sociedad, un mundo vigilado, que ciertos valores se tomen en serio y se consideren como existentes a priori; es necesario que sea obligatorio a priori que sea uno honrado, que no mienta, que no pegue a su mujer, [...] Haremos por lo tanto un pequeño trabajo que permitirá demostrar que estos valores existen, a pesar de todo, inscritos en un cielo inteligible, aunque por otra parte, Dios no exista [...] y [así] habremos hecho de Dios una hipótesis superada que morirá tranquilamente y por sí misma.⁶²³

Desde el punto de vista filosófico, el razonamiento de Sartre nos ayuda a apreciar lo complejo y delicado que puede ser la implementación de una moral laica; mientras que la perspectiva sociológica nos hace mirar hacia una lógica de cambios socioeconómicos frente a los cuales las instituciones encargadas de la formación del individuo, del ciudadano, se inclinarán a asegurarse de que éste permanezca coherente frente a tales cambios:

[...] si la moral laica insistía tanto en la necesidad de una conducta moral, era porque [...] se pasó de la “pequeña patria” local, a la “gran patria” francesa. Agente de esta mutación, junto con el ferrocarril, la industria, el periódico..., la escuela debía permitir que estas lógicas se logaran. La República tenía necesidad de un ser humano moral y libre, es decir, capaz de autovigilar su conducta, interiorizar las reglas para poder vivirlas sin raíces de sus costumbres tradicionales y de la mirada del otro: preponderantemente, se transitó de una sociedad de vigilancia a una de control.⁶²⁴

⁶²³ Jean Paul Sartre, *op. cit.*, p. 39

⁶²⁴ Jean Baubérot, *op. cit.*, p. 79

El punto de equilibrio entre este debate fue procurado por la posición conciliadora de Jules Ferry, expuesta a través de su célebre *Carta a los profesores*, donde se mostraba la firmeza y la actitud de respeto que debía mantener el maestro frente a las creencias de los alumnos y de sus padres. La neutralidad religiosa de la escuela es, para Ferry, la consecuencia de la obligación escolar, pero sobre todo “la condición de la paz social y del consenso nacional [...] La escuela pública no debe actuar contra la conciencia religiosa ni mucho menos propagar el ateísmo [...] Sin pronunciarse respecto a querellas de dogma, la escuela constituye un lugar de elección en la instrucción cívica y moral: se trata de socializar sin confesionalizar.”⁶²⁵

Finalmente, en medio de estas intensas pugnas ideológicas fue posible superar el conflicto de las dos Francias, a través de una voluntad por alcanzar una especie de “pacto laico”, al menos por parte de los hombres de Estado...

Resentida por muchos católicos franceses como una ley de combate, como una tremenda injusticia y condenada por el Papa luego de los problemas generados por los inventarios a los que debían someterse los bienes eclesiásticos nacionales, la Ley de Separación de las Iglesias y del Estado fue adoptada por la Asamblea el 9 de diciembre de 1905. A partir de entonces, en materia de laicidad, Francia comenzó a ser considerada como una excepción respecto a los demás países de Europa, en donde todavía estaba en auge la época de los concordatos.

Para sus autores intelectuales, los socialistas Aristide Briand, Jean Jaurès y Francis de Pressensé, debía tratarse de una ley de compromiso y de apaciguamiento que reconociera a cada una de las partes su dominio propio.⁶²⁶ Franca, leal, honesta y conciliadora, esas debían ser las características de la ley que marcaría un hito en la historia laica de Francia.

A partir de 1910, se manifestó una cierta reconciliación. La escuela laica se apegó en gran medida a la línea de neutralidad trazada por Ferry. Respecto a las relaciones con la Iglesia, desde el restablecimiento de relaciones diplomáticas con

⁶²⁵ [Trad. libre], Alain Boyer, *Le droit des religions...*, *op. cit.*, p. 57

⁶²⁶ Alain Boyer, *Le droit de religions...*, *op. cit.*, p. 46

la Santa Sede, en 1921, la institución religiosa terminaría por aceptar sin más reticencias el sistema de separación, tratando de obtener el mayor provecho posible, por ejemplo, los beneficios fiscales de los que gozaban las asociaciones culturales, la ayuda indirecta de las colectividades locales para la construcción de iglesias, así como el régimen de seguridad social para los ministros de culto.

Para que la época de los grandes combates por la laicidad quedara definitivamente superada, —por lo menos mientras no se vieran nuevos indicios de inestabilidad—, sólo faltaba el toque final: reconocer el principio laico en la Carta Magna. La Constitución de 1946 fue la primera en adoptar explícitamente este principio; lo mismo ocurrió con la Quinta República. En adelante, la laicidad formaría parte de las grandes libertades del ser humano, pues suponía a la vez libertad de conciencia, libertad religiosa y libre ejercicio de cultos.

La nueva posición de la Iglesia sobre la laicidad, así como sobre muchos otros asuntos, fue determinada por el Concilio Vaticano II: la Iglesia renunció voluntariamente a toda pretensión a formar un Estado católico; también reivindicó su libertad frente a las autoridades estatales en nombre de la laicidad, por ejemplo, para intervenir públicamente en los debates éticos y sociales.

Así, podemos observar que en el segundo umbral de laicización se agregan a la independencia del Estado respecto a la Iglesia, triunfo obtenido en la Gran Revolución, otras dos importantes conquistas: la responsabilidad del Estado en materia de instrucción educativa y como garante de derechos y libertades, así como el principio de doble neutralidad (el Estado con relación a la Iglesia y viceversa).

4.2 Nuevos retos de la laicidad francesa: (con)vivir con el Islam

La liga francesa de la enseñanza y de la educación sería una de las principales instituciones en proponer una renovación de la laicidad. Creada en 1886 por el periodista y profesor Jean Macé, después del golpe de Estado de Luis Napoleón

Bonaparte, La Liga es una de las organizaciones culturales más importantes y una de las sociedades republicanas más antiguas de Francia.⁶²⁷

A partir de 1985, la Liga de la Enseñanza emprendió una serie de iniciativas, como encuentros, intercambios y mesas redondas destinadas a dar de nuevo una visión dinámica de la laicidad, a hacer de esta un instrumento de diálogo entre las diversas corrientes intelectuales (incluso espirituales), un método para abordar los grandes problemas de sociedad. Su programa “Laicidad 2000” preconiza el diálogo interreligioso; también conduce una serie de debates sobre la laicidad a través de los círculos *Condorcet*.⁶²⁸ Del mismo modo, la Federación protestante de Francia, buscando poner un fin definitivo a las tendencias antirreligiosas y al conflicto escolar, ha defendido una “laicidad abierta, tolerante y de acogida, en un pluralismo vivido por todas las familias espirituales.”⁶²⁹

Por su parte, Jean Baubérot ha venido desarrollando en los últimos veinte años la hipótesis de que Francia se enfrenta a retos inusitados que están abriendo las puertas de un tercer umbral en su historia laica. Los tres rasgos que distinguen este umbral emergente son:⁶³⁰

- 1) Un proceso de desinstitucionalización. Limitación y desestabilización de la institución religiosa. Pérdida de prestigio del cuerpo médico y magisterial.
- 2) Una crisis de la moral. Desdoblamiento de las exigencias morales, que son muy fuertes respecto de todo lo relacionado con lo institucional y con las funciones de poder o de autoridad.

⁶²⁷ Site officiel de la Ligue de l'enseignement, « Historique de la Ligue de l'enseignement », dirección URL : <http://www.laligue.org/qui-sommes-nous/3/> [consultado el 27 de abril de 2012]

⁶²⁸ Los círculos Condorcet fueron creados en 1987 bajo iniciativa de la Liga de la enseñanza. Están conformados por expertos de diferentes orígenes y formaciones profesionales. Se trata de un proyecto que busca anticiparse, comprender y acompañar a las grandes, y a veces abruptas, mutaciones emanadas de la sociedad. Los círculos Condorcet no buscan la construcción de un cuerpo doctrinario o la elaboración de un programa, sino que tienen como objetivo confrontar diferentes puntos de vista respecto a determinado tema. Site officiel de la Ligue de l'enseignement, « Les cercles Condorcet », dirección URL : <http://www.laligue.org/qui-sommes-nous/4/> [consultado el 27 de abril de 2012]

⁶²⁹ *Ibid*, p. 71

⁶³⁰ Jean Baubérot, *op. cit.*, pp. 137-138

- 3) Una nueva distribución pluralista se realiza frente al proceso de mundialización/globalización. Todo lo que tiene que ver con lo simbólico se desterritorializa, y la manera en que la modernidad ha construido las fronteras separando lo “religioso” y lo “no religioso” se desestructura. Creencia sin pertenencia; doble movimiento de individualización y de masificación; recomposiciones identitarias.

Si observamos por un momento estos tres umbrales de laicización, en la manera en que han sido presentados por nuestro autor, como una pieza teatral, nos damos cuenta de que ahora el escenario, los diálogos y los actores han cambiado sustancialmente. El papel protagónico ya no es disputado por los actores tradicionales (la Iglesia católica y el Estado), sino por la sociedad civil. De hecho, cabría preguntarse si la Iglesia no se habrá conformado ya con un papel de reparto. El Estado-nación, por su parte, definitivamente ha perdido la vitalidad para representar a un *Hamlet*, pero se muestra renuente a aceptarlo. En el nuevo escenario ya no se representan las atroces batallas de unos contra otros; ahora se representa a la laicidad en sí misma, es decir, que los nuevos diálogos versan sobre las reflexiones teóricas que permitan interpretarla y (re)definirla.

En concreto, los dos nuevos actores que de cierta manera “desafían” a la laicidad francesa son la Unión Europea y el Islam. Se trata de un doble reto, insertado en un doble vínculo, pues ahora el Islam es parte de Francia y Francia es parte de la Unión Europea, en sus respectivas proporciones, por su puesto.

Ante esta situación, los esfuerzos encaminados a una definición o redefinición de la laicidad —y si hacemos esta distinción es porque en los documentos oficiales del gobierno francés no existe ninguna definición explícita de lo que es la laicidad, ni en la Ley de 1905 ni en la Constitución— han de tomar en cuenta las siguientes consideraciones:

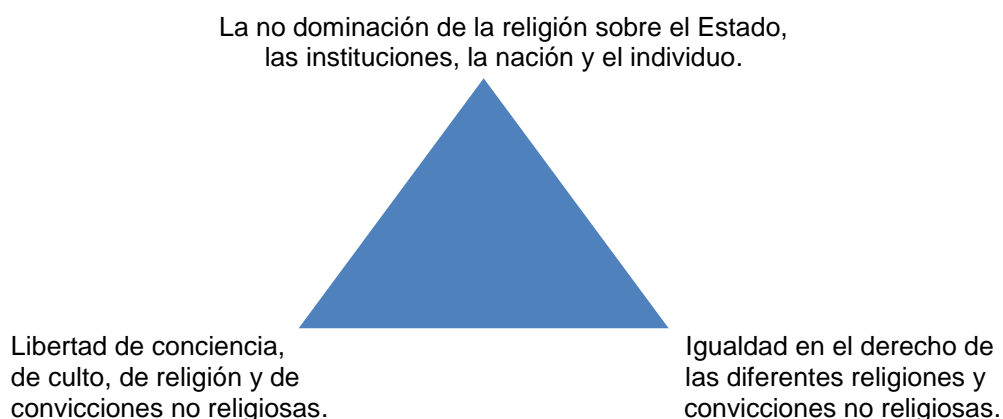
En primer lugar que, como hemos visto a través de este breve recorrido por los momentos clave de la historia de la laicidad en Francia, el proceso de laicización ha conocido avances y retrocesos, que han sido fuertemente determinados por el

régimen político en turno, la situación económica prevaleciente, las diversidad de posturas ideológicas y otros factores. Monarquía absoluta, República, Monarquía constitucional, Imperio, Segunda República, Segundo Imperio... Quinta República. Francia pasó por todos esos regímenes políticos en menos de dos siglos. Paralelamente, la laicidad ha ido adquiriendo nuevos componentes y tomado diferentes significados o interpretaciones: emancipación política, anticlericalismo, irreligión, neutralidad, doble neutralidad, libertad de conciencia. En breve, “la laicidad, como la democracia, constituye un proceso, más que un estado de cosas definitivo [...] así como no existe una sociedad absolutamente democrática, tampoco hay un sistema político que sea total y definitivamente laico.”⁶³¹

La premisa anterior nos lleva a una segunda consideración. Aquí rescatamos una hipótesis más de Jean Baubérot. De acuerdo con el autor, la laicidad es una especie de triángulo conformado por tres elementos. Si realizamos una representación gráfica *ideal* de ese triángulo imaginario del que habla Baubérot, se vería de la siguiente manera:

Figura 2

Triángulo de la laicidad



⁶³¹ Roberto Blancarte (Coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, p. 14

Decimos que esta sería la representación ideal porque “los actores tenderán a privilegiar un lado del triángulo, un aspecto de la laicidad, en lugar de considerar el conjunto de los tres aspectos [...] [empero] Hay que lograr abrazar el conjunto del triángulo.”⁶³² Dicho de otro modo, podría tratarse de un triángulo isósceles, escaleno o equilátero, siendo este último el ideal, por ser el más equilibrado.

Una vez reflexionadas las consideraciones anteriores, el primer reto a resolver en esta nueva etapa del proceso de laicización en Francia sería el de hacer de la laicidad, no una excepción francesa, sino una noción de contenido positivo, universal, “un ‘artículo de exportación’, en tanto que garante de la cohesión social y base del consenso nacional.”⁶³³ Es interesante notar que las críticas más agudas dirigidas a la laicidad francesa provienen no tanto de sus colegas europeos como de los propios círculos intelectuales franceses: “Esta laicidad a la francesa es única en Europa; tiene dificultad, además, para permanecer coherente con la evolución del derecho de las asociaciones y de las congregaciones en el marco del derecho europeo.”⁶³⁴

En realidad, la complejidad de este primer reto radica tanto más en el manejo e integración de los nuevos actores que han emergido ante el fracaso del Estado-nación como actor predominante y cohesionador, no sólo de las sociedades modernas, sino de las relaciones internacionales contemporáneas. Al respecto, el sociólogo y politólogo francés Bertrand Badie señala que la extraordinaria proliferación de redes transnacionales que opera entre los individuos, sobrepasando el control del Estado, trae como principal reto para este último el tener la capacidad de organizar diferentes niveles de ciudadanía, pues si bien resulta mucho más fácil negociar con un Estado que con un flujo transnacional, por otro lado, las redes de comunicación transnacional forman y distribuyen información que pone en riesgo la diplomacia económica de ciertos estados.⁶³⁵

⁶³² Jean Baubérot, *op. cit.*, pp. 18-19

⁶³³ Alain Boyer, *Le droit des religions...*, *op. cit.*, p. 68

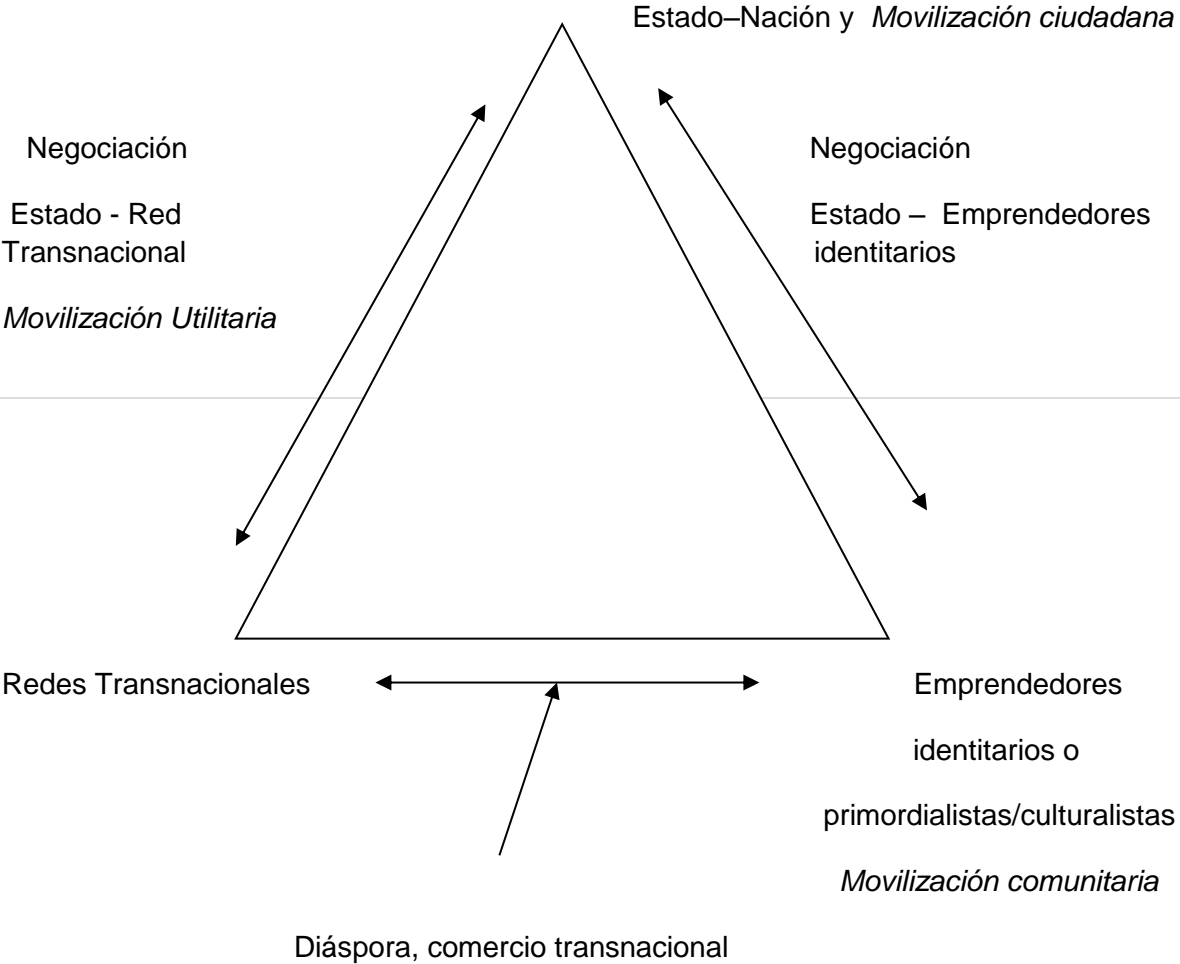
⁶³⁴ *Ibid*, p. 12

⁶³⁵ Cfr. Pauline Sain and Stéphane Louhaur, “The nation state, one player among many?” (interview with Bertrand Badie), *Label France*, No. 38, January 2000.

A manera de paralelismo ante la distribución de actores representados en el triángulo de la laicidad de Jean Baubérot, presentamos a continuación la relación entre los nuevos actores emergentes de los que nos habla Badie y que se habrán de tomar en cuenta en futuros análisis sobre la transformación de la ideología laica en Francia:

Figura 3

Modelización de la Sociedad Internacional propuesta por Bertrand Badie de acuerdo con sus tres espacios de acción:



Ante los retos que plantea el ir más allá de una *laicidad a la francesa*, ya se han realizado esfuerzos significativos al tratar de constituir una *laicidad europea*. Vista desde Europa en conjunto, la experiencia histórica francesa aparece, en efecto, marcada por la combinación singular de cuatro características:⁶³⁶

- La confrontación de la Iglesia católica con el Estado, que ha generado clivajes profundos y duraderos;
- La dimensión ideológica de este problema, cuyo peso ha sido más importante que en la mayoría de los otros países de Europa, es decir, concepciones filosóficas y políticas críticas respecto a la religión (librepensamiento, racionalismo, francmasonería, etc.);
- Una afirmación más marcada de la supremacía del Estado y de su magisterio sobre la sociedad civil, con la doble tradición de un estado emancipador e iluminado, por una parte; centralizador y homogenizador por otra parte;
- La fuerte reticencia a la expresión pública de las pertenencias religiosas.

Efectivamente, en muchos países de Europa, para conseguir la autonomía política no fue necesario, a diferencia de Francia, librar una intensa batalla con la religión dominante. En los países escandinavos, por ejemplo, Estado, religión y sociedad se han transformado casi al mismo ritmo y sin conflictos importantes, al grado de que es difícil hablar de una estricta separación.

Aun así, es posible hacer de la laicidad un bien común europeo:

Si la laicidad implica “el mejoramiento político, después la traducción jurídica” del lugar de la religión en las sociedades respetando la autonomía respectiva de lo político y de lo religioso y disociando la ciudadanía de la pertenencia religiosa; si la laicidad es un principio que pone en marcha el ejercicio de la libertad de religión y de no-religión en las sociedades

⁶³⁶ [Trad. libre] Jean-Paul Willaime, « Peut-on parler de ‘Laïcité européenne?’ », en Jean Baubérot (Coord.), *La laïcité à l’épreuve*. Religions et libertés dans le monde, Paris, Universalis, 2004, p. 53

democráticas preocupadas por la no-discriminación y el respeto a los derechos humanos, entonces se vuelve posible hablar de laicidad europea.⁶³⁷

De hecho, la idea de la Europa unida, basada en un *ethos* común, ya había sido considerada por varios pensadores antes que Robert Schuman y Jean Monnet concibieran y pusieran en marcha este gran proyecto. Nietzsche, Victor Hugo y Saint-Simon son algunos de ellos. Este último, precursor de la educación positivista, visualizaba con gran perspicacia, aun sin referirse a un caso particular, uno de los grandes obstáculos que impedirían a los dirigentes franceses del siglo XXI, por ejemplo, afrontar exitosamente los retos de los que nos ocupamos en este apartado:

Todo hombre nacido en un país cualquiera, ciudadano de un Estado cualquiera, contrae siempre por su educación, por sus relaciones, por los ejemplos que le son ofrecidos, ciertas costumbres más o menos profundas de extender sus miradas más allá de los límites de su bienestar personal y de confundir su interés propio en el interés de la sociedad de la cual es miembro. De esta costumbre fortificada y convertida en sentimiento, resulta una tendencia a generalizar sus intereses, es decir, a verlos siempre encerrados en el interés común: esta inclinación que se relaja a veces, pero que no se aniquila jamás, es lo que se llama el patriotismo.⁶³⁸

Si se ha de buscar restringir o erradicar ese sentimiento patriótico que incide negativamente en el progreso de los Estados, Saint-Simon se da cuenta de la necesidad de reunir a los pueblos de Europa en un solo cuerpo político, en el que cada uno conservaría su “independencia nacional”, refiriéndose a lo que ahora llamaríamos *soberanía*. La solución propuesta por el teórico francés sería la siguiente:

La instrucción pública en toda Europa será puesta bajo la dirección y la vigilancia del gran parlamento. Un código de moral, así general como nacional e individual, será redactado por iniciativa del gran parlamento para ser enseñado en toda Europa. El gran parlamento permitirá la entera libertad de conciencia y el ejercicio libre de todas las religiones [...] Así habrá entre los pueblos europeos lo que hace el gozo y la base de toda asociación política:

⁶³⁷ *Ibid*, pp. 54-55

⁶³⁸ Henri de Saint-Simon, “Educación y gobierno”, en Susana Quintanilla (compiladora), *La educación en la utopía moderna del siglo XIX*, México, Secretaría de Educación Pública-Ediciones El Caballito, colección: Biblioteca Pedagógica, 1985, pp. 21-22

conformidad de instituciones, unión de intereses, proporción de máximas, comunidad de moral y de instrucción pública.⁶³⁹

¿Acaso el hablar de una *laicidad europea*, en lugar de una *laicidad francesa*, haría más fácil en Francia el diálogo con el Islam? Si tomamos en cuenta que el derecho de religiones en la República francesa se caracteriza por una especificidad que proviene del régimen radical de separación de las Iglesias y del Estado, desconocido en la mayor parte de los países europeos, y que el código de conducta respecto a las minorías está marcado por una política asimilacionista que da preeminencia a la República, entonces la respuesta sería afirmativa, porque la evocación de los valores *republicanos* ya no estaría por delante de los valores *europeos* de laicidad. Podría objetarse que de todos modos el Islam quedaría excluido de esta nueva valoración, pero no nos referimos a un Islam abstracto, sino de un Islam que es parte de Francia y de una Francia que es parte de Europa, de esa Europa que comparte un *ethos* común. Por eso hemos introducido en el capítulo anterior la noción de *Islam europeo* propuesta por Tariq Ramadan y que retomaremos más adelante.

Si a finales de los años ochenta la pregunta era “¿es el islam compatible con la laicidad francesa?” Ahora, ante la evidencia de una presencia musulmana a largo plazo, dentro de la cual se cuenta con una considerable proporción de musulmanes franceses, la pregunta es ¿de qué manera el Islam pone a prueba o por qué significa un nuevo reto a la laicidad francesa? No se trata de saber quién debe adaptarse a quién, sino de darse cuenta de que ambos son parte de uno mismo y por lo tanto el reto de la laicidad, así como muchos otros, deberán resolverse en común. “¿La laicidad constituye una oportunidad para el siglo XXI? Sin duda, pero a condición de que sea a la vez una y diversa, que se nutra de un diálogo, de una confrontación, en el sentido positivo del término, entre sus diferentes formas.”⁶⁴⁰ Así, pues, la laicidad francesa de este siglo tendrá que resolver dos grandes desafíos: hacer evolucionar su vínculo con el Estado-nación y asimilar la idea de que “el problema ya no es defender, de manera más o menos

⁶³⁹ *Ibid*, pp. 22-23

⁶⁴⁰ [Trad. libre], Jean Baubérot (Coord.), *La laïcité...*, *op. cit.*, p. 8

crispada, una pseudo 'excepción francesa', sino conjugar laicidades (sí, con "s", cuando no se trata del principio de laicidad, sino de laicidades empíricas) y derechos del ser humano."⁶⁴¹

Ahora bien, hay quienes consideran —sobre todo los opositores al multiculturalismo— que no tiene sentido proclamar derechos de la mujer, derechos de los homosexuales, derechos religiosos, derechos culturales; es decir “derechos específicos” o “derechos de las minorías”, pues se presume que todos estos ya están incluidos en la *Declaración universal de los Derechos Humanos* de 1948, pero si desde mediados del siglo XX han comenzado a surgir distintas reivindicaciones de derechos, ello es porque, después de todo, no *todos* se sienten incluidos en dicha declaración o porque no se ha resentido una extensión homogénea de las supuestas garantías emanadas de ella o de otras declaraciones similares. Siguiendo esta misma lógica, se considera absurdo agregarle adjetivos a una laicidad que originalmente fue concebida en nombre de los derechos humanos. En muchos casos, esta es la postura de aquellos para quienes la laicidad es un concepto único, intocable y no negociable. El filósofo Henri Peña-Ruiz critica estos “vocablos sentimentalmente seductores pero conceptualmente vagos y poco esclarecedores como: ‘laicidad de acogida’, ‘laicidad plural’, etc. Esta supuesta redefinición de la laicidad, al *atacar* [sin cursivas en el original] la idea de separación y el principio positivo de la que es corolario, priva al concepto de lo que le distingue.”⁶⁴² No es de sorprender que alguien que se pone a la defensiva apenas se sugiere la idea de redefinir a la laicidad, se refiera a los propagadores de esta idea como “enemigos” y “detractores” de la laicidad, calificativos recurrentes a lo largo de su obra. Por cierto, nótese que “enemigos” y “peligro” son unas de las palabras comunes en el discurso de aquellos dirigentes en busca de justificaciones para su “guerra preventiva”. Públicas o no, este tipo de declaraciones pueden ser indicio de que se sufre de alguna especie de paranoia:

⁶⁴¹ *Ibid*, p. 28

⁶⁴² Henri Peña-Ruiz, *La emancipación laica. Filosofía de la laicidad*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2001, p. 365

En el horizonte de nuestras sociedades llamadas “multiculturales” no sin ambigüedad, el famoso “derecho a la diferencia” se convierte en el comodín moderno de las aspiraciones clericales [...] Así, hemos visto aparecer la expresión ambigua de “*derechos de las religiones*” para caracterizar un principio “más universal” que la laicidad “a la francesa”, y cuyo sentido, invariablemente, es la pretensión de la religión a ocupar la esfera pública, es decir, un cuestionamiento de la laicidad.⁶⁴³

Después agrega: “En Francia el pluralismo religioso aún no ha adquirido el sesgo de una lógica comunitarista como en los países anglosajones, pero esta constatación provisional no puede ignorar el *peligro* [sin cursivas en el original] de una dinámica de evolución que, a corto plazo, podría desembocar en ella.”

Así pues, “los principios fundamentales de la República se consideran amenazados por los ‘comunitaristas’, identificados como adversarios a quienes hay que combatir y no como eventuales interlocutores para la revisión de una laicidad en crisis [...] De una laicidad de integración se pasa a una laicidad de exclusión, como lo muestra el caso del porte del velo en la escuela pública”.⁶⁴⁴

El mismo Sarkozy, quien antes de ascender a la presidencia se decía “abogado de los musulmanes”, a unos meses de finalizar su mandato anunciaba que había que “fijar reglas al Islam en Francia”, bajo la excusa de haber sido alertado de ciertas reivindicaciones comunitarias. “Somos una sociedad laica. Tuvimos un debate sobre la burqa e hicimos bien. Debemos tener un debate sobre la oración en la calle. En un país laico, no debe haber llamadas a la oración. Debemos alcanzar un corpus ideológico sobre el lugar de las religiones, en 2011”⁶⁴⁵

En los más de doscientos años de construcción laica en Francia se corre ahora el riesgo de un nuevo derrumbamiento... ¿por la llamada a la oración? ¡Como si la Catedral de Notre Dame fuera a dejar de doblar sus inmensas campanas en nombre de la laicidad! Se replicará que ciertos símbolos de la cristiandad son un

⁶⁴³ *Ibid*, pp. 366-367

⁶⁴⁴ Farhad Khosrokhavar, “La laïcité française à l’épreuve de l’Islam”, en Jean Baubérot, *La laïcité...*, *op. cit.*, pp. 48-49

⁶⁴⁵ [Trad. libre], Solenn de Royer, “Sarkozy souhaite fixer des règles à l’islam en France”, [en línea], Paris, *Le Figaro.fr*, 16/02/2011, Dirección URL: <http://www.lefigaro.fr/politique/2011/02/16/01002-20110216ARTFIG00690-sarkozy-souhaite-fixer-des-regles-a-l-islam-en-france.php>

rico legado que constituye parte del patrimonio histórico y cultural de Europa y que, además, no es lo mismo escuchar por un altavoz la grabación del llamado del almuédano, que el melodioso sonido de las campanas. No se puede negar ninguna de estas dos afirmaciones. La cuestión aquí es no confundir ni mezclar los argumentos. Si se comprueba que el llamado del almuédano y la oración en la calle podrían estar alterando el orden público, entonces se debe actuar en nombre del orden público y no de la laicidad.

Nótese que hacemos énfasis en la necesidad de comprobar *a priori* que existe un desorden público antes de proceder a elaborar una ley en contra de él. El debate sobre la *burqah* al que Sarkozy hacía alusión, en la nota periodística arriba citada, es un caso que se presta totalmente para sostener nuestra premisa.

A través de una *Carta de misión* enviada en enero de 2010, el Primer ministro François Fillon pidió al Consejo de Estado “estudiar las soluciones jurídicas que permitieran llegar a una prohibición del porte del velo integral”. Esta petición se inscribía en el contexto de los debates públicos sobre el uso de la *burqa* o velo integral en Francia. En esencia, la carta señalaba que:

Esta práctica [el porte de la burqa] lastima en efecto nuestra concepción republicana de la vida social. Plantea la cuestión de la posibilidad jurídica de impedir tales comportamientos sociales en una sociedad democrática [...] El Gobierno tiene la convicción de que el porte del velo integral no es aceptable en nuestra República, porque, signo de un repliegue comunitarista, es contrario al principio de igualdad entre los hombres y las mujeres así como a nuestra concepción de la dignidad humana.⁶⁴⁶

Fillon aclara que es indispensable que la reflexión sea llevada a cabo en condiciones que prevengan de todo riesgo de interpretación que pudiera lastimar a “nuestros compatriotas de confesión musulmana”. Pero ¿Cómo no herir sensibilidades, cómo no despertar la indignación cuando se encarga la elaboración de un estudio para *elegir* los argumentos que podrían justificar de manera inapelable la prohibición de la *burqa*? Es decir, que a falta de fundamentos

⁶⁴⁶ [Trad. libre], Conseil d'Etat, Section du rapport et des études, *Etude relative aux possibilités juridiques d'interdiction du port du voile intégral*, Paris, Rapport adopté par l'assemblée générale plénière du Conseil d'Etat le jeudi 25 mars 2010, p. 43

sólidos que comprueben que la *burqa* es un sinónimo de comunitarismo, de inequidad de género y de rechazo a los valores republicanos, entonces se convoca a construir un cuadro en el que quepan todos los motivos por los cuáles esta prenda impediría el adecuado funcionamiento del orden público y de la sociedad. Así, en una primera parte del estudio se cita una infinidad de situaciones en las que se hace indispensable que el rostro sea plenamente identificado, desde en la taquilla de boletos del cine, “para comprobar la mayoría de edad de la persona”; la entrada al banco y la toma de fotografías para el pasaporte u otros documentos oficiales; hasta la celebración del matrimonio y otros trámites relacionados con el registro civil. En general, se habla de medidas para evitar el fraude y de las exigencias en ciertos servicios públicos (sanidad, imagen de la empresa, etc.). No obstante, más adelante se reconoce que ya existen numerosas legislaciones, reglamentos e instrucciones que prohíben o disuaden, en ciertos casos, la disimulación del rostro como medida general. Posteriormente se realiza una comparación con otros países “comparables a Francia” y se concluye, sobre este punto, que “el porte del velo integral como tal y la disimulación del rostro también ahí son objeto de diversas restricciones, pero a menudo menos exigentes que en nuestro país y no constituyen ninguna prohibición de carácter general en el espacio público.”⁶⁴⁷ Finalmente, se citan diferentes legislaciones nacionales e internacionales para evaluar el caso, llegando a la conclusión de que “ningún fundamento jurídico aparece lo suficientemente sólido para justificar una prohibición general del velo integral como tal.”⁶⁴⁸ A continuación citamos las razones más relevantes, a nuestro juicio, que enumera el estudio para explicar por qué no podría ser recomendada una prohibición general del velo integral como tal:

- La prohibición del velo integral pondría en cuestión diferentes derechos y libertades fundamentales: libertad individual, libertad personal, derecho al respeto de la vida privada, libertad de expresión y de manifestación de sus opiniones, sobre todo religiosas, prohibición de toda discriminación. En vista de estos derechos y libertades, *la prohibición del velo integral por sí solo no*

⁶⁴⁷ *Ibid*, p. 14

⁶⁴⁸ *Ibid*, p. 17

podría estar fundamentado en el principio de la laicidad [sin cursivas en el original]. Incluso si el porte del velo integral puede ser considerado como provisto de una connotación o finalidad religiosa [...] la cuestión de justificaciones religiosas de esta indumentaria no constituye objeto de consenso. Esta incertidud conduce, en especie, a considerar la invocación del principio de laicidad con precaución.⁶⁴⁹

- La laicidad [...] se aplica principalmente, en efecto, en la relación entre las colectividades públicas y las religiones o las personas que se reclaman religiosas. Se impone directamente a las instituciones públicas, lo que justifica una obligación de neutralidad para los representantes de las colectividades públicas en el ejercicio de sus misiones. En cambio, *no puede imponerse directamente a la sociedad o a los individuos* [sin cursivas en el original], sino en razón de las exigencias propias en ciertos servicios públicos [...]⁶⁵⁰
- Una prohibición concebida específicamente sobre el velo integral podría ser interpretada como una injerencia de la autoridad pública en la pertinencia de las prácticas religiosas.⁶⁵¹
- La seguridad pública, que constituye el principal componente del orden público material, tampoco podría fundamentar una prohibición general del velo en sí mismo. En efecto, el velo integral no ha, como tal y hasta la fecha, suscitado problemas de seguridad pública particulares, disturbios al orden público o reacciones violentas orientadas a justificar una prohibición general de su uso a causa de estos motivos.⁶⁵²
- La Corte de Justicia de la Unión Europea exige igualmente que las restricciones hechas a las libertades previstas por el trato en nombre del

⁶⁴⁹ *Idem*

⁶⁵⁰ *Ibid.* p. 18

⁶⁵¹ *Idem*

⁶⁵² *Ibid.* p. 20

orden público sean justificadas por “*la existencia de una amenaza real y de una cierta gravedad que afecte un interés fundamental de la sociedad.*”⁶⁵³

- [...] Una prohibición general reposaría entonces sobre una **lógica artificialmente preventiva.**⁶⁵⁴
- [...] el Consejo de Estado ha excluido una prohibición uniforme y general que encontraría su justificación en la combinación de los diferentes fundamentos examinados. *Todo régimen de prohibición debe, en efecto, basarse en una justificación específica* [sin cursivas en el original], lo que se contrapone a la invocación de fundamentos supuestamente complementarios o parcialmente sustituibles.⁶⁵⁵

Como puede observarse, en el plano jurídico difícilmente podría refutarse que todas las anteriores constituyen, efectivamente, razones de peso para considerar ilegítima o jurídicamente frágil una ley que prohibiera de manera general el uso de la *burqa*.

En el plano social, el debate sobre cuestiones similares no ha sido menos complejo, pero también ahí pueden encontrarse argumentos débiles y fácilmente refutables con los que se ha intentado justificar la prohibición de símbolos religiosos ostensibles en las escuelas públicas, entre ellos el *foulard* o velo (el que sólo cubre la cabeza y el cuello). Uno de los errores metodológicos más frecuentes al debatir sobre esta cuestión ha sido precisamente el incurrir en esa práctica desdeñada por el Consejo de Estado que consiste en la “invocación de fundamentos supuestamente complementarios o parcialmente sustituibles”. Es decir, que una vez que se ha demostrado que laicidad significa neutralidad del Estado y de las instituciones religiosas; la no dominación de uno sobre otro; inclusión, más que exclusión; libertad de culto; y no intolerancia religiosa; etc., entonces se termina condenando la exacerbación de la identidad —traducida en

⁶⁵³ *Ibid*, p. 31

⁶⁵⁴ *Ibid*, p. 33

⁶⁵⁵ *Ibid*, p. 35

“comunitarismo”—; a los islamistas y el peligro de que su hostilidad se refleje en los patios de la escuela; y finalmente, al trato “indigno” del que es objeto la mujer en el Islam. Una parte considerable de los miembros de la Comisión Stasi se encargarían de reunir todos esos "argumentos" para convertirlos en el plato fuerte de esa especie de banquete de la laicidad.

La Comisión independiente de reflexión sobre la aplicación del principio de laicidad en la República, presidida por Bernard Stasi —de ahí que sea mejor conocida como la *Comisión Stasi*— y creada el 3 de julio de 2003, en plena polémica sobre el velo islámico (*foulard*), había de entregar su reporte final al entonces presidente, Jacques Chirac, el 11 de diciembre de ese mismo año. Al considerar que “la laicidad no es negociable”, el presidente de la República había indicado que esperaba “propuestas concretas” del reporte que se le hiciera llegar. La Comisión estuvo constituida por reconocidas personalidades y especialistas de diversas áreas profesionales (sociólogos, filósofos, juristas, islamólogos, etc.); se estudiaron de manera puntual las diferentes etapas del proceso de laicización en Francia; su reporte mencionó en repetidas ocasiones que el respeto y la garantía a la libertad de creencias religiosas y convicciones filosóficas —agnósticos, ateos, librepensadores, etc.— son prioridad de la república laica; se reconoció que Francia es uno de los países más diversos de la Unión Europea, en cuanto a la presencia de diferentes minorías religiosas y culturales, cuya consecuencia inmediata ha sido el surgimiento de un mapa social, cultural y religioso muy diferente al de 1905.

A pesar de que la misión que se había encargado a la Comisión era reflexionar sobre la aplicación del principio de laicidad en general, el tema del Islam en la República fue abordado de manera específica en varios puntos. Además, de las veintiséis propuestas que se desprendieron de la Comisión, sólo una de ellas fue retenida para ser sometida a votación en el Parlamento, de donde se desprendió una de las leyes más controversiales de este nuevo umbral de laicización en Francia. Quedaba claro que el Islam es uno de los asuntos prioritarios del debate laico actual, pero lo que estuvo —y aún está— lejos de ser objeto de consenso es

por qué el *foulard* no puede ser admitido en la escuela pública ¿Cuál es el gran problema detrás del velo?

Uno de los argumentos más comunes para rechazar el uso del velo islámico en la escuela ha sido el peligro que representa la “exacerbación de la identidad cultural”.⁶⁵⁶ No obstante, la Comisión admite que sería en vano tratar de negar la fuerza del sentimiento comunitario. “Desde este punto de vista, el peligro es doble. La desviación del sentimiento comunitario hacia un comunitarismo petrificado amenaza con fragmentar nuestras sociedades contemporáneas. A la inversa, negar toda diversidad o pluralidad reafirmando de manera hipnótica un pacto republicano desencarnado sería ilusorio”⁶⁵⁷, por lo que concluye este razonamiento afirmando que “la laicidad de hoy se enfrenta al desafío de forjar la unidad nacional respetando la diversidad de la sociedad.”⁶⁵⁸

Ahora bien, al término de los seis meses de trabajo de la Comisión, sólo uno de sus miembros —Jean Baubérot— manifestó que mantenía su posición inicial absteniéndose de votar en contra de la prohibición del velo en la escuela. Jacqueline Costa-Lascoux, ex integrante de la Comisión, refiere en trabajos posteriores “el peso de las realidades” que hicieron cambiar de opinión a la mayoría de los miembros. Cabe mencionar que una de las críticas más severas dirigidas a la Comisión Stasi fue la mediatización de la que se sirvió para reunir los testimonios de las personas auditadas. De este modo, Costa-Lascoux hace alusión al “[...] sufrimiento del que dan testimonio los profesores y directores confrontados a reivindicaciones y a expresiones religiosas que favorecen la segregación escolar y las violencias intercomunitarias.”⁶⁵⁹ También añade “el fomento a discriminaciones motivadas por prescripciones o prohibiciones religiosas presentadas como manera de justificar el sexismo, el racismo, la homofobia, el rechazo a lo mixto. El fomento del antisemitismo, en especial, se

⁶⁵⁶ Rapport de la Commission Stasi sur la laïcité, [en línea], *Le Monde*, Paris, vendredi 12 décembre 2003, p. 18, Dirección URL: http://medias.lemonde.fr/medias/pdf_obj/rapport_stasi_111203.pdf

⁶⁵⁷ *Idem*

⁶⁵⁸ *Idem*

⁶⁵⁹ [Trad. libre], Jacqueline Costa-Lascoux, “La loi nécessaire”, en Alain Houziaux (Coord.), *Le voile, que cache-t-il?*, Paris, Les Éditions de l’Atelier, 2004, p. 88

vuelve particularmente preocupante en colegios y liceos."⁶⁶⁰ Así, según la también funcionaria del Alto Consejo para la Integración —que es una institución del gobierno francés creada en 1989 y cuyo objetivo es elaborar reportes analíticos y propositivos, a petición del Primer Ministro, sobre cuestiones relativas a la integración de los residentes extranjeros o de origen extranjero—⁶⁶¹, la decisión de prohibir el velo tomaría una de sus justificaciones en el supuesto eco de los acontecimientos internacionales, particularmente los sucedidos en el Medio Oriente, en la escuela pública:

La Comisión ha resentido netamente este fenómeno de resonancia, al que los adolescentes son particularmente sensibles y que se ha amplificado con la segunda Intidafa, el 11 de septiembre y recientemente, la guerra en Irak. Así, judíos y musulmanes rivalizan en la afirmación de su pertenencia, haciéndola extensiva en los pasillos de recreación de las escuelas de la República. Los profesores dan testimonio de esta evolución.⁶⁶²

No menos polémicos son los argumentos de Henri Peña-Ruiz, otro de los miembros de la Comisión que también han defendido fervorosamente —y a su manera— el principio de laicidad en la República. En alguna parte de su obra *La emancipación laica*, a la que nos hemos referido anteriormente, trata de vincular la relación entre laicidad y emancipación de la mujer.

Primero se pregunta: "¿Francia es el único país laico de Europa? Si asumimos el criterio de una estricta separación entre el Estado y cualquier Iglesia, la respuesta no ofrece dudas; es afirmativa."⁶⁶³ Posteriormente insinúa que la laicidad francesa es el modelo a seguir de Europa: "[...] si, por una parte, en Francia, los adversarios más o menos reconocidos de la laicidad se vuelven hacia Europa — pues saben que cuentan con la ley de la mayoría (sic) —, en Europa, los partidarios de la laicidad se vuelven hacia Francia, que ha consagrado la exigencia laica como un principio constitucional, colocándola así en lo más alto dentro de la

⁶⁶⁰ *Ibid*, p. 90

⁶⁶¹ Site officiel du *Haut Conseil à l'Intégration* [en línea] Dirección URL : <http://www.hci.gouv.fr/-Presentation-.html> [consultado el 22 de junio de 2012]

⁶⁶² *Ibid*, pp. 82-83

⁶⁶³ Henri Peña-Ruiz, *op. cit.*, p. 352

jerarquía de las normas."⁶⁶⁴ Continúa afirmando que: "[...] Inglaterra, Alemania, Países Bajos y Dinamarca, por citar sólo unos cuantos, no han conocido una verdadera *laicización*, sino más bien una *secularización* de la referencia religiosa en el Estado a la vez que en la sociedad civil."⁶⁶⁵

Respecto al binomio laicidad-emancipación/sumisión femenina, afirma que:

La laicidad, que liberó igualmente a las mujeres puesto que el derecho público consiguió gradualmente su igualdad de principio respecto a los hombres en el acceso a las diferentes responsabilidades, desempeña en esto un papel incitativo realmente tónico, ya que lleva a las espiritualidades a depurarse de todas las posturas opresivas para estar en consonancia con las aspiraciones a la libertad y a la igualdad.⁶⁶⁶

Y sobre la manera en cómo se reflejan en la escuela estas supuestas libertades que la laicidad otorgó a la mujer, sugiere que:

La chica que se sienta en los bancos de la Escuela con la cabeza descubierta, junto a los chicos, reconocida de entrada como su igual, al menos aprende que se puede vivir de una manera distinta a la de la chica sumisa al poder discrecional del "sexo fuerte" (...) La aceptación del porte del velo en la Escuela ¿no instituye el reino exclusivo de la ley paterna o comunitarista, trivializando así el lugar escolar al permitir que irrumpen en él las violencias de la sociedad civil?⁶⁶⁷

Finalmente concluye que "[...] una joven encerrada en su diferencia so pretexto de tolerancia está, de hecho, obligada a callar y entregada a su condición futura de mujer sometida."⁶⁶⁸

¡Vaya razonamiento! Ahora falta comprobar la su validez. Si, por una parte, es verdad que 1) Francia es el país más laico de Europa y que la laicidad ha liberado a las mujeres; y si, por otro lado, es verdad que 2) el velo es signo de sumisión —y por eso se considera que habría de ser prohibido en la escuela, no sólo en nombre de la laicidad, sino también en nombre de la igualdad de género—; entonces del anterior silogismo habría de desprenderse que:

⁶⁶⁴ *Ibid*, p. 354

⁶⁶⁵ *Ibid*, p. 356

⁶⁶⁶ *Ibid*, pp. 370-371

⁶⁶⁷ *Ibid*, pp. 419-420

⁶⁶⁸ *Ibid*, p. 423

- 1) Francia es un país modelo en cuanto equidad de género; y
- 2) Que la mujer musulmana, al despojarse de su velo, automáticamente quedaría emancipada de la “opresión” de la que es objeto.

Sobre el primer punto, podemos basarnos en la tasa de la ocupación de cargos públicos —criterio importante para determinar si un país fomenta y protege la equidad de género—, como más adelante se expresa mediante una cita de Jean Baubérot. A nivel de ocupación de jefatura de Estado, llama la atención el hecho de que en Inglaterra y Alemania, esos dos países a los que el mismo autor acusa de no haber conocido una "verdadera laicización", ya se ha elegido democráticamente a por lo menos una mujer, en cada caso, como máxima dirigente del país; mientras que en Francia, hasta la fecha, ninguna mujer ha ocupado la presidencia. De hecho, Francia es uno de los países democráticos que más tardaron en conceder el sufragio femenino (en 1944, es decir, casi cuarenta años después de la entrada en vigor Ley de 1905 sobre la separación del Estado y las iglesias, evento clave de la historia laica de la República francesa). Más aún, recién votada la ley del velo, Jean Baubérot señalaba que “también hay que constatar que la Cámara de diputados que acaba de votar la ley contra el uso del foulard en la escuela se encuentra en el decimotercero lugar de la Europa de los Quince, y en el sexagésimo quinto lugar del mundo en cuanto a la representación parlamentaria femenina.”⁶⁶⁹

Tampoco puede afirmarse que haya sido la laicidad, *per se*, la principal responsable de la emancipación de la mujer. Ha sido la mujer, ella misma, quien ha luchado por defender los derechos que el hombre le ha negado; lo que sucede es que ciertas voces que se hacen escuchar en el debate laico francés tienen una memoria selectiva que a veces parece olvidar —sobre todo cuando se trata de condenar el “machismo” del Islam— acontecimientos como la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, proclamada por Olympia de Gouges en 1791. Pero, en ese entonces "el sueño de emancipación de las mujeres fue de corta duración. Olympia de Gouges fue guillotizada por el Terror el 3 de noviembre

⁶⁶⁹ Jean Baubérot, “Voile, école, femmes, laïcité”, en Alain Houziaux, *op. cit.*, p. 59

de 1793.⁶⁷⁰ Efectivamente, después de María Antonieta, ella fue la primera mujer en ser llevada a la *Roca Tarpeya*, pues el que una mujer se atreviera a proclamar sus derechos era considerado tan grave como el delito de traición a la patria. La ejecución fue celebrada por aquellos jacobinos que afirmaban querer "que las mujeres sean respetadas, es por eso que nosotros [los hombres] las obligaremos a que ellas mismas se respeten."⁶⁷¹

Aun faltarían argumentos para sostener que el papel de la mujer en la sociedad, el trato que recibe y los derechos que ha conquistado, dependen esencialmente de si se vive en un sistema laico o no. En este sentido, la laicidad, por sí misma, no es garantía de equidad de género. Con esta última afirmación estaríamos probando también la invalidez del argumento enunciado en el punto 2).

Ahora bien, tampoco se puede asumir que la mujer musulmana no sea capaz de emanciparse por ella misma. Así como señalamos en el Capítulo 2 que el Islam ya no necesita ser representado por Occidente y por eso dedicamos la mitad del capítulo anterior a difundir la voz del pensamiento islámico, también estamos convencidos de que existe un movimiento feminista musulmán que necesita ser escuchado. Baste con conocer en este espacio, debido a la delimitación de nuestra investigación, el testimonio de Humera Khan, fundadora de la "Sociedad An-Nisa", una agrupación de mujeres musulmanas en el norte de Londres en actividad desde 1985:

Los casos de matrimonios forzados, adolescentes desaparecidas o que pronto serán esposas, han tenido amplia resonancia [...] Pero no fueron los periodistas islamofóbicos, los grupos feministas radicales o las diputadas [del parlamento británico] los primeros en llevar a la mesa estos asuntos. Hemos sido las musulmanas, y aún lo somos, quienes nos hemos levantado en nuestra propia defensa. Lo que necesitamos son los medios y el apoyo para lidiar con nuestros propios problemas y a nuestra propia manera [...] Hemos recurrido a las autoridades locales, al gobierno central, a cuerpos como la Comisión para la Equidad Racial,

⁶⁷⁰ Choderlos de Laclos, *Traité sur l'éducation des femmes*, Paris, Agora, 2009, p. 197

⁶⁷¹ *Ibid*, p. 198

etc. Hemos escrito y hablado con cualquiera dispuesto a escuchar. Y las puertas siempre se nos han cerrado en las narices.⁶⁷²

Por último, tampoco puede darse por hecho que el uso del velo sea una imposición y no la voluntad misma de quien lo lleva. El problema vuelve a ser la visión estereotipada de la que hablamos en el segundo capítulo. “Los términos ‘musulmana’, ‘mujer’ y ‘oprimida’ se han relacionado tan estrechamente que uno pensaría que son sinónimos.”⁶⁷³ Afortunadamente ya se han ido realizando esfuerzos, poco a poco y en diversos medios, para romper con esta serie de prejuicios sobre el Islam. Vale la pena citar el caso del largometraje *Paris je t’aime* [París, te amo] (2006), ricamente confeccionado por reconocidos directores de la cinematografía mundial. Uno de los dieciocho cortometrajes que componen la película es el titulado “*Quais de Seine*”⁶⁷⁴, en el que se relata el encuentro accidental entre dos jóvenes parisinos. El joven ayuda a Zarka, una chica de confesión musulmana, a levantarse y a colocarse el velo después de haber tropezado y caído al suelo. El joven hace notar a Zarka que su cabello es muy bonito, insinuando que es una lástima que tenga que ocultarlo. A lo que ella responde “ah, pero nadie me obliga, soy yo quien así lo quiere (...) cuando lo uso [el velo] tengo el sentimiento de una fe, de una identidad... Me siento bien y creo que eso también es la belleza.” Luego de despedirse, el joven se reincorpora a su grupo de amigos, quienes le preguntan que si ahora “le gustan las árabes” y le recuerdan que si se atreve a tocarla, a Zarka, “el mismo Osama se estrellará en su cara”. Pero el joven decide seguir a su nueva amiga hasta la mezquita, la espera afuera y se da cuenta de que viene acompañada de su abuelo... Después de un frío saludo entre ambos varones, el mayor invita al joven a acompañarlos en su camino y le pregunta a qué se dedica. Cuando el abuelo se entera de que su nuevo acompañante es estudiante de Historia, entonces responde: “¡Ah, es muy bueno conocer la historia de su país! Mi Zarka, ella quiere ser periodista en *Le*

⁶⁷² [Trad. libre], Humera Khan, “Islam’s women [protect and defend each other]”, [en línea], *The Guardian*, London, Dirección URL: <http://www.guardian.co.uk/world/1999/feb/20/religion.islam?INTCMP=ILCNETTXT3487>

⁶⁷³ *Idem*

⁶⁷⁴ Escrito por Paul Mayeda Berges y dirigido Gurinder Chadha, su esposa. Los títulos de los cortometrajes que componen la película hacen alusión a distintos barrios, lugares de encuentro o sitios turísticos de París. *Quais de Seine* se refiere a las orillas del río Sena.

Monde, quiere hablar de Francia, de su Francia.” Y con estas líneas concluye la historia.

Este cortometraje busca romper con tres estereotipos a la vez: primero, que no todas las mujeres que llevan velo en Francia son estrictamente árabes o inmigrantes, sino también francesas, por lo menos a través del *ius soli*; segundo, que aquellas que lo llevan, no necesariamente lo hacen por imposición, sino por voluntad propia; y tercero, que no existe ningún obstáculo *a priori* para que pueda haber interacción social entre personas de confesión musulmana y aquellas que no lo son.

Si estos estereotipos no son superados, entonces ningún debate sobre la laicidad rendirá los frutos deseados, ya sea que la pregunta se oriente a saber si el Islam es "compatible con la República" o cómo es que el Islam "pone a prueba la laicidad". Hay quienes, incluso, siguen negando tajantemente que el Islam sea compatible con la laicidad. Sobre este punto, basta con hacer un par de consideraciones para complementar algunos de los postulados presentados en el capítulo anterior, en el que se resaltó que los "valores occidentales" no son totalmente ajenos ni contradictorios a la civilización musulmana y que han sido justamente las diferentes generaciones de pensadores musulmanes quienes han tratado no sólo de adoptar estos principios, sino de complementarlos y, en gran parte de los casos, de crear planteamientos propios apegados a su justo contexto.

Una de estas consideraciones ha sido claramente expuesta por el islamólogo Olivier Roy, quien llama a recordar que "la mayoría de los Estados del mundo musulmán contemporáneo —a excepción de las monarquías— se construyeron, en el transcurso del siglo XX, sobre una legitimidad nacional y modernizadora, donde predominaba el elemento laico [...]"⁶⁷⁵ Así, pues, en las luchas de independencia de Indonesia, Túnez, Argelia, Yemen del Sur, Bangladesh y Palestina; los movimientos anti-imperialistas en Turquía y Egipto (con Ataturk y Nasser, respectivamente); en el nacionalismo árabe con tintes de socialismo

⁶⁷⁵ [Trad. libre], Olivier Roy, "Les états musulmans: entre islamisation et laïcité", en Jean Baubérot (Coord.), *La laïcité...*, *op. cit.*, p. 95

(Yemen del Norte, los regímenes baasistas de Irak y de Siria, y de cierta manera en Somalia); en la "modernización autoritaria" (el Irán del Sha) o "prudente" (Afganistán); "en todos los casos, la legitimidad histórica de los regímenes producto de la descolonización apenas si tenían que ver con el Islam."⁶⁷⁶ En este contexto, el único Estado en haber sido creado explícitamente sobre su especificidad musulmana, sería Pakistán, que de hecho contó con una Constitución y una legislación más bien laicas hasta 1974. También revisamos en el capítulo anterior la línea de pensamiento seguida por Muhammad Iqbal, considerado como el Padre espiritual de Pakistán.

Entonces, no sería sino hasta finales de la década de los setenta, en el contexto de la Revolución iraní, que se plantearía de manera aguda la cuestión de la relación entre el Estado y el Islam. Pero, si a partir de entonces el auge de los movimientos islamistas ha ido en ascenso, no hay que olvidar que muchos de esos movimientos están impregnados de una fuerte connotación política; se deja de creer en la acción política legal cuando se considera que los poderes en turno han sido fuertemente corrompidos o cuando la acción internacional —llámese ONU, OTAN o la intervención unilateral de algún país—, ha probado ser ineficaz o incluso contraproducente.

Si en la Francia del siglo XIX, particularmente, se llegó a considerar a la injerencia de la Iglesia en los asuntos del Estado como el principal "enemigo del progreso"; en el siglo XX y en lo que va del presente, una parte importante de los países musulmanes (es decir, donde la mayoría de la población es musulmana) se ha distinguido por orientar su lucha no contra alguna figura religiosa, sino contra un Estado corrupto y represor, sin dudar abanderarse con el Islam. ¿Qué hay de sorprendente en ello? Nada, pues la justicia es uno de los valores más preciados de los pueblos, independientemente de su religión, cultura o nacionalidad.

El largometraje *Film socialisme* de Jean Luc Godard (Francia-Suiza, 2010), es descrito como una "sinfonía en tres movimientos" (*Des choses comme ça; Notre Europe y Nos humanités*) en la que el renombrado cineasta francés se plantea una

⁶⁷⁶ *Idem*

serie de interrogantes sobre el presente, pasado y futuro de distintos escenarios del mundo; en algún punto de la película se lanza la pregunta “*Quo vadis Europa?*”. No sabemos con exactitud hacia dónde va Europa, pero Godard fue muy contundente en su apreciación sobre el funcionamiento del sistema internacional, expresada bajo la proclama con la que concluye su obra "cuando la ley no es justa, la justicia pasa por encima de la ley."⁶⁷⁷

De no haber justicia en su aplicación, una sentencia equivalente podría aplicarse al principio de laicidad en Francia. No puede considerarse justa una ley, como la del velo, que no reposa en una fundamentación clara, sino que se basa en argumentos débiles, fácilmente refutables y que, además, subestima las consecuencias que pudiera traer el negar el derecho a las jóvenes alumnas de reflejar parte de su identidad en la escuela. En Gran Bretaña se permite portar el velo siempre y cuando vaya a tono con el color del uniforme. Pero cuando el reglamento escolar no contempla el uso del uniforme —como es el caso de las escuelas públicas en Francia— se da lugar a un sinnúmero de maneras en las que los adolescentes pueden manifestar su identidad. Y, sin embargo, es sólo una de esas manifestaciones —el *foulard*—la que ha tenido la particularidad de haber causado tal estruendo, a nivel nacional e internacional, por considerarse incompatible con la escuela laica francesa.

Así como existen cientos de formas de exacerbar la identidad personal en la escuela, también hay una infinidad de maneras a las que los alumnos pueden recurrir para discriminar u ofender a los demás. ¿Cómo luchar, por ejemplo, contra las bromas y los comentarios racistas en un país que cuenta con una nada desdeñable población de origen africano? Ni siquiera los profesores pueden abstenerse de referirse a los alumnos "negros" o "de color", aunque se asegure que no se hace con la menor intención de ofender... Si se considera que con la prohibición de los signos religiosos ostensibles disminuirían “las tensiones suscitadas por las reivindicaciones identitarias y religiosas, la formación de clanes [...] reagrupamientos comunitaristas en los patios de recreación o en los

⁶⁷⁷ "Quand la loi n'est pas juste, la justice passe avant la loi". *Film Socialisme*, Jean-Luc Godard, Francia-Suiza, 2010.

comedores escolares [...]”⁶⁷⁸, entonces ¿cómo “neutralizar” las diferencias raciales? ¿Cómo hacer que no se note “tanto” que un alumno tiene la piel visiblemente más clara o más oscura que su compañero de al lado? ¿Por qué habrían de ocultarse estas diferencias? Es obvio que los problemas sociales en la escuela —y del sistema escolar mismo, por supuesto— son mucho más graves de lo que se quiere hacer aparentar. Si la famosa ley del velo en verdad representara una solución a la opresión de la mujer, al repliegue comunitario, a la discriminación en la escuela, a los conflictos generados por la exacerbación de la identidad... si representara, en fin, un nuevo triunfo de la laicidad, entonces se trataría más bien de una “ley milagrosa”. Pero no existen las leyes milagrosas.

Los defensores de la escuela laica por la que tanto se luchó a finales del siglo XIX, aquellos que defendían la educación racional y progresista frente a la educación dogmática de la Iglesia, se parecen cada vez menos a los defensores actuales que, a falta de argumentos sostenibles que justifiquen la invocación del principio de laicidad en la escuela, corren el riesgo de ser percibidos —ahora ellos y no la Iglesia— como arcaicos e intolerantes. De esta manera, la *laicidad a la francesa* termina por compararse con un discurso o una actitud cuasi religiosa:

Lo que es lamentable, es que ahora, el Estado, encubierto por la laicidad, está tentado a funcionar él mismo como una religión, es decir por excomuniación. Al prohibir el velo en la escuela y solamente en la escuela, introduce una distinción (que podría calificarse de “religiosa”) entre espacio sagrado (donde el velo está prohibido) y el espacio profano (donde está permitido). Las mujeres deben quitarse el velo al entrar a la escuela así como los hombres se quitan el sombrero al entrar a la Iglesia.⁶⁷⁹

En efecto, las consecuencias de esta ley podrían ser, para los directamente afectados, una peligrosa disociación de la personalidad, una especie de “esquizofrenia social” derivada de una marcada distinción entre la persona *dentro* y la persona *fuera* de la escuela; y en los casos en los que el velo es una imposición de los familiares, entonces puede ser que se opte por retirar a su hija de la escuela, pues a eso puede llegar el fanatismo intransigente que se sospecha

⁶⁷⁸ Rapport de la Commission Stasi sur la laïcité, *op. cit.*, p. 23

⁶⁷⁹ [Trad. libre] Alain Houziaux, “Un conflit de lois”, en Alain Houziaux (Coord.), *op. cit.*, p. 16

está detrás del velo; lo que, por esa misma razón, tornaría difícil de creer que un jefe de familia machista y aferrado a "la tradición", quisiera que su hija o hermana se superara asistiendo a la escuela. En todo caso, si estas consecuencias llegaran a materializarse, entonces sí sería mucho más factible adoptar las tendencias "comunitaristas" de las que tanto teme la República.

Así, pues, lo que realmente pone ahora en peligro a la laicidad, es el uso depravado que se hace de ella y no la manifestación libre de las convicciones religiosas en el espacio público. Después de los casos que hemos estudiado, podemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿en qué descansa la invocación actual del principio de laicidad en Francia cuando se trata de "regular" la cuestión del Islam? ¿En razones o en costumbre? Seguramente Nietzsche también habría comparado esta "fe laica", es decir, una laicidad cerrada atada a un pasado lejano, con una fe religiosa:

El espíritu atado no se guía por razones, sino por costumbre; por ejemplo, no se es cristiano porque se haya comprendido y comparado las distintas religiones, no es inglés porque se haya decidido por Inglaterra, sino que se encontró con la realidad cristiana y la realidad inglesa, respectivamente, o sea, que la aceptó como quien, habiendo nacido en un país vinícola, se aficiona al vino. Más tarde, siendo cristiano, inglés, tal vez encuentre algunas razones en favor de su costumbre; refutando estas razones, no se le refuta a él en su posición total. Por ejemplo, ante un espíritu atado a indicar sus razones en contra de la bigamia, veremos si su apasionado alegato en favor de la monogamia descansa en razones o en costumbre. La costumbre a principios espirituales, sin razones, es lo que se llama fe.⁶⁸⁰

Además, hacer una invocación tergiversada y superficial del principio de laicidad también puede ser un arma de doble filo. Jacqueline Costa-Lascoux relata casi con el mismo ánimo de un héroe épico, cómo es que en el último día de trabajo de la Comisión Stasi, después de meses de discusión y gracias a "la toma en cuenta del interés general, de los valores compartidos, del patrimonio común"⁶⁸¹, se mostró "una evolución de los puntos de vista de los miembros", a pesar de la abstención de aquel miembro que se mantuvo firme desde el principio (no podía

⁶⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Madrid, Mestas Ediciones, 2002, p. 182

⁶⁸¹ Jacqueline Costa-Lascoux, *op. cit.*, p. 85

faltar el “villano” de la obra), y que se mostró reticente, al igual que algunos de los auditados, a apoyar la ley del velo:

Pero, finalmente, se llegó a un acuerdo sobre la última versión del texto [de la ley sobre los signos religiosos], que reconocía expresamente el derecho de los alumnos a expresar sus convicciones mediante signos discretos: sólo el uso ostensible (una práctica) está prohibido por respeto a la libertad de conciencia, las libertades de opinión y de expresión de los otros alumnos, garantizados por la neutralidad del servicio público. La idea era clara: los alumnos son naturalmente libres de vivir su fe, pero no por eso deben venir a la escuela, al colegio o al liceo "en hábito de religión".⁶⁸²

He ahí la reflexión de aquellos que aconsejaron al Parlamento la adopción de la ley del velo. Es increíble la semejanza de estas palabras, de esta manera de conceder libertades aparentes más que reales —por cierto, una práctica heredada del Antiguo Régimen— con:

[...] la memoria que Turgot [controlador general de finanzas de Luis XVI] dirigió al rey en 1775, en la cual le aconsejaba, entre otras cosas, que ordenara a la nación elegir libremente una asamblea representativa que se reuniera cada año durante seis semanas, pero sin concederle ningún poder efectivo. Esta asamblea sólo se ocuparía de la administración, y nunca del gobierno; más que ejecutiva sería consultiva; y en realidad no tendría otra misión que discutir las leyes sin hacerlas. “De esta manera, el poder real sería asesorado, mas no obstaculizado —decía—, y la opinión pública se satisfaría sin riesgos. Pues dichas asambleas no tendrían autoridad alguna para oponerse a las operaciones indispensables, y, en el caso de mostrarse disconforme con las mismas, siempre sería Su Majestad quien decidiera.”⁶⁸³

Ya se sabe qué hicieron los revolucionarios con Turgot y en dónde terminó Luis XVI...

Es cierto que en la vasta y compleja historia de Francia no se trata de pagar o de cargar eternamente con los errores u horrores cometidos en la Gran Revolución, pero tampoco se trata de repetirlos ni mucho menos de brillar, sin mérito propio, con la gran obra heredada de los Padres de la República. En la Francia de hoy debe lucharse no contra los supuestos “enemigos de la laicidad”, sino contra la

⁶⁸² *Idem*

⁶⁸³ Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, p. 178

falta de iniciativas creativas y de conciliación por parte de aquellos dirigentes que aparentemente han olvidado su misión tácita de convertirse en orgullosos sujetos de la Historia.

4.3 Un futuro común: vivir juntos, actuar juntos

La serie de debates y reflexiones en torno a la laicidad en la Francia contemporánea coinciden en que la presencia del Islam representa un nuevo reto en la aplicación de este principio republicano; se reconoce que, en adelante, al compartir un espacio común habrá de pensarse también en un futuro común. Sin embargo, y como hemos visto hasta aquí, los proyectos concebidos para afrontar ese futuro común aún muestran una amplia variedad de matices, llegando a mostrarse extremos y hasta opuestos entre sí.

De toda esta variedad de posturas y reflexiones nos interesa resaltar aquellas que ponen de manifiesto el hecho de que el musulmán europeo no quiere seguir siendo considerado simplemente un inmigrante, un extranjero. Tampoco desea permanecer invisible en la sociedad, ni tomar sin aportar nada; quiere involucrarse, tener una participación activa. Al menos así lo sugiere el pensamiento islámico contemporáneo que está siendo gestado y difundido en Europa:

Es responsabilidad de los musulmanes implicarse en actividades sociales, educativas y culturales en Occidente, para plasmar lo mejor de sus comportamientos y procurarse respuestas apropiadas (incluso instituciones adaptadas) a su realidad. La cuestión no es estrictamente *jurídica*, ya que se trata más globalmente de pensar en las modalidades de un compromiso detallado y participativo que permita vivir seriamente nuestra presencia en Occidente, con sus exigencias y perspectivas.⁶⁸⁴

Como vimos en el capítulo anterior, Tariq Ramadan se dedica en su obra a extraer de las fuentes islámicas aquellos principios generales que permiten al musulmán vivir en un entorno no islámico, “según las intensiones del creyente y sobre la base

⁶⁸⁴ Tariq Ramadan, *El Islam minoritario...*, *op. cit.*, p. 231

de tres condiciones principales: *ser libre para practicar, poder dar testimonio del mensaje y ser útil a los musulmanes y a la sociedad en general*. Las relaciones con los no musulmanes están basadas en la justicia, la lealtad y la honestidad [...]”⁶⁸⁵ De esta manera, la única restricción respecto a la puesta en práctica de las cuestiones que expresan la esencia de la fe musulmana en una sociedad no islámica sería apegarse a la “cláusula de conciencia” que indica al creyente que el principio de justicia constituye, tras su fe en la unicidad de Dios:

[...] el parámetro fundamental de su compromiso social, económico y político. Dicho principio pasa por encima de su propia persona, de sus parientes, de los ricos, de los pobres e incluso de la *umma*. Ocurre lo mismo con su ciudadanía. Si, por ejemplo, es requerido para participar en una guerra injusta o basada en el mero deseo de poder o de control (de un territorio, de riqueza u otros), un musulmán, en conciencia, no debe tomar parte en ella.⁶⁸⁶

Respecto a las demás cuestiones (la escuela, la educación, el matrimonio, los cementerios), Ramadan reconoce su importancia, pero señala que no están consideradas al mismo nivel de las enseñanzas fundamentales del dogma del Islam, por lo que en estos casos es posible encontrar soluciones en el marco de la legislación europea. “Por lo tanto, tales cuestiones no tienen ya nada que ver con una eventual cláusula de conciencia, sino que requieren un verdadero compromiso de los musulmanes para encontrar soluciones apropiadas.”⁶⁸⁷

Más adelante revisaremos en qué ámbitos puede orientarse una participación significativa de los musulmanes en la sociedad europea. De momento es importante insistir en la necesidad de dejar de pensar en el Islam de manera abstracta y comenzar a visualizarlo en el contexto de un Islam europeo. Como vimos anteriormente en las diversas posturas que han aportado sus puntos de vista respecto al debate sobre los nuevos retos de la laicidad en Francia, Alain Boyer, a pesar de hacer énfasis en la “desigualdad de facto” que sufre el culto musulmán en la República, también deja escapar la consideración de un Islam francés; es decir, Boyer no supone que el Islam sea intrínsecamente extraño a la

⁶⁸⁵ *Ibid*, p. 226

⁶⁸⁶ *Ibid*, p. 232

⁶⁸⁷ *Ibid*, p. 236

laicidad ni irreductible a la modernidad, “sin embargo, sucede que el islam no ha conocido el proceso de laicización de Europa occidental, lo que hace que su evolución en Francia sea más difícil, aunque sumamente interesante a la vez.”⁶⁸⁸

Pero, no es que el Islam de Argelia, Marruecos, Egipto o cualquier otro país del Medio Oriente vaya a “transportarse” como tal para ser insertado de manera mecánica en la República laica. Se trata de un Islam concreto que está surgiendo en Francia y por ende su evolución correrá, en principio, a la par de la evolución de laicidad *en* Francia. Y este es precisamente el asunto más complicado por resolver, pues el modelo republicano francés sigue dando prioridad y una importancia sobrevalorada y descontextualizada al Estado-nación. Alain Touraine argumenta que el debilitamiento mismo de ese modelo es lo que conlleva ahora a pensar, a concebir una sociedad multicultural:

Ese modelo nacional democrático permitió, gracias a las libertades públicas, combinar el pluralismo (de los intereses y de las opiniones) y la unidad política. Hizo que triunfara el laicismo. Pero también, y de manera complementaria, a menudo impuso, en nombre del progreso y la ley, las mismas reglas y formas de vida a todos. Lo que se etiquetaba como arcaico, marginal o minoritario fue prohibido, inhibido, inferiorizado [...] la destrucción de la diversidad cultural y la racionalización autoritaria se consideraron como las condiciones del triunfo del universalismo político. [...] en la actualidad se debilita ese modelo ideal de la sociedad nacional, con sus cualidades y sus defectos. Por eso hablamos hoy de multiculturalismo.⁶⁸⁹

Los republicanos franceses han cuestionado insistentemente si el Islam es compatible con la laicidad y los valores republicanos en general. Nosotros nos preguntamos ahora ¿es posible conjugar laicidad con pluralismo cultural? O como lo planteara nuestro gran filósofo Leopoldo Zea: “¿cómo conciliar la diversidad con la universalidad que da sentido a las individualidades? ¿Son proposiciones opuestas o bien complementarias? De la solución de estas interrogantes depende,

⁶⁸⁸ Alain Boyer, *Le droit de religions...*, *op. cit.*, p. 79

⁶⁸⁹ Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 168-169

nada más y nada menos que la posibilidad de convivencia de la multiplicidad de individualidades de expresiones concretas del hombre.”⁶⁹⁰

Una sociedad en la que impere el pluralismo cultural sólo podrá gestarse y desarrollarse si ninguna mayoría atribuye a su manera de vivir un valor universal; si no se hace una jerarquía vertical, sino horizontal de estos valores, si se aprende a convivir en una relación que no sea la del dominio de unos sobre otros, si se tiene la voluntad de entender y hacerse entender. En realidad, estos son también los puntos esenciales del diálogo intercultural que proponemos. La diferencia radica en que el diálogo es la *antesala* de la sociedad basada en el pluralismo cultural, ya que esa sociedad no puede forzarse ni construirse de manera artificial. De esta manera, a partir del diálogo, los diferentes componentes de la sociedad tienen la posibilidad de elegir libremente qué modelo de integración es el que desean construir. O incluso puede darse el caso de que algunos grupos rechacen insertarse en un modelo específico y opten entonces por formas de resistencia ante modelos impuestos y forzados. Sin embargo, mientras que la elección de un modelo multicultural sí requiere un proceso previo que, como dijimos, sería el diálogo intercultural; este último, por su parte, no puede esperar a ponerse en marcha cuando y sólo cuando la situación está fuera de control, como sugieren algunos autores. En su *Crítica del multiculturalismo*, Pablo Lazo sostiene que una de las condiciones para que se lleve a cabo un “movimiento de resistencia imaginal” en las sociedades multiculturales —o sea un movimiento de resemantización política que supere los “fetiches” tradicionales como el Hombre, la Razón, la Ciencia, la Humanidad y la Cultura Única—, consiste en que:

[...] lo intercultural, la posibilidad de interacción en un sentido dado por las instituciones políticas y asegurado por normas jurídicas entre miembros con distintas configuraciones culturales, no entre en juego como orientación de los dinamismos políticos hasta que lo multicultural se vuelva amenazante o inmanejable para el orden social. De aquí obtendríamos un segundo principio ético-hermenéutico: no comenzar por forzar la relación entre miembros de distintas culturas pre-direccionando su contacto en un sentido de estructura política ya dada, llámese democracia, tolerancia, justicia, bien común, paz cívica o

⁶⁹⁰ Leopoldo Zea, *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 267

de cualquier otra forma, sino salvaguardando el juego imaginario multicultural y sus hibridaciones en su policonfiguración más libre hasta que, insisto, se pueda convertir en un problema amenazante para una convivencia pacífica.⁶⁹¹

¿Por qué esperar a que el tejido social esté a punto de desgarrarse? No podemos determinar con exactitud en qué medida el diálogo intercultural podría prevenir nuevos disturbios en la periferia de las grandes ciudades francesas; ataques terroristas o una limpieza étnica como la ocurrida en Kosovo. De lo que tenemos plena certeza es que el diálogo, al ser intrínseco a la cultura de la paz, es un mecanismo mucho más efectivo en tiempos de relativa estabilidad y paz social, pues su objetivo es convertirse en una especie de doctrina-práctica para la vida cotidiana, por eso, su medio de creación y propagación son entornos “cotidianos” en sus diferentes niveles, desde las relaciones interpersonales, la escuela, el trabajo, el medio académico universitario-intelectual, hasta la investigación, la diplomacia y la política nacional e internacional. En el capítulo anterior explicamos que las bases ideológicas del diálogo intercultural que proponíamos para nuestro objeto de estudio se encontrarían tanto en el pensamiento modernista islámico (principalmente de Iqbal, Khatami, Ramadan y Arkoun) como en el pensamiento de aquellos intelectuales e instituciones representantes de la ideología laica en Francia (principalmente Baubérot, Touraine, Boyer, Williame, La Liga de la Enseñanza y el Alto Consejo para la Integración) . Ambos temas fueron abordados separadamente. Ahora es el momento de reunir a las dos ideologías para concretar su aplicación teórica.

El reporte final de la Comisión Stasi concluye que “la laicidad no es nada más una regla del juego institucional, sino el valor fundador del pacto republicano que permite conciliar un vivir juntos con el pluralismo y la diversidad.”⁶⁹² Retomando la pregunta que nos planteábamos en páginas anteriores, ¿cuál es, entonces, la mejor manera de conciliar laicidad y diversidad? Si nuestra intención es obtener la respuesta en el marco de un diálogo intercultural, no cabe duda que éste puede

⁶⁹¹ Pablo Lazo, *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad. Argumentación imaginaria sobre la diversidad cultural*, México, Plaza y Valdés–Universidad Iberoamericana, 2010, pp. 169-170

⁶⁹² Rapport de la Commission Stasi..., *op. cit.*, p. 24

relacionarse íntimamente, por sus mismas características, con una educación intercultural:

La educación intercultural se puede traducir en un programa educativo para definir, reconocer y poder expresar la identidad de los grupos étnicos, pero sobre todo, y más general que un programa, la educación intercultural es educación que implica a todos los componentes de las etnias que conviven en un mismo lugar. [...] [algunas de sus metas son] el derecho a la deferencia y a la identidad personal que debe ejercerse de forma paralela al derecho de igualdad; será necesario establecer los procesos y recursos a través de los cuales se logren esas metas, buscando valores interculturales admitidos por todos los ciudadanos.⁶⁹³

Al igual que en el diálogo intercultural, una educación intercultural comprometida y sincera no debe omitir los “temas incómodos” para cada una de las partes. En este sentido, la Comisión Stasi reconoce la necesidad de “combatir el desconocimiento y los prejuicios sobre los diferentes componentes de la historia francesa y sobre el fenómeno migratorio. La enseñanza de la historia de la esclavitud está fuera de los programas escolares, y la historia de la colonización, de la descolonización, así como de la inmigración, ocupan un lugar insuficiente.⁶⁹⁴ Habida cuenta de la hostilidad con la que se llega a percibir al musulmán, al relacionarlo ya sea acertada o equívocamente con un inmigrante, se comprende la importancia de revalorar el estudio del fenómeno de la inmigración en Francia para otorgarle un lugar más preponderante en la escuela.

Aunado al punto anterior, la Comisión planteaba en otra de sus propuestas la introducción del hecho religioso (*fait religieux*) en la escuela desde un enfoque racional para estudiar a las religiones en calidad de civilización. “Una mejor y mutua comprensión de las diferentes culturas y tradiciones de pensamiento

⁶⁹³ Rafael Sáez Alonso, “La educación intercultural para una sociedad global”, en Cristina García Vázquez (compiladora), *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes. La interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, p. 121

⁶⁹⁴ Rapport de la Commission Stasi..., *op. cit.*, p. 23

religioso es esencial hoy en día.”⁶⁹⁵ La Comisión recomienda que este aprendizaje se realice valiéndose de las nuevas pedagogías interdisciplinarias.

Una vez que la sociedad se ha emancipado del poder religioso —pues la Iglesia ya no tiene las pretensiones de dominación que todavía tenía hasta principios del siglo pasado— y que el individuo ha conquistado su autonomía como sujeto, se contempla el advenimiento de un “retorno de lo religioso” no impositivo, sino plenamente libre ante la anomia y la búsqueda de sentido que caracterizan a las sociedades actuales. De esta manera, “la laicización de la conciencia religiosa en sí misma, el rechazo que tienen las religiones a querer dirigir la sociedad y el hecho mismo de que Europa sea plural en términos religiosos, contribuyen a reconfigurar la laicidad, en el sentido de buscar una integración positiva de las religiones en el espacio público.”⁶⁹⁶ En otras palabras, se trata de un modelo en el cual la religión no debe tener una marcada influencia en la vida social, “pero puede desempeñar plenamente su papel como recurso espiritual, ético, cultural e incluso político, en el sentido más amplio, mediante el respeto a las autonomías individuales y al pluralismo democrático.”⁶⁹⁷ Vista de esta manera, una laicidad que ha evolucionado, que permite reabrir de manera serena la enseñanza del hecho religioso en la escuela laica, en fin, una *laicidad cultural*, como la llama Jean-Paul Willaime, indudablemente sería compatible con una sociedad pluralista.

Finalmente, otra de las propuestas de la Comisión Stasi que resultan esenciales dentro del marco de este diálogo intercultural, es la de “desarrollar los estudios superiores sobre el Islam” mediante la creación de una Escuela nacional de estudios islámicos que se encargará de:

- Desarrollar las investigaciones científicas sobre las sociedades, el pensamiento y la cultura ligados al modelo ‘islámico’ de producción de las sociedades;

⁶⁹⁵ *Ibid*, p. 24

⁶⁹⁶ Jean-Paul Willaime, “La enseñanza de los hechos religiosos: perspectivas europeas”, en Roberto Blancarte, *op. cit.*, p. 375

⁶⁹⁷ Citado por Jean-Paul Willaime, *idem*.

- Ofrecer un espacio de expresión científica crítica del Islam como religión, tradición de pensamiento y cultura en sus variantes a través del mundo;
- Contribuir a la formación de maestros convocados a enseñar el hecho religioso en todos los niveles de la enseñanza pública;
- Crear un centro de lectura, de documentación y de intercambio para todos los ciudadanos que deseen adquirir información científica sobre todo lo concerniente a la inserción del Islam y de los musulmanes en las grandes corrientes del pensamiento crítico contemporáneo y de construcción de un espacio laico de la ciudadanía; y
- Entablar relaciones con los investigadores y docentes en el mundo musulmán contemporáneo; poner en marcha estructuras de recepción para los numerosos estudiantes francófonos procedentes del Magreb, de África y del Medio Oriente.⁶⁹⁸

De manera más general, la propuesta de brindar un conocimiento integral de la cultura islámica en la escuela pública ya había sido recomendada también por el Alto Consejo para la Integración:

Si bien el conocimiento de la cultura de origen es un elemento tan indispensable que su desconocimiento con frecuencia hace del Islam la única referencia de identidad, este conocimiento debe proporcionarse de manera abierta y dirigirse a la comunidad escolar en su conjunto a fin de facilitar el “vivir-juntos”. A las generaciones producto de la inmigración, les permitirá realizar una perspectiva de su cultura desde los planos histórico, político y artístico; y a los demás, les ayudará a despojarse de ciertos prejuicios [...] [en ambos casos] Tales medidas permitirán a cada quien descubrir o apropiarse de la cultura musulmana en su dimensión histórico-cultural y ya no solamente en su dimensión religiosa.⁶⁹⁹

Si bien los programas escolares que sustituyeron el plan de estudios anterior a 1996 ya contemplaban para la clase de historia en el segundo año de bachillerato el estudio del mundo mediterráneo en la época medieval, resaltando que fue una época de encuentro entre tres civilizaciones (cristiana occidental, Imperio bizantino e Islam), “aún estamos lejos de una verdadera historia de las civilizaciones que

⁶⁹⁸ *Idem*

⁶⁹⁹ L’islam dans la République, *op. cit.*, p. 79

reserve una parte importante al aprendizaje y descubrimiento de las dimensiones cultural, literaria y artística de las diferentes religiones”.⁷⁰⁰

El fracaso en la enseñanza de una “verdadera historia de las civilizaciones” tiene su origen en lo que Leopoldo Zea bautizaría como “el pecado original de Europa”. “¿Cuál ha sido el pecado de Europa y su proyección como Occidente? Su pecado quizá más original haya sido querer configurar el mundo a su imagen y semejanza. Y, en general, éste ha intentado pagarle con la misma moneda: ha hecho suyos los ideales humanistas de Europa, pero ha rechazado sus tendencias dominadoras. He aquí una lección que no debemos olvidar jamás.”⁷⁰¹

Este “pecado original”, al haber sido gestado en una Modernidad excluyente que se desprendió de un pasado feudal tiránico para, a su vez, plantear una nueva jerarquía discriminatoria basada en la instrumentalización de la razón, ahora trata de ser redimido en una *posmodernidad* de cuya llegada aún se duda, pero que definitivamente tiene como misión comenzar a plantar la semilla que habrá de ser el fruto indispensable para una nueva época: la semilla de la diversidad en toda su extensión. “La posmodernidad es una serie de manifestaciones que se dan como respuesta y autocomprensión de la modernidad. También nos quiere decir entendimiento de la multiculturalidad e interculturalidad y de las condiciones que se gesten en las diferentes formaciones sociales con diversas respuestas y propuestas ante la modernidad.”⁷⁰²

Touraine diría que en lugar de modificar la definición de modernidad, de otorgarle nuevos significados, o de rechazarla tajantemente, sería mejor hablar de una *descomposición* de sus elementos que permita realizar una crítica en el amplio sentido del término:

Se trata menos de rechazar la modernidad que de discutirla, de reemplazar la imagen global de una modernidad opuesta en todo a la tradición, por un análisis de los aspectos positivos pero también negativos de sus objetivos culturales y de las relaciones de

⁷⁰⁰ *Ibid*, p. 80

⁷⁰¹ Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 271

⁷⁰² Marycela Córdova, “Modernidad, cultura y devenir en el mundo actual”, en Zidane Zéroui, *Modernidad y postmodernidad*, México, Noriega editores, 2000, p. 152

dominación o de dependencia, de integración o de exclusión que otorgan al tema cultural de la modernidad un contenido propiamente social. [...] la *crítica de la modernidad* no conduce a rechazarla en la mayoría de los casos, sino —conforme a como lo dicta el sentido original de esta palabra— a separar sus elementos, a analizar y a evaluar cada uno de ellos en lugar de encerrarse en un todo o nada que obliga a aceptarlo todo por miedo a perderlo todo.⁷⁰³

En todo caso ¿cómo llenar ese vacío, ese desencanto generalizado por las ideas modernas, sin tener que refugiarnos en el nihilismo?

Lo que ahora está sucediendo en el mundo muestra la urgencia de revisar una moral, una ética, una filosofía, que se presuma universalista. Para poder ser tal, ésta deberá conciliar las expresiones concretas, múltiples, de esa universalidad. Iguales por ser distintos. Distintos entre sí, y por serlo, iguales al resto de los hombres. Un filosofar que hace poco tiempo parecía extraño a la pretensión universalista europea [...] Una universalidad que no se conciba como expresión de la multiplicidad del ser humano, está condenada a perecer, a quedar fuera de lo que ahora se presenta como auténtico filosofar.⁷⁰⁴

Pero para que esta filosofía sea verdaderamente universalista y pueda ser expandida, tendrá que estar acompañada de un proceso *deconstructivo* capaz de transformar la conciencia colectiva a la que el *poder suave* institucional y las industrias culturales hegemónicas se han encargado de imponer sus intereses haciéndolos parecer como *los* intereses de toda la humanidad; de transmitir históricamente esa ideología racional que postulaba que “todos somos iguales” (pero unos más iguales que otros) y que ha conducido a tantas atrocidades e injusticias en nombre de un progreso cuya justificación más inmediata se hallaba en esa supuesta supremacía racional.

Si la alternativa frente a una pedagogía neutra sería la instauración de una especie de pedagogía multicultural antihegemónica ¿cómo lograr, entonces, que esta pedagogía multicultural antihegemónica no desemboque en una reacción defensiva que pudiera resultar contraproducente? Es verdad que olvidar significa tanto como recordar, pero lo menos deseable sería despertar odios o resentimientos innecesarios o sustituir una fobia por otra (islamofobia por “eurofobia”, por ejemplo). Y ¿cómo superar la gran dicotomía “nosotros y los

⁷⁰³ [Trad. libre], Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 112

⁷⁰⁴ Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 268

otros”, Oriente-Occidente, Europa-Islam? Encontramos una propuesta interesante que no sólo contribuiría a superar estas dicotomías, sino que también implica un proceso *constructivo* que impulsaría el desarrollo de una educación intercultural universalista y al mismo tiempo antihegemónica. Nos referimos a la actualización del concepto de *cultura mediterránea* planteado por Mohammed Arkoun. Esta propuesta es de gran utilidad para complementar el concepto de *Islam europeo* que comenzamos a tratar en el capítulo anterior y que hemos estado retomando para incorporar sus distintas premisas conforme profundizamos y contextualizamos las bases ideológicas del diálogo intercultural. En términos semánticos las dos nociones, cultura mediterránea e Islam europeo (o *Euro-Islam*, como también proponen otros autores) incluyen al objeto de estudio de esta investigación: el Islam en Francia y por lo tanto es posible extraer de ambas ciertos postulados que enriquecen nuestro diálogo intercultural en esta última fase, que sería la participación común a partir del sentido de pertenencia a una identidad común y que, por ende, proyecta un futuro común.

Mohammed Arkoun parte de la premisa de que nuestro conocimiento del Mundo Mediterráneo no está balanceado en términos geográficos, históricos y culturales. Hace un par de décadas el intelectual escribía que:

Aquello que llamamos el retorno de lo religioso, el resurgimiento de lo divino en este fin del siglo XX, acentúa la actualidad de una cultura mediterránea en sus fundamentos psicológicos, filosóficos, semióticos, así como en sus componentes geohistóricos. Digo *geohistórico* para reinsertar en la configuración de esta cultura a un excluido: el islam, su pensamiento y su civilización. El islam está excluido, marginado o encerrado ya sea en un Oriente extraño o romántico, o en un desierto exótico, por el racionalismo positivista y la civilización material de los burgueses conquistadores.⁷⁰⁵

En su breve ensayo, Arkoun señala que es necesaria una relectura histórica y semántica radical de todas las rivalidades, las guerras, las exclusiones, las relaciones de dominación entre Islam y Bizancio, Islam y Cristiandad, Islam y Occidente secular. “En esta larga confrontación histórica, el islam, a partir del siglo

⁷⁰⁵ [Trad. libre], Mohammed Arkoun, *Actualité d'une culture méditerranéenne*, Tampere, TAPRI (Tampere Peace Research Institut-Institut de Recherche de la Paix à Tampere), Les Cahiers du TAPRI, 1990, p. 14

XII, ha perdido progresivamente el contacto con todo lo que le asigna una vocación y roles específicos en la existencia y expansión de una cultura mediterránea [...] que ha dado como resultado una falsa perspectiva sobre la historia del pensamiento y de la cultura en el área mediterránea.”⁷⁰⁶

Las posibilidades para el replanteamiento de una *cultura mediterránea* dependen, por una parte, de una estrategia de transgresión de los dogmas, de la subversión de las teorías y de ciertas definiciones históricamente recibidas; y por otra, de la profundización tanto del conocimiento de las culturas locales mediterráneas, como de las tendencias universalistas. Para Arkoun, esta estrategia cognitiva moderna implica la reflexión sobre cuatro direcciones: 1) la dialéctica de los poderes y los residuos; 2) el comparatismo; 3) la tensión creadora entre lengua-historia-pensamiento; y 4) la tensión educativa entre lo racional y lo imaginario. De estas cuatro líneas de reflexión quisiéramos destacar aquellos principios que atañen directamente al diálogo intercultural.

Sobre el primer punto, Mohammed Arkoun centra su crítica en la tendencia a considerar el campo histórico-social a partir de elementos de poder como el Estado, la escritura, la cultura erudita y la ortodoxia, al ser los determinantes por excelencia de los parámetros de inclusión y exclusión en la tradición racional moderna. Así:

El Estado marca una frontera entre el campo político que él controla —y que siempre busca extender— y las fuerzas que le resisten; la escritura opone la preeminencia y la duración de aquello que está gráficamente fijado a la precariedad, la incoherencia, la inferioridad de lo oral; la cultura erudita define e impone las normas de lo verdadero, de lo correcto, de lo bueno, de lo bello en relación a los poderes sociales y económicos que se afirman en el campo político oficial y, por oposición, a las culturas denominadas “populares”, “folklóricas”, relegadas, marginadas, descalificadas por las selecciones de las “élites”; finalmente, la ortodoxia ejerce el monopolio del control de los bienes simbólicos (religión oficial) por las élites eruditas al servicio del Estado [...]⁷⁰⁷

⁷⁰⁶ *Ibid*, p. 15

⁷⁰⁷ *Ibid*, p. 20

Es a partir de esta dinámica de inclusión-exclusión que numerosos grupos étnico-culturales del espacio mediterráneo han sido compactados en un estado residual, desde las antiguas dinastías y los Imperios hasta las naciones contemporáneas. Esta toma de conciencia marca la transición hacia una segunda reflexión: el comparatismo, el cual se encargará de buscar una liberación nueva y radical de todas las expresiones culturales ligadas a la diversidad lingüística, religiosa, ecológica, étnica, de grupos que coexisten en un mismo espacio político controlado por un centro. De este modo, “al expandir los campos de visión del conocimiento y de la cultura, el comparatismo liberará del encerramiento en los particularismos estrechos, los conservadurismos anticuados, favoreciendo la circulación de ideas, de obras, de prácticas, de valores entre las identidades relegadas u olvidadas, y las grandes culturas tradicionales ligadas a las religiones reveladas y la poderosísima cultura denominada moderna [...]”⁷⁰⁸ Como resultado, los clivajes actuales entre laicidad y religiones, modernidad secular y tradiciones vivas religiosas, temporal y espiritual, serían visualizados desde nuevos enfoques de un conocimiento profundizado y comparado de las grandes corrientes de pensamiento originadas y desarrolladas en el área mediterránea.⁷⁰⁹

Por último, las reflexiones anteriores desembocarían en un objetivo final que sería la necesidad de revisar nuestras representaciones sobre las culturas consideradas como arcaicas, tradicionales y modernas; así como nuestra actitud en torno a los intercambios culturales:

Al reconocer que lo racional y lo imaginario son dos aristas interdependientes y en tensión educativa en todo acto cognitivo conducido por la mente, nos liberamos del pensamiento dicotómico que durante tanto tiempo ha opuesto razón e imaginación, logos y muthos, concepto y metáfora, sentido propio y sentido figurado, verdad y error, bien y mal, razón y fe, ciencia y religión, creencias verdaderas y supersticiones, religión y magia, moderno y arcaico o tradicional, civilizado y primitivo, desarrollado y subdesarrollado (último avatar de un pensamiento dicotómico e imperial).⁷¹⁰

⁷⁰⁸ *Ibid*, p. 23

⁷⁰⁹ *Ibid*, p. 24

⁷¹⁰ *Ibid*, p. 26

De acuerdo con Arkoun, una vez que estas dicotomías son superadas, entonces es posible dotarse de los medios intelectuales de *reinterpretación* de todas nuestras herencias culturales, que en el contexto actual de luchas hegemónicas tienden a renacer bajo los nombres de “identidad” o “autenticidad” y que han favorecido el surgimiento de las incomprensiones y tensiones mutuas que han llevado a una confrontación, más imaginaria que real, entre Islam y Europa, mundo árabe y Occidente. En esta nueva interpretación histórica deben ser la tolerancia, el respeto y la modestia las que se impongan a la razón y no al contrario.

El intelectual franco-argelino concluye su obra resaltando las deficiencias en materia educativa y cultural que conducen a juicios precipitados y distorsionados:

Asistimos cotidianamente a violencia, asesinatos, rechazos, polémicas en relación al Islam “fanático”, “integrista”, “intolerante”... Y los ciudadanos no han recibido la cultura necesaria para redefinir las funciones de la religión en las sociedades modernas; se reacciona con una lógica primaria: integrismo bárbaro, intolerancia y violencia de un lado; modernidad, laicidad y tolerancia, del otro. Es aquí donde el retorno a lo Mediterráneo se vuelve indispensable; pero a condición de estar previamente equipados para releer y rememorar el espacio mediterráneo.⁷¹¹

Cuando Mohammed Arkoun dice “estar equipados”, se refiere a que no se puede partir del vacío. Hay una serie de obras histórico-literarias básicas que han sido relegadas y por lo tanto deben ser estudiadas o reestudiadas. Uno de los proyectos de diálogo intercultural impulsados por la UNESCO en 2001, a través del programa *Rutas de diálogo*, es el de “Las rutas de al-Andalus”, que precisamente busca rescatar el vasto legado que se originó a partir del encuentro y el intercambio de tres grandes culturas y religiones (la judía, la cristiana y la islámica) que durante siglos pudieron practicar un vivir juntos “in vitro” en el que diálogo y conflicto fueron fecundados de manera recíproca. “Pero es indispensable hacer que la España de al-Andalus no sea vista solamente como una escena estética antigua, sino que sea percibida como una experiencia de diálogo

⁷¹¹ *Ibid*, p. 29

intercultural cuya actualidad se impone.”⁷¹² Así, pues, el proyecto está conformado por un conjunto de trabajos y ensayos de diversos especialistas que dan testimonio de las principales aportaciones de la cultura andaluza del Medioevo en la conformación del espacio mediterráneo actual en su dimensión histórico-cultural. El proyecto retoma una serie de principios proclamados por la Declaración de Barcelona de 1995, la cual insiste también —como lo planteaba Arkoun años antes— en la revivificación de las tradiciones de ambos lados del Mediterráneo. Sin embargo, a menos de una década de su promulgación, la Declaración ya era objeto de severas críticas: “[...] [sus objetivos y el preámbulo] hoy aparecen como proclamaciones bien intencionadas muy alejadas de la realidad. Porque finalmente ¿quién preparó y firmó esta Declaración de Barcelona si no aquellos mismos que han hecho y que han construido ‘la fortaleza Schengen’? Una fortaleza que mientras exalta el espíritu de los intercambios humanos y culturales, cierra más que nunca sus fronteras, sus ojos y sus oídos.”⁷¹³

Efectivamente sucede que, por bien intencionados que resulten todos los proyectos insertados en el marco del diálogo intercultural, indudablemente habrá que enfrentarse a muchas de las “trabas” o limitantes impuestas por el Estado y los *policy makers*. En este sentido, una última crítica del ensayo de Arkoun respecto a las deficiencias en las políticas educativas y culturales, se dirige contra el material didáctico y las referencias bibliográficas empleadas en las escuelas y hasta en las universidades, que contribuyen a perpetuar o a agravar la disposición a la guerra, los conflictos y la exclusión recíproca, tanto en los países musulmanes como en los europeos, pues en ambos casos “se privilegia la glorificación nacional y la afirmación orgullosa de ‘Valores’ irreductibles que escapan a toda crítica filosófica.”⁷¹⁴

El diálogo intercultural, en cambio, privilegia la autocrítica, la mutua comprensión y rechaza la exaltación de valores excluyentes:

⁷¹² [Trad. libre], Doudou Diène (director de publicación), *Les routes d’al-Andalus: patrimoine commun et identité plurielle*, Paris, UNESCO, 2001, p.2

⁷¹³ Larbi Ben Othmane, “L’héritage d’al-Andalus et le Maghreb: les facteurs de rapprochement”, *ibid*, p. 131

⁷¹⁴ Mohammed Arkoun, *op. cit.*, p. 30

La afirmación de valores que sólo son realizables en unos pueblos y en otros no, valores excluyentes, no pueden ser aceptados por los excluidos. Europa debe ahora vencer la tendencia en la que se empeña de presentarse a sí misma como modelo ineludible y, paradójicamente, inalcanzable. Habrá que pasar de las palabras a los hechos. Los extraordinarios valores que enarbola el mundo occidental nada tienen de universales, cuando se excluye de la posibilidad de los mismos a una gran parte de la humanidad.⁷¹⁵

Al contextualizar las premisas que hemos presentado hasta aquí para la construcción del diálogo intercultural en el caso del Islam en Francia, el apropiarse, el sentirse parte de una cultura mediterránea como lo sugiere Arkoun, implicaría, a su vez, desarrollar un sentido de pertenencia a identidades múltiples o una *reconstrucción* de identidades, según el caso. Contrario a las concepciones objetivistas y subjetivistas, en las que la identidad cultural sería preexistente al individuo y por lo tanto aparecería como una esencia predeterminada, quienes promovemos un diálogo intercultural debemos considerar que la identidad, al igual que la cultura, es un proceso que se construye y se reconstruye constantemente en los intercambios sociales. “Esta concepción dinámica de la identidad se opone a la que la considera un atributo original y permanente, que no puede evolucionar. Se trata, pues, de un cambio radical de problemática que centra el análisis en el estudio de la relación y no en la búsqueda de una supuesta esencia que definiría la identidad.”⁷¹⁶

Ahora bien, puesto que difícilmente se puede abandonar una referencia preexistente para adoptar una nueva identidad que invite a sentirse “ciudadano del mundo”, en un caso extremo, las identidades múltiples permiten a cada individuo, según su vivencia personal, desplazarse entre diversos grados y tipos de pertenencia. “En todo momento, o fase de la existencia, una u otra de estas pertenencias puede convertirse en más relevante (se es más católico si se vive entre protestantes, más cristiano si se vive entre musulmanes, más italiano si se vive fuera de Italia, etc.); consiguientemente, se procura lograr un reconocimiento

⁷¹⁵ Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 272

⁷¹⁶ Denys Cuhe, *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002, p. 110

social justamente a propósito de la cualidad relevante.”⁷¹⁷ Un ejemplo para ilustrar el caso de los musulmanes en Europa sería el siguiente: “un inmigrante árabe y musulmán puede poseer tres identidades: desde el punto de vista religioso y cultural, yo soy un euromusulmán; desde el punto de vista étnico, soy un árabe damasceno; y desde el punto de vista político, un ciudadano alemán. Estoy convencido de que la combinación de esas identidades es posible en el marco del pluralismo cultural y la integración política.”⁷¹⁸

Toda sociedad multicultural o culturalmente diversa pone de manifiesto la complejidad de las identidades, reflejando la necesidad de una definición o redefinición de las mismas, de tal manera que no signifiquen un obstáculo en el nuevo contexto. “El islam en Europa se presenta de entrada como ‘desencarnado’ cultural y socialmente, es decir, se niega a ser una religión ‘étnica’ y la expresión de una cultura de importación [...]”⁷¹⁹ En este sentido, “la identidad musulmana, hasta ahora simplemente considerada algo evidente porque formaba parte de un conjunto cultural heredado, no puede sobrevivir más que si es reformulada y explicitada al margen de todo contexto cultural específico, ya sea europeo u oriental.”⁷²⁰ Para la contraparte, la tarea no es menos compleja:

Los europeos saben que no son ni americanos ni asiáticos, ni les apetece serlo. Sin embargo, cuando se les pregunta en qué consiste su ‘europeidad’ se quedan perplejos [...] En un contexto como este, la pluralidad cultural y étnica de origen supuestamente no europeo comienza a inquietar a muchos ciudadanos de Europa. Cuando se desdibuja la identidad propia resulta mucho más difícil aceptar la ajena, y cuando sentimos que sobre ella se cierne una amenaza, la reforzamos de un modo que no admite negociaciones. En resumen, precisamente en el momento en que Europa tiene que adaptarse a una presencia

⁷¹⁷ Augusto Palmonari, “Una agenda psicológica para una sociedad multicultural”, en Carlo Galli (Comp.), *Multiculturalismo. Ideologías y desafíos*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2006, p. 169

⁷¹⁸ Bassam Tibi, “Los inmigrantes musulmanes de Europa: entre el Euro-Islam y el gueto”, en Nezar AlSayyad y Manuel Castells (editores), *¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza editorial, 2003, p. 77

⁷¹⁹ Olivier Roy, *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Barcelona, Bellaterra, colección: Biblioteca del Islam Contemporáneo, 2003, p. 14

⁷²⁰ *Ibid*, p. 14

cada vez mayor del islam en su suelo, las identidades nacionales se desconstruyen y se reconstruyen desde arriba y desde abajo.⁷²¹

He aquí una de las contribuciones relevantes que la presencia islámica en Francia puede significar y que supone al mismo tiempo una participación común: la definición de una nueva identidad que no necesariamente tiene que ser una *misma* identidad, pero que no por eso impide involucrarse conjuntamente en proyectos que incumban a ambas partes por igual:

¿No es ésta la meta final de grandes anhelos? [...] viendo en las diversas expresiones culturales de los pueblos la fuente de donde ha de derivarse el espíritu que permita una auténtica integración regional, continental y universal como expresión de la capacidad para comprender y hacerse comprender, y a partir de esta comprensión realizar tareas comunes con metas comunes sin menoscabo de las ineludibles expresiones de identidad de los hombres y los pueblos.⁷²²

Así, pues, la presencia islámica en Francia podría contribuir a reemplazar la noción de que la República se basa en *una* identidad nacional, al desarrollar la idea o encaminar la reflexión sobre la posibilidad de identidades múltiples sin que ello signifique recurrir al encierro comunitario y de esta manera se estaría cuestionando sobre la vigencia del modelo de integración asimilacionista. Esa es la nueva identidad que vislumbramos, es decir, aquella que *reconozca* que no hay una sola identidad, sino que puede haber una multiplicidad de identidades, en distintos grados y contextos. Algunos autores incluso afirmarían que “no hay identidad en sí, ni siquiera únicamente para sí. La identidad es siempre una relación con el otro.”⁷²³

El politólogo francés Bertrand Badier explica el concepto de la multiplicidad de identidades como una consecuencia inherente a los retos que la globalización ha impuesto al Estado como actor central del sistema internacional. Según Badier, el reto principal consiste en la capacidad del Estado para organizar e incluir diferentes niveles de ciudadanía, y más aún, su capacidad para brindar respuestas

⁷²¹ Nezar AlSayyad y Manuel Castells, “El Islam y la identidad cambiante de Europa”, en Nezar AlSayyad y Manuel Castells, *op. cit.*, p. 23

⁷²² Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 287

⁷²³ Denys Cuhe, *op. cit.*, p. 110

innovadoras: “el papel de Francia en Europa y en todo el mundo consiste, quizás, en mostrar el camino para llegar a estas innovaciones, en torno a un aspecto sobre el cual mantengo firme la idea de que tenemos cosas importantes que decir en nombre de la Ilustración y de la Revolución francesa; y ello es, en particular, el replazo gradual de la concepción de un Estado responsable por la de un Estado soberano.”⁷²⁴

En breve, el concepto de multiplicidad de identidades desarrollado por Badi representa un fuerte cuestionamiento sobre la vigencia de la implantación de una cultura nacional. En una especie de modelización de la sociedad internacional, Bertrand Badi identifica tres espacios de acción / interacción entre el Estado y los demás actores que cobran una relevancia cada vez mayor en la sociedad internacional contemporánea

La segunda razón sobre por qué construir una nueva identidad no necesariamente significa compartir la misma identidad tiene que ver con que en las sociedades modernas el tener o no tener una religión constituye un elemento igualmente importante en la identidad de los individuos, tanto, que ahora las diferencias respecto a la *religiosidad*, es decir, la manera como cada quien vive su religión, parecen ser más relevantes que el pertenecer a tal o cual religión. En el Capítulo 1 revisamos algunas estadísticas sobre el grado de religiosidad de la población francesa, que reflejan una enorme brecha entre la población mayoritaria y la población inmigrante y descendiente de inmigrantes. Incluso dentro de este último grupo se observan grandes clivajes respecto a la importancia que cada grupo identificado con determinada religión otorga a ésta. Así, vimos que existe un mínimo de coherencia entre el declararse católico y darle una importancia significativa a este hecho; mientras que, en la mayoría de los casos, declararse musulmán no se reduce a un referente cultural, situación que se mantiene e

➤ ⁷²⁴ [Trad. libre] Pauline Sain, *Op, Cit.*, p. 4

incluso aumenta ligeramente en la transmisión de la religiosidad a las generaciones sucesivas.

Ciertamente, Francia continúa siendo un país de tradición católica, pero al mismo tiempo se trata de una nación en la que casi la mitad de la población declara no tener ninguna religión, y la mitad restante concede poca relevancia en su vida cotidiana al hecho de tener una religión. “De hecho, Francia posee el porcentaje de ateos convencidos más elevado de Europa (14% en comparación con 4% en Alemania y en Gran Bretaña). Los tres países de Europa que tienen la proporción más elevada de personas ‘sin religión’ son: los Países Bajos (54%), Francia (43%) y Bélgica (37%).”⁷²⁵

En general, la fe, la religión y la práctica cultural ya no desempeñan un papel preponderante en la vida de las sociedades europeas. ¿Qué significa esta situación para los musulmanes que viven en Europa y para los “europeos autóctonos”? En el caso de Francia, se ha tratado de responder a esta interrogante insinuando que el Islam es incapaz de entender la noción de laicidad o de apegarse a ella pero, como hemos podido observar, la cuestión de fondo radica primeramente en la ambigüedad del concepto de laicidad, así como en los prejuicios y la desconfianza que se muestran hacia el Islam. Y ¿qué pasa cuando un rígido concepto de laicidad, una actitud hostil o desconfiada respecto al Islam y una amplia brecha entre el grado de religiosidad de cada parte se insertan en una larga tradición eurocentrista? Con frecuencia, el resultado es que:

[...] se propone a los musulmanes ser *musulmanes sin islam*, ya que existe una sospecha generalizada de que ser “demasiado” musulmán significa no estar real y completamente integrado en el modo de vida y los valores occidentales [...] Por lo tanto, hablar demasiado de Dios y de Su revelación, cumplir con las oraciones cotidianas o referirse a la fe, a la espiritualidad y a la moral, aparecen como otros tantos signos de una no adaptación y un comportamiento dudoso. Si, además, las comunidades musulmanas piden mezquitas o cementerios y se organizan a través de organizaciones y actividades específicas, el cuadro está completo: “los musulmanes no quieren vivir con nosotros... *como nosotros*”.⁷²⁶

⁷²⁵ Jean-Paul Willaime, *La enseñanza de los hechos religiosos...*, *op. cit.*, pp. 371-372

⁷²⁶ Tariq Ramadan, *El Islam minoritario...*, *op. cit.*, p. 242

Efectivamente, una Europa heredera de las ideas de la Ilustración difícilmente puede aceptar que la fe y la razón no siempre son conceptos excluyentes, de ahí la urgencia en la tarea de buscar:

[...] una nueva política que no vea la afirmación étnica, religiosa o lingüística como una irracionalidad arcaica que hubiera ser reprimida o superada, una política que no considere este tipo de expresiones colectivas como una locura despreciable, sino como una realidad que ha de tomarse en cuenta, a la que hay que moderar y dar cauce, de modo que no se estanque y termine adoptando una forma reactiva [...] Cabe organizar una sociedad que no sea neutralizando la diversidad de sus componentes.⁷²⁷

Por otra parte, es importante resaltar que esta propuesta tácita que critica Tariq Ramadan, la de ser “musulmanes sin Islam”; es decir, de *adaptarse* a lo que es aceptable y considerado como sinónimo de modernidad y progreso para los valores democráticos occidentales, no se atribuye solamente a ciertas voces europeas, sino que ha llegado a ser planteada también por los mismos musulmanes, como es el caso del concepto de *Euro-Islam* desarrollado por su colega Bassam Tibi:

La idea pretende brindar una variedad liberal del islam que resulte tan aceptable para los inmigrantes musulmanes como para las sociedades europeas, por el hecho de adaptarse a las ideas de laicismo y de ciudadanía individual propias de una democracia moderna [...] el Euro-Islam es la religión islámica culturalmente adaptada a la cultura cívica de la modernidad [...] sería una respuesta dirigida al mismo tiempo contra la asimilación y contra el gueto y representaría además una solución democrática comprometida con los derechos humanos.⁷²⁸

A pesar de que Tibi afirma que este Euro-Islam no supondría una asimilación, su propuesta de cómo vivir el Islam en Europa es mucho más pasiva que la que propone Tariq Ramadan, pues en su definición usa reiteradamente la palabra *adaptar* y sus derivaciones; también habla de ir *contra* la asimilación y contra el gueto, pero en ningún momento habla de *construir*, *participar* o *colaborar*. De esta manera no podría hablarse de un auténtico diálogo intercultural. Otros autores, en cambio, sostienen que en el marco de un Estado-nación en decadencia que se

⁷²⁷ Daniel Innerarity, “Políticas de la identidad”, en Víctor Sampedro, *op. cit.*, p. 71

⁷²⁸ Bassam Tibi, *op. cit.*, pp. 64-65

inserta en entidades supranacionales como la Unión Europea, el modelo de unas sociedades nacionales que “asimilan” o “integran” a sus minorías ha perdido vigencia.⁷²⁹ Tariq Ramadan es del mismo parecer:

Podemos continuar hablando sin descanso sobre *asimilación, integración o aislamiento*, pero esos conceptos continuarán vacíos mientras no sepamos quién es el “sujeto” del que hablamos [...] Al tener claramente conciencia de su identidad, los musulmanes desarrollarán un nuevo sentimiento basado en una confianza en sí mismos más profunda, que les impulsará a darse cuenta de que su presencia podría ser positiva, ya que tienen los medios para aportar *algo* a Europa: más espiritualidad, más sentido de la justicia, más fraternidad y un mayor compromiso en favor de la solidaridad [...] no sólo debe tratarse de saber cuál será nuestro sitio (“disuelto en el interior” o “aislado en el exterior”) sino determinar la naturaleza de nuestra contribución activa. *Contribución* es estar, intercambiar, participar y dar: es mucho más que estar solamente *integrado*.⁷³⁰

Con esta magnífica reflexión, Ramadan busca trascender el debate sobre la crisis de los modelos de integración en Europa. ¿Qué importa, por el momento, que Francia sea un país de tradición asimilacionista mientras los musulmanes demuestren que el compartir o no compartir una misma identidad no mina su contribución en la necesaria redefinición de una identidad francesa que, eventualmente, conduciría también a una necesaria redefinición del papel del Estado-nación? Con la reconstrucción de identidades que impulsa el diálogo intercultural, la atención deja de centrarse en lo que divide, lo que separa, lo que hace distinto, para concentrarse en lo que es propio de lo humano, de todo hombre o de todo ciudadano. Es entonces cuando se puede comenzar a pensar en *actuar juntos*. Al estar conscientes de un panorama en el que se vislumbra un futuro común, los grupos dejan de encerrarse en sus supuestas diferencias para complementar sus esfuerzos. Católicos, musulmanes, ateos, ciudadanos o inmigrantes, a todos les incumbe por igual el paro laboral en Francia, las deficiencias en su sistema educativo, las fracturas sociales, etc. Y es justamente ésta, otra de las contribuciones que puede representar la presencia islámica en Francia: demostrar que tolerarse los unos a los otros de una forma pasiva no sirve

⁷²⁹ Krishan Kumar, “El Estado-nación, la Unión Europea y las identidades transnacionales”, en Nezar AlSayyad y Manuel Castells, *op. cit.*, p.89

⁷³⁰ Tariq Ramadan, *El Islam minoritario...*, *op. cit.*, pp. 247-248

de nada cuando el objetivo que se persigue no es sólo vivir pacíficamente, sino ser parte integral y activa de una misma sociedad, con sus beneficios y sus problemas. En una entrevista realizada en el programa de televisión francés, *Demain à la Une*, se cuestiona a Tariq Ramadan sobre cuál sería la sociedad ideal, en el marco del debate sobre si el Islam “es soluble en la República”, a lo que el intelectual responde que:

Soy el abogado de lo que llamo “los nuevos nosotros” [*les nouveaux nous*]. Es decir, que usted y yo sepamos que nos depara el mismo futuro, que luchamos por la justicia, que luchamos por la igualdad, por el mismo salario para mujeres y hombres en el trabajo [...] y para que uno no sea discriminado cuando se es de origen árabe o de raza negra, para así crear la sociedad de mañana. La sociedad de mañana de estos nuevos nosotros no deberá luchar sólo contra el terrorismo, sino por más justicia, por un respeto mutuo; no hay respeto sin conocimiento mutuo. Es decir, superar el miedo y establecer un poco de confianza, pero la confianza comienza cuando superamos nuestras crispaciones y empezamos a escucharnos un poco [...]⁷³¹

Además de la reconstrucción de identidades, el camino que lleva hacia la acción conjunta puede despejarse a través de la reapertura del debate sobre el concepto de laicidad en el que se han involucrado diversos intelectuales, un debate en el que se establecen nuevos campos de acción y nuevos retos que requieren también la participación de *nuevos actores*. Se trata de una laicidad que no sólo permite *vivir juntos*, sino que también invita a *actuar juntos*. “Esta laicidad cultural no es de ningún modo tranquila: no es sólo una cuestión importante en diversas esferas religiosas, sino también tiene una dimensión geopolítica que involucra a todos los que se preocupan por el futuro de las democracias en la era del desencantamiento de lo político.”⁷³² En realidad, estos intelectuales apuestan por un ambicioso proyecto encaminado a revolucionar la ideología laica por completo. De acuerdo con Alain Touraine, “a la separación de la Iglesia y del Estado hace falta añadir, cuestión tanto más importante y más radical todavía, la separación de

⁷³¹ [Transcripción y Trad. libres] « Tariq Ramadan : L'islam est-il soluble dans la République ? » Entrevista transmitida en el programa *Demain à la Une* el 23 de abril de 2010, [en línea], duración del video: 13' 28", *YouTube*, Dirección URL: <http://youtu.be/xvCuiAkus9o> [Consultado el 26 de agosto de 2011]

⁷³² Jean-Paul Willaime, *La enseñanza del hecho religioso...*, *op. cit.*, p. 379

la sociedad y del Estado, lo que vuelve a desechar la idea misma de *sociedad* como conjunto, sistema o cuerpo social, y a subrayar la oposición entre la idea de sociedad y la realidad de la vida social, abierta, cambiante, plural.”⁷³³

Y así como se habla de una laicidad cultural, que constituye una de las bases ideológicas de nuestro diálogo intercultural, para que este diálogo se desarrolle plenamente también deberá hablarse —tema que podría constituir el objeto de estudio de futuras investigaciones— de una *democracia cultural* y de un Estado plural que permita a las diversas culturas que integran una nación “la igualdad de oportunidades y la cooperación entre todas las culturas, comunidades e individuos que componen el país. Esa es la equidad. Y la equidad es el signo de la justicia.”⁷³⁴ Seguramente los mismos que se oponen a la idea de asegurar que se otorguen y se respeten los “derechos de las minorías”, como lo reivindica el multiculturalismo, objetarán también que la democracia moderna ya abarca la participación de *todos* los ciudadanos. Y una vez más, es evidente que si hoy se apela a una democracia cultural es porque la democracia emanada de la Revolución francesa ya no resulta funcional si se restringe a una aplicación meramente política cuyo centro de gravitación sería la *citoyenneté* [ciudadanía].

Francia precedió a casi todos los demás países en el establecimiento de la democracia política. Pero construyó muy tardíamente una democracia social. ¿No se arriesga hoy a quedar más atrasada aún en la elaboración de la democracia cultural y a encerrarse en un modelo demasiado particular y autoritario para ser comprendido y adoptado por otros países? En un mundo en movimiento, la obsesión por las esencias, las tradiciones y los absolutos no puede generar más que decadencia cultural.⁷³⁵

Esta obsesión por las tradiciones de la que advierte Touraine se hizo patente hace algunos años. El mandato de Jacques Chirac quedó marcado por la incapacidad del presidente para convencer a los franceses de aprobar el tratado constitucional europeo en 2005. El rechazo a la Constitución europea significó el

⁷³³ Alain Touraine, *Crise...*, *op. cit.*, p. 115

⁷³⁴ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós – Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Biblioteca Iberoamericana de ensayo, 1998, p. 62

⁷³⁵ Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos?...*, *op. cit.*, p. 204

desmoronamiento de aquello que había tomado forma, desde hace décadas, como un proyecto colectivo que, si bien no era objeto unánime de consenso, definitivamente se trataba de un gran proyecto: la construcción de un conjunto europeo coherente y la adaptación de Francia a las reglas que permitieran funcionar a ese conjunto. Paralelamente, este proyecto implicaba reforzarse internamente para hacer frente a una globalización mundial cada vez más compleja. Así pues, “el debate electoral que llevaría a la presidencia a Nicolas Sarkozy giraría en torno al modelo nacional y a la necesidad de reforzarlo o, en su defecto, dejar de hacer referencia a dicho modelo, a fin de remediar los bloqueos de debilitaban el país.”⁷³⁶ Y¿qué hizo Sarkozy al ascender al poder? En el discurso que pronunció en agosto de 2007 ante los embajadores, el ex presidente de la República presentaría como “primer desafío” el riesgo de una confrontación entre el Islam y Occidente.⁷³⁷ Al designar al islamismo como el peligro principal en materia de política exterior, Sarkozy no sólo se alejaba de la diplomacia pro-europea que habían trazado sus antecesores, Chirac y Villepin, para inscribirse en el esquema de “solidaridad occidental” marcado por Estados Unidos y secundado por Gran Bretaña contra los Estados que “desafiaban” la democracia y la seguridad internacionales, sino que también fue una forma de reforzar la línea imaginaria divisoria entre “nosotros” (los occidentales) y “ellos” (los musulmanes). Al interior del país, es evidente que Sarkozy no tiene la mínima intención de dar cauce a un diálogo intercultural. Sus propuestas para tratar la “cuestión musulmana” en la República siguen haciendo eco a los mismos temas de los que se comenzó a hablar desde hace más de veinte años: regular o legislar sobre los lugares de culto, la formación de los imames y los “símbolos religiosos” (como ya se “ganó” la batalla contra el *foulard*, ahora el nuevo objetivo es la *burqa*). Estas no pueden ser las prioridades de un país que aprecia a la laicidad como uno de sus de sus pilares fundamentales. ¿Constituyen los símbolos religiosos “ostensibles” el mayor reto o “amenaza” a los que se enfrenta el sistema educativo laico francés? Al igual que sucedió en la República francesa de finales del siglo

⁷³⁶ [Trad. libre] Patrick Jarreau, *La droite contre l'exception française*, Paris, Plon, 2008, p. 8

⁷³⁷ *Ibid*, p. 211

XIX, hoy, a principios del siglo XXI es urgente trabajar en un sistema educativo de calidad que no se restrinja a la formación de “buenos ciudadanos” al servicio del Estado o —peor aún— a las necesidades de un sistema capitalista neoliberal. Pero tampoco necesitamos pensar en una educación *al servicio de* una sociedad pluricultural, sino *contar con* la participación y las aportaciones de la sociedad pluricultural para el enriquecimiento y la renovación del sistema educativo:

La educación es una de las más grandes construcciones de la época moderna. Para debatir sobre ella se necesita que el conjunto de los actores de nuestras sociedades europeas, de todas las confesiones, todas las espiritualidades, todas las convicciones humanistas, trabajen juntos con el fin de determinar la vocación de la escuela y su lugar en nuestra sociedad a la luz de un proyecto común [...] Sería tiempo de que entre todos nos planteáramos la pregunta: ¿qué queremos? ¿Formar seres dignos y responsables? ¿Vivir juntos en el respeto hacia los demás y hacia la pluralidad? ¿Defender el derecho y la justicia? ¿Conduce a esos objetivos nuestro proyecto educativo global? [...] La escuela, hoy más aún que ayer, debe contar y formar el ser, cuestionar el sentido, debatir los valores y no encerrarse en una simple y única gestión selectiva de las capacidades y de las aptitudes. Esta cuestión concierne a todos los ciudadanos responsables, sean de la confesión que sean.⁷³⁸

¿Acaso los próximos mandatarios franceses serán capaces de trabajar en estos objetivos y de sustituir las palabras “regular” y “legislar” por *conocer, dialogar, interactuar y colaborar*? De esta respuesta no sólo depende el futuro del Islam en Francia, sino la vitalidad de toda una tradición que se remonta a siglos atrás. La vigencia del humanismo de la Revolución francesa sólo puede ser asegurada cuando no se hace de sus principios lo mismo que se hizo de la modernidad: un instrumento de control, de integración excluyente y de represión. Los valores se comparten, no se imponen. De no ser así, Francia corre el riesgo de entrar en una doble negación. Por un lado, estaría traicionado los mensajes humanistas de su Gran Revolución y por otro estaría renunciando a su papel de encrucijada. En efecto, Francia ha dejado una huella imborrable en diferentes civilizaciones del mundo:

⁷³⁸ Tariq Ramadan, *El Islam minoritario...*, *op. cit.*, pp. 298-299

Ha sido el “helenismo moderno” del mundo musulmán. Ha sido la educadora de toda América Latina —esa otra América, ella también tan atractiva. En África, por mucho que se diga, ha sido y continúa siendo una antorcha eficaz. En Europa, la única iluminación común [...] Todavía podemos ser una necesidad del mundo si el mundo acepta el vivir sin destruirse y el comprenderse sin irritarse. A muy largo plazo, este porvenir continúa siendo nuestra oportunidad, casi nuestra razón de ser. Incluso aunque políticos miopes sostengan lo contrario.⁷³⁹

Los musulmanes franceses, por su parte, se rehúsan a ser los hijos renegados e ilegítimos de una madre que cree poder prescindir de ellos. Pero Francia no cae en cuenta de que estos hijos suyos ya han “madurado” y que ahora tienen tanto que aportar como en su tiempo lo hicieron los Padres de la Patria. “Los pueblos, hasta ayer marginados están mostrando que no son prescindibles sino que, por el contrario, se debe contar con ellos y en ellos descansa la posibilidad del desarrollo, del progreso sin fin, alimentado ya no por la explotación sino por la participación libre de esta gente y de todos los pueblos.”⁷⁴⁰

Los franceses lograron ver realizada una parte del vaticinio anunciado por Victor Hugo al formar parte de la Casa Común de Europa. ¿Lograrán completar su misión y construir la Casa Común de la Humanidad?

En el siglo veinte habrá una nación extraordinaria. Esta nación será grande, lo que no le impedirá ser libre. Será ilustre, próspera, pensante, pacífica, cordial al resto de la humanidad [...] Esta nación tendrá por capital París, y no se llamará Francia; se llamará Europa [...] y, en los siglos posteriores, aún más transformada, se llamará Humanidad.⁷⁴¹

Francia no querrá quedarse al margen de este innovador proyecto... Voltaire no lo consentiría:

¿Seremos siempre los últimos en adoptar las opiniones sensatas de las demás naciones? Ellas se han corregido: ¿cuándo nos corregiremos nosotros? Tuvieron que pasar sesenta años para que adoptáramos lo que Newton había demostrado; apenas comenzamos a atrevernos a salvar la vida de nuestros hijos por la inoculación; no hace mucho que

⁷³⁹ Fernand Braudel, *La Historia...*, *op. cit.*, pp. 189-190

⁷⁴⁰ Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 320

⁷⁴¹ [Trad. libre], Victor Hugo, « Introduction au Paris-guide de l'exposition universelle de 1869 », [en línea], Sitio web *Études littéraires*, Dirección URL: <http://www.etudes-litteraires.com/hugo-paris-guide.php#ixzz1WYzDz9Yf> [Consultado el 05 de noviembre de 2011]

empezamos a practicar los verdaderos principios de la agricultura; ¿cuándo comenzaremos a practicar los verdaderos principios de la humanidad?⁷⁴²

⁷⁴² Voltaire, *op. cit.*, p. 63

Conclusiones

Hemos llegado al final de este trabajo. Sin embargo, no descartamos que a partir de aquí pueda trazarse una nueva línea de investigación que profundice sobre las nuevas hipótesis que fueron surgiendo a la par del desarrollo de esta misma investigación. Nuestra hipótesis inicial partía de la percepción de que la necesidad de establecer un diálogo intercultural obedecía específicamente a la búsqueda de “una convivencia armoniosa e integral, considerando la presencia a largo plazo de la población musulmana en Francia.” Pero conforme fuimos desarrollando el concepto de diálogo intercultural, fue posible darnos cuenta de que nuestra propuesta no se limitaba a un diálogo pasivo. En este sentido, el objetivo de un diálogo intercultural activo sería, más que una convivencia armoniosa, una participación conjunta de los actores.

Como objetivo general de la investigación nos propusimos presentar “un enfoque analítico-descriptivo del estudio del Islam en Francia, en el que se confronten las distintas posturas ideológicas que la corriente intelectual más crítica de cada parte ha concebido al reflexionar sobre el *vivir juntos*, y de manera que pueda entenderse cómo es que este conjunto de reflexiones representa las bases ideológicas del diálogo intercultural que proponemos.” Consideramos que la metodología empleada contribuyó en gran medida a la consecución de este objetivo, pues tratamos de balancear nuestro trabajo presentando primero una descomposición y descripción de los aspectos más representativos del Islam en Francia desde la perspectiva oficial de los distintos órganos e instituciones gubernamentales franceses que se encargan del estudio y la gestión de este fenómeno. Posteriormente procedimos a la recomposición de estos elementos, pero ahora desde la perspectiva académico-intelectual para analizar el panorama descrito por la visión institucional. Fue en el último capítulo donde mejor pudo aplicarse esta metodología de manera simultánea, pues fue ahí que retomamos el contenido esencial de los capítulos precedentes a manera de balance general, en

el que se orientaron las diferentes perspectivas presentadas hacia una visión prospectiva de nuestro objeto de estudio.

Probablemente uno de los grandes retos de nuestra investigación fue el contemplar las diferentes aristas de lo que implica la presencia islámica en Francia para lograr insertarlas en un diálogo intercultural. Es evidente que el diálogo intercultural no puede resolver por sí solo todas las dificultades con las que se asocia o se ha llegado a asociar esta presencia: conflictos de leyes, problemas migratorios, desestabilidad en el sistema político-social, inseguridad, terrorismo, etc. Pero precisamente la función del diálogo es demostrar que estos problemas no son inherentes a la mera presencia del Islam en la República ni tampoco pueden ser estudiados de manera aislada a través de una sola óptica.

Es labor del internacionalista recurrir al campo del derecho, de la política, de la sociología, de la filosofía, etc., no para realizar un sincretismo de estas disciplinas, sino para elaborar una *revaloración* de los fenómenos con la que sea posible trascender hacia nuevos niveles de análisis. A través de las diversas fuentes que hemos confrontado, ha sido interesante notar la preocupación de los juristas por determinar qué leyes habrán de ser derogadas o qué nuevas leyes deberán promulgarse para vivir con el Islam; la tendencia de los politólogos por guiarse bajo la razón de Estado, juzgando así que otorgar derechos específicos a los musulmanes pone en riesgo la cohesión políticas de los sistemas liberales; cómo los sociólogos se han centrado en la refutación de este último argumento; y cómo los filósofos terminan remitiendo a todos los anteriores hacia la autocrítica. En el caso del internacionalista, en realidad ha sido mínima su incursión en este objeto de estudio, pero indudablemente uno de los méritos que debemos a nuestra formación reside en la capacidad de tener una visión de conciliación que nos permite reconocer los alcances y límites de las demás disciplinas. Así, por ejemplo, podemos partir del reconocimiento de que un estudio profundo sobre el Islam en Europa no puede dejar de considerar los diversos factores alrededor de este fenómeno: políticos, sociales, económicos, culturales, ideológicos, etc. Aun cuando existe una delimitación lo más exacta posible del objeto de estudio, el

internacionalista no puede dejar de mirar aquí y allá, dentro y fuera; tomar esto, descartar aquello y construir de nuevo; excavar en la historia, mirar hacia el futuro y a partir de entonces realizar su análisis y lanzar su propuesta, pues de lo contrario estaríamos tirando al vacío toda una formación multi, intra e interdisciplinaria. Asimismo, la ética fundamental del estudioso de las Relaciones Internacionales es consagrarse a la promoción y persecución de la paz y la cooperación entre los diversos actores y factores que integran el sistema internacional.

Es por eso que, apegándonos a las consideraciones que acabamos de señalar, en nuestro diálogo intercultural hemos retomado las aportaciones de otros especialistas para construir un escenario en el que la presencia del Islam en Francia no quede atrapada en una rígida visión de costo-beneficio, sino que pueda ser percibida como un modelo de cooperación encaminado a trascender los límites espacio-temporales. ¿Cuáles han sido los alcances y límites de esta investigación?

Como hemos tratado de hacer notar, la presencia islámica en Francia puede ser estudiada desde diversas aristas; cada una de ellas con sus respectivas dificultades metodológicas. Hablar del Islam no es sólo hacer alusión a una religión, un sistema de gobierno o a una noción geopolítica. Referirnos al Islam como cultura y civilización es equiparable a referirnos a Francia como cultura y civilización. Pero al hablar del Islam *en* Francia estamos resaltando a dos entes que al ser reunidas bajo el concepto de un diálogo intercultural y concretizadas en un mismo tiempo y espacio, adquieren particularidades específicas que han de ser expresadas a través de diversos actores.

Para comenzar la presente investigación fue necesario estudiar los principales aspectos con los que se ha hecho más evidente la presencia islámica en Francia. ¿Qué? ¿Quién(es)? ¿Dónde? ¿Cuándo? y ¿Por qué? son las preguntas básicas que nos guiaron para la presentación de un marco de referencia.

Así, pues, en el primer capítulo nos ocupamos sobre todo de datos cuantitativos generales, de los antecedentes históricos de la implantación de las comunidades islámicas en Francia, así como del marco jurídico que regula y/o protege la práctica del culto musulmán en la República.

Vimos, entonces, que la presencia del Islam en Francia, es decir la manifestación cultural y cultural de la población musulmana, es un fenómeno relativamente reciente, fruto de tres grandes olas migratorias provenientes principalmente del Magreb y que comenzaron a llegar a la República durante la Primera Guerra Mundial como “mano de obra temporal”; posteriormente se requeriría nuevamente de la fuerza laboral proporcionada por las colonias norafricanas para apoyar en la reconstrucción de la metrópoli al término de la Segunda Guerra Mundial. Una última ola de inmigración masiva (a finales de la década de los setenta) surgiría siguiendo un patrón de reagrupamiento familiar promovido —al igual que las anteriores— por el Estado francés.

A partir de los años ochenta, la presencia islámica en la República se hace cada vez más visible, sobre todo con la proliferación de mezquitas, lugares de culto y fundación de organizaciones musulmanas; pero no sería sino hasta 1989 cuando uno de los símbolos considerados como entre lo más “visibles” de la cultura musulmana, el *hiyab* o velo islámico, sería considerado por las autoridades francesas y algunos círculos de opinión como contrario a los valores republicanos, en particular respecto al principio de laicidad. Además del velo, otras prácticas inherentes a la tradición musulmana, como el ritual fúnebre y las exigencias alimentarias, entrarían en una especie de conflicto de leyes con el marco jurídico republicano.

Eventualmente, las autoridades gubernamentales francesas comenzarían a darse cuenta de que la presencia islámica ha dejado de ser un fenómeno transitorio y que gran parte de la población musulmana ha decidido establecer su residencia de manera indefinida en el Hexágono. Las reivindicaciones socioculturales de los jóvenes descendientes de las primeras generaciones de inmigrantes vienen a confirmar dicha situación: ya no se trata sólo de inmigrantes sino de franceses

musulmanes (franco-argelinos, franco-marroquíes, franco-tunecinos, etc.). Fue a partir de esa toma de conciencia que surgieron diferentes iniciativas ministeriales para tratar de regular de manera conjunta la “cuestión musulmana”. De todas ellas, la única que llegó a proliferar y que subsiste hasta la actualidad es el Consejo Francés del Culto Musulmán (CFCM).

No obstante, como pusimos de manifiesto en el Capítulo 2, esta instancia ha reflejado, por una parte, las profundas divergencias existentes entre las distintas posturas ideológicas de las comunidades musulmanas en Francia, como fue el caso de las pugnas de liderazgo entre la Gran Mezquita de París (GMP) —que hasta entonces y por razones históricas había fungido como uno de los interlocutores “privilegiados” ante el gobierno francés—, la Federación Nacional de Musulmanes de Francia (FNMF) y la Unión de Organizaciones Islámicas de Francia (UOIF); y por otra parte, el Consejo ha puesto en evidencia la gran desconfianza de los poderes públicos en torno a ciertos aspectos del ejercicio del culto musulmán, sobre todo en lo concerniente al contenido de las predicaciones de los imames; su formación y el financiamiento proveniente del exterior.

Argumentamos también que esta desconfianza se debe sobre todo a que determinados sectores de la presencia islámica en Francia han llegado a ser considerados como sinónimo de inseguridad e incluso de amenaza. Esta percepción encontró una de sus justificaciones en los atentados terroristas perpetrados en Francia (primero a mediados de los años ochenta y luego una década más tarde) y después fue reforzada con atentados de mayor impacto suscitados la década anterior en otras ciudades del mundo occidental (Nueva York, Madrid y Londres).

Uno de los factores exógenos que más contribuyó al desarrollo de la “islamofobia” en Francia fue el eco que tuvo la guerra civil en Argelia desatada a principios de la década de los noventa. En efecto, tras la declaración del “estado de urgencia” y la disolución del Frente Islámico de Salvación (FIS), este optó por la creación de instancias ejecutivas en el extranjero. Con la instauración de la Fraternidad Argelina en Francia (FAF) en 1991, el FIS encontraría en esta asociación el medio

de hacer resonar su mensaje en el Hexágono. Debido a que el FIS era un movimiento islamista ligado a la Hermandad Musulmana, el gobierno francés optó por censurar la difusión de los principales medios informativos de las actividades e ideologías de la FAF. El objetivo era impedir la “islamización” de la juventud de origen magrebí, pues se sospechaba que tanto el FIS como la FAF contaban con peligrosas redes terroristas clandestinas, sospecha que fue reafirmada con la toma de rehenes de pasajeros franceses en los aeropuertos de Argel y Marsella en 1994. La juventud musulmana, por su parte, ha expresado que su descontento social proviene de los diferentes tipos de discriminación y marginación de la que han sido objetos. En este sentido, no podría afirmarse que haya sido el FIS el responsable directo de la islamización de algunos jóvenes franco-magrebís, ya que la irrupción del Frente en la República coincidió con momentos de gran efervescencia social por los que atravesaba el país. Así, la situación política en Argelia y los actos subversivos a los que dio pie en Francia terminaron por estigmatizar la ya de por sí opaca imagen de los musulmanes.

Precisamente dedicamos la primera parte del Capítulo 2 para mostrar cómo la imagen estereotipada del Islam se remonta a los estudios orientalistas del siglo XIX y cómo esta imagen se transformaría en hostil con el “neo-orientalismo”. Tratamos de hacer un paralelismo entre la forma clásica de representar a Oriente y la forma contemporánea para resaltar que en ambos casos la motivación principal detrás de estas representaciones ha obedecido al encuentro “Oriente-Occidente”, si bien cada una con sus respectivas vías y razones. Así, mientras que el orientalismo clásico encontró sus razones en la empresa colonizadora europea que se hacía presente en el Medio Oriente, el orientalismo contemporáneo tiene como fundamento la presencia oriental en Occidente. Una de las grandes diferencias estriba en la manera de interpretar dicha presencia, pues no es lo mismo visitar que ser visitado, invadir que ser invadido. Efectivamente, cuando los europeos “visitaron” Oriente se pintaban bellos lienzos de tardes soleadas, camellos, bazares y odaliscas; pero cuando, casi dos siglos después, esos mismos orientales empezaron a “invadir” Europa, se comenzaron a dibujar caricaturas de profetas incitando al terrorismo, precedidas por imágenes

televisivas que dieron la vuelta al mundo en las que se mostraron torres derrumbándose a causa de los violentos actos de hombres portando largas barbas y turbantes.

De esta manera, Oriente se redujo a Islam e Islam se redujo a terrorismo; lo que trajo como consecuencia que esa imagen negativa y estereotipada del Islam se fuera difundiendo al grado de considerar, implícita o explícitamente, que dos culturas tan “diferentes” entre sí no pueden coexistir de manera pacífica y armoniosa y mucho menos cooperar entre ellas. Por consiguiente, las medidas gubernamentales referentes al Islam que han sido aplicadas por Francia y otros países europeos, se han centrado en la implementación de rigurosas leyes destinadas a reforzar la seguridad interna del país (para protegerse de grupos islámicos “fundamentalistas”, reales o potenciales), así como a tratar de restringir la libertad de culto a la esfera privada. Tal fue el caso de la ley sobre la prohibición de símbolos religiosos “ostensibles” en las escuelas públicas francesas, que entró en vigor en febrero de 2004. Al respecto, argumentamos que finalmente el CFCM resultó ser más útil como un medio para otorgarle al Ministerio del Interior el margen de acción y legitimación necesario para ocuparse de asuntos que venían preocupándole desde hace años (la prohibición del velo en la escuela, la formación de los imames en lengua francesa y la creación de una *Fundación para las obras del Islam en Francia* que diera transparencia al financiamiento proveniente del exterior), que como una instancia para dar seguimiento a las necesidades de la comunidad musulmana, cuyas posibilidades financieras para el ejercicio de la práctica cultural se han visto considerablemente desfavorecidas respecto a los demás cultos, pues de acuerdo con el artículo 1º de la Ley de separación de las Iglesias y el Estado del 9 de diciembre de 1905 “la República asegura la libertad de conciencia y garantiza el libre ejercicio de los cultos”, pero “no reconoce, ni financia, ni subvenciona ningún culto.” (Art. 2).

Sin embargo, vimos también que jurídicamente es posible encontrar formas de que el Estado, a través de las colectividades o de la legislación vigente en la región de Alsacia-Mosela —donde subsiste el Concordato de 1802—, subvencione

u otorgue facilidades tributarias de manera legal. De hecho, la creación misma del Consejo Francés del Culto Musulmán es una excepción a la Ley de 1905, al igual que la iniciativa gubernamental para la creación de la *Fundación para las obras del Islam en Francia*, la cual fue considerada como una intervención en la organización interna del culto musulmán.

Es por todas estas razones que el CFCM ha demostrado ser un foro de diálogo insuficiente y hasta contraproducente, por lo que consideramos que la vía jurídico-institucional, por sí sola, no puede responder de manera satisfactoria a los retos y oportunidades que plantea la presencia islámica en Francia. De esta manera, lo que se trató de explicar en el Capítulo 2 fue el por qué es necesario establecer un diálogo intercultural, argumentación que correspondió al desarrollo de nuestra hipótesis central.

Y en el Capítulo 3 nos encargamos de desarrollar una parte de nuestra hipótesis secundaria. Consideramos que resultaba más conveniente explicar por qué es necesario establecer un diálogo intercultural antes de proceder al estudio de su concepto y aplicación, debido a que de esta manera se lograba una mejor contextualización de lo expuesto en el Capítulo 2. Es decir, cuando hablamos del orientalismo y el “neo-orientalismo” evidenciamos que, independientemente del contenido estereotipado en cualquier de sus extremos (Islam=camellos y odaliscas o Islam=terrorismo), ambas tendencias se han dedicado a estudiar, representar y escribir sobre el Islam, pero no se han preocupado lo suficiente por brindar un espacio donde el Islam se exprese por sí mismo. Y puesto que todo diálogo requiere la participación activa de dos partes, entonces tanto el orientalismo clásico como el contemporáneo representan la antítesis del diálogo intercultural. Era indispensable reconocer lo anterior para comenzar a explicar, ahora sí, cuáles son los postulados esenciales de un diálogo intercultural.

Dijimos que el concepto de diálogo internacional habría carecido de sentido hasta mediados del siglo XIX, cuando aún no se hablaba de cultura y civilización en plural, sino que se hablaba de *la* cultura y *la* civilización. No obstante, hacia finales del siglo XX, el reconocimiento de que no existía una, sino varias civilizaciones,

significó para algunos que estas civilizaciones tenderían necesariamente a chocar entre ellas, como fue difundido a través de la teoría del *choque de civilizaciones* de Samuel Huntington. Es en este contexto que, en el umbral del siglo XXI, el concepto de diálogo intercultural o *diálogo entre civilizaciones* comenzó a difundirse y a cobrar auge en las Relaciones Internacionales, así como en otras disciplinas.

Destacamos que el diálogo intercultural se inserta en un contexto globalizante en el que cada vez más culturas tienden a encontrarse debido a la intensificación de los fenómenos migratorios y la implantación de generaciones sucesivas de inmigrantes. De esta manera, el diálogo se convierte en una vía para responder a los diversos retos dictados por la globalización, a las desigualdades e injusticias que ésta puede acarrear en el ámbito, económico, político, social, cultural, etc. Así, pues, la elaboración de una nueva ética global es precisamente uno de los objetivos generales del diálogo intercultural.

Asimismo, el diálogo es inherente al concepto de *cultura de la paz*, pues ambas nociones se complementan y rechazan la idea de paz negativa, es decir, el entender a la paz como la ausencia de guerra. No puede haber diálogo sin cultura de la paz y no hay cultura de la paz si no se recurre al diálogo.

Destacamos una serie de principios y postulados esenciales de todo diálogo entre culturas, como son el rechazo al etnocentrismo; el reconocimiento y la valoración de la diversidad cultural; el estar abiertos al cambio, a la autocrítica y al conocimiento de otras culturas para desechar los prejuicios y estereotipos negativos y a partir de ahí encaminarse hacia una participación conjunta respecto a retos e intereses concernientes para ambas partes.

El diálogo busca consolidar la idea de que las culturas no “chocan”, sino que están llamadas a conocerse, complementarse y enriquecerse mutuamente. Por ello, el diálogo intercultural gira en torno a aquellos discursos, reflexiones, ideologías y acciones tendentes al acercamiento cultural. Para que este acercamiento sea profundo y sincero, no puede evitarse tratar aquellos temas “incómodos” que

incluyen principios o postulados comúnmente considerados como sagrados, estáticos e intocables.

De llegar a plantearse la cuestión, la diferencia más evidente entre un diálogo y una negociación radicaría en que, mientras que en la negociación el debate es sólo un medio para conseguir un objetivo particular, predeterminado y a corto plazo la mayoría de las veces, para el diálogo el debate es percibido más como un fin que como un medio, en el que durante el proceso mismo del diálogo se irían descubriendo un sinfín de objetivos en los que se podría trabajar libremente y sin limitantes.

Al identificar los distintos tipos y niveles de diálogo, con sus respectivos logros, argumentamos que el más apropiado para nuestro objeto de estudio sería el *diálogo individual inclusivista*, es decir, un diálogo entre individuos pertenecientes ya sea a una misma sociedad y cultura o bien a sociedades y culturas diferentes, en el que cada interlocutor considera que su verdad es parcial y que ésta puede llegar a complementarse con la verdad del otro.

Una vez estudiado el concepto de diálogo intercultural, el contexto en el que surge y sus postulados esenciales, nos ocupamos de explicar las *reglas del juego* o modalidades de aplicación para el caso del Islam en Francia. Dado que nos basamos en un tipo de diálogo individual y no institucional, designamos como los actores de nuestro diálogo a la corriente crítica intelectual más representativa de cada parte, es decir, aquellas posturas cuyas ideologías han tratado de rebasar los límites y trabas que han impuesto, por una parte, la ortodoxia islámica que reivindica una tradición religiosa, política, social y cultural que fue dictada en un contexto completamente diferente al que se encuentran los musulmanes que viven en sociedades no islámicas; y por otra parte, la ortodoxia política francesa que reivindica una tradición laica que comenzó a ser gestada hace más de doscientos años, también en un contexto totalmente diferente al actual.

Esas posturas críticas son las que designamos como las bases ideológicas de nuestro diálogo intercultural, cuyo objetivo particular es la búsqueda de una

identidad común que permita una convivencia armoniosa en la que el *vivir juntos* se convierta en *actuar juntos*. Las áreas específicas de esa acción conjunta fueron definidas en la fase avanzada del diálogo, que corresponde al balance que hicimos en la última parte del capítulo cuatro.

Abrimos nuestro diálogo con el pensamiento islámico liberal contemporáneo, puesto que fue precisamente el ex presidente iraní Mohammad Khatami quien propuso ante las Naciones Unidas designar el año 2001 como el *Año Internacional del Diálogo entre Civilizaciones*. La propuesta de Khatami se centra en la premisa de que Oriente y Occidente deben conocerse mutuamente a través de sus propias voces.

Efectivamente, existe una corriente islámica de pensamiento que no murió con Avicena o Averroes, en lo que fue considerado como el Siglo de Oro del Islam. Pero no es tanto la falta de intelectuales musulmanes contemporáneos como la falta de sus lectores o difusores. ¿Por qué Francia y Estados Unidos llegaron a considerar como persona *non grata* a Tariq Ramadan, un intelectual que ha dedicado su obra a la elaboración de una teoría sobre las bases de la convivencia y la participación de los musulmanes en las sociedades occidentales laicas? ¿Por qué no quieren escuchar a los pensadores musulmanes? Estados Unidos justificó su invasión militar en Afganistán e Irak bajo el argumento de una lucha antiterrorista. Francia justificó la prohibición del velo islámico y otros símbolos religiosos “ostensibles” en la escuela sustentándose en la defensa del principio de laicidad en la República. ¿Qué justificaciones tendrían los respectivos mandatarios, entonces, si se difunde un pensamiento islámico que se opone al terrorismo, que defiende la ideología laica y que insta a los musulmanes a involucrarse activamente en las sociedades occidentales?

Precisamente en la segunda mitad del Capítulo 3 destacamos, mediante un breve recorrido por el pensamiento islámico liberal, que los valores considerados como “occidentales” no son del todo ajenos a las sociedades musulmanas. La corriente reformista de finales del siglo XIX y principios del XX: Jamal al-Din al-Afganí, Muhammad Abduh, Rashid Rida, y Muhammad Iqbal, entre los principales, adoptó

los enfoques, métodos y adquisiciones de las ciencias humanas modernas. En efecto, todos ellos realizaron estudios en Europa y fueron formados en campos tan diversos (como la filosofía, el derecho y el periodismo) que a su regreso llevaron nuevas ideas de “progreso y modernidad” a sus países, si bien no todos compartían exactamente los mismos ideales. Al-afganí, por ejemplo, destacó por su activismo político y su retórica anticolonialista y subrayaba que el declive del mundo musulmán no era más que el resultado directo de sistemas dictatoriales. Muhammad Abduh, por su parte, gran partidario de los ideales de la Revolución francesa, centró su crítica en el misticismo supersticioso (particularmente el sufismo popular) y la ignorancia en el campo científico-tecnológico moderno como los responsables del retraso en el que se hallaban los pueblos musulmanes. En cuanto a Rashid Rida, él se distanció en cierta manera de los ideales progresistas de su maestro Abduh, pues Rida no era un ferviente admirador de las ideas europeas, sino que era partidario de un Islam “puro”. Aun así, una de las grandes aportaciones de este pensador fue el considerar que el desarrollo y el progreso de los pueblos no dependían esencialmente de su religión, sino de cómo su religión motivaba el esfuerzo humano hacia el progreso. En lo concerniente al pensamiento de Muhammad Iqbal, sin duda fue uno de los más universalistas de su generación, pues fue a partir de sus reflexiones que el discurso reformista dejó de buscar una mera adaptación a la civilización occidental para demostrar que el mensaje del Islam, al ser universal, no debía ser utilizado para competir con Occidente, sino que debía rescatar su rica herencia cultural para demostrar que podía ser compatible con los avances científicos y los ideales modernistas.

Dentro de la generación de pensadores musulmanes que se hizo presente desde mediados hasta finales del siglo XX (y algunos de ellos hasta principios del XXI) destacan figuras como Mohammed Arkoun, Fazlur Rahman, Karim Soroush y Ali Abderraziq. Las críticas de estos intelectuales se han dirigido contra una ortodoxia islámica que niega una de las herramientas básicas para adaptar el Islam al contexto del momento: el *ichtihad* o esfuerzo de interpretación personal de los textos sagrados. No se trata de modificar el dogma del Islam (pues esto iría en contra de la esencia divina de las religiones monoteístas) ni de hacer una

reconstrucción de la ortodoxia planteada por los *ulemma*, sino de iniciar una reflexión que permita emitir opiniones y proponer interpretaciones. No obstante, estos pensadores subrayan la importancia de que el *ichtihad* se lleve a cabo con una previa formación de exégesis, así como otras herramientas complementarias.

Finalmente, dimos lugar al pensamiento de Tariq Ramadan, una de las figuras actuales más activas y prolíferas en lo concerniente a la elaboración de una teoría sobre el *Islam europeo*. Este intelectual suizo de origen egipcio parte de la premisa de que el paso fundamental para comenzar a reflexionar sobre la presencia islámica en las sociedades europeas consiste en dejar atrás la concepción binaria que divide al mundo en *dar-al-Islam* (territorio o casa del Islam) y *dar-al-harb* (territorio o casa de la guerra) y reemplazarla por la noción de *dar-al-shahada* (territorio del testimonio), lo que significa que los musulmanes en Europa deberán sentirse “en casa” y preocuparse primeramente por gozar de la libertad para dar testimonio de su fe (*shahada*) y del mensaje fundamental del Islam, basado en el *tawid* (unicidad de Dios). Sin embargo, lo anterior no debe confundirse con la *daawa* (llamado o proselitismo).

Ramadan considera que los términos del compromiso con Europa deben basarse en un conocimiento previo del marco fundamental, la metodología del derecho y el *fiqh* (jurisprudencia islámica), pero también supone un conocimiento preciso de las legislaciones europeas, mismas que deberán ser respetadas. Más aún, el compromiso de los musulmanes en Europa deberá basarse en una participación activa en la que se busque ser útil a la sociedad. Para alcanzar estos objetivos, Ramadan llama en primer lugar a no confundir los medios (las oraciones, el ayuno, la limosna, etc.) con los objetivos y la finalidad del culto, o sea la purificación espiritual del creyente a partir de un amor sincero a Dios. Nuestro intelectual también advierte sobre los peligros de hacer un uso vago del *ichtihad*, sin dejar de reconocer que se trata de la vía más importante de la que disponen los musulmanes para llevar a cabo la vocación universal del Islam, gracias a la dinámica de adaptación espacio-temporal al contexto que caracteriza a esta herramienta. Así, la única limitante a la que los musulmanes en Europa podrían

enfrentarse sería actuar en contra de la *cláusula de conciencia*, que prohíbe a los musulmanes matar por dinero, poder o participar en una guerra injusta.

En general, lo que tratamos de demostrar en la parte final del tercer capítulo fue que, ideológicamente, el Islam está preparado para establecer un diálogo con uno de los valores tradicionales más precisados de la República francesa: la laicidad.

Para desarrollar el cuarto y último capítulo de nuestra investigación primero fue necesario realizar una mirada retrospectiva hacia los orígenes del proceso de laicización en la República. Al estudiar algunos pasajes clave de la Revolución francesa pudimos darnos cuenta de que los motivos que llevaron a una separación radical del Estado respecto a la Iglesia tenían que ver fundamentalmente con la larga historia de dominio económico, espiritual y social eclesiástico sobre el pueblo. Además, durante la Revolución, el país se hallaba casi totalmente desprovisto de recursos financieros para sostener esta gran empresa que en algún momento de los primeros años revolucionarios también tuvo que luchar contra las potencias extranjeras que le declararon la guerra (Reino Unido, Austria y Alemania), por lo que la venta de los bienes eclesiásticos no podía hacerse esperar más. En los momentos más extremos del furor revolucionario, se llegó a adoptar una postura abiertamente patriótica y antirreligiosa. Sería hasta un par de años antes de la llegada de Napoleón Bonaparte al poder, mediante el Concordato de 1802, que el panorama se pacificaría y las relaciones con la Santa Sede retomarían su aire de confianza y tranquilidad. En adelante y hasta 1905, el Estado francés reconocería la unidad y la jerarquía de la Iglesia romana bajo la autoridad papal y reafirmaría su papel de protector de la Iglesia. En lo que presentamos como un segundo umbral de laicización (1880-1905), basándonos en la premisa de Jean Baubérot, señalamos que este período se caracterizó por una pérdida de legitimidad sobre la función de la institución religiosa en la sociedad. Fue precisamente en esta época cuando se volvió más intenso el conflicto entre el Estado y la Iglesia, al grado de llegar a la ruptura de relaciones diplomáticas con el Vaticano. El llamado conflicto de *las dos Francias* se debió nuevamente a la postura de irreligión que adoptaron algunos promotores de la escuela laica. Pero,

en realidad no se trataba de un conflicto entre “creyentes” y “no creyentes”, sino de dos visiones ideológicas distintas sobre la identidad nacional y las vías para insertarse en el camino del progreso.

Finalmente se decretó la Ley de Separación de las Iglesias y del Estado en diciembre de 1905. Desde entonces, esta ley constituiría el marco jurídico por excelencia para regular el ejercicio de los cultos y las instituciones culturales en la República.

No obstante, al entrar en lo que ha sido considerado como un tercer umbral de laicización, se ha puesto en tela de juicio la vigencia de una ley que fue gestada en condiciones completamente distintas a las actuales.

Tanto la pertenencia de Francia a la Unión Europea, como la presencia islámica en la República, significan dos grandes retos a ese laicismo que se ha encargado de construir una *laicidad a la francesa*, pues en ningún otro país europeo se ha rechazado con tal vehemencia el porte del velo islámico en la escuela pública.

A través del recorrido que realizamos por la historia de la laicidad en Francia, llegamos a la conclusión de que este principio ha adquirido diversas connotaciones, avances y retrocesos, dependiendo del contexto económico, político, social, cultural e internacional del momento. Por esta razón, sostenemos que en la actualidad, en una sociedad culturalmente diversa como lo es Francia, laicidad no puede seguir significando “antirreligión” ni seguir relegando las manifestaciones de la fe religiosa al ámbito privado. Por otra parte, el Islam no es sólo una religión. Las autoridades republicanas no están facultadas para determinar si el velo islámico es el reflejo de una mera manifestación religiosa o si se trata de un acto de imposición que busca oprimir a la mujer.

Al prohibir toda manifestación de símbolos religiosos “ostensibles” en las escuelas, lo más que se demuestra es una falta de madurez política, un tremendo retroceso en el desarrollo de ese pilar republicano que es la laicidad, por no decir una miopía incapaz de reconocer que las religiones ya no tienen las pretensiones hegemónicas de hace cien años sobre el Estado y la sociedad y que el Estado, en

cuanto a él, ya no puede pretender a tener un control absoluto sobre la sociedad. La imposición de una cultura nacional se vuelve totalmente obsoleta y contraproducente en sociedades que tienden a ser cada vez más plurales de manera natural. Existen nuevos actores que buscan una participación conjunta encaminada a construir un paisaje sociocultural diverso y enriquecedor que les permita centrarse en sus similitudes como humanos, como individuos, como ciudadanos y como sociedad, para emprender una lucha por la justicia en todos sus niveles, una justicia a la que el Estado, encerrado en la glorificación nacional de un pasado lejano, no quiere volver la vista.

Los hombres de la Gran Revolución ya cumplieron la labor histórica de brindar las libertades de una democracia política a la humanidad. Ahora corresponde a los hombres y mujeres de todas las etnias, ideologías y confesiones religiosas-espirituales que habitan en la tierra de la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad, involucrarse y comprometerse en un diálogo intercultural que dé continuidad a este largo e inacabado proyecto para legar ya no sólo una democracia política, sino una democracia cultural a las generaciones venideras.

FUENTES DE CONSULTA

BIBLIOGRAFÍA

- ABUMALHAM, Montserrat, *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid, Trotta, 1995, 414 pp.
- ALCOCER, Rafael, *La Corporación de los poetas en la España musulmana*, Madrid, Hiperión, 2005, 189 pp.
- ALSAYAD, Nezar; y Castells, Manuel (editores), *¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza editorial, 2003, 256 pp.
- ARKOUN, Mohammed, *Actualité d'une culture méditerranéenne*, Tampere, TAPRI (Tampere Peace Research Institut-Institut de Recherche de la Paix à Tampere), Les Cahiers du TAPRI, 1990, 30 pp.
- —, *Islam: to reform or to subvert?*, London, Saqi Essentials, 2006, 416 pp.
- BADIE, Bertrand, *Culture et politique*, Collection Politique comparée, Paris, Economica, 3^e édition, 1993, 169 pp.
- BAUBÉROT, Jean, *Historia de la laicidad francesa*, México, El colegio Mexiquense, 2005, 142 pp.
- — (Coord.), *La laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde*, Paris, Universalis, 2004, 194 pp.
- BENZINE, Rachid *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Paris, Éditions Albin Michel, Collection « L'Islam des Lumières », 2004, 288 pp.
- BLANCARTE, Roberto J. (Coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, 493 pp.
- BOYER, Alain, *L'Islam en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, 384 pp.

- —, *Le droit des religions en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, 260 pp.
- BRAUDEL, Fernand, *L'identité de la France II: les hommes et les choses*. Paris, Arthaud-Flammarion, 1986, 222 pp.
- —, *La Historia y las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza, 1968, 222 pp.
- BURKE, Peter, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Editorial Crítica, 2001, 285 pp.
- CARRILLO Canán, Alberto (Coord.), *Hermenéutica, analogía y diálogo intercultural*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999, 169 pp.
- CESARI, Jocelyne, *Être musulman en France aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1997, 238 pp.
- —, *Faut-il avoir peur de l'Islam?*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, collection: La Bibliothèque du citoyen, 1997, 132 pp.
- CHEBEL, Malek, *L'Islam expliqué par Malek Chebel*, Paris, Perrin, 2007, 256 pp.
- CID CAPETILLO Ileana (Comp.), *Diversidad cultural, economía y política en un mundo global*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales - UNAM, 2001, 226 pp.
- —,(Comp.), *Lecturas básicas para introducción al estudio de Relaciones Internacionales*. México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales - UNAM, 2001, 285 pp.
- CORTÉS, Julio (editor y traductor); *El Corán*, Barcelona, Herder, 2005, 9ª ed., 779 pp.
- CUCHE, Denys, *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002, 159 pp.
- DIÈNE, Doudou (director de publicación), *Les routes d'al-Andalus: patrimoine commun et identité plurielle*, Paris, UNESCO, 2001, 144 pp.

- DONOHUE, John J, y ESPOSITO, John L., *Islam in transition. Muslim perspectives*, Great Britain, Oxford University Press, 2007, 512 pp.
- ELIAS, Norbert, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, 2^e éd., 320 pp.
- ÉTIENNE, Bruno, *El islamismo radical*, Madrid, Siglo XXI, 1996, 332 pp.
- ETXEBERRIA, Xabier, *Sociedades multiculturales*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 2004, 143 pp.
- FERRO, Marc, *El resentimiento en la Historia*, Madrid, Cátedra, 2009, 196 pp.
- FILALI-ANSARY, Abdou, *Repensar el islam. Los discursos de la reforma*, Barcelona, Bellaterra, colección: Biblioteca del Islam Contemporáneo, 2004, 294 pp.
- GALLI, Carlo (compilador), *Multiculturalismo. Ideologías y desafíos*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2006, 223 pp.
- GARCÍA Vázquez, Cristina (compiladora), *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes. La interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, 344 pp.
- GOODY, Jack, *L'Islam en Europe. Histoire, échanges, conflits*, Paris, La Découverte, 2004, 179 pp.
- GRAMSCI, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura [Cuadernos desde la cárcel]*, México, Juan Pablos Editor, 1975, 181 pp.
- HERNÁNDEZ-VELA Salgado, Edmundo, *Diccionario de Política Internacional*, México, Porrúa, 2002, 6^a ed., 2 tomos, 1295 pp.
- HOURANI, Albert, *Islam in European thought*, Great Britain, Cambridge University Press, 1991, 199 pp.
- HOUZIAUX, Alain (Coord.), *Le voile, que cache-t-il?*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2004, 119 pp.

- HUNTER, Shireen T. (editor), *Islam, Europe's second religion. The new social, cultural and political landscape*, Washington D.C., Center for Strategic and International Studies, 2002, 294 pp.
- HUNTINGTON, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, México, Paidós, 1997, 422 pp.
- IANI, Octavio, *Teorías de la globalización*, México, Siglo XXI, 1999, 184 pp.
- IQBAL, Muhammad, *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*, Madrid, Trotta – Asociación UNESCO para el Diálogo interreligioso, 2002, 181 pp.
- JARREAU, Patrick, *La droite contre l'exception française*, Paris, Plon, 2008, 220 pp.
- KEPEL, Gilles, *Al oeste de Alá. La penetración del Islam en Occidente*, Barcelona, Paidós, 1995, 350 pp.
- —, *Les banlieues de l'Islam: naissance d'une religion en France*, Paris, Seuil, 1987, 423 pp.
- KHATAB, Sayeb; y Bouma, Gary D., *Democracy in Islam*, Great Britain, Routledge Group, 2007, 264 pp.
- KHATAMI, Mohammad, *Diálogo entre civilizaciones. El pensamiento de Mohammad Khatami*, México, El Colegio de San Luis - CONACULTA, 2006, 123 pp.
- KINCHELOE, Joe L; y Steinberg, Shirley R., *Repensar el multiculturalismo*, Barcelona, Ediciones Octaedro, 1999. 319 pp.
- KRAMER, Martin, *The Islamism debate*, Tel Aviv, Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African studies, 1997, 178 pp.
- KROPOTKIN, Piotr, *Historia de la Revolución francesa*, Barcelona, Javier Vergara Editor, 2005, 569 pp.
- KÜNG, Hans, *El Islam: historia, presente, futuro*, Madrid, Trotta, 2007, 2ª ed., 847 pp.

- KYMLICKA, Will, *Multicultural Citizenship. A liberal theory of minority rights*, Great Britain, Oxford University Press, 1995, 280 pp.
- LACLOS, Choderlos de, *Traité sur l'éducation des femmes*, Paris, Agora, 2009, 206 pp.
- LANGELIER, Elise, *La situation juridique des Harkis (1962-2007)*, Paris, Faculté de droit et des sciences sociales de Poitiers, 2008, 304 pp.
- LARDINOIS DE LA TORRE, Rocío, *El Islam, una oportunidad para Europa. Europa, una oportunidad para el Islam*, Barcelona, Icaria Editorial, 2008, 405 pp.
- LAZO, Pablo, *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad. Argumentación imaginaria sobre la diversidad cultural*, México, Plaza y Valdés–Universidad Iberoamericana, 2010, 187 pp.
- MAALOUF, Amin, *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza, 2004, 175 pp.
- MARTÍNEZ Assad, Carlos (Comp.), *En el país de autonomía*, México, Secretaría de Educación Pública-Ediciones el Caballito, colección: Biblioteca Pedagógica, 1985, 160 pp.
- MARTÍNEZ, LUIS, *La guerre civile en Algérie: 1990-1998*, Paris, Karthala, 1998, 430 pp.
- MASSIGNON, Louis, *Palabra dada*, Madrid, Trotta, 2005, 440 pp.
- MINGST, Karen, *Fundamentos de las Relaciones Internacionales*, Colección de Estudios Internacionales CIDE, México, Centro de Investigaciones y Docencia Económicas, 2006, 599 pp.
- MONTIEL, Edgar (Coord.), *Hacia una mundialización humanista*, París, Ediciones UNESCO, 2003, 351 pp.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, Madrid, Mestas Ediciones, 2002, 347 pp.
- PEÑA-RUIZ, Henri, *La emancipación laica. Filosofía de la laicidad*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2001, 510 pp.

- QUINTANILLA, Susana (Comp.), *La educación en la utopía moderna del siglo XIX*, México, SEP-Ediciones El Caballito, colección: Biblioteca Pedagógica, 1985, pp.
- RAHMAN, Fazlur, *Major Themes of the Qur'an*, Illinois, University of Chicago Press, series: Bibliotheca Islamica, 2nd ed., 2009, 208 pp.
- RAMADAN, Tariq, *El Islam minoritario. Cómo ser un musulmán en la Europa laica*, Barcelona, Bellaterra, colección: Biblioteca del Islam Contemporáneo, 2002, 369 pp.
- RAMONET, Ignacio, *et. al.*, *El Islam: más que una religión. Selección de artículos publicados en Le Monde Diplomatique*. Santiago de Chile, Aún Creemos en los Sueños, 2002, 93 pp.
- REVERTER BAÑÓN, Sonia (editora), *Valores básicos de la identidad europea*, Valencia, Universitas, 2004, 206 pp.
- REY, Henri, *La peur des banlieues*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, collection: La Bibliothèque du citoyen, 1996, 158 pp.
- RIALS, Stéphane (presentador), *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette, 1988, 771 pp.
- RODRIGO Alsina, Miquel, *Comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos, 1999, 270 pp.
- ROY, Olivier, *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Barcelona, Bellaterra, colección: Biblioteca del Islam Contemporáneo, 2003, 214 pp.
- RUIZ FIGUEROA, Manuel, *El Islam responde*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, sin paginado.
- SAID, Edward W., *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2004, 3ª ed., 510 pp.
- SAMPEDRO, Víctor; y LLERA, Mar (editores), *Interculturalidad: interpretar, gestionar y comunicar*, Barcelona, Bellaterra, 2003, 277 pp.
- SARTORI, Giovanni, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, México, Taurus, 2001, 139 pp.

- —, *La sociedad multiétnica. Extranjeros e islámicos* (Apéndice de *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*), México, Taurus, 2001, 75 pp.
- —, *Homo videns: la sociedad teledirigida*, México, Taurus, 2000, 159 pp.
- SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, México, Ediciones Quinto Sol, 2005, 91 pp.
- SIERRA KOBEH, María de Lourdes, *Introducción al estudio del Medio Oriente. Del surgimiento del Islam a la repartición imperialista de la zona*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales - UNAM, 2002, 162 pp.
- TIBI, Bassam, *Islam's predicament with modernity: religious reform and cultural change*, London, Routledge, 2009, 407 pp.
- TOCQUEVILLE, Alexis, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Alianza, 2004, 395 pp.
- TOURAINE, Alain, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, 335 pp.
- —, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, 462 pp.
- TOMLINSON, John, *Globalización y cultura*, México, Oxford University Press, 2001, 280 pp.
- TOYNBEE, Arnold J., *Estudio de la historia*, (compendio de D.C. Somervell) Vol. I, Madrid, Alianza, 1998, 527 pp.
- VILLANUEVA SALAS, Marciano (traductor), *El Corán. Edición bilingüe comentada*. Barcelona, SKD Bavarian Verlag & Handel GmbH, 2004, 5 tomos, 2596 pp.
- VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós – Facultad de Filosofía y Letras – UNAM, Biblioteca Iberoamericana de ensayo, 1998, 181 pp.
- VITALE, Ermanno, *Liberalismo y multiculturalismo: un desafío para el pensamiento democrático*, México, Océano, 2004, 285 pp.

- VOLTAIRE (François-Marie Arouet), *Traité sur la Tolérance*, Paris, Gallimard, 1975, 144 pp.
- WAARDENBURG, Jacques, *Islam: historical, social and political perspectives*, Berlin, Walter de Gruyter, 2002, 436 pp.
- WENDT, Alexander, *Social Theory of International Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, 429 pp.
- ZARKA, Yves (Coord.), *Faut-il réviser la loi de 1905?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, 207 pp.
- ZEA, Leopoldo, *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, 359 pp.
- ZÉRAOUI, Zidane; y Marín Guzmán, Roberto (editores), *Árabes y musulmanes en Europa. Historia y procesos migratorios*, Costa Rica, Universidad de Costa Rica, 2006, 272 pp.
- ZÉRAOUI, Zidane, *Modernidad y postmodernidad*, México, Noriega editores, 2000, 263 pp.

DOCUMENTOS

- Beauchemin, Cris ; Hamel, Christelle y Simon, Patrick, (Coords.), *Trajectoires et Origines*, Enquête sur la diversité des populations en France, INSEE (Institut National de la Statistique et des Études Économiques), octobre 2010, 151 pp.
Dirección URL:
http://www.ined.fr/fichier/t_telechargement/33928/telechargement_fichier_fr_dt168.13janvier11.pdf
- Conseil d'Etat, Section du rapport et des études, *Etude relative aux possibilités juridiques d'interdiction du port du voile intégral*, Paris, Rapport adopté par l'assemblée générale plénière du Conseil d'Etat le jeudi 25 mars 2010, 46 pp.

- Corte Europea de los Derechos Humanos, *Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales*, proclamado en Roma, 1950; revisado de conformidad con los Protocolos no. 11 y 14; y completado por el Protocolo adicional y los Protocolos no. 4, 6, 7, 12 y 13 en junio de 2010.
- IFOP (Institut Français d'Opinion Publique), *ANALYSE: 1989-2009 Enquête sur l'implantation et l'évolution de l'Islam de France*, Paris, 21 pp, Dirección URL: http://www.ifop.fr/media/pressdocument/48-1-document_file.pdf
- Haut Conseil à l'Intégration, *L'Islam dans la République*, Paris, 2000, 86 pp.
- —, *La France sait-elle encore intégrer les immigrés ? Les élus issus de l'immigration dans les conseils régionaux (2004-2010)*. Rapport au Premier ministre remis le 12 avril 2011. La Documentation française, Collection des rapports officiels, Paris, 2011, 155 pp. <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/114000211/0000.pdf>
- *Décret du 31 mars 2003 instituant une Journée nationale d'hommage aux harkis et autres membres des formations supplétives* [en línea], Dirección URL : <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000419142&dateTexte>
- *Loi du 9 de décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat* [en línea], Dirección URL: <http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/MCEBW.htm>
- *Loi n° 78-17 du 6 janvier 1978 relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés*, [en línea], Legifrance Dirección URL : http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexteArticle.do;jsessionid=6B9E0CBCCD955AC9E1D3EB0636CF4D6F.tpdjo01v_1?idArticle=LEGIARTI000006528125&cidTexte=JORFTEXT000000886460&categorieLien=id&dateTexte=20111126
- *Loi n° 2005-158 du 23 février 2005 portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés*, [en línea], Legifrance, Dirección URL : http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexteArticle.do;jsessionid=96F119177F342E6D459DCFAB5967FEEE.tpdjo08v_3?idArticle=LEGIARTI000006238939&cidTexte=LEGITEXT000006051312&dateTexte=20130604 [consultado el 19 de abril de 2012]

- Ministère des Affaires Étrangères, *Le culte musulman en France*, Paris, 2007, 6 pp., Dirección URL: http://www.ambafrance-se.org/IMG/pdf/muslim_faith.pdf [Última actualización: Junio de 2008]
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, *Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones*. Proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 25 de noviembre de 1981 [resolución 36/55]
- ONU, *Crossing the Divide: Dialogue among Civilizations*, New York, School of Diplomacy and International Relations, Seton Hall University - Secretariat for the United Nations Year of Dialogue among Civilizations, 2001, 243 pp.
- Rapport de la Commission Stasi sur la laïcité, *Le Monde*, Paris, vendredi 12 décembre 2003, 8 pp, [en línea], Dirección URL : http://medias.lemonde.fr/medias/pdf_obj/rapport_stasi_111203.pdf
- UNESCO, *Declaración Universal sobre Diversidad cultural*, 31ª Sesión de la Conferencia General de la UNESCO, París, 2 de noviembre de 2001, 10 pp.
- —, « La culture de la paix : du rêve à la réalité », *L'UNESCO au seuil du XXIe siècle: 1988-1999*, document établi pour la 30e session de la Conférence générale de l'UNESCO, France, 1999, 262 pp.

COLOQUIOS Y CONFERENCIAS

- Ahmad, Talha J., “Beyond Prevent: Achieving Security and Challenging Extremism. An MCB Perspective”, conferencia impartida en Westminster, Inglaterra, 16 de noviembre de 2010, [en línea], Muslim Council of Britain Official Website, Dirección URL: <http://www.mcb.org.uk/media/speech.php> [Consultado el 11 de Julio de 2011]
- Bechari, Mohamed ; Bechtel, Marie Françoise ; Chevènement, Jean-Pierre, *et al.* Versión impresa del coloquio *Islam de France: où en est-on ?* Celebrado el

14 de febrero de 2005, París, Association pour la Fondation Res Publica, 78 pp.

- Munich Security Conference, 2010.
<http://www.securityconference.de/Speeches.693+M52087573ab0.0.html>

HEMEROGRAFÍA

Revistas:

- Badi, Bertrand (entrevista con), «The nation state, one player among many? », *Label France*, No. 38, January 2000.
- s/a, “La nouvelle répartition des forces au CFCM”, [en línea], Paris, *L'Express.fr*, 09/06/2008, Dirección URL: http://www.lexpress.fr/actualite/societe/religion/la-nouvelle-repartition-des-forces-au-cfcm_509442.html
- s/a, “Les vrais chiffres”, [en línea], Paris, *L'Express.fr*, jeudi 4 décembre 2003, Dirección URL: http://www.lexpress.fr/actualite/societe/religion/les-vrais-chiffres_494290.html
- s/a, "[Spécial 1995 - VENDREDI 29 SEPTEMBRE - 19 h 45. Khaled Kelkal s'effondre](http://www.lexpress.fr/informations/special-1995-vendredi-29-septembre-19-h-45-khaled-kelkal-s-effondre)", [en línea], Paris, *L'Express.fr*, 21/12/1995, Dirección URL : http://www.lexpress.fr/informations/special-1995-vendredi-29-septembre-19-h-45-khaled-kelkal-s-effondre_611419.html
- s/a, “When the heavens open”, [en línea], London, *The Economist*, September 23rd 2006, Dirección URL: <http://www.economist.com/node/7950090>
- Benkoula, Sidi Med El.Habib, “La construction des lieux de culte musulman en France”, *Sciences & Technologie D – N°27*, Juin (2008), pp.37-44, Dirección URL: <http://www.umc.edu.dz/revue/D-N%C2%B027/fini/PDF-N-27-D/texte/4-benkoula-31-38.pdf>

- Chartier, Claire, “Conseil de crise”, [en línea], Paris, *L'Express.fr*, 06/06/2008, Dirección URL : http://www.lexpress.fr/actualite/societe/religion/conseil-de-crise_508268.html
- Crucifix, Isabelle (editora), “Constitution française du 4 octobre 1958 après la révision de juillet 2008”, *Documents d'études Droit constitutionnel et institutions*, N° 1.04, Paris, La Documentation Française, 2008, 35 pp.
- Garay, Alain, “La representación del Islam en Francia: Retos y Perspectivas”, *Derecho y religión*, Madrid, Instituto Metodológico de Derecho Eclesiástico del Estado (IMDEE), Vol. I, 2006, 330 pp.
- Ramadan, Tariq «Inventons une culture islamique européenne», [en línea], Paris, *L'Express.fr*, 06/04/2000, Dirección URL: http://www.lexpress.fr/actualite/societe/inventons-une-culture-islamique-europeenne_492015.html?p=3
- Rieff, David, “Una fórmula ingenua” [Documento: La bomba multicultural], *Letras libres*, México, año VIII, N° 87, marzo 2006, 108 pp.
- Thieux, Laurence, “El islam en Francia: seguridad e identidad”, *Papeles de cuestiones internacionales*, Madrid, Icaria Editorial - Centro de Investigación para la Paz, N° 87, otoño 2004, 183 pp.
- Vigogne, Ludovic, “Mauvais canular contre Fillon”, [en línea], Paris, *L'Express.fr*, mardi 5 mai 2009, Dirección URL: http://www.lexpress.fr/actualite/indiscret/mauvais-canular-contre-fillon_760587.html

Periódicos:

- s/a, “Caricaturas: se intensifica conflicto”, [en línea], *BBC Mundo.com*, miércoles, 1 de febrero de 2006, Dirección URL: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/international/newsid_4671000/4671564.stm
- s/a, “Ce que prévoit réellement la loi de 1905 sur la laïcité”, [en línea], Paris, *Le Figaro.fr*, 17/02/2011, Dirección URL: <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2011/02/16/01016-20110216ARTFIG00692-ce-que-prevoit-reellement-la-loi-de-1905-sur-la-laicite.php>

- s/a, “Defendí del marxismo e Islam al país y Europa: autor de atentados”, [en línea], Dirección URL: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2011/07/25/72710578-comparece-autor-de-matanza-en-noruega-ante-tribunal/?searchterm=Anders%20Behring%20Breivik>

- s/a, “Islam: la liste des mosquées participant à l'élection d'un Conseil français du culte musulman a été validée”, *Le Monde*, “Dépêches”, Paris, 23 mars 2002, p. 12

- s/a, “Las críticas de Straw al velo musulmán provocan un revuelo político en el Reino Unido”, [en línea], Madrid, *El País.com*, 6 de octubre de 2006, Dirección URL: http://www.elpais.com/articulo/internacional/criticas/Straw/velo/musulman/provo-can/revuelo/politico/Reino/Unido/elpepuint/20061006elpepuint_8/Tes

- s/a, “Marchan miles en Francia contra las políticas migratorias restrictivas de la UE”, [en línea], *La Jornada*, México D.F., 19 de octubre de 2008, Dirección URL: <http://www.jornada.unam.mx/2008/10/19/index.php?section=mundo&article=025n1mun>

- s/a, "Nous ne comprenons pas pourquoi l'islam devrait se doter d'une fondation", *Le Monde*, Paris, 2 décembre 2004, p. 12

- s/a, “Premiär i Sverige för islamisk fond” [Se inaugura en Suecia apertura de fondo islámico], *Dagens Nyheter*, vecka 35, nummer 233, “Ekonomi”, Stockholm, onsdag 27 augusti 2008, pp. 1-3

- s/a, “Sarkozy souhaite fixer des règles à l'islam en France”, [en línea], Paris, *Le Figaro.fr*, 16/02/2011, Dirección URL: <http://www.lefigaro.fr/politique/2011/02/16/01002-20110216ARTFIG00690-sarkozy-souhaite-fixer-des-regles-a-l-islam-en-france.php>

- s/a, “There should be no quarter for bigotry”, [en línea], London, *Financial Times*, July 23 2005, Dirección URL: <http://www.ft.com/intl/cms/s/0/d9d507fc-fb16-11d9-a0f6-00000e2511c8.html#axzz1ThfmadV4>

- s/a, “5 à 6M de musulmans en France”, [en línea], Paris, *Le Figaro.fr*, 28/06/2010, Dirección URL: <http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2010/06/28/97001-20100628FILWWW00407-5-a-6m-de-musulmans-en-france.php>

- Ali, Tariq, “¿Choque de civilizaciones?”, *Le Monde diplomatique.*, edición chilena, Nº 28, octubre de 2001, pp. 8-11
- Bonelli, Laurent, “Estallido en los suburbios franceses”, [en línea], Paris, *Le Monde diplomatique*, diciembre de 2005, Dirección URL: <http://www.lemonediplomatique.cl/Estallido-en-los-suburbios,250.html>
- Broussard, Philippe, « Ce que prêchent les imams en France », *Le Monde*, Paris, 8 février 2002, p.1
- Inneraty, Daniel, “Un mundo irritable”, [en línea], Madrid, *El País.com*, 06 de octubre de 2006, Dirección URL: <http://www.unizar.es/innerarity/Un%20mundo%20irritable.html>
- Prieto, Joaquín, “La Asamblea Nacional francesa consume la prohibición del velo en las escuelas”, [en línea], Madrid, *El País.com*, 11 de febrero de 2004, Dirección URL: http://www.elpais.com/articulo/internacional/Asamblea/Nacional/francesa/consuma/prohibicion/velo/escuelas/elpepuint/20040211elpepiint_6/Tes
- Portes, Thierry, « L’Etat veut lancer une fondation pour l’édification de mosquées », [en línea], *Le Figaro.fr*, Paris, 09/11/2004, Dirección URL : http://recherche.lefigaro.fr/recherche/access/lefigaro_fr.php?archive=09/11/04
- Ramadan, Tariq, “The problems of being called a ‘Muslim intellectual’.”, [en línea], London, *The Guardian*, Tuesday 14 2010, Dirección URL: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2010/sep/14/muslim-intellectual-critics-faith-problems>
- —, “Europe’s Islam question” , [en línea], London, *The Guardian*, Dirección URL: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2008/dec/04/religion-islam-europe?INTCMP=SRCH>
- —, “Islam de France: essayons!”, *Le Monde*, “Horizons débats”, Paris, 21 avril 2000, p. 17
- Ternisien, Xavier, « Les imams de France prêchent un islam moralisateur et non belliqueux », *Le Monde*, Paris, 8 février 2002, p.1
- Tzvetan Todorov, “Juzgar el Pasado”, [en línea], Madrid, *El País*, 29 de febrero de 2012, Dirección URL: http://elpais.com/elpais/2012/02/20/opinion/1329738426_435444.html
- —, « La ville de Strasbourg soutient la construction de deux grandes mosquées », [en línea], *Le Monde.fr*, 24 mai 2000, Dirección URL:

http://www.lemonde.fr/cgi-bin/ACHATS/acheter.cgi?offre=ARCHIVES&type_item=ART_ARCH_30J&objet_id=185351

- Said, Edward W., “Europa frente a EE. UU.”, [en línea], Madrid, *El País.es*, 25/11/2002, Dirección URL: http://www.elpais.com/articulo/opinion/Europa/frente/EE/UU/elpepiopi/20021125elpepiopi_6/Tes
- —, “El choque de ignorancias”, [en línea], Madrid, *El País.es*, 16 de octubre de 2001, Dirección URL: http://www.elpais.com/articulo/opinion/choque/ignorancias/elpepiopi/20011016elpepiopi_7/Tes
- Valadez Rodríguez, Alfredo (corresponsal), “Los *indignados*, una esperanza para la humanidad: González Casanova”, *La Jornada*, Año 28, Núm. 9765, “Política”, México, D.F., 17 de octubre de 2011, p. 14
- Vidal, Dominique, “Exception française”, *Le Monde diplomatique*, édition française, février, 2004, s/n, pp. 6-7
- [Woitier, Chloé « Le cimetière musulman de Strasbourg, un cas unique », \[en línea\], Paris, *Le Figaro*, 05/01/2012, Dirección URL : <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2012/01/05/01016-20120105ARTFIG00757-le-cimetiere-musulman-de-strasbourg-un-cas-unique.php>](http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2012/01/05/01016-20120105ARTFIG00757-le-cimetiere-musulman-de-strasbourg-un-cas-unique.php)

FUENTES ELECTRÓNICAS

- « Avec le décès de Faysal, un grand da'iyya nous a quitté... » [en línea], Sitio oficial de la UOIF, Dirección URL: <http://www.uoif-online.com/v3/spip.php?article930> [Consultado el 10 de julio de 2011]
- Brochure de présentation du Conseil Français du Culte Musulman, Site officiel de l'instance représentative du culte musulman en France, Dirección URL:

http://www.lecfcm.fr/wp-content/uploads/2009/08/cfcm_brochure.pdf

[Consultado el 17 de julio de 2011]

- Carta abierta de Mohammed Moussaoui, presidente del Consejo Francés del Culto Musulmán, «Le CFCM exprime son soutien et sa solidarité avec la grande mosquée de Lyon», [en línea], Paris, le 28 avril 2011, Dirección URL : <http://www.lecfcm.fr/?p=2680> [Consultado el 24 de julio de 2011]
- Discours de Dalil Boubakeur, recteur de la Grande Mosquée de Paris, à l'occasion de l'inauguration de l'Institut de Théologie, [en línea], Site officiel la Grande Mosquée de Paris, Dirección URL: http://www.mosquee-de-paris.org/index.php?option=com_content&view=article&id=40&Itemid=48 [Consultado el 7 de julio de 2011]
- Histoire de l'IESH de Paris, [en línea], Site officiel d'Institut Européen des Sciences Humaines, Dirección URL: http://www.ieshdeparis.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=18&Itemid=35 [Consultado el 7 de julio de 2011]
- La Ligue de l'enseignement (sitio oficial), Dirección URL : <http://www.laligue.org/> [Consultado el 27 de abril de 2012]
- « Le CFCM... au-delà d'une élection », Site officiel de l'Union des Organisations Islamiques de France, Dirección URL: <http://www.uoif-online.com/v3/spip.php?article899> [Consultado el 23 de julio de 2011]
- « Population en France métropolitaine », [en línea], INSEE (Institut National de la Statistique et des Études Économiques), datos de 2010, Dirección URL: http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=0&ref_id=NATnon02145 [Consultado el 14 de junio de 2011]
- Portal de información sobre Dinamarca y Suecia (Copenhague, Malmö y la región del Øresund), [en línea], Dirección URL: <http://ww.copenhague.info/index.php?op=caricaturas> [Consultado el 27 de mayo de 2008]
- Portal de la UNESCO, rúbrica "Cultura", *Diálogo intercultural*, Dirección URL: http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-URL_ID=35020&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html [Consultado el 16 de octubre de 2011]

- « Sarkozy contre Tariq Ramadan [part] 2 » Extracto del debate transmitido en el canal *France 2* el 20 de noviembre de 2003, [en línea], duración del video: 04'15", *YouTube*, Dirección URL: <http://youtu.be/xr8qLI02vcM> [Consultado el 26 de agosto de 2011]

- « Tariq Ramadan : L'islam est-il soluble dans la République ? » Entrevista transmitida en el programa *Demain à la Une* el 23 de abril de 2010, [en línea], duración del video: 13' 28", *YouTube*, Dirección URL: <http://youtu.be/xvCuiAkus9o> [Consultado el 26 de agosto de 2011]

- Victor Hugo, « Introduction au Paris-guide de l'exposition universelle de 1869 », [en línea], Sitio web *Études littéraires*, Dirección URL: <http://www.etudes-litteraires.com/hugo-paris-guide.php#ixzz1WYzDz9Yf> [Consultado el 05 de noviembre de 2011]