

**CRÍTICA AL PROBLEMA DE LA INTEGRACIÓN DEL INMIGRANTE MUSULMÁN EN
GIOVANNI SARTORI: UNA APROXIMACIÓN AL CASO FRANCÉS (2000-2010)**

NATALIA SÁENZ RENGIFO

UNIVERSIDAD COLEGIO MAYOR DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO

FACULTAD DE CIENCIA POLÍTICA Y GOBIERNO

BOGOTÁ, D.C. 2014

“Crítica al problema de la integración del inmigrante musulmán en Giovanni Sartori: Una aproximación al caso francés (2000-2010)”

Disertación

Presentada como requisito parcial para optar por el título de

Politóloga

En la Facultad de Ciencia Política y Gobierno

Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Presentada por

Natalia Sáenz Rengifo

Dirigida por

Margarita Cadavid Otero

Semestre I, 2014

“La utopía de la sociedad sin conflictos es muchísimo menos peligrosa que la idea de que puede organizarse una sociedad de estas características imponiendo por decreto la opinión «justa»...”

Leszek Kolakowski.

AGRADECIMIENTOS

Sin duda alguna la realización de este trabajo se la debo a mi directora Margarita Cadavid, a quien agradezco sinceramente todo su apoyo en la construcción y culminación de esta crítica.

Mi paso por la Universidad, a mis padres. Por siempre ¡Gracias!

A Nicolás, por ser mi amigo y compañero.

Y finalmente, a todos aquellos profesores, amigos y compañeros, de quienes he aprendido algo.

Consciente de que éste no es el fin sino el inicio de un largo camino, me despido con gratitud de esta maravillosa etapa.

RESUMEN

El presente trabajo propone una crítica sobre los obstáculos en la integración del inmigrante musulmán vislumbrados por Giovanni Sartori en su ensayo «La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros» y en su apéndice «La sociedad multiétnica. Extranjeros e islámicos». De esta forma, el objetivo de esta monografía es disertar sobre la manera en la que la explicación del problema de la integración del inmigrante musulmán en Sartori resulta limitada a la hora de entender las dificultades de la integración del inmigrante musulmán en el caso francés. Si bien la condición cultural es crucial para comprender las contrariedades que afronta este inmigrante en su inserción en las sociedades occidentales, es necesario considerar la incidencia de otras variables, que pese a conducir a conclusiones similares, procuran una comprensión más compleja. Un análisis a los procesos de colonización e inmigración de musulmanes magrebíes en Francia, ejemplifica la necesidad de examinar y comprender el problema desde el trasfondo político e histórico.

Palabras clave: *Inmigrante musulmán, integración, islam, Francia.*

RÉSUMÉ

Ce mémoire de recherche propose une critique sur les obstacles à l'intégration des immigrants musulmans, qui ont été envisagés par Giovanni Sartori dans son essai «Pluralisme, multiculturalisme et étrangers: Essai sur la société multiethnique» et dans son annexe «Étrangers et islamique». Le but de cette monographie est de discuter sur la manière dont l'explication du problème de l'intégration des immigrants musulmans en Sartori est limitée pour comprendre les difficultés de l'intégration de ces immigrants dans le cas français. Même si la condition culturelle est importante pour comprendre les empêchements que des immigrants affrontent dans leur insertion en les sociétés occidentales, il est nécessaire d'examiner l'impact d'autres variables, qui malgré de conduire des conclusions similaires, permettent d'avoir une compréhension plus complexe. Une analyse des processus de colonisation et de l'immigration des musulmans nord-africains en France illustre la nécessité d'examiner et de comprendre le problème à partir du contexte politique et historique.

Mots clés : *Immigré musulman, intégration, islam, France.*

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	9
1. EL PROBLEMA DE LA INTEGRACIÓN DEL INMIGRANTE MUSULMÁN EN GIOVANNI SARTORI	12
1.1. El debate entre Pluralismo y Multiculturalismo: Sociedad libre y sociedad desmembrada	13
1.2. En concreto: La dificultad en la integración del inmigrante musulmán	15
2. LAS FISURAS EN LA EXPLICACIÓN DEL PROBLEMA DE LA INTEGRACIÓN DEL INMIGRANTE MUSULMÁN EN GIOVANNI SARTORI	24
2.1. Breves consideraciones acerca del el islam	25
2.2. Distorsión y polarización de islam	28
2.3. Islam: ¿Realidad monolítica e inmutable?	30
2.4. Islam ¿Incompatible con la democracia?	31
2.5 Algunas reflexiones sobre el inmigrante musulmán	35
3. EL PROBLEMA DE LA INTEGRACIÓN DEL INMIGRANTE MUSULMÁN: UNA APROXIMACIÓN AL CASO FRANCÉS (2000-2010)	39
3.1. Migrando a Francia	40
3.2. Viviendo en Francia: la situación del inmigrante musulmán en el periodo comprendido entre 2000 y 2010	44
CONCLUSIÓN	52
BIBLIOGRAFÍA	

ANEXOS

LISTA DE ANEXOS

- Anexo 1. Documento. Sobre los orígenes del pluralismo en Giovanni Sartori
- Anexo 2. Documento. Los reparos de Giovanni Sartori frente a la política del reconocimiento
- Anexo 3. Distinción entre Estados musulmanes y Estados islámicos en Giovanni Sartori
- Anexo 4. Documento. Asimilación y aculturación en Giovanni Sartori
- Anexo 5. Tabla: Doce sistemas legales con sus tradiciones jurídicas y Sharia como principal fuente de ley en doce constituciones
- Anexo 6. Tabla: Principio de igualdad en doce constituciones y Libertad de religión en doce constituciones
- Anexo 7. Tabla: Estado islámico y Religión de Estado en doce países
- Anexo 8. Documento. Periodos de inmigración de comunidades magrebíes en Francia
- Anexo 9. Gráfica: Porcentaje de la población extranjera en Francia
- Anexo 10. Documento. Ley Pasqua de 1993 y Ley Debré de 1997
- Anexo 11. Gráfica: Repartición de la población en los barrios sensibles según su origen
- Anexo 12. Tabla: Posición de los descendientes de inmigrantes y nativos en el mercado laboral
- Anexo 13. Tabla: Descripción de los tipos de habitante en la Región Parisina
- Anexo 14. Tabla. Indicadores de discriminación según el origen y la generación
- Anexo 15. Tabla. Motivo de discriminación reportado en al menos una de las esferas (discriminación situacional) o en las experiencias auto reportadas por la población subexpuesta (en%)

INTRODUCCIÓN

A manera de contestación ante la proliferación de los Estados multiétnicos —como resultado del fenómeno de la migración— y a la discusión que planteaba la coexistencia de la diversidad cultural en las sociedades receptoras, el teórico italiano Giovanni Sartori publicó en el año 2001 *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*; un ensayo en el que el autor proponía la manera en la que el Estado democrático liberal debía afrontar este desafío mediante lo que denominó como la *Teoría de la buena sociedad*.

Con base en esta teoría, el autor trata a lo largo de su obra un tema provisto de cierta complejidad: el debate entre pluralismo y multiculturalismo, donde el embrollo del mismo parece envolver otra discusión de fondo en la que converge un conflicto entre mayorías y minorías al interior de las sociedades democráticas, por lo que, para Sartori, la implementación de políticas multiculturales no puede conllevar más que a la exacerbación de las diferencias, y consecuentemente, a la desintegración de las sociedades.

En este orden de ideas, su trabajo se centra en responder por una parte, hasta qué punto las sociedades deben estar abiertas ante la llegada de inmigrantes; y por otra, si la concesión de derechos diferenciales para las minorías supone el resquebrajamiento de los valores y principios de la sociedad de acogida, es decir del grupo mayoritario.

Hasta este punto es necesario aclarar que la discusión aquí esbozada por el autor es acertada, pues ello no se debe más que a la incertidumbre que le produce observar los efectos de las migraciones y los riesgos que a futuro conlleva la coexistencia de la diversidad cultural en la estructura de los Estados-nación.

No obstante, aquí la excepción está en que el caso con el que Sartori consigue trasladar su debate teórico a la práctica no es el más apropiado. Esta salvedad es relevante puesto que la crítica sobre la que se funda esta disertación, no está dirigida a resolver el dilema que entraña el apogeo de las —cada vez más crecientes— sociedades multiculturales, en otras palabras del tema de fondo de su ensayo, sino a examinar y rebatir el paradigma con el que sustenta su posición.

De este modo, Sartori sugiere que el inmigrante musulmán, denominado aquí como el inmigrante de “cultura teocrática”, es el inmigrante que por excelencia representa una amenaza para la integración en las sociedades receptoras de orden democrático liberal, dado que su presencia puede

acarrear su fragmentación. Su argumento principal reside entonces, en su incapacidad para integrarse debido a su condición cultural; incapacidad que aumenta cuando el inmigrante hace parte de una “cultura teocrática”.

Como era de esperarse, su postura desató una fuerte controversia por aquel entonces, llevándolo a publicar un apéndice con el que amplió su explicación y ratificó su posición una vez más, titulado *La sociedad multiétnica. Extranjeros e islámicos*.

Aunque en ningún momento de esta disertación se desconocen ni se contrarrestan las contrariedades que sufre el inmigrante musulmán durante su inserción en las sociedades occidentales, esclarecidas por Sartori, es precisamente su postura la que motiva la escritura de esta crítica, cuyo objetivo es cuestionar si en efecto la explicación que nos brinda resulta suficiente al momento de entender las dificultades que éste asume en su integración.

Sin embargo, para objetar esta concepción, en términos metodológicos resulta esencial además de confrontar al autor desde otras posturas teóricas, de recurrir a la utilización de la argumentación mediante ejemplo, pues no tendría sentido debatir un planteamiento teórico que no pudiese controvertirse desde la práctica, en otras palabras, desde la examinación de un caso en específico que permitiese objetarlo.

Teniendo en cuenta lo anterior, esta disertación tiene por propósito responder de qué manera la explicación del problema de la integración del inmigrante musulmán en Giovanni Sartori resulta limitada a la hora de entender las dificultades de la integración del inmigrante musulmán en el caso francés.

En aras de responder a este cuestionamiento, el presente trabajo se estructurará en tres partes: En el primer capítulo se analizarán, desde los postulados de Sartori, las causas que imposibilitan la integración del inmigrante musulmán; en el segundo, se establecerán las fisuras que se presentan en su exposición a partir de la contemplación de otras posturas teóricas; mientras que en el tercero, se evidenciará de qué manera su explicación termina siendo insuficiente al momento de comprender las dificultades —de la inserción de este inmigrante— en el caso francés, tomando como punto de partida la observación del contexto histórico y político, como elementos adyacentes al problema.

Cabe mencionar que, como el segundo capítulo se centrará en una indagación teórica sobre los elementos que constituyen las particularidades culturales de este inmigrante, a saber, su religión,

no es pretensión de este trabajo alardear de conocimientos profundos en materia del islam; al contrario, lo que se propone más bien, es hacer una introspección en el tema a partir de un breve andamiaje argumentativo que permita salirse de los límites de la percepción que respecto a éste pueda tenerse. En síntesis, lo que se busca además, es elaborar algunas precisiones en torno a los argumentos del autor con relación a su percepción del islam.

En cuanto al último capítulo, es importante advertir que se toma como punto de referencia el caso francés puesto que permite indagar, si realmente, un dilema como el que representa la integración del inmigrante musulmán puede reducirse a su condición cultural. Al respecto, se propone como hipótesis que si bien la condición cultural es crucial a la hora de entender el problema de su integración en las sociedades occidentales, es necesario considerar la incidencia de otras variables, que pese a conducir a conclusiones similares, procuran una comprensión más compleja. Justamente, un análisis a los procesos de colonización francesa y de migración de musulmanes magrebíes al territorio francés, y sus secuelas a largo plazo, ejemplifican la necesidad de examinar y comprender el problema de la integración desde el trasfondo político e histórico.

Por último, con relación al caso francés, se toma como intervalo los años 2000-2010, en tanto no solamente ha sido uno de los momentos en los que el gobierno francés ha procurado la implementación de políticas de inmigración mucho más fuertes y restrictivas, sino además, porque los disturbios acontecidos en el 2005 pusieron de manifiesto el fracaso del modelo republicano de integración, constituyendo éstas, las circunstancias que evidencian la incidencia de otros aspectos que necesariamente difieren de la condición cultural del inmigrante en la explicación del problema de la integración.

1. EL PROBLEMA DE LA INTEGRACIÓN DEL INMIGRANTE MUSULMÁN EN GIOVANNI SARTORI

El problema de la integración del inmigrante musulmán en Giovanni Sartori no puede entenderse sin antes comprender el verdadero debate en el que éste se circunscribe, y que vale la pena aclarar, no es el punto central de esta disertación, pero sí una pieza fundamental.

Ciertamente, el propósito de Sartori en su ensayo *La sociedad Multiétnica. Pluralismo, Multiculturalismo y extranjeros* es proponer la sociedad pluralista como la buena sociedad. Y no es para menos, Sartori (2001) define su obra como “un libro de teoría de la buena sociedad” (pág. 7), en donde si la sociedad pluralista es la buena sociedad, es necesario comprender primero, que desde su acepción, el concepto de pluralismo no “encuentra su ampliación en el multiculturalismo... [por lo que] pluralismo y multiculturalismo son concepciones antitéticas que se niegan la una a la otra” (págs. 7- 8). Y segundo, que la sociedad pluralista es la sociedad abierta; en últimas “la sociedad libre tal como la entiende el liberalismo” (pág. 14).

Sobre la base de ésta última aclaración y ante la observación de las –cada vez mayores– agitaciones sociales de los grupos étnicos minoritarios y la inserción de los inmigrantes en las sociedades occidentales, Sartori (2001) manifiesta su preocupación e interés por revelar de qué manera los Estados democrático liberales deberían asumir los desafíos que plantean las sociedades multiétnicas¹ como consecuencia del fenómeno de la inmigración. Aquí la pregunta pasa a ser entonces respecto a la sociedad abierta ¿hasta qué punto abierta? (pág. 8)

Frente a este nuevo cuestionamiento Sartori (2001) responde que el grado de apertura de la sociedad abierta se pone a “prueba tanto por las reivindicaciones multiculturales internas, como por la intensa presión de flujos migratorios externos” (pág. 8). Sin embargo, es con relación a esta segunda circunstancia que Sartori contempla otra dificultad:

La teoría del pluralismo se topa con el problema concreto, concretísimo, de los “extraños o extranjeros”, de personas que no son “como nosotros”. Aquí la pregunta se convierte en ¿hasta qué punto la sociedad pluralista puede acoger sin desintegrarse a extranjeros que la rechazan? Y, al contrario, ¿Cómo se hace para integrar al extranjero, al inmigrado de otra cultura, religión y etnias muy diferentes? (2001, pág.8)

Justamente, el trabajo de Sartori pone en discusión todos estos planteamientos pretendiendo darles una respuesta, por lo que el debate entre pluralismo y multiculturalismo termina siendo el eje

¹ En este caso, el termino sociedad multiétnica es utilizado como sinónimo de sociedad multicultural.

central de esta obra y su punto de partida para proponer una solución al problema de la integración del inmigrante en las sociedades receptoras.

1.1. EL DEBATE ENTRE PLURALISMO Y MULTICULTURALISMO: SOCIEDAD LIBRE Y SOCIEDAD DESMEMBRADA

Para contestar la pregunta de Sartori sobre ¿hasta qué punto puede estar abierta una sociedad, y si ésta además puede llegar a incluir a una sociedad multicultural y multiétnica basada en una “ciudadanía diferenciada”? (2001, pág. 14), es necesario entender que pluralismo² y multiculturalismo son conceptos contrarios.

Para empezar, Sartori (2001) enfatiza que una cultura pluralista debe ser una cultura secularizada basada en el principio de la tolerancia; principio del que a su vez emanan creencias de valor como la variedad, la discrepancia y el cambio, y que están por encima de la uniformidad, la unanimidad y el inmovilismo (pág. 32).

No obstante estas condiciones de variedad, discrepancia y cambio, son también los cimientos de lo que se conoce como “multiculturalismo”. Frente a estas coincidencias presentadas entre los términos de pluralismo y multiculturalismo, Sartori (2001) aclara que si bien el pluralismo debe respetar las diferencias, no está en la obligación de fabricarlas (pág. 32). Es a partir de este punto, que se vislumbra una discusión alrededor de los términos –pluralismo y multiculturalismo– como nociones adversas.

Sin entrar todavía sobre esta última cuestión, es necesario precisar que el pluralismo requiere de un reconocimiento recíproco, en razón de que está constituido a partir de asociaciones voluntarias (Sartori 2001, pág. 32) donde es indispensable el respeto y reconocimiento bajo la máxima de la reciprocidad. A este principio se suma que el pluralismo se apoya en la separación de las diferentes esferas de la vida social tales como la religión, la política y la economía (Sartori 2001, pág. 38), procurando así la existencia de una sociedad fragmentada³.

² Para más información sobre la explicación que el autor brinda acerca del origen del concepto de pluralismo ver Anexo 1.

³ En últimas lo que resulta fundamental para la sociedad pluralista es la ausencia de clivajes, es decir, de líneas de división cruzadas de carácter estructural. En efecto, para Sartori (2001) la sociedad pluralista no funciona “cuando las líneas de fractura económico-sociales coinciden, sumándose y reforzándose unas a otras (por ejemplo en grupos cuya identidad es a la vez étnica, religiosa y lingüística)” (pág. 40).

En concreto, desentrañar el concepto de pluralismo implica entender las nociones de tolerancia⁴, consenso, disenso y conflicto; nociones que a su vez se encuentran enlazadas con la idea de comunidad. El vínculo ciertamente se asienta, por un lado, en la tolerancia como una acción limitada sujeta a tres criterios que consisten, primero, en que todo aquello que sea intolerable debe ser justificado; segundo, que no hay una obligación de tolerar comportamientos nocivos; y tercero, que sobre la máxima de reciprocidad, es de esperarse que al ser tolerantes con los demás, también se reciba tolerancia de su parte (Sartori 2001, pág. 42). Y por otro lado, en que el grado de tolerancia, depende del nivel de consenso presente en una comunidad, puesta a prueba ante la existencia de múltiples diferencias (Sartori 2001, págs. 44-48). En resumidas cuentas para Sartori (2001) “toda comunidad implica clausura, un juntarse que es también cerrarse hacia fuera, un excluir, [porque] un «nosotros», que no está circunscrito por un «ellos» ni siquiera llega a existir” (pág. 48).

Así las cosas, Sartori (2001) concluye que si bien pluralismo equivale a vivir en y con diferencias, entrar en ésta comunidad significa adquirir y conceder (pág. 54).

Ahora bien, pasando al tema del multiculturalismo, si por éste se entiende la presencia de una gran diversidad de culturas, pluralismo y multiculturalismo no son nociones antitéticas (Sartori 2001, pág. 60). Pero si por el contrario, el término acarrea un proyecto ideológico, la percepción cambia debido a que “fomenta una hostilidad entre culturas”⁵ al proponer una política de reconocimiento que se sale de los límites del principio de reciprocidad (Sartori 2001, pág. 33).

Basando en el enfoque ideológico de hegemonía y dominación (Sartori 2001, pág. 64), Sartori (2001) afirma que el multiculturalismo tiene como propósito defender y reivindicar las identidades o grupos considerados como oprimidos u amenazados (pág. 70) vistos al mismo tiempo –por los multiculturalistas– como minorías. Lo clave aquí entonces, para el autor, es que el “multiculturalismo se funda [...] sobre una alianza que potencialmente transforma a fuerzas minoritarias en una fuerza mayoritaria” (pág. 71), mediante la implementación de iniciativas como la *política del reconocimiento*⁶ y la *affirmative action*.

⁴ Tolerancia no significa ser indiferentes, ni mucho menos, asumir una postura relativista alrededor de las cosas. Más bien implica que quien tolere, pese a tener ideas y creencias propias, conciba y respete “que los otros tengan derecho a cultivar «creencias equivocadas»” (Sartori 2001, pág. 41).

⁵ Para Sartori (2001) el multiculturalismo es la negación rotunda del pluralismo “porque rechaza el reconocimiento recíproco y hace prevalecer la separación sobre la integración” (pág. 64).

⁶ Para más información sobre la *política del reconocimiento* en Giovanni Sartori, ver Anexo 2.

Si bien Sartori (2001) no considera las nociones de *política del reconocimiento* y *affirmative action* completamente correspondientes entre sí, si advierte sobre los peligros de la *política del reconocimiento*, puesto que a diferencia de la *affirmative action* –que persigue a fin de cuentas “un ciudadano indiferenciado”–, su objetivo se afianza en valorar y consolidar diferencias de grupos indenterarios no reconocidos u oprimidos (págs. 83-84). En este sentido, “el objetivo aquí es precisamente establecer «el ciudadano diferenciado» y un Estado [...] sensible a las diferencias, que separa y mantiene separados a sus ciudadanos” (Sartori 2001, pág. 84).

El dilema está en que su aplicación genera “una reacción en cadena perversa”, donde aquellos que asumen una posición de discriminados comienzan a exigir cada vez más reivindicaciones en detrimento de las “identidades no favorecidas” (Sartori 2001, pág. 84), de manera que, como resultado, se obtiene que “la identidad que resulta atacada y reducida acaba por resentir su propio desconocimiento y hasta reacciona reafirmando su superioridad” (Sartori 2001, pág. 85).

Como puede verse, toda esta breve construcción argumentativa explica por qué, para Sartori (2001), el multiculturalismo termina generando la multiplicación de las diferencias a la vez que provoca e impulsa la desintegración dentro de una comunidad (pág. 89).

Una vez esclarecido este debate teórico, el autor consigue llevarlo a la práctica tomando como caso el problema de la integración del inmigrante musulmán dentro de las sociedades occidentales, como se explicará a continuación.

1.2. EN CONCRETO: LA DIFICULTAD EN LA INTEGRACIÓN DEL INMIGRANTE MUSULMÁN

Sartori (2001) define al *extranjero* como un extraño⁷ o ajeno, en tanto aquel que proviene de otro país detenta en su condición un “plus de diversidad, un extra o un exceso de alteridad” ante la sociedad que lo acoge (pág. 107). Una vez definida esta noción, el autor prosigue caracterizando las “extrañezas” o más bien, tipos de diversidades en cuatro tipologías: 1) diversidad lingüística, 2) diversidad de costumbres, 3) diversidad religiosa y 4) diversidad étnica (pág. 107).

Frente a estas categorías, Sartori (2001) sostiene que los dos primeros tipos de diversidad difieren bastante de las últimas dos categorías, en razón de que las diferencias lingüísticas y de

⁷ Sartori no utiliza propiamente este término, sin embargo explica que la palabra extranjero –*straniero*– en Italiano, semánticamente está relacionada con la palabra “extrañeza” (2001, pág. 107).

costumbres son “extrañezas superables”, mientras que las últimas, son “extrañezas radicales” (pág. 108). De ahí que para el autor es fundamental que una política de inmigración se formule y aplique sobre la base de esta dicotomía, pues de lo contrario, estará condenada al fracaso. Por consiguiente, descifrar cómo debe plantearse una política de inmigración o cómo debe afrontarse este fenómeno, dentro de los Estados de recepción, implica además de poner en consideración los tipos de diversidad que reproduce el inmigrante, de reflexionar y cuestionarse acerca del *quién*, del *cómo* y del *porqué* de la integración (Sartori 2001, pág. 108).

Al realizar este ejercicio de introspección sobre la primera pregunta, *¿Integración de quién?* Sartori (2001) manifiesta su preocupación alrededor del incremento de los flujos migratorios que recientemente asedian a Europa. Desde su percepción, el verdadero problema reside en que los “recién llegados [son] realmente extraños” (pág. 109), que llegan a este territorio seducidos por el bienestar económico y las oportunidades laborales que les ofrece. Así las cosas, para Sartori el panorama es desalentador puesto que este fenómeno está en continuo aumento, en parte, porque aún no se sabe cómo detenerlo. Al respecto, comenta que

El hecho sigue siendo que Europa esta asediada y que hoy acoge inmigrantes, sobre todo porque no sabe cómo frenarlos. Y no sabe cómo pararlos porque la marea está subiendo. Y es fundamental comprender por qué ocurre eso y por qué la inmigración se alimenta sobre todo de los países cercanos del Tercer Mundo. La razón de la creciente presión del mundo afroárabe sobre Europa no es la pobreza por sí sola. África es pobre, paupérrima, desde siempre; y también el Oriente Medio [...] (Sartori 2001, págs. 110-111)

A la inquietud sobre el tipo de inmigrante que arriba a Europa, se suma además que su llegada fomenta su incremento poblacional dentro de los Estados destinatarios. Ante esta situación, Sartori (2001) alega que el problema no puede resolverse, ni mucho menos atenuarse, acogiendo más inmigrantes (pág. 112).

En cuanto a la segunda pregunta *¿Integración cómo?* Suponiendo que el objetivo a perseguir es la consecución de la integración, Sartori (2001) entra en disputa con aquellos que consideran que la solución del problema está en conceder la ciudadanía al inmigrante, es decir, que “basta «ciudadanizar» para integrar” (pág. 112), dado que la implementación de una “política de ciudadanía para todos –sin mirar a quién– no solo es una política destinada al fracaso, sino que además es una política que agrava y convierte en explosivos los problemas que se pretende revolver”⁸ (pág. 113).

⁸ Puesto que más bien, esta concesión fortalece las “agrupaciones de «contraciudadanos» a la par que alimenta la atomización de la ciudad pluralista” (Sartori 2001, pág. 118)

En efecto, para Sartori (2001) el *cómo* de la integración está supeditado al *quién*, por lo que de entrada declara que no existe una pauta única para efectuar la integración, sobre todo, cuando el inmigrante pertenece a una naturaleza muy diferente (pág. 113). En alusión a esto Sartori (2001) se cuestiona si es posible que el inmigrante diferente en términos religiosos y étnicos pueda integrarse como el inmigrante diferente sólo por lengua y tradición, frente a lo que responde de manera contundente que no es posible (pág. 113), apoyándose, primero, en el argumento de que “la imposibilidad aumenta [...] cuando el inmigrado pertenece a una cultura fideísta o teocrática que no separa el Estado civil del Estado religioso y que identifica al ciudadano con el creyente” (pág. 113). Y segundo, en la dualidad, que a su parecer, se presenta alrededor del concepto de ciudadanía en el Mundo Occidental y Musulmán, donde, en el primero, se es ciudadano por *ius sanguinis* o por *ius soli*; mientras que en el segundo, la noción de ciudadanía está sujeta a la ley coránica, de forma que ésta solo se concede a los fieles (pág. 113).

Volviendo al *cómo* de la integración, es claro que para Sartori (2001) la integración sólo se lleva a cabo si aquellos que se integran la aprueban y la desean (pág. 114). De lo contrario, no es posible hablar de integración, de suerte que para el autor:

La verdad banal es, entonces, que la integración se produce entre integrables y por consiguiente, que la ciudadanía concedida a inmigrantes inintegrables no lleva a integración sino a desintegración. Como muy bien observa Gian Enrico Rusconi: “Ser ciudadano no significa solo disfrutar de bienes-derechos subjetivos, sino comprometerse en contribuir a su producción”. Exactamente. Hacer ciudadano a quien toma los bienes-derechos subjetivos pero no se siente obligado en contrapartida a contribuir a su producción es crear ese ciudadano diferenciado que puede balcanizar la ciudad pluralista (1996, pág. 21, citado en 2001, pág. 114)

Al respecto, conviene decir que la fórmula de integración que propone Sartori se condiciona a partir del principio de reciprocidad establecido bajo el concepto de pluralismo y de sociedad pluralista, según el cual, la integración se produce si el inmigrante acepta y se somete a las reglas de convivencia establecidas por el Estado de recepción (2001, pág. 54).

A propósito de la Teoría de la buena sociedad y la máxima de reciprocidad bajo la que se engendra, Sartori advierte la necesidad de llevarla a la práctica, debido al desasosiego que le causa observar las deficiencias del *melting pot*⁹ en Estados Unidos. En síntesis, el inconveniente está en que la integración de las comunidades negras y latinas está en retroceso (Sartori 2001, pág. 115), ya que

⁹ *Melting pot*, que significa literalmente puré cultural o crisol de razas, se entiende como el proceso de aculturación o de asimilación mediante el cual los inmigrantes europeos lograron su integración en Estados Unidos adoptando “una serie de valores típicamente americanos, como la democracia, el individualismo o el pluralismo”, en el que la intervención del Estado era mínima (Retortillo, Ovejero, Cruz, Lucas, y Arias 2006, pág. 130).

estos grupos se resisten a la integración e insisten en agremiarse en guetos, “que reivindican [...] su propia intangibilidad lingüística y cultural” (Sartori 2001, pág. 115). En concordancia, y pese a que estos dilemas se presentan en los “casos fáciles”, como se demostró previamente, Sartori (2001) indaga acerca de las contrariedades que suscitan los “casos difíciles” (pág. 115) aduciendo que

Si las cosas suceden así en los casos fáciles [...] imaginemos los casos difíciles. Los negros que desembarcaron en Italia y en Francia por lo general no son cristianos, mientras que sí lo son todos los negros americanos; su lengua materna no es, como en el caso de los negros americanos, la misma del “país blanco”; y la diferencia étnico-cultural es definitivamente mayor para el negro que llega de África que para una población negra que vive en América desde hace doscientos años. Así que, si el *melting pot* cada vez funciona peor en sus condiciones óptimas, ¿cómo puede funcionar en Europa? (págs. 115 y 116).

En definitiva, a los ojos del Sartori, el *melting pot* no puede funcionar en Europa (2001, pág. 116) porque en los casos más graves —donde se concentra la mayor oleada de inmigrantes— como lo son Francia e Italia, se ha evidenciado que “el inmigrado extracomunitario se integra prioritariamente en redes étnicas y cerradas de mutua asistencia y defensa” (2001, pág. 117). No en vano, Sartori (2001) augura que para cuando estas comunidades lleguen a su tope, en términos de crecimiento poblacional, las exigencias de reivindicaciones identitarias de tipo religioso y cultural se harán oír, a tal punto, que dichos grupos “[pasarán] al asalto de sus presuntos opresores (los nativos)” (pág. 117).

En resumen, el problema de la integración del inmigrante, no solamente se traza a partir de la distancia cultural que éste representa para la sociedad de acogida, sino que también incita a comprender y afrontar el “cuanto de [la] emigración” (Sartori 2001, pág. 121).

Como consecuencia del incremento de los flujos migratorios en territorio europeo, la preocupación y las reacciones de rechazo no se han hecho esperar. Por una parte, debido a la inquietud que generan los asuntos económicos y laborales (Sartori 2001, pág. 52) que le competen a los ciudadanos europeos; y por otro lado, a causa de la existencia de un sentimiento de invasión por parte de éstos expresado en la xenofobia que en Europa “se concentra en los inmigrantes africanos e islámicos” (Sartori 2001, págs.51- 52).

Indagando acerca del porqué de esta realidad, Sartori (2001) precisa que “la xenofobia europea se concentra en [ésta población], sobre todo si son y cuando son islámicos” (pág. 53). Para el autor, la razón se encuentra en que, en términos étnicos, los asiáticos e indios no generan este rechazo, porque, pese a mantener una distancia cultural enorme con relación a la civilización occidental, “la cultura asiática sigue siendo laica en el sentido de que no se caracteriza por ningún fanatismo o militancia religiosa” (pág. 53), mientras que, en los africanos y árabes islámicos, aún

“cuando no hay fanatismo, *la visión del mundo islámico es teocrática* y [...] no acepta la separación entre Iglesia y Estado, entre política y religión” (pág. 53). Precisamente, esta última característica –la separación entre política y religión–, es fundamental puesto que constituye el principio sobre el que se funda el pluralismo y se erige la ciudad occidental (Sartori 2001, pág. 50). Asimismo Sartori establece otra diferencia con relación a la civilización occidental:

La ley coránica no reconoce los derechos del hombre (de la persona) como derechos individuales universales e inviolables; otro fundamento, añadido, de la civilización liberal. Y estas son las verdaderas dificultades del problema. El occidental no ve al islámico como un infiel. Pero para el islámico el occidental sí lo es. *Excusez du peu*, perdonand si os parece poco (2001, pág. 53).

Puestos en contemplación los dilemas que plantea el inmigrante musulmán, Sartori propone firmemente un nuevo interrogante:

¿Hasta qué punto una tolerancia pluralista debe ceder no sólo ante “extranjeros culturales” sino también a abiertos y agresivos “enemigos culturales”? En una palabra ¿puede aceptar el pluralismo, llegar a aceptar su propia quiebra, la ruptura de la comunidad pluralista? (2001, pág. 54)

A su modo de ver, si pluralismo se entiende como “vivir juntos en la diferencia”, sobre el axioma de la reciprocidad, es de esperar que el inmigrante, el “beneficiado”, se halle y reconozca en deuda con su benefactor (la sociedad de acogida) (Sartori 2001, pág. 54). En contraposición, el inmigrante que frente a lo que obtiene no está dispuesto a dar nada a cambio, y que se mantiene y manifiesta como un “extraño” en el país de ingreso, incluso llegando a negar sus propios principios, es el extranjero que provoca reacciones de rechazo, miedo y hostilidad (Sartori 2001, págs. 54-55). De esta circunstancia se deriva que la ciudadanía no puede ser gratuita, pues “el ciudadano «contra», [es decir] el contraciudadano, es inaceptable” (Sartori 2001, pág. 55).

Con el objetivo de ampliar su explicación y responder a las críticas que surgieron, a propósito del problema de la integración del inmigrante musulmán, Sartori escribió un apéndice a su obra titulado *La sociedad Multiétnica. Extranjeros e islámicos*. De entrada, aquí lo que hace el autor es ratificar su posición, según la cual, los extranjeros más difíciles de integrar en la sociedad occidental son los musulmanes¹⁰(2002, pág. 9).

Así las cosas, Sartori (2002) inicia esclareciendo la noción de islam, palabra árabe que significa abandono a una voluntad divina (págs. 11-12), y que hace alusión, primero, “a la religión fundada por Mahoma [...] y segundo] al sistema político, jurídico, social y cultural que se deriva de ella” (pág. 12). En comparación con la religión católica romana, Sartori (2002) explica que el islam es una religión

¹⁰ En este punto, Sartori (2002) aclara que no se “[ocupa solamente] de árabes, musulmanes e islámicos en general [...] sino] de un concreto *subpueblo islámico*” (pág. 11).

mucho más totalitarista e invasora, por un lado, porque a diferencia del islam, en el catolicismo de sus escrituras no se deriva ningún tipo de derecho; y por otro, porque además es una religión que no ha recurrido a tomarse el poder por la espada, es decir, “el papa nunca ha tenido ejércitos ni sables ni caballería” (pág. 12). En últimas, Sartori (2002) define el cristianismo como una religión, de cierta forma, más laica, puesto que separa “las cosas de Dios de las cosas que no [lo] son” (pág. 12).

Retomando la explicación que Sartori realiza respecto al islam, éste describe que se compone de dos elementos, a saber, el Corán y el derecho islámico, donde el primero es el “elemento fijo”, mientras que el segundo es dinámico y variable¹¹(2002, pág. 13).

A las preguntas que propone Sartori, sobre si “¿es el islam «laicizable»? ¿Occidentalizable? [si] ¿Puede llegar a ser tolerante? [Y si] ¿Puede dialogar con el cristianismo?” (Borrmans 1993, citado en Sartori 2002, pág. 13), éste responde que sí, pero con dificultades (2002, pág. 14).

Entre sus argumentos se encuentra, en primer lugar, que el derecho islámico está arraigado en la doctrina coránica de manera que guarda una estrecha relación con la religión, mientras, que en Occidente “el derecho es autónomo”. Y en segundo lugar, debido a que en los últimos años el islam ha tomado una dirección y conducta “refundante” (Sartori 2002, pág. 14). Sobre este último asunto, y tras examinar la distinción¹²que realiza sobre Estados Musulmanes y Estados Islámicos, Sartori (2002) advierte que la principal dificultad está en el apogeo del fundamentalismo y radicalismo islámico (pág.17), cada vez más evidente en su aceptación y robustecimiento entre las masas (2002, pág.18), y en el auge de movimientos y guerrillas fundamentalistas.

Entre los motivos que Sartori arguye sobre este auge, se encuentra en primer lugar que la visión fundamentalista del islam contempla que

La decadencia y la humillación de los pueblos musulmanes vienen del abandono del islam “auténtico”. Los musulmanes han sido la “mejor nación del mundo”, mientras que han observado fielmente la *sharia*, el camino señalado por Alá; y han perdido supremacía porque se han alejado de ella. Y por lo tanto hay que purificar al islam de cualquier influencia y corrupción occidental (Sartori 2002, pág. 18).

En consecuencia, dicha percepción ha traído consigo la germinación de grupos militantes radicales que persiguen, mediante la acción violenta, “primero, purificar el mundo musulmán; segundo, conquistar para la fe los países parcialmente musulmanes; [y] tercero, volver al asalto de

¹¹ Esta afirmación se basa en que, pese a que el derecho islámico se instauró durante los siglos IX y X, son las “escuelas jurídicas y doctores de la ley” quienes deciden que interpretación debe tomar conforme a lo estipulado por el Corán (Sartori 2002, pág. 13).

¹² Para más información sobre la distinción entre Estados musulmanes y Estados islámicos en Giovanni Sartori, ver Anexo 3.

Occidente reabriendo la *guerra santa*¹³ (Sartori 2002, pág. 19), cuya justificación recae en un deber de conquista.

Un segundo argumento consiste en que “ninguna religión contemporánea tiene la capacidad de penetración del islamismo” (Sartori 2002, pág. 19). Conviene decir que aquí lo que sugiere Sartori (2002), es que todos los aspectos de la vida social, política y cultural del creyente están subordinados, de alguna u otra forma, a la “ley sagrada” (*sharia*) y al “camino señalado por Alá” (págs. 21-22).

Es a partir de esta explicación que se deriva la tesis de Sartori, según la cual “el islam es, a la vez, religión y Estado” (2002, pág.23). De ahí que un Estado islámico sea el equivalente de un Estado teocrático que no imagina la separación entre Estado e Iglesia (2002, pág.22). Aclaradas estas razones, Sartori regresa a los puntos centrales a tratar en su apéndice, cuestionándose y respondiendo a la par:

¿Me equivoco, por ejemplo, al sostener que el inmigrado islámico es para nosotros el más “distante”, el más “extranjero” y por tanto el más difícil de integrar? Si me equivoco nadie me lo ha demostrado. Diré más bien, que es el que arremete contra mí, el que no conoce el islam. Pero tampoco me equivoco al sostener –como me acusan de hacer– que los inmigrados de religión musulmana son fundamentalistas. Sobre esto no me puedo equivocar, puesto que no lo he escrito. Porque me cuido mucho de suponer que el africano o el árabe que llega a Europa permanece tal como era al salir, como era en su casa. Lanzo la hipótesis, en cambio, de que el trauma del trasplante es para él más fuerte que para nosotros (2002, págs. 23-24).

A la respuesta de que el inmigrante musulmán puede verse seducido por las oportunidades que le ofrece Occidente, Sartori (2002) manifiesta que ello es ingenuo, pues contrariamente, es posible que los valores de Occidente le generen rechazo puesto que para el musulmán estos valores son “contravalores que no comprende y que rechaza” (pág.24). De esta forma, de manera definitiva, Sartori señala que “para el que concibe la vida como *sharia* como un abandonarse y sumergirse en la voluntad divina, la libertad y el laicismo del Occidente le resultan [aberrantes]” (pág.24).

Encaminada la discusión hacia otra dirección, a este problema Sartori (2002) añade que religiones panteístas y politeístas se manifiestan y practican privadamente (pág.28), mientras que el islam “es una fe particularmente pública, particularmente colectiva” (pág.27) que requiere de un lugar (la mezquita) que no solamente es de culto, sino que es el punto de congregación de una comunidad (pág.27). Justamente, para Sartori, la condición pública del islam “se traduce en un efecto reforzador y en una fuerte capacidad de controlar a sus fieles” (2002, págs.27-28).

¹³ Con relación a este punto, Sartori (2002) considera esencial dilucidar la forma de expansión del islam respecto a otras religiones. La diferencia reside en que otras religiones “confían su expansión al proselitismo misionero [...mientras que en el islam] el mundo se divide entre tierra de islam y [...] tierra de guerra santa que el creyente debe conquistar para la fe” (pág. 19).

Asimismo, indagar si el creyente en Alá puede salirse de su comunidad, y si desea integrarse, implica comprender que es una tarea difícil, pues en contraste con otras identidades culturales –como los indios, hebreos o asiáticos, que pertenecen a culturas más sofisticadas y flexibles– “capaces de encontrar un equilibrio entre el preservarse en clausura y abrirse en aceptación” (Sartori 2002, pág.29), el islam no “posee esta flexibilidad” (Sartori 2002, pág.29).

Tras esbozar todos estos planteamientos, y contemplar los efectos de las migraciones en territorio europeo, en palabras propias, Sartori concluye:

El que me acusa de tener una visión estática y rígida del inmigrado me comprende mal. Mi argumento no presume que el musulmán sea un fundamentalista en su casa [...] Lo que no quita que pueda serlo, una vez llegado a Occidente. Porque el desarraigo lo deja con el único refugio de la fe y la mezquita. Y hoy el fundamentalismo islámico se concentra y anida precisamente ahí. Por lo tanto, en la medida en que esa infiltración tenga éxito –y lo está teniendo–, será precisamente en tierra europea donde la comunidad islámica se reforzará, en el aislamiento, en su fideísmo (2002, págs.35-36).

En otro orden de ideas, hablar sobre cómo se produce la integración supone comprender, por un lado, bajo qué condiciones se produce, y por otro; conocer cuál sería una política de inmigración adecuada.

En cuanto a la primera cuestión, conviene decir que como se mencionó en la primera parte de este acápite, el pluralismo persigue como fin la integración de la sociedad, por lo que el modelo de integración que asume se sitúa entre los conceptos de homogeneización, asimilación y aculturación¹⁴, por un lado; y diversificación, segmentación y desintegración, por otro (Sartori 2002, pág.37).

De esta forma, la integración en la comunidad pluralista se propicia justamente, cuando son los valores políticos y sociales de Occidente –“[como] libertad individual, [...] instituciones democráticas y [...] laicismo entendido como separación entre el Estado y la iglesia” (Sartori 2002, pág.41)– los que se “aculturán”. Aquí el punto fundamental entonces, es que la integración se produce cuando el inmigrado además de aceptar la constitución, ampara estos valores como propios, apreciando “el valor de la protección jurídica y de las libertades-igualdades” que le transforman en ciudadano (Sartori 2002, pág.41).

Dejando de lado este tema y pasando al asunto de la definición de una adecuada política de inmigración, tras preguntarse cuál será el futuro económico de los inmigrantes, Sartori (2002) acentúa en la obligación de discernir entre tipos de inmigrantes y de reconsiderar que una parte del problema –en lo que le concierne al inmigrante– es de cualificación y de oportunidades económicas

¹⁴ Para más información sobre los conceptos de asimilación y aculturación en Giovanni Sartori, ver Anexo 4.

(pág.46). En concordancia, para un Estado es trascendental tener presente, que ante las condiciones que priman en el mercado del trabajo, como lo son la especialización y tecnificación (pág.47), es necesario imponer reglas de ingreso.

La experiencia en Estados Unidos ha demostrado que los inmigrantes afrontan problemas de pobreza y segregación que no les permiten movilizarse en términos económicos (Sartori 2002, pág.48). El dilema está en que en Europa la situación será similar, pero con mayores agravantes, primero porque el inmigrante islámico que arriba es “menos integrable”; segundo, porque el inmigrante “africano suele pertenecer a una cultura caracterizada aún más por el «trabajo lento» que la de los latinoamericanos de color” (Sartori 2002, pág.49); y tercero, porque en contraste con Estados Unidos, Europa atraviesa por un momento de crisis (Sartori 2002, pág.49).

Como se ha visto, los argumentos en los que se apoya el problema de la integración del inmigrante musulmán en Sartori, apuntan finalmente a que su dificultad se arraiga, ciertamente, en una cuestión cultural en la que la religión juega un rol esencial.

2. LAS FISURAS EN LA EXPLICACIÓN DEL PROBLEMA DE LA INTEGRACIÓN DEL INMIGRANTE MUSULMÁN EN GIOVANNI SARTORI

Expuestos los motivos que generan el problema de la integración del inmigrante musulmán desde la postura de Sartori, y que a grandes rasgos se definen a partir de las particularidades culturales del mismo –concretamente de su religión–, en principio, pueden identificarse cinco dificultades, todas ellas derivadas de una comprensión difusa acerca del islam y del mundo musulmán.

En este sentido, en los planteamientos de Sartori prevalece una visión determinada por la dicotomía e incompatibilidad entre el mundo musulmán y Occidente, entre islam y democracia, equiparable con la idea de Samuel Huntington, acerca de cómo “la cultura islámica explica en gran medida la incapacidad de la democracia para abrirse paso en buena parte del mundo musulmán”¹⁵(2001, pág. 18), abordada en el *Choque de civilizaciones*.

De esta manera, entre las dificultades a tratar en este capítulo se observa: 1) Un mal entendimiento –en términos generales– del islam, respecto a varios aspectos; 2) El predominio de una visión distorsionada y polarizada del islam a partir de una serie de prejuicios y estereotipos apoyados en las acciones de algunos grupos radicales; 3) Concebir el islam como una realidad monolítica e inmutable; 4) Es necesario debatir, si en efecto, el problema de la integración del inmigrante musulmán se debe a su condición cultural, específicamente a su incapacidad para separar y discernir entre política y religión, entre iglesia y Estado; en últimas, frente a esta característica propia del pluralismo, del mundo occidental y de la democracia, y que a la luz de Sartori, explica la distancia entre el mundo musulmán y Occidente; 5) Por último, pese a que la condición cultural del inmigrante musulmán ha incidido en su integración, al igual que en otros grupos étnicos y culturales, ésta no ha sido el único factor determinante; por lo tanto observar los procesos de inserción del islam en Occidente implica poner en consideración las dinámicas históricas y políticas que subyacen al problema de la integración.

A continuación, cada una de estas cuestiones se abordaran con base en el trabajo de académicos como John Esposito, Tariq Ramadán y Gilles Kepel, especialistas en el islam, cuyo interés

¹⁵ Como puede verse la postura de Sartori es conexas con la idea de Huntington, para quien “las ideas occidentales sobre individualismo, liberalismo, constitucionalismo derechos humanos, igualdad, libertad, Estado de derecho, democracia, mercados libres o separación entre Iglesia y Estado suelen tener poca resonancia en culturas como la islámica” (1993, citado en Esposito 2002b, pág. 153)

además de tratar su inserción en Occidente, se ha centrado en su estudio a profundidad con el fin de dejar de lado el sesgo y la estigmatización bajo los que se define.

2.1. BREVES CONSIDERACIONES ACERCA DEL EL ISLAM

Sartori no se equivoca al definir el islam como “abandono” a una voluntad divina, puesto que “la palabra *islam* significa sumisión o redención”¹⁶(Esposito, Fasching y Lewis 2008, pág. 188) hacia el “cumplimiento de la voluntad de Dios” (Esposito 2002a, pág. 17). Sin embargo, frente a su apreciación del islam es necesario hacer algunas precisiones relacionadas con el uso del término *subpueblo islámico* como forma de representación y agrupación de una realidad, la concepción de derecho islámico y ciudadanía en el mundo musulmán, y su carácter proselitista y expansivo.

En primera instancia, la utilización del término *subpueblo islámico* a modo de categorización tanto de árabes, musulmanes e islámicos, está desprovisto de una distinción a la par que mantiene un significado que raya sobre una generalización errónea. Aunque este detalle podría considerarse sin importancia —a primera vista— y ser sólo una cuestión de forma, pasarlo por alto implicaría desconocer las diferencias que el mundo musulmán guarda en su interior.

Así las cosas, esta distinción consiste en que *árabe*¹⁷ hace alusión a una identidad étnica pese a ser una noción ambigua “que traspone al plano étnico valores culturales, [por lo que] árabes serían [...] los habitantes de la península arábiga, las minorías árabes de los países vecinos [...] y los que identificados con su civilización han adoptado la lengua árabe” (Maíllo 1999, pág. 38); *musulmán* es aquel que práctica y profesa el islam; mientras que *islámico* es el calificativo “para referirse a las diversas formas y expresiones culturales [...] del islam” (Bramon 2002, pág. 20), pero que además, posee una connotación política que señala el interés por establecer una sociedad regida bajo los preceptos del islam. Si se tiene en cuenta esta distinción, entonces será posible observar que no todos los árabes son musulmanes, y que no todos los musulmanes son islámicos, por lo que esta anotación resulta apropiada.

En segundo lugar, a propósito del derecho islámico, aunque es cierto que —como Sartori dice—, éste está arraigado en la doctrina coránica, es conveniente subrayar que su implementación ha

¹⁶ Traducción libre del autor.

¹⁷ En realidad, los árabes son solamente un 20% de la comunidad musulmana mundial. La mayor parte de musulmanes viven en Asia y África, específicamente en Indonesia, Bangladesh, Pakistán, India y Nigeria (Esposito, et al. 2008, pág. 189).

estado sujeta a una discusión en la que la herencia clásica del derecho islámico, el pensamiento y las instituciones, se han visto en constante confrontación (Esposito, et al. 2008, pág. 212) como consecuencia de una confusión en cuanto a la interpretación legal y doctrinal, la práctica y la teoría, y sus manifestaciones a través del tiempo (Otto 2010a, pág. 23). Por esta razón, es evidente que

“una cuestión crítica que enfrentan los musulmanes hoy, como todos los creyentes religiosos, es la conexión o continuidad del discurso y la práctica de una corriente religiosa con siglos de antigüedad”¹⁸(Esposito 2008, pág. 212)

Del mismo modo, si bien la *sharia* constituye el derecho islámico, su entendimiento depende de cómo se conciba el Corán, por lo que su interpretación no es única, tal que “muchas naciones, grupos e individuos usan el término *sharia*¹⁹ para presentar su interpretación como la definitiva ley divina”²⁰(Otto 2010a, pág. 24). En últimas, tal y como advierte Tariq Ramadán (2012c), el derecho islámico (*fiqh*)²¹ debe contemplarse como el resultado una serie de transformaciones sociales y políticas (pág. 116) derivadas del impacto de la modernización y el desarrollo (Esposito 1996b, pág. 43), de ahí que su implementación sea diferente en los países musulmanes (ver Anexo 5).

Por otro lado, en lo que respecta a la concepción de ciudadanía de aquellos que no son musulmanes dentro de las sociedades musulmanas (valga la redundancia), el debate se ha centrado en reflexionar sobre el “estatus de los no musulmanes en el Estado islámico”²²(Esposito, et al. 2008, pág. 280). Esto se debe a que, gracias a la discusión actual sobre pluralismo e igualdad en la ciudadanía, la doctrina tradicional –implementada durante los orígenes del islam y en la que, quienes no eran musulmanes recibían una protección que les permitía practicar y mantener su fe dentro de la sociedad– se está reevaluando. La muestra que ejemplifica que el debate aún está abierto, consiste en que actualmente algunos líderes y académicos han defendido “una redefinición del status de los no musulmanes en cuanto a su derecho a la ciudadanía plena y equitativa, que permita una sociedad de

¹⁸ Traducción libre del autor.

¹⁹Existen cuatro formas de usar el término *shari'a*: 1) *divine, abstract sharia*, entendido como las reglas que Dios estableció para la humanidad, que rigen su comportamiento y que guían la comunidad religiosa; 2) *classical sharia*, la cual hace referencia al conjunto de reglas y principios fijados por musulmanes eruditos conforme a los preceptos de Mahoma; 3) *historically transferred sharia*, la cual incluye numerosas interpretaciones desarrolladas y transmitidas en el mundo musulmán durante más de mil años; y 4) *contemporary sharia*, que alude también a un conjunto de reglas, principios e interpretaciones, usadas actualmente el mundo musulmán. (Otto 2010a, págs. 24-26)

²⁰ Traducción libre del autor.

²¹ Ciencia del derecho o jurisprudencia, establecida por los eruditos musulmanes, con el propósito de interpretar y aplicar el camino de Dios (*sharia*) de acuerdo a lo dispuesto en el Corán y la Sunna (Esposito et al. 2008, pág. 213).

²² Traducción libre del autor.

musulmanes y no musulmanes igualitaria y pluralista”²³ (Esposito, et al. 2008, pág. 280), mientras que otros han abogado por la continuidad de la doctrina tradicional. Del mismo modo, así como en la implementación de la *sharia* en los países musulmanes no existe unanimidad, tampoco la hay frente a la noción de ciudadanía (ver Anexo 6).

En tercer lugar, con relación a la afirmación de Sartori, acerca de que el islam es una religión más totalitarista e invasora —en tanto que a diferencia de otras religiones, ha recurrido a la violencia para tomarse el poder—, vale la pena analizar concienzudamente bajo que procesos históricos se han dado estas situaciones, y cómo el proselitismo y la violencia no han sido particularidades únicas del islam, sino que al contrario, son inherentes a otras religiones. Sin ir más lejos, es cierto que algunos movimientos radicales han obrado con violencia, puesto que cómo explica John Esposito (1996a), su accionar ha estado ligado a dos supuestos: 1) Al legado histórico de las cruzadas y del colonialismo europeo; y 2) que para estos movimientos “el islam no [ha sido] una mera alternativa ideológica para las sociedades musulmanas, sino un imperativo teleológico y político” (pág. 19).

Así pues, de acuerdo con una observación histórica sobre lo que fueron las cruzadas, Esposito (1996b) da cuenta, por un lado, que en realidad el cristianismo y el islam gozaban de similitudes en cuanto a sus fundamentos, ya que

Tanto el cristianismo como el islam reivindicaban una misión universal, uno y otro constituían una comunidad transnacional basada en una creencia común y una vocación de ser ejemplo para las naciones del mundo, vehículo para la propagación y el triunfo del reino de Dios [...] (pág. 46)

Y por otro, que en la mentalidad de los musulmanes, este acontecimiento se ha mantenido como la muestra fehaciente de un “cristianismo beligerante” hacia el islam. De hecho, las cruzadas fueron una iniciativa de la iglesia cristiana, que consistieron en una serie de expediciones militares cuya finalidad era recuperar el dominio de los territorios cristianos. Para ese entonces, el papado “hizo un llamamiento a la liberación de Tierra Santa de manos del infiel, apelando a una ya establecida tradición de guerra santa”²⁴, institución que junto con la peregrinación, inspiró las cruzadas (Esposito 1996b, págs. 50-51).

Asimismo, como se profundizará más adelante, el colonialismo e imperialismo europeo planteó un reto para el islam, debido a que constituyó una amenaza hacia la identidad histórica,

²³ Traducción libre del autor.

²⁴ La Guerra Santa era una institución cristiana, basada en un concepto ligado a las nociones de honor e hidalguía, en la que la entrega a la causa de la guerra garantizaba la obtención de indulgencias para el perdón de los pecados. (Esposito 1996b, págs. 50-51).

religiosa y cultural musulmana, tal que “para muchos”²⁵, el colonialismo evocaba recuerdos de las cruzadas [toda vez que] el desafío y la agresión europea no eran sino otra fase más de la guerra del cristianismo beligerante con el islam” (Esposito 1996c, pág. 67).

En comparación con otras religiones, la historia ha mostrado que el islam no ha sido la única religión que ha recurrido a la violencia. Justamente, adicional al ejemplo anterior acerca del cristianismo, Esposito (2002b) explica que son varios los casos que ilustran la identidad (nacional, étnica o religiosa) como fuente de conflicto en varios territorios, por lo que afirma que

[...] los grupos radicales han combinado el nacionalismo, la etnicidad o el tribalismo con la religión y han utilizado la violencia y el terrorismo para cumplir sus objetivos: los serbios en Bosnia, los nacionalistas hindúes en India, los tamiles y los singaleses en Sri Lanka, los fundamentalistas judíos en Israel, los extremistas cristianos en Estados Unidos (pág. 182)²⁶

Para Esposito (1996a) desafortunadamente las relaciones entre islam y Occidente se “[han] caracterizado por el desconocimiento mutuo, la reducción al estereotipo, el desprecio y el conflicto” (pág. 27); inconvenientes que han forjado una perspectiva simplificada de la realidad, reproducida en una visión distorsionada y polarizada del islam (Esposito 2002b, pág. 145).

El problema principal en cuanto a todos estos malentendidos que limitan el islam al comportamiento de unos cuantos radicales así como una serie de prejuicios, asentados —en gran parte— en una profunda incomprensión, está en que precisamente éstos han corroborado en la construcción de un discurso basado en una alteridad que ha conllevado a considerar como ciertas las diferencias aparentemente irreconciliables entre islam y Occidente.

2.2. DISTORSIÓN Y POLARIZACIÓN DE ISLAM

En comparación con otras religiones, el islam ha sido descrito como una religión incompatible con la modernización y los valores occidentales. Ciertamente, los ataques terroristas del 11 de septiembre reforzaron esta posición, incluso, constituyendo una comprensión del islam reducida al comportamiento de unos cuantos grupos radicales y violentos. Como apunta Esposito, en el ámbito académico, Huntington justificó esta premisa añadiendo en sus propias palabras que

²⁵ Si bien el colonialismo suscitó reacciones de rechazo y resistencia, no todas las respuestas fueron unánimes. Por el contrario, frente a los preceptos de laicismo y secularización que difundía la colonización, algunos los avalaron y hasta intentaron adoptarlos. (Esposito 1996c, pág.69)

²⁶ A propósito de los conflictos religiosos, entre otros casos se destacan el conflicto en Irlanda del Norte durante la segunda mitad del siglo XX entre católicos y protestantes; la guerra entre serbios ortodoxos, croatas católicos y bosnios musulmanes durante la disolución de Yugoslavia; la pugna entre musulmanes, cristianos y animistas en Sudan; el conflicto en Chipre entre griegos cristianos ortodoxos, turcos y musulmanes; entre otros.

[...] las fronteras del islam son sangrientas y también lo son sus entrañas [por lo que] el problema subyacente para Occidente no es el fundamentalismo islámico. Es el islam, una civilización diferente cuya gente está convencida de su superioridad y está obsesionada por la inferioridad de su poder (citado en 2002b, pág. 153)

Aunque es imposible negar el carácter violento y vehemente intrínseco a ciertos grupos extremistas, entrañar las razones que han motivado su accionar requiere examinar históricamente “las actitudes occidentales hacia las sociedades no occidentales” (Esposito 2002b, pág. 148). De igual modo, para Ramadan (2012b) caer en esta simplificación es peligroso puesto que no tiene en cuenta las dinámicas históricas que han fundamentado sus acciones, “privándolos de un contexto que les da significado y justificación”²⁷(pág. 75). Si se hace este ejercicio, entonces se encontrará que las acciones de dichos grupos son producto de un proceso de revitalización y robustecimiento de sus tradiciones, consecuencia a su vez, de un pasado aquejado por la lucha contra la dominación colonial y sus secuelas. Así pues, parte de la comunidad musulmana tuvo que retomar sus enseñanzas religiosas, en aras de proponer una mirada crítica que les sirviese para liberarse de los modelos trazados durante el colonialismo (Ramadan 2012b, pág. 75). En síntesis, en palabras de Ramadan:

En este sentido, el Islam como religión fue llamado a jugar un papel clave en la liberalización y en el futuro político, cultural y económico de los países de mayoría musulmana. También actuaría como un factor unificador contra las divisiones impuestas por el poder colonial (2012b, pág. 75) [...] Slogans que apelaban al Corán como constitución, a la yihad como resistencia o al martirio como ambición suprema de la acción, deben ser entendidos en el contexto de la lucha anti-colonial²⁸(2012b, pág.77)

A pesar de que tanto el mundo musulmán como Occidente han alimentado estos odios mutuamente, en similitud con Ramadan, Esposito (1996e) manifiesta que al hacer una introspección histórica del mundo musulmán, se halla que su percepción de Occidente ha estado marcada por el sometimiento al dominio colonial y un resentimiento originado en su atraso e ineludible dependencia (pág. 242). En alusión a este punto, el autor enuncia que definitivamente

[...] en los últimos años el recuerdo de una hegemonía occidental, seguida de una permanente dependencia de Occidente, ha dejado profundos resentimientos que se truncan en fáciles excusas de los fracasos socioeconómicos y han resultado ser materia combustible en la política musulmana. Si hay una amenaza islámica, también ha existido una amenaza occidental. Amenaza de imperialismo político y cultural-religioso: ocupación política acompañada de invasión cultural (1996e, pág. 242)

Como se ha visto, la reducción del islam al fundamentalismo y radicalismo ha constituido su apreciación en una realidad monolítica trazada sobre la vaguedad, la generalización y el estereotipo. Al respecto, sería relevante cuestionarse e indagar acerca del carácter monolítico e inmutable aparentemente propio del islam.

²⁷ Traducción libre del autor.

²⁸ Traducción libre del autor.

2.3. ISLAM: ¿REALIDAD MONOLÍTICA E INMUTABLE?

A decir verdad, contrario a lo que se cree, el islam no es una unidad cohesionada ni estable, en tanto que, como expone Esposito (2002b), “las religiones al igual que las sociedades cambian y evolucionan. Del mismo modo las civilizaciones no son monolíticas ni estáticas” (pág. 148). Tal es el caso de las múltiples interpretaciones a las que ha estado sujeto el islam, así como la diversidad cultural que detenta (Ramadan 2012b, pág. 74).

Las diferentes reacciones que suscitó la dominación colonial –que iban desde el repudio y la resistencia hasta la admiración y la emulación (Esposito 1996c, pág. 67)–, por ejemplo, sustentan esta idea. Concretamente, “el rechazo, el alejamiento, el laicismo y la occidentalización, y el modernismo islámico” (Esposito 1996c, pág. 69) fueron las respuestas adoptadas por el mundo musulmán ante las acciones de Occidente.

En este orden de ideas, las dos últimas respuestas fueron una muestra fidedigna de la capacidad de adaptación del mundo musulmán frente al cambio. Sin ir más lejos, algunos gobiernos²⁹ proyectaron iniciativas de modernización política, económica, tecnológica, entre otras, equiparables con las ideas occidentales, de forma tal, que la religión se restringió al ámbito privado mientras se aceptaba gradualmente “un planteamiento laico”(Esposito 1996c, pág. 71). De otra parte, el modernismo islámico, ideológicamente, buscó conciliar las divergencias entre “los tradicionalistas islámicos y los reformadores laicos”, advirtiendo la necesidad de enfrentar la dominación y la dependencia mediante la adopción de los modelos occidentales; en síntesis, el modernismo islámico ostentó una actitud “ambivalente [...] de atracción y repulsión” hacia Occidente (Esposito 1996c, págs. 72-73), de crítica y de fascinación.

[...en la que] se abogó por la reinterpretación de la práctica y doctrina religiosa a la luz de las necesidades de modernización de las sociedades, mediante programas de reforma religiosa, educativa y social. Los reformadores defendían una intrépida reinterpretación del islam para responder a las realidades de la vida moderna³⁰ (Esposito et al. 2008, pág. 240).

De esta serie de concepciones ideológicas, se derivaron numerosos grupos con diferentes posturas, constatando –como plantea Ramadan (2012b, pág. 79)– que primero, las formas de

²⁹ Como Turquía, durante el gobierno de Mustafa Kemal Atatürk; Irán durante el dominio de la Dinastía Pahlavi, específicamente bajo el sha Reza Pahlavi; y Túnez con el gobierno de Habib Burguiba. En ese momento, muchos países musulmanes mantuvieron una posición intermedia, en la que si bien preservaron sus tradiciones, buscaron constituir Estados modernos conforme al arquetipo occidental, por lo que implementaron sus sistemas constitucionales, jurídicos y educativos, a la vez que incluyeron “clausulas islámicas” en sus constituciones. (Esposito 1996d, pág. 105)

³⁰ Traducción libre del autor.

organización se modifican en respuesta a los cambios históricos; y segundo, que los diferentes puntos de vista que se tejen alrededor de cuestiones intrínsecas al islam —como la definición sobre los privilegios y derechos de las personas; el uso de la violencia³¹; el significado e interpretación de la *sharia*; el status de las organizaciones islamistas como partidos políticos o como organizaciones sociales y religiosas; el papel de la mujer en las sociedades musulmanas; la participación y el rol de aquellos que poseen otras creencias dentro de la sociedad; y las relaciones con occidente—, como temas de debate y divergencia, explican porque es incorrecto referirse al islam como una realidad monolítica. Por esta razón, para el autor, resulta más adecuado analizar el mundo musulmán conforme a la diversidad de sus contextos, caso por caso (Ramadan 2012b, pág. 80). Con relación a esto, Ramadan (2012b) aclara además que

[...]no hay una corriente islámica que no haya experimentado cambios con el tiempo, hasta los grupos radicales [los han experimentado]. Al respecto las organizaciones islamistas son como todas las ideologías políticas y sus partidarios: uno del otro se parecen en su entendimiento de los problemas, las prioridades políticas, la negociación del poder, y por supuesto, las oportunidades que tienden a cambiar según las circunstancias. Incluso los grupos más radicales, cuyo objetivo era la liberación nacional han revisado sus estrategias³²(pág. 80).

De no ser esto así, las protestas y revueltas árabes —de tipo no violento— acontecidas durante los tres últimos años, a favor de la justicia y la libertad, contra los gobiernos autoritarios (Ramadan 2012b, pág. 81), y en respaldo de una serie de valores democráticos no se hubiesen levantado. Precisamente, el origen de estas revueltas estuvo en las demandas sociales de tipo económico, la inconformidad frente a la corrupción, la represión política y la falta de libertades básicas (Behr y Aaltola 2011, pág 3). Como puede verse, el hecho de que la comunidad árabe se sublevara ante los gobiernos autoritarios en búsqueda de una transición hacia la democracia sin recurrir a la violencia, pero tampoco en nombre de islam ni en contra del mismo, permite cuestionar su carácter monolítico y superar los estereotipos y prejuicios con los que se aprecia (Ramadan 2012a, pág. 13).

2.4. ISLAM ¿INCOMPATIBLE CON LA DEMOCRACIA?

Uno de los argumentos centrales del problema de la integración del inmigrante musulmán en la obra de Sartori, consiste en su dificultad a la hora de discernir entre política y religión dado su condición cultural. No obstante, un fenómeno como el que se desplegó durante la Primavera Árabe, en el que

³¹Sobre esto Ramadan profundiza explicando que la mayoría de las organizaciones islamistas no son violentas, mientras que otras han legitimado el uso de la violencia con el objetivo de derrocar regímenes autoritarios (2012b, pág. 79).

³² Traducción libre del autor.

una civilización opuesta a Occidente exigió reivindicaciones de orden liberal y democrático, controvierte esta posición.

Para empezar, es justo realizar algunas precisiones respecto a la noción de secularización, ya que como indica Ramadan (2012b), “es una de las referencias conceptuales que ha nutrido profundos malentendidos entre Oriente y Occidente”³³ (pág. 81), y que debe ser analizada conforme a dos experiencias: las vivencias históricas de Occidente y Oriente, respectivamente. De suerte que para el autor, por una parte, se encuentra que en concordancia con lo sugerido por Sartori, la secularización se ha entendido como el proceso que permitió la separación entre iglesia y Estado, y consecuentemente, la consolidación de la democracia sobre la base del pluralismo y la tolerancia, tras lo que acto seguido, la religión quedó relegada a la esfera privada posibilitando un trato igual para todos los ciudadanos independientemente de sus creencias religiosas (Ramadan 2012b, págs. 81-82).

Y por otra, que

En las mayorías musulmanas y las sociedades árabes, la historia tomó un curso diferente. La secularización, lejos de estar vinculada con la marcha hacia la libertad, se identificó con la triple experiencia de represión, colonialismo y el asalto al islam³⁴ (Ramadan 2012b, pág. 83).

Estas circunstancias permiten vislumbrar cómo la secularización, más allá de simbolizar la invasión cultural y el sometimiento, permitió el surgimiento de gobiernos “dictatoriales y anti-islámicos”³⁵ en las sociedades árabes; gobiernos, que aunque en un principio se mostraron combatientes contra la dominación colonial, tras haberse instaurado adoptaron sus valores e ideales (Ramadan 2012b, págs. 83-86).

En otro orden de ideas, el debate en cuanto a la separación entre Estado y religión, parece aun estar muy influenciado por el contraste entre Oriente y Occidente. Sin embargo, valdría la pena examinar si en efecto, por un lado, en el mundo musulmán no existe tal separación; y por otro, si Occidente es neutral ante las diferencias culturales.

Así pues, en referencia a estos puntos se ha visto, en primer lugar, que un fenómeno como la Primavera Árabe constató que –como considera Esposito (1996e)– “las naciones y tradiciones religiosas son susceptibles de tener múltiples afiliaciones e importantes interpretaciones o reorientaciones ideológicas” (pág. 264). De hecho, posterior a estos levantamientos, en el mundo

³³ Traducción libre del autor.

³⁴ Traducción libre del autor.

³⁵ Ramadan ofrece como ejemplos los gobiernos de Kemal Atatürk en Turquía, Habib Bourguiba en Túnez, Gamal Abdel Nasser en Egipto; partidos como el FLN de Argelia, el Partido Baath en Siria e Irak; y la dinastía Pahlavi en Irán.

árabe se produjeron discusiones acerca de la necesidad de formular reformas constitucionales así como de convocar a elecciones presidenciales y parlamentarias (Ramadán 2012b, pág. 87).

Siguiendo esta línea de discusión para Ramadan (2012b), sería más válido, entonces, dejar de lado estas categorías occidentales (separación entre política y religión) y hablar más bien de una “distinción entre autoridades y los poderes que ejercen”³⁶ (pág. 88); en otras palabras, una diferenciación entre las autoridades doctrinales —para quienes creen en estas— y las autoridades creadas por los Estados (pág. 88). De esta forma, el término “secularización puede definirse como el proceso con el que dos autoridades se han separado, y que ha llevado a la separación entre Estado y religión”³⁷ (Ramadan 2012b, pág. 88).

Al mismo tiempo, Ramadan (2012b) y Esposito (Esposito et. al. 2008) explican que en los países musulmanes se ha puesto en consideración la relación entre el islam y la autoridad (2012b, pág. 88); una relación —que para este último— ha conllevado a una disputa, exacerbando las diferencias entre conservadores, secularistas, fundamentalistas y modernistas³⁸, donde para unos, el islam debe restringirse a la vida privada; mientras que para otros, debe implementarse en la vida pública (Esposito et. al. 2008, pág. 260). De cualquier modo, como afirma Esposito (1996e) en similitud con Ramadan, si bien algunos grupos radicales han rechazado cualquier forma de democracia, otros grupos activistas en cambio, han islamizado la democracia apelando a una reinterpretación de los preceptos y tradiciones del islam (pág. 265).

En segundo lugar, en lo concerniente al carácter neutral de las sociedades liberales³⁹, Ramadan (2012b) trae a colación otros teóricos como Will Kymlicka, Jürgen Habermas y Charles Taylor, para quienes, bien sea en Oriente u Occidente, la esfera pública no ha sido completamente neutral ante las diferencias culturales y religiosas (pág. 89). Ahondando brevemente en la postura de algunos de estos autores, puede verse que por ejemplo para Habermas, el liberalismo debe adoptar

³⁶ Traducción libre del autor.

³⁷ Traducción libre del autor.

³⁸ Para los secularistas, la religión es una cuestión personal que debe excluirse de la vida pública y política; los conservadores o tradicionalistas por su parte, consideran que se deben continuar las tradiciones, de manera que mantienen recelo frente a los cambios aunque permiten que el islam esté en constante reinterpretación; en contraste, para los fundamentalistas lo esencial es retomar los fundamentos de islam y la *sharia*; por último, para los islamistas la autosuficiencia del islam es clave para luchar contra la dependencia hacia Occidente. Sin embargo son mucho más abiertos frente al cambio y la adopción de otras ideas culturales. (Esposito et al. 2008, pág. 261)

³⁹ Justamente, en términos teóricos uno de los principios que se han establecido dentro del liberalismo ha sido la neutralidad de la esfera pública, con el propósito de garantizar las libertades individuales, a saber uno de los imperativos de la doctrina liberal. (Velazco A. 2000, pág. 204)

una postura de neutralidad selectiva antes que pasiva, ya que “ante determinados tipos de conducta difícilmente se puede aceptar una actitud de estricta neutralidad so pena de incurrir en graves inconsistencias normativas” (Velazco A. 2000, pág. 215); mientras que para Kymlicka en sus propias palabras “esta idea de que los Estados liberal democráticos son etnoculturalmente neutrales es manifiestamente falsa” (2001b, pág.39). Esto se debe a que para el autor, “los Estados liberal democrático han sido históricamente Estados «constructores de naciones»” (2001, pág.9) sobre la base de la cultura mayoritaria, valiéndose de diferentes mecanismos institucionales⁴⁰, en aras de constituir un sentido común de pertenencia (2001b, pág.42).

Pasando a otro tema, frente a quienes consideran que el islam es incompatible con la democracia, en razón de que ha pretendido el establecimiento de un Estado regido por sus cánones – en últimas de una teocracia–, Ramadan (2012c) responde que es necesario contemplar las circunstancias históricas bajo las que se instauró el Estado islámico. De esta forma, el autor esclarece que el “Estado islámico comprendió una triple respuesta –religiosa, cultural y política– a la imposición de modelos Occidentales [...] entendida como un llamado de resistencia”⁴¹ (pág. 114). [...] contra la dominación; en pocas palabras, el Estado islámico se concibió como una estructura –religiosa e identitaria– que garantizaba la independencia política (pág. 114).

Empero, en correspondencia con la relación entre islam y democracia, algunos expertos y líderes islamistas han buscado conciliar concepciones propias del Estado islámico así como de la democracia, ya que sus principios “no están en contradicción con la idea del islam como proyecto político”⁴²(Ramadan 2012c, pág. 115). Ciertamente, que algunos movimientos islamistas han acuñado el término de *movimientos civiles* para referirse a sí mismos, en virtud de un cambio terminológico originado en el interés de algunos líderes y académicos por abandonar la confrontación entre las nociones de islam y secularización (Ramadan 2012c, págs. 115-116).

Como analiza Ramadan (2012c), en virtud de este cambio, pueden verse cuatro lecciones que merecen ser recalçadas, a saber: 1) Al igual que otros movimientos políticos, los islamistas han evolucionado conforme a las circunstancias, “reconsiderando sus posiciones y estrategias doctrinales”⁴³(pág. 116); 2) que durante los últimos cincuenta años, el derecho islámico ha cambiado a

⁴⁰Como “leyes de ciudadanía y naturalización, leyes educativas, leyes lingüísticas [...]entre otros]”(Kymlicka 2001a, pág. 9)

⁴¹ Traducción libre del autor.

⁴² Traducción libre del autor.

⁴³ Traducción libre del autor.

causa de las múltiples transformaciones sociales y políticas dentro de la sociedad, acogiendo concepciones sobre democracia, y repensando cuestiones como la naturaleza del Estado y el proyecto político a ejecutar en los países musulmanes; 3) que “aceptando la idea de un Estado civil, académicos y activistas (incluso islamistas) han aprobado explícitamente la existencia de dos autoridades distintas: una política y otra religiosa”⁴⁴, lo que ha generado una reflexión sobre las relaciones entre Estado y religión (págs. 117-118); y 4) Aunque se plantea una distinción entre estos dos tipos de autoridades, en términos éticos, en la relación entre Estado e islam, el islam se contempla no como una fuente de dominio político, sino como un conjunto de principios y objetivos capaces de orientar e inspirar la acción política hacia “el respeto por la voluntad popular y el mandato de los representantes electos, la promoción de la igualdad, justicia y educación, la lucha contra la corrupción y el amiguismo y el gobierno ilegítimo”⁴⁵(Ramadan 2012c, pág. 118).

Como puede verse, los argumentos esgrimidos anteriormente ponen de manifiesto que las relaciones entre Estado y religión en el mundo musulmán, no son tan claras como parecen, pues al contrario, están provistas de cierta complejidad (ver Anexo 7). De igual forma la incompatibilidad entre islam y democracia, ahora es más que cuestionada.

Si bien era algo común, hasta hace pocos años, observar que en su mayoría los gobiernos de medio oriente eran autoritarios, las protestas suscitadas a favor de la democracia durante los últimos tres años, han rebatido este discurso. Reclamaciones a favor de la disolución del Estado autoritario, en contra de la “corrupción, la derogación de las leyes de emergencia, la separación de poderes, la instauración de sistemas pluralistas, la celebración de elecciones libres y [...] el respeto a los derechos civiles con la libertad de expresión” (Álvarez. O. 2013, pág. 17), son una demostración fidedigna de la aprehensión de conceptos propios de occidente –como *sociedad civil*, *democracia*, *pluralismo*, *derechos humanos*, *libertad*, entre otros– dentro de estas sociedades.

2.5 ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL INMIGRANTE MUSULMÁN

En cuanto al problema de la integración del inmigrante musulmán, Sartori advierte que una de sus dificultades está en que éste, una vez llegado a Occidente, puede convertirse en un fundamentalista. Al respecto, no hay que desconocer que a pesar de que Sartori no se equivoca, es preciso matizar esta

⁴⁴ Traducción libre del autor.

⁴⁵ Traducción libre del autor.

afirmación y observar las causas que incitan –no necesariamente su radicalización–, pero sí a un afianzamiento a sus raíces, sin desconocer a la vez que esta situación no se da en todos los casos.

Gilles Kepel (1995a), uno de los académicos que ha estudiado la inserción del Islam en Occidente, no ha dudado en sostener que en efecto, en los últimos años, algunas comunidades musulmanas han recurrido al fortalecimiento y la reivindicación de sus orígenes identitarios en las sociedades occidentales, como respuesta y mecanismo “de defensa frente a un entorno social deshumanizado u hostil, [y] como una manera de movilizar a los «hermanos» y de negociar colectivamente, en su nombre, con las autoridades” (pág. 14).

Dilucidar las causas que han conllevado a estos procesos de “ruptura comunitaria” implica mirar las circunstancias históricas que le anteceden, y que han conllevado a la marginalización en los guetos, la exclusión en el mercado laboral y la miseria (Kepel 1995a, pág. 16) de estas comunidades; un fenómeno que no es exclusivo del inmigrante musulmán, sino, más bien, es una condición que deben afrontar los inmigrantes en general dentro de las sociedades receptoras.

Evidentemente, el inmigrante musulmán ha visto en Estados Unidos y Europa, la posibilidad de “disfrutar de la libertad y [de] las oportunidades que les ofrecen [estos] sistemas económicos y políticos” (Esposito 2002b, pág.156) al igual que otros grupos culturales, quienes también han afrontado problemas de identidad y de asimilación (Esposito 2002b, pág.156) en las sociedades de llegada.

Uno de los ejemplos más frecuentes lo han constituido las comunidades latinas en Estados Unidos, las cuales han pasado a ser consideradas como una amenaza para la nación debido a su incremento. En similitud con los inmigrantes musulmanes, reacciones que aducían el “«aumento de la marea» o una «crecida» que iba a «inundar» Estados Unidos y «ahogar» su cultura, al mismo tiempo que «abarrotar» la sociedad americana con extranjeros indeseados” (Santa Ana 2002, citado en Massey y Pren 2013, pág. 216) no se hicieron esperar. Igualmente, su figura se ha visto desprestigiada, agregando los argumentos necesarios para “poner en marcha leyes restrictivas a la inmigración y políticas más duras en la frontera” (Massey y Pren 2013, pág. 212).

En el marco de las crecientes sociedades multiculturales, y los desafíos que plantea el fenómeno de la migración en un mundo globalizado, es normal, así como comprensible, que los Estados adopten políticas de migración restrictivas, pues ello no responde más que una percepción propia del socavamiento de su identidad.

Volviendo al problema de la integración del inmigrante musulmán, tal y como explica Kepel (1995a), entender en que residen los motivos de una “ruptura con las normas dominantes” requiere contemplar los escenarios bajo los que se ha dado. Con relación a esto valdría la pena traer a colación, *grosso modo*, la comparación que el autor establece entre los procesos de inserción del islam en Estados Unidos, Inglaterra y Francia, donde en el primer caso, a diferencia de Francia e Inglaterra, el surgimiento de los Black Muslims no se dio como resultado “de una cultura heredada, sino [...] de una libre elección” (pág. 16), mientras que en estos otros dos países, las formas de resistencia han ayudado a enfrentar “los ataques de una modernidad extranjera” (pág. 16), inevitablemente vinculada a su pasado. Frente a esto, Kepel comenta que

Francia, que parte de principios radicalmente opuestos a la estructuración de comunidades y favorables a su disolución en la ciudadanía laica, no ha dejado por ello de enfrentarse en su seno [...] con un fenómeno de afirmación de identidad islámica de carácter comunitario. (1995a, pág.18)

Teniendo en cuenta todo lo dicho a lo largo de este capítulo, hasta este punto se da por terminada esta explicación, cuyo objetivo era abordar con un poco más de profundidad aquellas ideas que se tienen del islam, y a partir de las cuales que se han tejido una serie de prejuicios que finalmente han conducido a considerar como inequívoca la dualidad entre islam y Occidente. No obstante, lo relevante de todo esto, no está en cuestionar si en efecto se mantiene esta dualidad, sino en esclarecer con relación al inmigrante musulmán, que un problema como el que supone su integración en las sociedades receptoras de orden liberal, difícilmente puede explicarse a partir de su condición cultural; específicamente en su incapacidad para distinguir entre política y religión. Sí de entender el mundo musulmán como una realidad monolítica e inmutable e incompatible con la democracia, así como incapaz para separar entre política y religión, se trata, entonces los argumentos de Sartori son más que cuestionables.

Por otro lado, el problema de la integración no puede limitarse a la condición cultural del inmigrante, independientemente de si este es musulmán o no, puesto que entender las dificultades a las que se enfrenta en la sociedad receptora implica pensar en la incidencia de otros factores.

Tal y como se verá en el siguiente capítulo, el caso francés nos brinda la posibilidad de contemplar el problema de la integración del inmigrante musulmán con mayor profundidad, puesto que exige desentrañar una serie aspectos que han entrado en confrontación, como la tradición política del Estado Francés, su ineludible vínculo con el Magreb dado su pasado colonial, la implementación de la asimilación cultural como modelo de integración y las constantes reclamaciones identitarias por

parte de las comunidades musulmanas; Factores explicativos que ahondan sobre otros puntos de discusión de carácter histórico y político, y que precisamente, van más allá de la condición cultural del inmigrante.

3. EL PROBLEMA DE LA INTEGRACIÓN DEL INMIGRANTE MUSULMÁN: UNA APROXIMACIÓN AL CASO FRANCÉS (2000-2010)

Como se verá a continuación, el propósito de este capítulo es abordar el problema de la integración del inmigrante musulmán con mayor profundidad puesto que, si bien la condición cultural del inmigrante incide en su integración, ésta no constituye el único factor determinante para lograr este fin. Al igual que en otros casos, indagar acerca de las dificultades que plantea la integración de los inmigrantes en las sociedades receptoras requiere observar otros aspectos de índole histórico, político y social, ligados al contexto del país destinatario, a las circunstancias que propician un fenómeno como las migraciones, así como al problema de la integración que éstas últimas conllevan –producto de la inevitable coexistencia que sugiere la diversidad cultural–.

En líneas generales, en lo concerniente al inmigrante musulmán, el caso francés, ciertamente resulta ser uno de los más paradójicos. Como indica Sartori, Francia es y ha sido uno de los países con mayor afluencia de inmigrantes, entre quienes se destacan las poblaciones musulmanas de origen magrebí. Sin embargo, no hay que olvidar que la llegada de estas comunidades a territorio francés obedece a una lógica histórica determinada por su pasado colonial, en aras de difundir unos valores e ideales en nombre de la modernización; la adopción de la asimilación cultural como modelo de integración –basado en el “conocimiento de la lengua y [la] adhesión a los valores fundamentales que expresa la constitución [francesa]” (Kepel 1995c, pág. 336) –; y unas relaciones históricas con el Magreb que han oscilado entre la cordialidad y la hostilidad.

En definitiva, comprender las dificultades que asume el inmigrante musulmán en su integración, implica percatarse del trasfondo histórico y político como elementos adyacentes al problema. Teniendo en cuenta esto, entonces será posible ver que, primero que todo, es de vital importancia esclarecer las razones que motivaron la comparecencia de inmigrantes musulmanes en territorio francés, así como la actitud que ha asumido el gobierno francés frente a este dilema.

Para efectos de una comprensión más íntegra del problema, este capítulo estará dividido en dos partes: En la primera se realizará una breve revisión sobre los procesos de inmigración de población magrebí durante el siglo XX en Francia, a la par que se expondrán las respuestas del gobierno francés frente al incremento de los flujos migratorios así como al crecimiento demográfico acelerado de estas comunidades dentro del país. Una vez se hayan examinado estos puntos, en la segunda parte se proseguirá explicando la situación que actualmente afrontan los inmigrantes y

descendientes de musulmanes junto con las medidas adoptadas por el Estado francés, cuestionándose así el modelo de integración republicano.

3.1. MIGRANDO A FRANCIA

Las consecuencias de la dominación colonial en África por parte de Francia son ya más que conocidas. En síntesis, los desaciertos que el Estado francés ha tenido que afrontar en cuanto al tema de la integración, no son más que fruto de una relación histórica entre Francia y el Magreb plasmada en los “millones de norafricanos, naturalizados e inmigrantes, que hoy radican en el hexágono”(Zeraoui 2008, pág. 9), y cuyo origen reside en la irrupción de Francia en Argelia en 1830; su posterior adhesión como departamento francés; y en la instauración de protectorados en Túnez y Marruecos en 1881 y 1912, respectivamente, tras constantes periodos de invasión.

A diferencia de Túnez y Marruecos, la irrupción en Argelia así como el desmoronamiento de su Estado fue repentina y violenta (Laroui 1994, pág. 283), propiciando así, el quebrantamiento tanto de su estructura económica como de sus tradiciones sociales (Naylor 2000, pág. 7) durante la dominación colonial. De este modo, las diferentes formas en las que se ejerció el poder colonial sobre estos países son relevantes, si de entender las disparidades en cuanto a los flujos migratorios se trata.

Así como las relaciones de dominación colonial fueron diferentes tanto en Argelia, como en Túnez y Marruecos, de igual forma las migraciones de población magrebí –provenientes de estos territorios, específicamente–, fueron desiguales. Ciertamente, los argelinos son quienes constituyen la mayor parte de los inmigrantes procedentes de esta zona. Al respecto, una de las explicaciones que se brindó, fue el despojo de comunidades autóctonas de sus tierras, fomentado por la legislación francesa⁴⁶; en últimas, “leyes relativas a la propiedad [...que] contribuyeron a despojar a los campesinos argelinos de sus medios de vivencia: la tierra” (Zeraoui 2008, pág. 17), provocando así su emigración mayor en comparación con Túnez y Marruecos, durante la primera mitad del siglo XX dado las facilidades de circulación que tenía Argelia (Zeraoui 2006, pág. 4) al considerarse como un departamento.

De antemano, es importante tener presente que en estos procesos de migración pueden distinguirse dos tipos de experiencia: De una parte la “«inmigración individual de retorno» y [de otra] la «inmigración familiar de poblamiento»”, donde en la primera, migraban hombres solos con el

⁴⁶ Principalmente el *Senatus-consulte* de 1863 y la ley Warnier de 1873 (Zeraoui 2008, pág. 17)

propósito de conseguir mejores oportunidades de vida, acción que se circunscribía en un proyecto de movilidad social en los países magrebíes (Pérez-Díaz, Álvarez, y Chuliá 2004, pág. 116); mientras que en la segunda, tras la implementación de la política de reagrupación familiar, los inmigrantes trajeron a sus familias, consolidando así los primeros núcleos comunitarios dentro de las urbes francesas. Como puede verse, al igual que otros inmigrantes, el inmigrante musulmán de origen magrebí se desplazó con la idea de conseguir mejores oportunidades que le permitieran ascender en la escala social.

Hecha esta aclaración, en concreto, las migraciones de comunidades magrebíes hacia Francia se dieron principalmente durante tres periodos⁴⁷: El primero, previo a y durante la Primera Guerra Mundial; el segundo, posterior a la Segunda Guerra Mundial; y el tercero, en los años setenta producto de la reunificación familiar.

Justamente, es durante las últimas décadas del siglo XX cuando el tema de la inmigración empieza a percibirse como un problema para el Estado Francés, no solamente a causa del incremento acelerado de las poblaciones magrebíes en su interior, sino también por los debates que empiezan a suscitarse frente a cuestiones como la integración, la inclusión de estas comunidades en las diversas esferas de la vida social, y el estallido de reclamaciones a favor de mejoras en sus condiciones y calidad de vida. A esto se sumó que con la reintegración familiar, “una vez que las familias de los inmigrantes se reunieron [nuevamente] en Francia, éstas pusieron mayor énfasis en los valores culturales y religiosos comunes a sus lugares de origen”⁴⁸(Pauly 2004, pág. 37), ocasionando así un interés en el reconocimiento de sus creencias y formas de vida, predominante en la primera generación de magrebíes (Pauly 2004, pág. 37).

Todas estas cuestiones incidieron en la implementación de políticas de inmigración mucho más exhaustivas, dirigidas a fortalecer los mecanismos de control en el ingreso, abarcando desde modificaciones en las condiciones de entrada⁴⁹ hasta el refuerzo de los controles en las fronteras (Pérez-Díaz, et al. pág. 126) durante los ochenta.

En los últimos años de su gobierno (entre 1978 y 1980), el presidente Giscard d’Estaing sugirió llevar a cabo políticas migratorias estrictas que contemplaban el “retorno forzado de los

⁴⁷ Para más información acerca de los periodos de inmigración de comunidades magrebíes en Francia, ver Anexo 8

⁴⁸ Traducción libre del autor

⁴⁹ Asimismo, se regularon otros aspectos como el tipo de “vivienda que [recibirían] los candidatos a la reagrupación familiar, [las] sanciones a los empresarios que contratasen trabajadores sin los permisos necesarios [y] la necesidad de justificar medios de vida suficientes a la entrada” (Pérez-Díaz, et al. pág. 126).

inmigrantes a la ex-colonia” (Pérez-Díaz, et al. pág. 126); iniciativa que no floreció —por lo menos en la primera mitad de los ochenta— a causa del establecimiento de un gobierno socialista en el poder que dispondría de políticas más apacibles.

En los años siguientes, el asunto de la inmigración paso a ser uno de los temas centrales en el debate y en la agenda política francesa. En este sentido, la discusión giro alrededor de la formulación de políticas destinadas a mitigar la inmigración y a motivar el retorno de los inmigrantes. No obstante, con los inmigrantes ya residentes sería diferente: sus derechos y la obtención de su ciudadanía, así como las reglamentaciones institucionales proferidas respecto a su integración, se pondrían en consideración (Pérez-Díaz, et al. págs. 127 y 128). Evidencia de ello fue la disposición que adoptó el gobierno francés hacia la implementación de políticas que posibilitaran un control efectivo sobre los flujos migratorios, como por ejemplo, la promulgación de —las controvertidas— Ley Pasqua de 1993 y la Ley Debré de 1997⁵⁰, resultado de la inquietud que producía este asunto en el gobierno francés.

Más aún, a esta serie de dificultades se sumaron los movimientos musulmanes de reivindicación comunitaria esgrimidos por Kepel, cuya presencia se hizo más evidente tras el estruendo que causaron las reivindicaciones a favor del uso del velo en 1989 y el apogeo de los movimientos de reislamización. Aquellos asuntos no habían hecho más que poner en manifiesto el conflicto que empezaba a librarse entre el auge de un comunitarismo islámico más afianzado y el modelo de asimilación francesa arraigado fuertemente en su tradición —particularmente en la separación entre Iglesia y Estado estipulada en la ley de 1905 que le confería el carácter laico al Estado mientras se mantenía en una ambigüedad: por un lado “[garantizaba] la libertad de todos [mientras prohibía] igualmente a toda afirmación de identidad religiosa estructurar una forma de comunitarismo que pudiera negociar con el Estado” (Kepel 1995d, pág. 327) —.

Como había sucedido en otras etapas de la inmigración, inmigrantes y descendientes de magrebíes se enfrentan constantemente a la miseria y la exclusión. Como dice Kepel (1995d), “Francia era al mismo tiempo una tierra de rechazo y xenofobia” en la que los inmigrantes —pobres y “dispuestos a efectuar trabajos penosos” (pág. 328) no tienen más opción que recurrir a su mutuo agrupamiento.

⁵⁰ Para mayor información sobre estas leyes, ver Anexo 10.

Desde ese entonces, el problema se ha tornado en algo más complejo, en el que el acelerado crecimiento demográfico de las comunidades musulmanas de origen magrebí ha planteado serios retos y dilemas para el gobierno francés.

Con los atentados del 11 de septiembre el temor se hizo más evidente, derivándose de ello la proliferación de discursos exacerbados en torno al islam que lo calificaban como un sistema de valores violento y provocador de hostilidad, que a la vez desconocía la igualdad de géneros (Quirós 2012, pág. 150). Los primeros en pronunciarse al respecto fueron la extrema derecha en cabeza de Le Pen, del Frente de Liberación Nacional de Francia, quien en sus propias palabras advirtió:

Europa dejará de ser Europa: se convertirá en una república islámica. Estamos en un momento decisivo, y si no protegemos nuestra civilización, desaparecerá. Si, le tengo apego a la nación. Quiero preservar nuestra identidad cultural e histórica. (The New York Times 2008, citado en Quirós 2012, pág. 150)

El dilema sobre la pérdida de valores indentitarios y el resquebrajamiento de la identidad nacional, así como del proyecto de Estado-nación a mediano plazo, son discusiones igualmente validas, pues hacen parte de los desafíos que supone para el Estado receptor un fenómeno como la inmigración. Así las cosas, el Estado receptor no tiene más opción que asumir los retos que le plantean cuestiones como el establecimiento de reglas en materia de ingreso y egreso de inmigrantes, sus procesos de inserción en los diferentes ámbitos de la vida social (Biderbost 2010, pág. 13), así como hacer frente a los posibles efectos económicos, sociales y políticos que emanan de su llegada.

Aun así no hay que olvidar que estas contrariedades se deben en parte al auge de los Estados multiétnicos, cuyo efecto responde, entre otras cosas, a las dinámicas bajo las que se mueven las sociedades actuales producto de la globalización y de las lógicas del libre mercado⁵¹.

En medio de todos estos procesos, la situación del inmigrante musulmán de origen magrebí está dotada de complejidad. Basta ver la mutabilidad de la concepción histórica que se ha tenido del inmigrante argelino, donde hasta 1962 no era francés pero tampoco extranjero; a pesar de todo, a la primera generación de inmigrantes se les había concedido la ciudadanía. Es después de la independencia de Argelia que cambia su connotación siendo al mismo tiempo “súbdito francés y nativo”, para después ser percibido como el musulmán de Francia (Derder, párr. 1).

⁵¹ Por libre mercado, en este punto se hace referencia al interés del inmigrante en ascender socialmente a partir de factores como la propiedad privada, la libertad de empresa y, en general, arreglos sociales determinados por el mercado que le garantizarán un mejor bienestar económico.

En los últimos años, esta última acepción ha sido crucial para entender no solamente la construcción de un discurso social en torno al inmigrante musulmán, sino también para comprender la actitud que ha asumido el francés hacia al mismo, producto de un temor que ha residido en una percepción de amenaza cultural hacia los valores propios.

3.2. VIVIENDO EN FRANCIA: LA SITUACIÓN DEL INMIGRANTE MUSULMÁN EN EL PERIODO COMPRENDIDO ENTRE 2000 Y 2010

Si para el gobierno francés el incremento demográfico de las poblaciones musulmanas en su interior, ha sido motivo de preocupación, desde el otro lado del problema no cabe más que reconocer que la situación que ha afrontado el inmigrante musulmán —desde que reside en el país—, no ha sido siempre la mejor. De hecho, la exclusión social y las dificultades que enfrentan algunos inmigrantes en el ámbito laboral, sumado a la poca movilización social que han logrado dentro de la sociedad francesa, lo ha llevado a reagruparse en guetos asentados en las zonas periféricas de las urbes.

Conocer las condiciones de vida bajo las que viven los inmigrantes musulmanes en Francia ciertamente es difícil dado que la información es limitada. A decir verdad, este inconveniente se debe a múltiples factores, entre estos, la ausencia de una diferenciación entre franceses naturalizados y de nacimiento, así como de cifras exactas sobre la migración ilegal; el conflicto que se crea alrededor de cuestiones como la distinción entre inmigrantes de primera, segunda y tercera generación, así como la confusión que surge respecto a estatus de ciudadanía que tienen los dos primeros; y por otro lado, en “la prohibición de efectuar censos sobre la base de la pertenencia religiosa” (Zeraoui 2008, pág. 14), de manera que las diferencias étnicas y religiosas entre la población francesa se han desvanecido (Pérez-Díaz, et al. 2004, pág. 112). Como puede verse, estos factores explican porque resulta difícil determinar con exactitud la situación del inmigrante musulmán.

Teniendo en cuenta lo anterior, en este acápite se tomarán en cuenta las estadísticas oficiales del INSEE (Instituto Nacional de Estadística y Estudios Económicos) y del INED (Instituto Nacional de Estudios demográficos), en tanto que éstas sí permiten establecer una aproximación gracias a la diferenciación de los inmigrantes según su país de origen. En este orden de ideas, para este apartado será esencial analizar los datos concernientes sobre todo al inmigrante proveniente del Magreb, pese a la existencia de otros datos estadísticos de poblaciones —posiblemente musulmanas— procedentes de Turquía y de África subsahariana.

Según estadísticas oficiales del año 2008⁵², gran parte de las comunidades inmigrantes se encuentran en un estado de segregación⁵³. De hecho, en “el 10% de los barrios más desfavorecidos (donde las tasas de desempleo son más altas) el 42% de la población está compuesta por inmigrantes del África subsahariana, Magreb y de Turquía”⁵⁴ (Shon 2011, pág. 3). Del mismo modo, las zonas más vulnerables de las ciudades están constituidas, casi que en un 50%, por inmigrantes del AMT⁵⁵ (ver Anexo 11).

A esta situación de segregación se suma además, que en comparación con otros inmigrantes, el inmigrante musulmán se encuentra más expuesto al desempleo. En efecto, se ha observado que para los descendientes de migrantes del Magreb hay mayores obstáculos al momento de conseguir un empleo⁵⁶ (Pailhé 2010, pág. 129), lo que se ha reflejado en las estadísticas sobre la posición de los descendientes de inmigrantes y nativos en el mercado laboral (ver Anexo 12), donde —en relación con los descendientes de inmigrantes europeos y los nativos—, el descendiente de inmigrantes magrebíes mantiene un porcentaje inferior de ocupación y mayor de desempleo, con el 53,3% y el 20,5%, respectivamente, contra un 79,4% (ocupación) y 9,1% (desempleo) en descendientes de inmigrantes europeos, y el 74,1% (ocupación) y el 7% (desempleo) en nativos (Pailhé 2010, pág. 135).

Esta realidad obedece a circunstancias y “diferencias estructurales entre los grupos [sociales, respecto a asuntos como] la educación, la herencia social, la situación familiar, y la zona de residencia”⁵⁷ (Pailhé 2010, pág. 136).

Para el año 2008 se estimaba que en la región parisina, el 10% del total de la población que habitaba las zonas urbanas sensibles, estaba conformada en un 60%, por inmigrantes y descendientes de AMT (ver Anexo 13), porcentaje del que un 20% equivalía a las poblaciones asentadas entre las

⁵² La encuentra trayectorias y orígenes del INED

⁵³ En este trabajo, segregación se entiende “como la concentración de poblaciones desfavorecidas en áreas circunscritas [en la que la distancia...] es el resultado de decisiones individuales o institucionales”. Un ejemplo de esto, lo constituiría por ejemplo (valga la redundancia) la asignación de viviendas por parte del gobierno (Shon 2011, pág. 2). Traducción libre del autor.

⁵⁴ Traducción libre del autor

⁵⁵ Por AMT se entiende África subsahariana, Magreb y Turquía.

⁵⁶ Esta afirmación se basa en un estudio publicado en la colección de Economía y Estadística del INSEE, titulado *Posición en el mercado laboral de descendientes directos de los inmigrantes en Francia: ¿Las mujeres doblemente desfavorecidas?* Justamente, en esta investigación se realiza una comparación sobre la base de la observación de la inserción laboral de hombres y mujeres a partir de tres categorizaciones: “los descendientes directos con al menos uno de los padres originario del Magreb, los descendientes directos con al menos uno de los padres originario de Europa y del sur nativo —[...es decir] de individuos nacidos en Francia o en el extranjero con padres franceses [...] y los descendientes de inmigrantes magrebíes menores de 40 años” (Pailhé 2010, págs. 130-132).

⁵⁷ Traducción libre del autor.

zonas “más desfavorecidas y densamente pobladas, con al menos 8500 habitantes”⁵⁸ (Shon y Scodellaro 2011, pág. 18). En comparación con los nativos o descendientes de inmigrantes europeos, solamente entre un 0,3% y 2,5% vive en zonas vulnerables (ver Anexo 13). Por cierto, es en estas zonas donde las viviendas públicas son numerosas, se presentan las mayores tasas de desempleo e inseguridad, así como la mayor segregación étnica y racial (Shon y Scodellaro 2011) hacia el inmigrante de origen magrebí.

Pasando a otra de las contrariedades que afronta el inmigrante musulmán, como lo es la discriminación, otro de los informes estadísticos del INED –titulado como *Las discriminaciones en Francia: entre percepción y experiencia* (Brinbaum, Safi y Simon 2012)– brinda cifras muy valiosas sobre la percepción de discriminación propia de los inmigrantes y descendientes de magrebíes en comparación con la discriminación situacional⁵⁹. Para ilustrar la discriminación a la que se enfrentan estas comunidades valdría la pena traer a colación varios de estos datos. Para empezar, entre los indicadores de discriminación reportados por los mismos inmigrantes y los examinados en los diferentes ámbitos de la vida pública, existe una diferencia considerable, por lo que en realidad, la discriminación situacional resulta ser mayor que la experiencia reportada por inmigrantes y descendientes. Por otro lado, los índices de discriminación –situacional y auto reportada– varían considerablemente entre la población AMT con relación a las personas originarias de Europa (principalmente de España, Portugal e Italia), aunque vale la pena subrayar que si bien los descendientes de magrebíes poseen altos índices de discriminación, los mayores índices se concentran en la población proveniente de África Subsahariana (ver Anexo 14).

Como respuesta a dicha situación de discriminación, los inmigrantes y descendientes del AMT han atribuido como causa principal, sus orígenes étnicos y raciales (ver Anexo 15) (Brinbaum, et al. 2012, pág. 13).

Sobre la base de esta breve observación estadística, respecto a los índices de segregación, discriminación y desempleo, es posible deducir que evidentemente las condiciones sociales a las que se enfrenta el inmigrante musulmán en el país no son las más fáciles; pero más aún, que tampoco ha logrado su inserción en la sociedad francesa, tal que el debate sobre la integración se mantiene abierto

⁵⁸Traducción libre del autor.

⁵⁹ En este trabajo, la discriminación situacional se define a partir de la contemplación “de un conjunto de situaciones observadas en la educación, el empleo, la salud, la vivienda y el acceso a los servicios”. Traducción libre del autor (Brinbaum, Safi , y Simon 2012, pág. 4).

y explícito tanto en las prioridades de la agenda pública como entre los asuntos que mayor preocupación le provocan al gobierno.

Como resultado de dichas inquietudes, ha sido una constante desde los últimos 30 años, el emprendimiento de acciones destinadas a contrarrestar el incremento de las migraciones así como mitigar su impacto a corto y largo plazo. En concordancia, varias de las iniciativas –políticas y de legislación– frente al tema fueron promulgadas durante los mandatos presidenciales del decenio 2000-2010. Sin embargo antes de ahondar en dichas iniciativas, es necesario aclarar en este punto, que solo se abordarían rápidamente aquellas decisiones que mayor impacto hayan tenido frente a la integración del inmigrante musulmán, puesto que es imposible desconocer la existencia de una variada legislación en cuanto al tema, sin olvidar también importantes acontecimientos alrededor del mismo. Para este propósito se tomarán, las disposiciones legislativas de los años 2003, 2006 y 2007 en materia de inmigración e integración, la aprobación de la ley del velo en el año 2004, así como los disturbios que se produjeron en el 2005.

Para empezar, al igual que su antecesor, el gobierno de Chirac mantendría un interés por limitar la afluencia de inmigrantes, enmarcada en un discurso de lucha contra la inmigración clandestina e ilegal. No obstante, también se preocuparía por introducir una política de integración que salvaguardara el bienestar de los inmigrantes, mediante un «contrato de integración»⁶⁰ que les brindara la posibilidad de aprender la lengua francesa (Caillot 2010, pág. 25).

Así mismo, la ley del 26 de noviembre de 2003 supuso la incorporación de la noción de integración dentro de la legislación francesa en cuanto a las reglas de ingreso y de permanencia de extranjeros (Lochak 2006, pág. 131). A diferencia de otras disposiciones adoptadas con anterioridad, la ley representó un fuerte cambio en cuanto a la situación de los extranjeros, puesto que la implementación y obtención de su tarjeta de residencia estaría sujeta a un criterio de integración. De esta forma el ministro del interior de aquel momento –Nicolas Sarkozy–, declaró que la tarjeta “[debía] reservarse para aquellos [extranjeros] que hubiesen mostrado una voluntad real de integración”⁶¹(Lochak 2006, pág. 138).

⁶⁰ El contrato de integración, valga la redundancia, se definió como un contrato que se establecía entre el Estado y el inmigrante, donde este último se comprometía a aceptar y recibir una formación que le permitiese “aceptar el respeto de la constitución, las leyes y reglamentos de la república, así como los valores fundamentales de la sociedad” (Maréchal-Mendoza 2006, citado en Caillot 2010, pág. 26). Por su parte, el Estado implementaría las medidas necesarias para facilitar la integración del inmigrante en el ámbito laboral (Caillot 2010, pág. 26). Traducción libre del autor.

⁶¹ Traducción libre del autor.

No obstante, las dificultades en la integración irían más allá de mantener un interés o una voluntad por efectuarla. De ahí que sin duda alguna, el modelo de integración basado en la adherencia de los valores republicanos –cuya base son los principios de laicidad e igualdad– ha jugado un papel definitivo en estos procesos. De hecho, pese a que las instituciones francesas han calificado “su filosofía como una política de integración, el paradigma francés es sin lugar a dudas la máxima expresión del asimilacionismo” (Retortillo, Ovejero, Cruz, Lucas, y Arias 2006, pág. 130), en el que el inmigrante debe adoptar no solamente la lengua, sino además su cultura y sus valores por completo, implicando ello el abandono de “su propia identidad [y de sus] vínculos con la sociedad de origen” (Retortillo, et al. 2006, pág. 130). En este sentido, el modelo de asimilación republicano, dado su carácter secular – en el que los asuntos religiosos quedan relegados a la esfera privada–, plantea serios inconvenientes en tanto la formación de grupos minoritarios alternos en torno a una identidad comunitaria, resulta inconcebible y contradictoria.

Una muestra fehaciente respecto a lo anterior se originó cuando el Alto Consejo de Integración publicó el informe *L’islam dans la République*, documento en el que se cuestionaba la “compatibilidad entre el islam y los valores republicanos –entre estos el secularismo–” (Lochak 2006, pág. 135) a la par que se vislumbraban los conflictos que podrían surgir a partir de la expresión de la adherencia hacia alguna religión en la esfera pública republicana y cuya máxima expresión se había dado a partir de 1989, cuando tres alumnas de una escuela de Creil se negaron a aceptar la prohibición del uso del velo, propiciando de esta forma un agitado debate (Innerarity 2005, pág. 149) en el que también se había indagado por la efectividad del modelo de integración republicano cuya base era la escuela pública⁶².

En medio de una discusión en la que manifiestamente se cuestionaban los modelos de integración, no menos impactante fue la aprobación de la ley del velo en 2004, en la que expresamente se prohibió el porte de distintivos religiosos en los establecimientos educativos públicos. Así las cosas, la implementación de esta ley como mecanismo para contrarrestar la presencia del islam en la sociedad francesa, en últimas, como “la reafirmación de un modelo laico, que en principio estaba amenazado” (Morillas y Pinyol 2006), no hizo más que exacerbar las diferencias,

⁶² En este sentido la escuela pública era fundamental para la difusión de los valores republicanos, puesto que era ahí donde se consideraba que se daban los procesos de aprehensión de dichos valores así como de una concepción de ciudadanía (Innerarity 2005, pág. 146).

articulando un sentimiento de exclusión entre los inmigrantes y descendientes de magrebíes, y de la comunidad musulmana en general.

A pesar de todo, aquel acontecimiento, hasta ese momento solo sería una muestra más de las debilidades del modelo de integración republicano. Después de todo, los fallos de dicho modelo solo se revelarían por completo durante los disturbios de 2005, causados por la muerte de dos jóvenes musulmanes de origen magrebí y por las declaraciones del ministro del interior Sarkozy, en las que llamó a los manifestantes “escoria” (Lara 2006, pág. 209). Los disturbios –efectuados en los barrios periféricos, denominados como *banlieues*– que rápidamente se expandieron hacia otras ciudades, eran precisamente el reflejo del fracaso de modelo de integración, en el que los principales detonantes habían sido la exclusión, la marginación y la pobreza que vivían los habitantes de estas zonas, quienes, principalmente, eran las segundas y terceras generaciones de inmigrantes, muchos de ellos de origen magrebí.

El percance estaba entonces, en que los jóvenes residentes de estas zonas no eran inmigrantes sino ciudadanos franceses carentes de oportunidades, entre quienes había crecido “un profundo sentimiento de desigualdad” (Innerarity 2005, pág. 184) respecto a otros ciudadanos. Finalmente, estos acontecimientos pusieron en duda la capacidad del Estado francés para ejecutar una verdadera integración, en la que en últimas, la discriminación había conllevado a la marginalización del inmigrante en las periferias puesto que no le quedaba más alternativa que adherirse a los guetos, alimentando así “procesos que se [convirtieron] en círculos viciosos que [mantendrían y profundizarían] los odios y el rechazo” (Lara 2006, pág. 2010)

Por otro lado, la percepción de exclusión se haría más profunda con la expedición de la ley de relativa a la inmigración y la integración en julio del 2006, y la ley relativa al control de la inmigración, la integración y de asilo de noviembre de 2007, cuyo objetivo era continuar restringiendo el ingreso de inmigrantes. La primera de estas leyes, cuyo slogan fue «sí a inmigración escogida, no a la inmigración padecida», buscó suplir las demandas del mercado, pero esta vez con el ingreso de inmigrantes cualificados, tal y como lo sugería las necesidades económicas del Estado francés (Wihtol de Wenden 2008, Introducción) imponiendo así condiciones de entrada mucho más estrictas como la aceptación de un contrato de integración obligatorio en el que el inmigrante debía aprender la lengua y adoptar los valores republicanos, y en el que la integración dependía del compromiso del inmigrante por “respetar los principios que rigen la república francesa, [...] hacer

efectivo el respeto de tales principios y poseer un conocimiento suficiente de la lengua francesa”⁶³(L'Assemblée nationale et le Sénat 2006, art. 7).

En cuanto a la ley del 2007, en concordancia con las legislaciones anteriores, siguió implementando mecanismos para el control de los flujos migratorios, sólo que en esta ocasión impuso otras exigencias para la entrada de familiares de extranjeros, siendo estas, el disponer de condiciones económicas, el conocimiento de la lengua francesa, e incluyó una propuesta bastante controvertida: el sometimiento a exámenes de ADN que comprobara los nexos entre extranjeros y residentes en Francia como norma de ingreso. De ahí en adelante, los esfuerzos del gobierno francés se concentrarían en restringir el ingreso de inmigrantes, así como de fomentar su integración a partir de la adopción de los valores republicanos.

Finalmente con toda esta explicación, que no tenía por propósito más que poner de manifiesto el trasfondo político e histórico como elementos adyacentes al problema de la integración del inmigrante musulmán en el caso francés, puede decirse con toda certeza —contradiendo la postura de Sartori—, que comprender un problema como el que plantea la integración en medio del apogeo, cada vez más inevitable, de los Estados multiétnicos, no puede reducirse a la condición cultural del inmigrante.

Como bien nos ejemplifica el caso francés, tener en cuenta otros factores de índole político e histórico es trascendental al momento de descifrar las causas que han incidido, no del todo en el fracaso de la integración, pero sí en sus limitaciones.

Justamente, en el caso francés, de una parte se tiene que el modelo de integración republicano se erige sobre la idea de que es el inmigrante quien debe acogerse a sus valores, suponiendo esto una ruptura inmediata con sus vínculos culturales. De ahí que el modelo de asimilación cultural no busca la coexistencia de las diferencias —que a la luz de Sartori es propia del pluralismo y del mundo occidental—, sino que propone más bien, su eliminación.

Por otro lado, se encuentra que el modelo republicano choca por completo con el reagrupamiento comunitario de los inmigrantes. A decir verdad, al igual que muchos otros inmigrantes, el inmigrante musulmán de origen magrebí llegó a Francia tras la promesa del progreso. Sin embargo a su llegada se encontró con un entorno hostil que lo relegó a la miseria y lo condenó a la

⁶³ Traducción libre del autor.

exclusión social, en el que el agrupamiento comunitario en los guetos de las zonas urbanas sensibles fue una solución.

Si se observa entonces con mayor profundidad el problema de la integración, se hallará que en éste han convergido tanto la postura que ha tomado el gobierno francés frente a este problema, como la hostilidad y los inconvenientes que supone –para algunos inmigrantes– el abandono de sus raíces bajo la adopción de otro sistema de valores.

CONCLUSIÓN

Después de examinar a largo de este trabajo, si en efecto la explicación que brinda Sartori con relación al problema de la integración del inmigrante musulmán, resulta conveniente para entender sus dificultades, puede concluirse que pese a que la condición cultural del inmigrante incide en su integración, dicha condición no es suficiente para este propósito.

Como se observa en esta disertación, es difícil limitar y dilucidar las causas de los obstáculos que atraviesa el inmigrante musulmán –en su inserción dentro de las sociedades occidentales– a partir de sus particularidades culturales; concretamente en su religión, que desde la acepción de Sartori, lo hace incompatible con aquellos valores, según él, propios del pluralismo y del mundo occidental.

Precisamente los argumentos que se brindan tanto en el segundo como en el tercer capítulo nos llevan a esta conclusión. De esta forma, en primer lugar se tiene que, entre los argumentos de Sartori prevalece una visión de incompatibilidad entre islam y Occidente, donde la imposibilidad del inmigrante musulmán para discernir entre política y religión, sumado a otros aspectos como su concepción de derecho y de ciudadanía, su militancia religiosa –que a su parecer lo diferencia de las otras culturas y por ende del resto de inmigrantes–, y su carácter violento justificado en las acciones de algunos grupos radicales, entre otros, impiden de manera contundente su integración.

No obstante el problema de esta concepción está en que se encuentra, a decir verdad, fundamentada en una incomprensión del mundo musulmán arraigada en la reducción y el estereotipo. En consecuencia, una revisión un poco más amplia, permite esclarecer –que contrario a lo que se piensa–, es islam es una realidad que aguarda múltiples concepciones en su interior así como divergencias, por lo que no es monolítico ni inmutable, de lo que se deriva que tampoco es del todo incompatible con Occidente; al contrario, los levantamientos acontecidos durante la Primera Árabe a favor del derrocamiento de regímenes autoritarios y el inicio de una transición hacia la democracia, objetan esta posición.

Y en segundo lugar, que un análisis más concienzudo sobre la examinación de éste problema en el caso francés, específicamente en lo que concierne a la integración del inmigrante musulmán de origen magrebí, permite observar que estas dificultades obedecen a la incidencia de otros factores políticos e históricos. En resumidas cuentas, frente a esta situación lo que se halla precisamente, es una confrontación en la que ha confluído por un lado, un modelo de integración asimilacionista

basado en los valores republicanos —que implica necesariamente la disolución de los vínculos indentitarios del lugar de origen—; y por otro, unos procesos de ruptura comunitaria —llevados a cabo por algunos de estos inmigrantes—, producto de la marginalización y exclusión a la que se han enfrentado dentro de estas sociedades.

Sin duda alguna, ninguno de estos procesos puede explicarse solamente a partir de la condición cultural del inmigrante. De hecho los inconvenientes a los que ha tenido que enfrentarse el gobierno francés, no solamente respecto al incremento de los flujos migratorios, sino también al alarmante crecimiento de estas comunidades —que tanto preocupa a Sartori—, son consecuencia directa de su pasado colonial en África y de sus decisiones gubernamentales en favor de la inmigración; decisiones que más tarde se tornarían en políticas restrictivas.

Reconocer que ello es así, no implica desconocer que el dilema y los temores de fractura y menoscabo de identidad propia, a los que se enfrenta el Estado francés, son válidos.

Con relación a esta cuestión, se entiende que la discusión de Sartori realmente va más allá del problema de la integración del inmigrante musulmán, y que tal como se abordó en el primer capítulo, éste constituye un paradigma sobre una de las contrariedades que provoca un fenómeno como la inmigración en las sociedades receptoras, a saber: el quebrantamiento de la identidad nacional a causa de una sublevación por parte de las minorías étnicas y que se sintetiza en el debate que establece Sartori, entre pluralismo y multiculturalismo como nociones antitéticas.

Una cuestión que a la final termina por poner en consideración el papel tanto de la minorías como de las mayorías al interior de las democracias, y que supone, en medio de una posible disolución de los Estados-nación a futuro, repensar hasta qué punto la concesión de derechos diferenciales a las minorías étnicas puede pasar por encima de las mayorías, trayendo consigo esa “reacción en cadena perversa” (Sartori 2001, pág.84) de la que habla Sartori, y que termina por “transformar a fuerzas minoritarias en una fuerza mayoritaria” (2001, pág. 71).

En medio del auge de dos fenómenos propios de las “sociedades posmodernas” como lo son el apogeo de los Estados multiétnicos y el fin del Estado-nación, efecto de la globalización y de la disolución de las fronteras (Quirós 2012, pág. 146) —conducente a su vez de las migraciones⁶⁴— y cuyas consecuencias han conllevado a una obligatoria coexistencia de la diversidad cultural, la

⁶⁴Al respecto es importante aclarar que tal y como explica Kymlicka, una de las fuentes del pluralismo cultural —es decir del surgimiento de Estados multiculturales o poliétnicos—, a parte de las minorías nacionales presentes en un territorio a causa de procesos de conquista o de colonización, se compone a partir de la inmigración (1995, pág. 25).

discusión que trae Sartori sobre la confrontación entre pluralismo y multiculturalismo es absolutamente apropiada.

Pese a que Sartori propone en su teoría de la buena sociedad la fórmula para salvaguardar el Estado-nación, lo cierto es que ahora esta parece ser una noción en declive (Quirós 2012, pág. 147), por lo que es factible que a futuro los Estados se constituyan a partir de diversas identidades culturales y que por ende, deban encontrar el camino para que dichas “minorías [...] consigan incorporarse de manera exitosa a las comunidades políticas preexistentes” (Quirós 2012, pág. 147), en aras de lograr la convivencia entre las particularidades culturales, significando esto necesariamente un cambio en su estructura.

Sin embargo, en definitiva, el problema que se trata durante la presente disertación no está en que el autor proponga como tema de discusión el debate entre pluralismo y multiculturalismo, el papel de las minorías étnicas dentro de los Estados, ni mucho menos el debilitamiento que estas puedan provocar en la identidad de una nación. Lo fundamental aquí, es que Sartori contempla al inmigrante musulmán, como el único inmigrante –debido a su condición cultural– incapaz de efectuar su integración, pero sí de provocar esta ruptura dentro de los Estados de recepción.

Así las cosas, la crítica al problema de la integración del inmigrante musulmán en Giovanni Sartori se centra, en además de observar que las causas que explican sus obstáculos, no solamente obedecen a su condición cultural –sino que a otros aspectos, sobre los que no puede ignorarse el contexto histórico y político del país de llegada–, en que el asalto a la identidad nacional de determinado Estado es algo que puede producir cualquier inmigrante, sobre todo cuando su llegada es colectiva. Por lo tanto un problema como el que sugiere la integración de los inmigrantes en las sociedades receptoras, no es un problema exclusivo del inmigrante musulmán.

Justamente, obstáculos como la segregación, la discriminación, la ausencia de oportunidades laborales y la marginalización en los guetos de las zonas periféricas de las ciudades, a los que debe enfrentarse el inmigrante musulmán a su llegada, son los mismos que afrontan otros inmigrantes. Por ello, no es gratuito que Sartori no se equivoque al poner como ejemplo y a modo de comparación, para describir la preocupación que le ocasiona el incremento demográfico y de los flujos migratorios de musulmanes en Europa, el caso de las comunidades latinas en los Estados Unidos.

BIBLIOGRAFÍA

Sartori, G. (2001). *La sociedad Multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.

Sartori, G. (2002). *La sociedad multiétnica Extranjeros e islámicos*. Madrid: Taurus.

Capítulos o artículos en libro

Alvarez, L. (2013). El desarrollo de la sociedad civil árabe y sus retos tras las revueltas. En I. Á.-O. (Ed.), *Sociedad civil y contestación en Medio Oriente y Norte de África* (págs. 17-47). Barcelona: Ediciones Bellaterra, S.L. Disponible en:
http://www.cidob.org/es/publicaciones/monografias/interrogar_la_actualidad/sociedad_civil_y_contestacion_en_orient_medio_y_norte_de_africa

Bramon, D. (2002). Preliminar: Conceptos fundamentales del mundo musulmán. En D. Bramon, *Una introducción al Islam: Historia, religión y cultura* (págs. 19-31). Barcelona: Editorial Crítica. Disponible en:
<http://books.google.com.co/books?id=mvoISbss1usC&pg=PA194&dq=dolors+bramon&hl=es&sa=X&ei=AzK3UqqtDceTkQeDmoCoCQ&ved=0CDsQ6AEwAw#v=onepage&q=isl%C3%A1mico&f=false>

Esposito, J. L. (2002a). La creación de un terrorista moderno. En J. L. Esposito, *Guerras Profanas. Terror en nombre del islam* (págs. 15-40). Barcelona: Editorial Paidós.

Esposito, J. L. (2002b). ¿Hacia dónde vamos ahora? En J. L. Esposito, *Guerras profanas. Terror en nombre del Islam* (págs. 143-192). Barcelona: Editorial Paidós.

Esposito, J. L. (1996a). El islam contemporáneo: ¿Reforma o revolución? En J. L. Esposito, *El desafío islámico: ¿Mito o realidad?* (págs. 1-27). Madrid: Acento Editorial.

Esposito, J. L. (1996b). El Islam y Occidente: Raíces del conflicto, cooperación y confrontación. En J. L. Esposito, *El desafío islámico: ¿Mito o realidad?* (págs. 27-61). Madrid: Acento Editorial.

Esposito, J. L. (1996c). Occidente triunfante: Respuestas musulmanas. En J. L. Esposito, *El desafío islámico: ¿Mito o realidad?* (págs. 61-103). Madrid: Acento Editorial.

- Esposito, J. L. (1996d). Occidente triunfante: Respuestas musulmanas. En J. L. Esposito, *El islam y el Estado: Dinámica del resurgimiento* (págs. 103-163). Madrid: Acento Editorial.
- Esposito, J. L. (1996e). El "fundamentalismo islámico" y Occidente. En J. L. Esposito, *El desafío islámico* (págs. 237-303). Barcelona: Editorial Paidós
- Esposito, J. L., Fasching, P., y Lewis, T. (2008). Capítulo 4: The Globalization of Islam and muslims. En J. L. Esposito, D. J. Fasching, y T. Lewis, *Religion and globalization. World religions in historical perspective* (págs. 187-285). Nueva York. Oxford University Press, Inc.
- Hargreaves, A. G. (2007). Overview. En A. G. Hargreaves, *Multi-ethnic France. Immigration, politics, culture and society* (págs. 8-40). Reino Unido: Tylor y Francis e-Library. Disponible en: http://books.google.com.co/books?hl=es&lr=&id=_BS7LPInkEoC&oi=fnd&pg=PP1&dq=Multi-ethnic+france.+Immigration,+politics,+culture+and+society&ots=_f9rLl2CIY&sig=q0KLwTya0ONQOzLv7GPUTpyjU04#v=onepage&q=Multi-ethnic%20france.%20Immigration%2C%20politics%2C%20culture%20and%20society&f=false
- Huntington, S. P. (2001). Un mundo de civilizaciones. En S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (págs. 14-73). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Kepel, G. (1995a). Introducción. En G. Kepel, *Al oeste de Alá*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Kepel, G. (1995b). Francia, Tierra de Islam. En G. Kepel, *Al oeste de Alá* (págs. 311-333). Barcelona: Editorial Paidós.
- Kepel, G. (1995c). Conclusión. En G. Kepel, *Al oeste de Alá*. (págs. 333-338). Barcelona: Editorial Paidós.
- Kepel, G. (1995d). Entre sociedad y comunidad: Los musulmanes en el Reino Unido y Francia hoy. En M. A. (Comp), *Comunidades islámicas en Europa* (págs. 319-336). Madrid: Simancas S.A.
- Kymlicka, W. (2001a). Introducción. En W. Kymlicka, *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía* (págs. 9-29). Barcelona: Paidós Estado y Sociedad.

- Kymlicka, W. (2001b). 1. El nuevo debate sobre los derechos de las minorías. En W. Kymlicka, *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía* (págs.29-59). Barcelona: Paidós Estado y Sociedad.
- Kymlicka, Will. (1995). Las políticas del multiculturalismo. En Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías* (págs. 25-55). Barcelona: Editorial Paidós.
- Laroui, A. (1994). Cuarta parte. El Magreb Colonial. En A. Laroui, *Historia del Magreb* (págs. 277-367). Madrid: Editorial Mapfre.
- Maíllo, F. (1999). Vocabulario. En F. Maíllo, *Vocabulario de historia árabe e islámica* (págs. 15-275). Madrid. España: Ediciones Akal S.A. Disponible en:
http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=GeEFiVx454C&oi=fnd&pg=PA5&dq=arabe,+musulman,+isl%C3%A1mico&ots=sO8_PQFGje&sig=hy0A8GWhYjlawyD_RUN6ZWZUuEw#v=onepage&q=arabe%20%20musulm
- Naylor, P. C. (2000). French-Algerian Colonial Relations, 1830–1958 . En P. C. Naylor, *France and Algeria. A History of Decolonization and Transformation* (págs. 5-23). Estados Unidos: University Press of Florida. Disponible en:
http://books.google.com.co/books/about/France_and_Algeria.html?id=ZMUb8R3Cs-MC&redir_esc=y
- Pauly, R. J. (2004). Capítulo 3: Islam in France. En R. J. Pauly, *Islam in Europe: Integration or Marginalization?* (págs. 33-64). Estados Unidos: Ashgate Publishing Company. Disponible en:
<http://catalogo.urosario.edu.co/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=154701>
- Otto, J. M. (2010a). Introduction. En J. M.O (Ed). Press, *Sharia incorporated. A comparative overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and present* (págs. 17-51). Países Bajos: Leiden University Press. Disponible en: <http://catalogo.urosario.edu.co/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=100595>

- Otto, J. M. (2010b). Annexe: Tables. En J. M.O (Ed). Press, *Sharia incorporated. A comparative overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and present* (págs. 655-661). Países Bajos: Leiden University Press. Disponible en: <http://catalogo.urosario.edu.co/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=100595>
- Ramadan, T. (2012a). Made-to-Order Uprisings? En T. Ramadan, *The Arab Awakening. Islam and the New Middle East* (págs. 1-20). Reino Unido: Penguin Books.
- Ramadan, T. (2012b). Islam, Islamism, secularization. En T. Ramadan, *The Arab Awakening. Islam and the New Middle East* (págs. 72-106). Reino Unido: Penguin Books.
- Ramadan, T. (2012c). The Islamic reference. En T. Ramadan, *The Arab awakening. Islam and the New Middle East* (págs. 106-158). Reino Unido: Penguin Books.
- Zeraoui, Z. (2006). Los magrebinos y Francia. Una relación compleja. En R. M. Zidane Zeraoui, *Árabes y musulmanes en Europa: historia y procesos migratorios* (págs. 1-84). Costa Rica: Universidad de Costa Rica. Disponible en: http://books.google.com.co/books/about/%C3%81rabes_y_musulmanes_en_Europa.html?id=atyJ4U8XN34C&redir_esc=y
- Zeraoui, Z. (2008). Magrebinos en Francia: El fracaso de la integración. *Cuadernos de migración internacional*. México: Universidad Iberoamericana. Disponible en: http://books.google.com.co/books/about/Magrebinos_en_Francia_El_Fracaso_de_la_I.html?id=ZqJPr2WG69AC&redir_esc=y

Publicaciones periódicas académicas:

- Ageron, C. R. (1985). L'immigration maghrébine en France (Un survol historique). *Revue d'histoire*. (7). Julio-Septiembre, 59-70.
Disponible en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/xxs_0294-1759_1985_num_7_1_1182
- Biderbost, M. P. (2010). El estudio de las migraciones en la ciencia política. Un intento de sistematización. *Ciencia Política*. (9). Enero-Junio, 9-34. Disponible en: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3662611.pdf

- Innerarity, C. (2005). La polémica sobre los símbolos religiosos en Francia. La laicidad republicana como principio de integración. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (111), 141-161. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99716079005>
- Khader, B. (2006). Historia de las migraciones árabes y magrebíes hacia Europa. *Historia contemporánea* (32), 51-71. Disponible en: http://www.historiacontemporanea.ehu.es/s0021-con/eu/contenidos/boletin_revista/00021_revista_hc32/es_revista/adjuntos/32_04.pdf
- Lara, S. A. (2006). Migraciones internacionales seguridad y xenofobia: los límites del modelo francés de integración. *Oasis*, (12), 209-227. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53101211>
- Lochak, D. (2006). L'integration comme injonction. Enjeux idéologiques et politiques liés à l'immigration. *Cultures & Conflits*, (64), 131-174. Disponible en: <http://conflits.revues.org/2136?lang=es>
- Massey, D. S., y Pren, K. A. (2013). La guerra de los Estados Unidos contra la inmigración. Efectos paradójicos. *Documents d'Anàlisi Geogràfica 2013*, (59/2), 209-237. Disponible en: http://ddd.uab.cat/pub/dag/dag_a2013m5-8v59n2/dag_a2013m5-8v59n2p209.pdf
- Morillas, i. B., y Pinyol, i. J. (2006). Dos desafíos al modelo republicano francés. La polémica del velo y las revuletas en las banlieues. *CIBOD d'Afers Internationals*, (75), 173-190. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2159971>
- Pailhé, D. M. (2010). Position sur le marché du travail des descendants directs d'immigrés en France: les femmes doublement désavantagées. *Economie et statistique* N° 431-432. *Conditions de vie-société*, 129-151. Disponible en: http://www.insee.fr/fr/ffc/docs_ffc/ES431H.pdf
- Quirós, L. (2012). Musulmanes en Europa ¿La islamofobia desafía la intolerancia liberal? *Crítica contemporánea. Revista de Teoría política*, (2) 146-156. Disponible en: <http://www.criticacontemporanea.org/p/convocatoria-segundo-numero.html>

Retortillo, Á., Ovejero, A., Cruz, F., Lucas, S., y Arias, B. (2006). Inmigración y modelos de integración: entre la asimilación y el multiculturalismo. *Revista universitaria de ciencias del trabajo. Universidad de Valladolid*, (7) 123-139. Disponible en: <http://www.ruct.uva.es/pdf/Revista%207/7106.pdf>

Velazco A., J. C. (2000). Derecho de las minorías y democracia liberal: Un debate abierto. *Revista de estudios políticos (nueva época)*, (109) 201-221. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=27618&orden=0&info=link>.

Wihtol de Wenden, C. (2008). Algunas reflexiones sobre la ley de inmigración e integración del 24 de julio de 2006. *Revista Española del Tercer Sector*. (4) Septiembre-Diciembre, 229-234. Disponible en: <http://www.fundacionluisvives.org/rets/4/>

Publicaciones periódicas no académicas:

Valenzuela, J. (19 de Junio de 1993). *Aprobada en Francia la 'ley Pasqua' de control de la inmigración*. Recuperado el 11 de Enero de 2013, de El país. Archivo: http://elpais.com/diario/1993/06/19/internacional/740440817_850215.html

Otros documentos

Behr, T., y Aaltola, M. (2011). The Arab uprising: causes, prospects and implications. The Finnish Institute of International Affairs (76), Marzo, 10. Disponible en: http://www.fiia.fi/en/publication/174/the_arab_uprising/#.Ut35qdLv600

Brinbaum, Y., Safi, M., y Simon, P. (2012). Les discriminations en France: entre perception et experience. Documents de travail 183. INED. Disponible en: http://www.ined.fr/fichier/t_telechargement/54392/telechargement_fichier_fr_doc.travail.183.pdf

Caillot, S. (6 de Junio de 2010). La politique française d'intégration. Légitimation d'une politique publique fondée sur une notion équivoque. *Université de Poitiers.Faculté de Sciences Humaines et Sociales.Master 1 – Migrations internationales*. (Tesis de Maestría). Recuperada del DUMAS (dépôt universitaire de mémoires après soutenance): <http://dumas.ccsd.cnrs.fr/docs/00/72/59/46/PDF/CAILLOTMemoire.pdf>

Derder, P. (s.f.). *L'immigration algérienne en France*. Musée de l'histoire de l'immigration. Recuperado el 13 de Enero de 2013. Disponible en: <http://www.histoire-immigration.fr/histoire-de-l-immigration/dossiers-thematiques/caracteristiques-migratoires-selon-les-pays-d-origine/l-immigration-algerienne-e->

L'Assemblée nationale et le Sénat (2006.) Loi du 24 juillet relative à l'immigration et à l'intégration. Disponible en: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000266495&dateTexte=&categorieLien=id>

Pérez-Díaz, V., Álvarez, B., y Chuliá, E. (2004). Argelinos en Francia. En V. Pérez-Díaz, B. Álvarez, y E. Chuliá, *La inmigración musulmana en Europa. Turcos en Alemania, argelinos en Francia y marroquíes en España* (págs. 110-210). Colección Estudios Sociales N° 15: Disponible en: http://obrasocial.lacaixa.es/StaticFiles/StaticFiles/a84f7102892ef010VgnVCM1000000e8cf10aRCRD/es/es15_esp.pdf.

Shon, J.-L. P. (2011). La ségrégation des immigrés en France: état des lieux. *Population & Sociétés* N° 477, avril 2011. Bulletin mensuel d'information de l'institut national d'études démographiques, 4. Disponible en: http://www.ined.fr/fr/publications/pop_soc/bdd/publication/1537/

Shon, J.-L. P., y Scodellaro, C. (2011). Documents de travail 171. *Discrimination au logement et ségrégation ethno-raciale en France*. Institut national d'études démographiques. Disponible en: http://www.ined.fr/en/publications/working_papers/bdd/publication/1538/

ANEXOS

Anexo 1: Documento. Sobre los orígenes del pluralismo en Giovanni Sartori⁶⁵

Sartori (2001) sostiene que la génesis de la idea de pluralismo se encuentra enlazada con el “desarrollo del concepto de tolerancia y su aceptación gradual en el siglo XVII en la época de las guerras de religión”⁶⁶ (pág. 18). De esta forma estima que los conceptos de pluralismo y tolerancia son contiguos pese a ser disímiles a la vez, dado que la tolerancia implica el respeto de valores ajenos, mientras que el pluralismo ratifica la afirmación de un valor propio (pág. 19).

Dicha concepción de pluralismo mantiene de fondo una connotación política en lo que respecta al concepto de unanimidad, considerándose el siglo XVII como un punto de inflexión en el arquetipo de Estado, en donde anterior a este periodo, la unanimidad era fundamental para su supervivencia y estabilidad, mientras que la multiplicidad en su interior conllevaba a la discrepancia, y posteriormente a su decadencia (Sartori 2001, págs. 20-21). La llegada y consolidación del Estado democrático liberal marca una ruptura en el modelo de Estado moderno, puesto que se contempla como posible la coexistencia de las diferencias y se propone un modelo basado en “el disenso y [...] la diversidad [...] un sistema político de *concordia discors*, de consenso enriquecido y alimentado por el disenso, por la discrepancia”⁶⁷ (Sartori 2001, pág. 21).

⁶⁵ Documento elaborado por el autor de la monografía.

⁶⁶ Para Sartori (2001) el origen de la idea de pluralismo y su relación con el concepto de tolerancia, se encuentra en las guerras de religión. Sin embargo, esta idea no la desarrolla, sino que remite a fuentes como la *Areopagítica* de Milton, la *Epístola de tolerancia* de Locke, y el *Traité sur la tolérance* de Voltaire (pág. 18).

⁶⁷ Sartori (2001) explica que esta concepción acerca de la existencia de un sistema basado en la diversidad y el consenso —la idea de pluralismo—, se materializó con el surgimiento del sistema de partidos durante el siglo XVIII, suponiendo la superación de las facciones (pág. 23), y consecuentemente el establecimiento de una *Weltanschauung* (visión de mundo) pluralista (pág. 25), en tanto los partidos se definen como “las partes de un todo” que conciben como posible la llegada a un acuerdo.

Anexo 2: Documento. Los reparos de Giovanni Sartori frente a la política del reconocimiento⁶⁸

En lo concerniente a la *política del reconocimiento*⁶⁹, frente a la idea de que, sobre la base de esta política –abordada por Charles Taylor– se exige un mismo respeto para todas las culturas, Sartori (2001) considera esta postura como inaceptable, en tanto esta noción implica pensar que las diferentes culturas tienen igual valor (pág. 79). Su crítica observa además, que como anota Walzer, la *política del reconocimiento* se ubica entre dos tipos de liberalismo

[Donde el primero] se identifica fuertemente con los derechos individuales y por ello con un Estado neutral; [...mientras que el segundo] admite un Estado comprometido en hacer sobrevivir a una particular nación [...] y un conjunto (limitado) de naciones, culturas y religiones, con tal que los derechos de los ciudadanos de distinta afiliación estén todos protegidos (Walzer citado por Sartori 2001, pág. 81).

En este punto, la dificultad planteada por Sartori (2001) está en que, opuesto a lo que enuncia Walzer, cuando el liberalismo 2 falla realmente no se reproduce un modelo de liberalismo 1, de manera que aquí la pregunta se convierte en si en efecto, un Estado debe ser neutral ante las diferencias, o si por el contrario, debe ser sensible a dichas diferencias e intervenir cuando lo considere necesario (pág. 82).

⁶⁸ Documento elaborado por el autor de la monografía.

⁶⁹ Sartori (2001) explica que la tesis de Taylor, acerca de la Política del reconocimiento, consiste en que la identidad se forja a raíz del reconocimiento o del desconocimiento hacia un determinado grupo. El dilema está en que desconocimiento, como considera Taylor, genera opresión en ciertos grupos (pág. 71).

Anexo 3: Documento. Distinción entre Estados musulmanes y Estados islámicos en Giovanni Sartori⁷⁰

Los primeros, son Estados cuya población es de religión musulmana, que igualmente se han adherido menos al islam recibiendo incluso influencia de Occidente pese a no ser Estados laicos (Sartori 2002, pág. 15), mientras que los segundos; son Estados que poseen un vínculo más fuerte hacia el islam por lo que les resulta inconcebible un “islam tolerante” (Sartori 2002, pág. 15). Como explica el autor son Estados Musulmanes Marruecos, Argelia, Túnez y Egipto. Arabia Saudita, Libia, Sudan, Irán y Afganistán son Estados islámicos, sin embargo los que mantienen una mayor adherencia al islam, son Pakistán, Bangladesh e Indonesia. Esta clasificación se basa, en la observación del grado de laicidad que Sartori establece conforme al indicador de la prohibición de la poligamia, presente en Turquía, Egipto y Marruecos (2002, pág. 16).

⁷⁰ Documento elaborado por el autor de la monografía.

Anexo 4: Documento. Asimilación y aculturación en Giovanni Sartori⁷¹

Pese a que la intención de la asimilación es “volver similar”, éste no es el propósito del pluralismo, sino reducir las diferencias fuertes y reforzar las diferencias débiles, asimilando lo demasiado diferente y distinguiendo lo demasiado igual. En últimas las nociones de pluralismo y asimilación pueden coexistir, en tanto que quien esta asimilado está integrado, “pero se puede estar integrado sin estar asimilado” (Sartori 2002, pág.38).

En referencia a lo que significa aculturación, Sartori (2002) declara que éste es el “aspecto específicamente cultural de la asimilación” (pág.39), que pretende incidir en los valores lingüísticos, religiosos, y políticos de un grupo (pág.39). De todos estos aspectos, son los valores religiosos, los más difíciles de asimilar, sobre todo cuando se trata de religiones invasoras, “porque el pluralismo nació con la libertad de religión y se despliega mejor en países multireligiosos que en países mono religiosos” (pág.40).

⁷¹ Documento elaborado por el autor de la monografía.

Anexo 5. Tabla 1. Doce sistemas legales con sus tradiciones jurídicas.

Año de independencia	Año de la constitución actual/últimas modificaciones	Colonia/ Protectorado	Tradicón jurídica		Ámbito de a derecho con pequeño; 2: moderado; 3: moderado; 4: moderado; 5: moderado
			Derecho civil/ Ley común	Tradición Fiqh	
1922	1971 ¹	Otomano, Gran Bretaña	Derecho civil	Hanafi	
1956	1996	Francia	Derecho civil	Maliki	
1932	- ²	-	-	Hanbali	
1956	2005 ³	Gran Bretaña	Civil/ Ley común	Hanafi	
1923	1982 ⁴	-	Civil	-	
1919	2004	(Gran Bretaña)	Derecho civil	Hanafi/ Shia	
- ⁵	1979	-	Derecho civil	Shia	
1947	1973 ⁶	Gran Bretaña	Ley común	Hanafi	
1945	1945 ⁷	Holanda	Derecho civil	Shafi	
1957	1957 ⁸	Gran Bretaña	Ley común	Shafi	
1960	1992	Francia	Derecho civil	Maliki	
1960	1999	Gran Bretaña	Ley común	Maliki	

1 varias modificaciones importantes, en particular en 1980, 2005 y 2007.
 2 cuatro importantes enmiendas han fortalecido el Estado de Derecho considerablemente.
 3 sustitución provisional por un periodo de 5 años, después del cual Sudan del Sur decidirá su futuro.
 4 la ordenanza básica (1992) fuentes divinas del país de la ley islámica forman su constitución.
 5 han independiente se remonta a miles de años.
 6 promulgaron cientos de enmiendas.
 7 rudo muchas enmiendas.
 8 n fue modificada en último lugar en 2004.

Fuente: (Otto 2010, pág. 36) Traducción libre el autor.

Tabla 2. Sharia como principal fuente de ley en doce constituciones

Sharia como la fuente principal ¹

Egipto	Si
Marruecos	No
Arabia Saudita	Si
Sudán	Si
Turquía	No
Afganistán	Si
Irán	Si
Pakistán	Si
Indonesia	No
Malasia	No
Mali	No
Nigeria	No

1. Los artículos constitucionales referenciados son: Egipto, artículo 2; Arabia Saudita, artículo 1; Sudan, artículo 65, Afganistán, artículo 3; Irán, artículo 4; Pakistán, artículo 2A en relación con el artículo 227.1

Fuente: (Otto 2010b, pág. 657) Traducción libre el autor.

Anexo 6. Tabla 1. Principio de igualdad en doce constituciones

	Principio de igualdad	Limitaciones directas basadas en sharia ¹
Egipto	Si	Si
Marruecos	Si	No
Arabia Saudita	No	-
Sudán	Si	No
Turquía	Si	No
Afganistán	Si	No
Irán	Si	Si
Pakistán	Si	No
Indonesia	Si	No
Malasia	Si	No
Mali	Si	No
Nigeria	Si	No

1. Egipto (artículo 11): “El Estado debe garantizar la armonía entre los deberes de las mujeres hacia la familia y su trabajo en la sociedad, asegurando su estado de igualdad con el hombre en campos de la vida políticos, sociales, culturales y económicos, sin violar las reglas de la jurisprudencia Islámica.” Irán (artículo 20): “Todos los ciudadanos del país, ambos hombres y mujeres, en igualdad disfrutan de la protección de la ley y disfrutan de todos los derechos humanos, políticos, sociales, culturales y económicos, en conformidad con el criterio Islámico.” Malasia (artículo 8, sub 1) “Todas las personas son iguales ante de la ley y tienen derecho a igual protección de la ley.” Artículo 8, sub 5 estipula: “Este artículo no invalida o prohíbe: a) cualquier disposición con respecto al derecho de las personas; b) cualquier disposición o práctica restrictiva de cargos o empleo relacionado con negocios de cualquier religión, o con una institución gestionada por un grupo que profesa cualquier religión, a personas que profesan esa religión.” La constitución Pakistání (artículo 25, sub 1-3) es muy específica en el principio de igualdad para la mujer: “Todos los ciudadanos son iguales ante la ley y tienen derecho a recibir igual protección de esta. No habrá discriminación por razones de sexo. Nada en este artículo impedirá que el Estado ponga disposición especial para la protección de mujeres o niños.” (Fuente: <http://www.law.cornell.edu/world>, visitada en 10 de Marzo de 2010)

Fuente: (Otto 2010b, pág. 657) Traducción libre el autor.

Tabla 2. Libertad de religión en doce constituciones

	Libertad constitucional de la religión	Limitaciones formales ¹ basadas en sharia
Egipto	Si	No
Marruecos	Si	No
Arabia Saudita	No	Si
Sudán	Si	No
Turquía	Si	No
Afganistán	Si	No
Irán	Si	No
Pakistán	Si	No
Indonesia	Si	No
Malasia	Si	No
Mali	Si	No
Nigeria	Si	No

1. Incluso aunque ninguna de las naciones investigadas, excepto para Arabia Saudita, limita directamente y explícitamente la libertad de religión de las bases de sharia, la mayor parte de las naciones musulmanas no son neutrales en la religión. Muchas naciones tienen al Islam como la religión de Estado. Son ejemplos Marruecos (artículo 6): “El Islam debe ser la religión de Estado. El Estado debe garantizar la libertad de adoración para todos”, Afganistán (artículo 2) “La religión de Afganistán es la sagrada religión del Islam. Los seguidores de otras religiones son libres de realizar sus ritos religiosos dentro de los límites de la disposición de la ley.” Muchas naciones musulmanas tienen una norma doble en este punto. Pakistán (artículo 20) tiene libertad constitucional de la religión: “Sujeta a la ley, el orden público y la moral: a) todos los ciudadanos tienen derecho a profesar, practicar y propagar su religión; y b) todas las denominaciones religiosas y todas las sectas tienen derecho a establecer, mantener y gestionar sus instituciones religiosas.” Al mismo tiempo, Pakistán ha adoptado en su constitución este decreto a partir del movimiento de Ahmadiyya). La constitución de Indonesia incluye la libertad de religión (artículo 29, sub 1 y 2): “El Estado debe basarse en la creencia del Dios único” y “El Estado debe garantizar a todas las personas la libertad de culto, de acuerdo con las creencias o religión de cada individuo.” Sus enmiendas posteriores a 1998 confirman esto en el artículo 28E, estipulando “(1) Cada persona es libre de profesar o practicar la religión de su elección, [...] (2) Cada persona tiene el derecho de ser libre en sus convicciones, de afirmar sus pensamientos y principios, en acuerdo con su conciencia. (3) Cada persona tiene el derecho de libremente asociarse, reunirse y expresar sus opiniones. Sin embargo, el Estado de Indonesia reconoce solo unas pocas religiones. Lo que implica que la libertad de religión está limitada a esas religiones. (Fuente: <http://www.law.cornell.edu/world>, visitada en 10 de Marzo de 2010)

Fuente: (Otto 2010b, pág. 658) Traducción libre el autor.

Anexo 7. Tabla. Estado islámico y Religión de Estado en doce países

	Estado islámico ¹	Islam como religión de Estado ²
Egipto	No	Si
Marruecos	Si	Si
Arabia Saudita	Si	Si
Sudán	No	No
Turquía	No	No
Afganistán	Si	Si
Irán	Si	Si
Pakistán	Si	Si
Indonesia	No	No
Malasia	No	Si
Mali	No	No
Nigeria	No	No

1. Como base se tomó el texto estándar “nation A is an Islamic state”. Esta cláusula puede encontrarse en la constitución de Marruecos en el preámbulo; en Arabia Saudita en el artículo 1. Las variantes de esta disposición incluyen: Afganistán, artículo 1, “Afganistán es un Estado Islámico republicano independiente, unitario e indivisible”; Irán, artículo 1, “La forma de gobierno de Irán es la de una república islámica”; Pakistán, artículo 1, “Pakistán debería ser una República Federal para ser reconocida como la República Islámica de Pakistán.” Acerca de las naciones que no son Estados islámicos, las formulaciones de interés son: Egipto, artículo 1, “La Republica árabe de Egipto es un Estado democrático basado en la ciudadanía. El pueblo egipcio es parte de la nación árabe y trabajo para la realización de su amplia unidad”. Sudan, artículo 1, define a su propia nación como “(...) un país de armonía racial y cultural y tolerancia religiosa.” Turquía “Es un Estado democrático, secular y social gobernado por las reglas de la ley” (artículo 2). Indonesia se basa en “La creencia en el Dios único” (preámbulo y artículo 29, sub 1). (Fuente: <http://www.law.cornell.edu/world>, visitada el 10 de Marzo del 2010)

2. Como base se tomó el texto estándar “Islam is the state religion of state A.” Estas declaraciones se encuentran en las constituciones de: Egipto artículo 2; Marruecos artículo 6; Arabia Saudita artículo 1; Pakistán artículo 2. Las variantes del texto estándar son: Afganistán (artículo 2): “Islam es la religión sagrada de Afganistán”; Irán (artículo 12): “La religión oficial de Irán es el Islam y la escuela Twelver Ja'fari”; y Malasia (artículo 3, sub 1) “Islam es la religión de la Federación”. De las naciones que no mencionan el Islam como la religión del Estado, Sudan es de interés particular: en el artículo 1 se estipula: “El Islam es la religión de la mayoría de la población y el Cristianismo y las religiones tradicionales tienen un gran número de seguidores”. (Fuente: <http://www.law.cornell.edu/world>, visitada en 10 de Marzo de 2010)

Fuente: (Otto 2010b, pág. 656) Traducción libre el autor.

Anexo 8: Documento. Periodos de inmigración de comunidades magrebíes en Francia⁷²

La primera etapa de migración se dio con anterioridad a la primera Guerra Mundial y continuó durante el periodo de entreguerras debido a la necesidad del Estado francés por contar con mano de obra barata en las fábricas así como con hombres dispuestos a enlistarse en el ejército. Durante ese momento, los inmigrantes magrebíes trabajaron algunos años en Francia; sin embargo, tiempo después retornaron a sus países de origen (Hargreaves 2007, pág. 23). Previo a la guerra, el número de inmigrantes fue limitado dado que, hasta ese entonces, fueron unas 10.000 personas mientras que entre 1914 y 1918 se estimó la llegada de 132.000 inmigrantes aproximadamente (Ageron 1985, pág. 60).

La segunda etapa se constituyó tras los apremios de Segunda Guerra Mundial, puesto que Francia acudió nuevamente al reclutamiento y a la regulación de la emigración subsiguiente, cuyo propósito era “asistir en una labor de reconstrucción y de compensación para el descenso demográfico en el país”⁷³(Hargreaves 2007, pág. 19), de manera que durante este periodo, los flujos migratorios se incrementaron considerablemente, distinguiéndose dos momentos: De 1945 a 1954 y de 1954 a 1962 en ocasión a la guerra de Argelia (Khader 2006, pág. 54).

En la primera de estas fases, Francia comenzó a definir las políticas de inmigración “referidas a las condiciones de entrada y de estancia de los extranjeros”, aunque en lo referente a la población argelina, su entrada estaba permitida dado que su estatus de ciudadanos franceses –concedido en la Ley 20 de 1974–, les permitía circular libremente hacia la metrópoli (Khader 2006, pág. 54). El año 1946, representó un punto de inflexión a partir del cual se produjo un incremento exponencial en las inmigraciones (ver Anexo 9), excepto durante la segunda fase correspondiente a la guerra de Argelia donde la llegada de argelinos se redujo, mientras que la inmigración marroquí y tunecina aumentó (Khader 2006, pág. 56).

Llegado a este punto, el Estado francés había perdido, casi que por completo, el control sobre los flujos migratorios; flujos de los que finalmente sacaron provecho las fábricas y las empresas “[ávidas...de] una mano de obra barata, poco reivindicativa y particularmente móvil” (Khader 2006, pág. 56), necesaria para el crecimiento económico y el desarrollo industrial, cuyo impulso se dio en la década de los sesenta gracias a la mano de obra que proporcionó la afluencia de magrebíes (Pauly 2004, pág. 36). Durante estos periodos migratorios la llegada de magrebíes estuvo constituida principalmente por hombres “que migraban en solitario” (Pérez-Díaz, et al. 2004, pág. 114). No obstante, con la finalización de la guerra de Argelia y el establecimiento de los acuerdos de Evian (1962), se originó un incremento exponencial en las inmigraciones, ya que, por un lado, el acuerdo permitió continuar la libre circulación hacia la metrópoli; y por otro, porque el conflicto en Argelia había brindado las razones suficientes para que tanto franceses como argelinos regresaran a Europa (Pérez-Díaz, et al. 2004, pág. 126).

Como consecuencia del acelerado incremento en los flujos migratorios, la década de los setenta supuso una tercera fase de migración, esta vez “protagonizada por mujeres (y niños) que viajaban por reagrupación familiar” (Pérez-Díaz, et al. pág.114) y acompañada de una serie de reformas encaminadas a controlar la llegada de inmigrantes. Fue así como se propiciaron nuevos mecanismos de control, motivados a su vez por la crisis económica de los años setenta, lo que implicó que para ese entonces, el gobierno del presidente Giscard d'Estaing detuviera la inmigración (Khader 2006, pág. 59); primero con la circular administrativa de 1973 que suspendió el reclutamiento y la libre circulación entre Francia y Argelia, y segundo, con la suspensión de la reagrupación familiar en 1974 (Pérez-Díaz, et al. pág. 126). De esta forma solo se les concedió permiso, para continuar en el territorio –y trasladar a sus familias– a aquellos inmigrantes que tuviesen un contrato laboral.

⁷² Documento elaborado por el autor de la monografía.

⁷³ Traducción libre del autor.

Aunque la legislación pretendió darle fin al incremento de los flujos migratorios, ello no contrarrestó el ingreso de nuevos inmigrantes, de manera que si bien las comunidades argelinas “disminuyeron en un 8% entre 1974 y 1982, los efectivos marroquíes y tuncinos aumentaron un 31% y un 63%, respectivamente” (Khader 2006, pág. 59).

Anexo 9: Gráfica. Porcentaje de la población extranjera en Francia

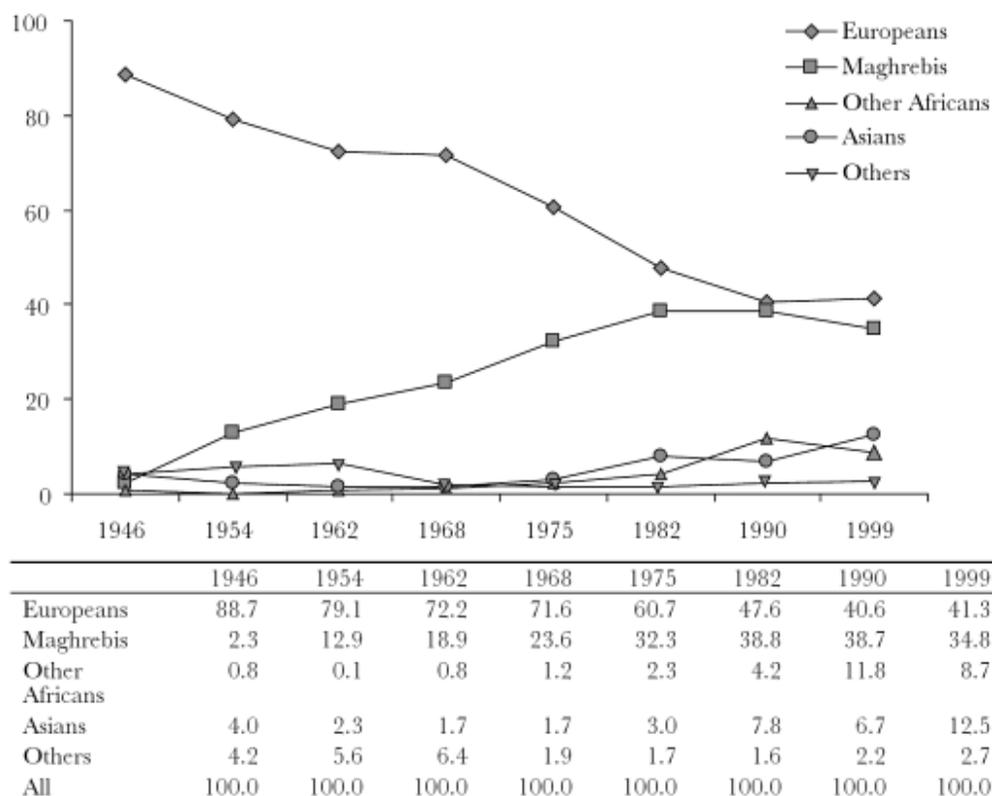


Figure 1.2 Main nationality groups as percentage of France's foreign population, 1946–99

Sources: INSEE 1992a: table R6; 2002a: table P6B.

Note

As defined by INSEE, Asians include Turks.

Fuente: (INSEE 1992 Tabla R6; 2002 Tabla P6B, citado en Hargreaves 2007, pág. 18)

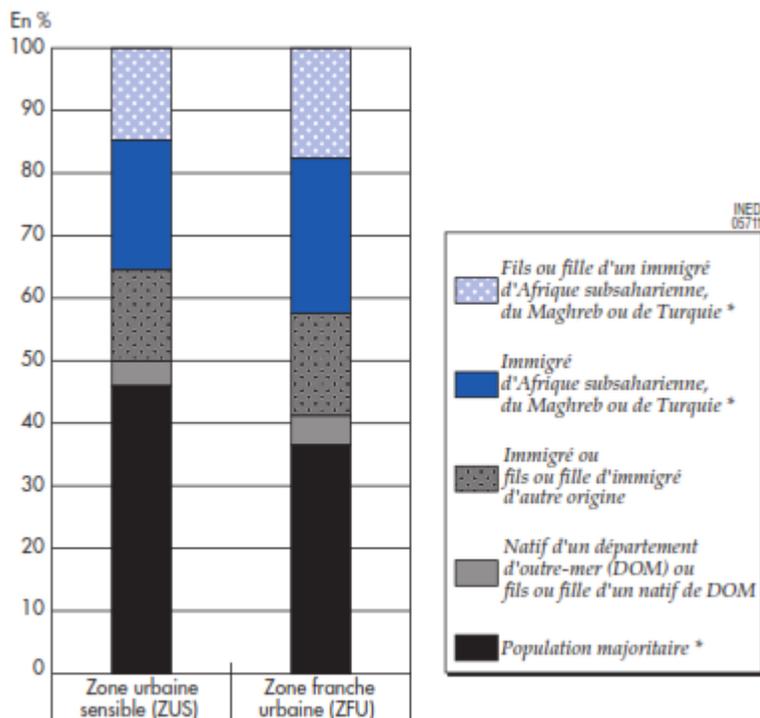
Anexo 10: Documento. Ley Pasqua de 1993 y Ley Debré de 1997⁷⁴

La primera de estas leyes, cuyo nombre hacía referencia a la propuesta del ministro del interior, buscó detener la entrada de inmigrantes mediante el aumento en las exigencias para el ingreso así como imponer mayores límites a la hora de concederle la ciudadanía a los hijos de inmigrantes nacidos en Francia. Si bien varias de estas medidas no tuvieron la suficiente acogida como “frenar la reagrupación familiar, limitar los matrimonios de conveniencia y retrasar la vuelta a Francia de los extranjeros expulsados” (Pérez-Díaz, et al. Pág. 128), la ley Asamblea Nacional Francesa aprobó la ley con un resultado contundente: 488 votos a favor y 88 en contra (Valenzuela, 1993, parr. 1). Por otro lado, la ley Debré de 1997, endureció las disposiciones de la ley de Pasqua, al solicitar mayor tiempo de residencia para la nacionalización de casados con franceses y de hijos nacidos en Francia (Pérez-Díaz, et al. Pág. 129). Otra de las reglamentaciones más adelante establecidas en cuanto a la inmigración, serían la ley Guigou y de Chevènement, ambas de 1998

⁷⁴ Documento elaborado por el autor de la monografía.

Anexo 11: Gráfica. Repartición de la población en los barrios sensibles según su origen

Figure 4 - Répartition de la population des quartiers sensibles par origine



* voir définitions en encadré 1.

Champ : personnes de 18-60 ans résidant en France métropolitaine.

Source : *Enquête Trajectoires et origines*, Ined-Insee, 2008.

(J.-L. Pan Ké Shon, *Population & Sociétés*, n° 477, Ined, avril 2011)

Por población mayoritaria se entiende aquellos grupos que no son ni inmigrantes ni hijos de inmigrantes. Abarca así mismo a los franceses nacidos en el extranjero.

Fuente: (Enquête Trajectoires et origines, INED-INSEE, 2008. Citado en Shon 2011, pág. 3)

Anexo 12: Tabla. Posición de los descendientes de inmigrantes y nativos en el mercado laboral

Tableau 1

Position sur le marché du travail des descendants d'immigrés et des natifs

Pourcentages pondérés

Source	Hommes		Femmes	
	FQP 2003	EEC 2006-2008	FQP 2003	EEC 2006-2008
Actifs occupés				
Descendants d'immigrés maghrébins	53,3	60,1	36,7	49,6
Descendants d'immigrés d'Europe du Sud	79,4	82,2	63,6	67,6
Natifs	74,1	75,8	60,4	64,9
Chômeurs				
Descendants d'immigrés maghrébins	20,5	17,9	19,7	15,1
Descendants d'immigrés d'Europe du Sud	9,1	6,8	10,4	8,8
Natifs	7,0	7,4	7,9	8,1
Inactifs, hors poursuite d'études				
Descendants d'immigrés maghrébins	2,2	8,6	20,1	19,1
Descendants d'immigrés d'Europe du Sud	0,4	3,8	13,0	12,8
Natifs	1,4	3,4	11,7	11,6
Poursuite d'étude				
Descendants d'immigrés maghrébins	24,0	13,4	23,5	16,2
Descendants d'immigrés d'Europe du Sud	11,1	7,2	13,1	10,8
Natifs	17,5	13,4	20,0	15,4
Taux de chômage (1)				
Descendants d'immigrés maghrébins	27,8	23,0	34,9	23,3
Descendants d'immigrés d'Europe du Sud	10,2	7,7	14,0	11,5
Natifs	8,7	8,9	11,6	11,1
Nombre d'observations	7 666	27 418	8 669	28 505
(1) Pourcentage de chômeurs dans la population active.				

Lecture : 53,3 % des hommes descendants d'immigrés maghrébins se déclarent actifs occupés dans l'enquête FQP 2003, 60,1 % dans les enquêtes Emplois 2006-2008.

Champ : natifs et descendants d'immigrés du Maghreb et de l'Europe du Sud, 18-40 ans, non retraités

Pondération : pour FQP, variable « poids » ; pour EEC, variable « poidsnn ».

Source : FQP 2003, Insee, enquêtes Emploi 2006-2008, Insee.

Fuente: (FQP 2003, INSEE, encuestas Empleo, citado en Pailhé 2010, pág. 135)

Anexo 13: Tabla. Descripción de los tipos de habitante en la Región Parisina

Tableau 2 – Descriptif des types d’habitant %

Type de quartiers	Part des habitants %	Peuplement %	Immigrés Décile %	Chômage Décile %	HLM Décile %	Tranche unité urbaine %	Activité CSP %	ZUS %
Mixité urbaine	37,5	Pop. maj. 72	D7-8 : 60	D5-6 : 21 D7-8 : 34	D8 : 21 D9 : 28	40% >100 000h + 32% I-d-F	Mélangé Cadre : 19	1
Mixité en régions	20,0	Maj. : 83 Descendant UE	D5-6 : 64 D7-8 : 28	D1-4 : 58 D5-6 : 28	Répartis D1 à D8	Répartis majoritairement hors I-d-F	OHQ Empl. PI Cadre	0,3
Homogène population majoritaire rural	26,5	Maj. : 92	D1-2 : 60 D3-4 : 38	D1-4 : 68	D1-5: 52 Répartis D6 à D8	Rural : 57 -20 000 : 26	ONQ OHQ Empl. PI	0,0
Moyen populaire hors IdF	6,1	Maj.: 87,6	D3-4 : 34 D5-6 : 61	D1-6 : 76	Répartis D6 à D8	Répartis mais strictement hors I.-d.-F.	OHQ <u>Employé</u> PI	2,5
Ségrégué	9,9	Maj. : 47 Africain Maghrébin Turc + DAMT : 32,6	D9 : 16 D9+ : 52 D9++ : 22	D7-8 : 27 D9 : 62,7	D8 : 12 D9: 72,6	36% >100 000h + 45 % I-d-F	Cadre: 5,9 Chôm. : 15	60

Champ : 18-60 ans de métropole

Source : Enquête Trajectoires et Origines, INED-INSEE, 2008.

Note : D est utilisé pour décile et les chiffres immédiatement suivants désignent leur rang, le nombre après les « : » le pourcentage de la population dans cette tranche. Exemple, ligne 1, D7-8 : 60 veut dire qu’il y a 60 %

Fuente: (Enquête Trajectoires et Origines, INED-ISEE 2008, citado en Shon y Scodellaro 2011, pág. 15)

Explicación sobre las categorías:

- ✓ La categoría “Mixité urbaine” representa a la mayoría de los habitantes (37,5%) y corresponde a la mezcla de grandes unidades urbanas, donde si bien el desempleo supera el promedio, rara vez los inmigrantes viven en zonas urbanas sensibles.
- ✓ La categoría “Mixité en région” representa el 20% de la población que vive en la región parisina, constituida por la población mayoritaria y descendientes de inmigrantes europeos.
- ✓ La categoría “Moyen populaire hors IDF” representa el 6.1% de la población. En cuanto a su presencia en las zonas urbanas sensibles solo llega al 2, 5%.
- ✓ La categoría “Homogène rural”, representa el 25% de la población, de los que el 92% la compone la población mayoritaria, mientras que el 8% restante, son principalmente inmigrantes europeos y descendientes, donde la presencia de AMT es inusual.
- ✓ La categoría “ségrégué” representa el 10% de la población, en su mayoría está ocupada por inmigrantes y descendientes AMT. El 60% de la población que reside en estos espacios son AMT, de los cuales el 20% habita en las zonas más desfavorecidas.

(Shon y Scodellaro, 2011, págs. 16-18)

Anexo 14: Tabla. Indicadores de discriminación según el origen y la generación

	Expérience auto-reportée		Discrimination situationnelle	
	migrants	descendants	migrants	descendants
DOM	31	39	40	47
Algérie	30	39	43	51
Maroc et Tunisie	32	37	43	50
Afrique Subsaharienne	47	49	53	57
Asie du Sud-Est	18	24	24	28
Turquie	23	33	39	54
Portugal	8	13	17	31
Espagne et Italie	11	11	25	25
UE27	19	9	24	21
Autres pays	24	24	36	35

Source : Enquête *Trajectoires et Origines*, INED-INSEE, 2008

Champ : personnes âgées de 18 à 50 ans

Fuente: (Enquête Trajectoires el origines, INED-INSEE, 2008, citado en Brinbaum, Safi , y Simon 2012, pág. 6)

Anexo 15: Tabla. Motivo de discriminación reportado en al menos una de las esferas (discriminación situacional) o en las experiencias autoreportadas por la población subexpuesta (en%)

		Expérience auto-reportée	Discrimination situationnelle
Sexe	Total	2	5
	Hommes	1	3
	Femmes	4	7
Handicap	Total	1	2
	Oui	13	23
	Non	1	2
Age	Total	2	8
	17-25	3	19
	26-35	2	8
	36 et +	1	3
Ethno-racial	Total	7	8
	Population majoritaire	2	3
	Européens	6	11
	Africains et domiens	36	40
	Maghrébins	30	39
	Turcs	20	34
	Asiatiques	18	20
	Autres	20	22
Religion	Total	1	
	Sans	0	
	Catholiques	0	
	Protestants	0	
	Musulmans	5	
	Juifs	20	
	Bouddhistes	0	
Zus	Total	1	
	Oui	3	
	Non	1	

Source : Enquête *Trajectoires et Origines*, INED-INSEE, 2008

Champ : personnes de 18-50 ans