

Los musulmanes y el velo: Alemania vista a través de la experiencia de Francia¹

CHRISTIAN JOPPKE

International University Bremen

Si se comparan, en un sentido general, los problemas de integración de los inmigrantes en Europa y Estados Unidos, de manera inmediata se hace evidente una paradoja.² Sin duda alguna, el tema principal en Europa es la religión y cómo tratar, en este sentido, a los musulmanes inmigrantes, mientras que en Estados Unidos el problema más importante comúnmente se considera es la lengua y cómo enfrentarse con los inmigrantes de origen hispano (véase la comparación hecha por Zolberg y Woon, 1999; para el caso de Estado Unidos, véase también Huntington 2004). Esto es así, no obstante el hecho de que es Estados Unidos la nación que ha emprendido el mayor número de guerras contra grupos y regímenes que son islámicos en su origen o que así se reivindican. El país que, de manera lamentable, se ha convertido, junto con Israel, en el sujeto más frecuente de antipatías en el mundo islámico («el Gran Satán») no es conocido por tener algún problema en particular con la integración de los musulmanes inmigrantes —no hay dificultades aquí con la construcción de mezquitas, las restricciones a los menús en los comedores públicos, las exenciones para cumplir con ciertas secciones del currículum en la educación pública o las reglas en el vestir.

Ofrecer una explicación de esta notable paradoja está más allá del propósito de este ensayo. Permítaseme mencionar sólo tres conjuntos de factores que probablemente están implicados en dicha paradoja. Primero, y con riesgo de afirmar lo evidente (lo cual no lo convierte en algo menos verdadero por ello), la Iglesia y el Estado están separados de una manera más radical en Estados Unidos que en Europa, también debido a la naturaleza sectaria de la dominante religión protestante, la cual ha interpretado como impropio cualquier aproximación privilegiada entre el Estado y «una iglesia» (como sucedió entre el Estado y la Iglesia Católica en la conceptualmente laica pero empíricamente corporativista —reconocidamente facciosa— Francia). Un segundo factor, mucho menos debatido, es el distinto perfil social de los inmigrantes musulmanes en Europa y Estados Unidos: pobres y poco educados en el primer caso y relativamente privilegiados y con un alto desarrollo de sus talentos personales en el segundo. Europa, de manera general, alojó a campesinos de antiguas colonias y con un bajo nivel educativo, cuyos hijos y nietos con existencias marginales y sin empleo, de la misma manera, se

muestran ahora receptivos ante la ideología contestataria de un movimiento islámico transnacional (véase Kepel 2002). De hecho, si se busca una situación paralela en los Estados Unidos a los inmigrantes poscoloniales en Europa, no son los inmigrantes musulmanes sino, más bien, la población autóctona de origen africano, cuyos primeros antecesores habían entrado de manera involuntaria y como esclavos —una parte de este grupo rápidamente hubo adoptado una variante politizada del islam que hacía referencia a una nación constituida por todos los practicantes de la fe. En contraste, para los musulmanes inmigrantes en Estados Unidos, especialmente aquellos provenientes de Medio Oriente, el islam no es un tema relevante en vista de su elevado estatus social —por ejemplo, los prósperos inmigrantes iraníes que se pueden encontrar en grandes cantidades en el sur de California tienen poco interés en las llamadas públicas a la conversión y en cuestiones similares dado que muchos de ellos son refugiados de un régimen que había mostrado un agudo interés en promover, precisamente, acciones de ese tipo (véase Waldinger y Bozorgmehr, 1996: cap. 12). Tercero —y en un interesante punto de contraste con la separación incompleta, comparativamente hablando, entre el Estado y la Iglesia en Europa—, las sociedades europeas están ampliamente secularizadas, mientras que la sociedad estadounidense no sólo ha permanecido religiosa de una forma reiterada sino, en una notable desviación respecto de otras sociedades occidentales, incluso se ha vuelto más religiosa con el pasar de los años (véase *Economist Survey* 2003; Torpey 2003). Existe un contraste importante, en Europa, entre las iglesias que se hallan vacías y las mezquitas que están atestadas. Se podría afirmar que las demandas religiosas hechas por los inmigrantes musulmanes son más difíciles de ajustar en sociedades secularizadas como las europeas que en una sociedad, como la estadounidense (en el grado completamente restringido en que ellos han echado raíces allí), donde la religión tiene más de realidad vivida y experiencia común y, por tanto, no se ha vuelto una práctica exótica en el mismo sentido que las otras religiones en las sociedades secularizadas europeas. Debe notarse que en Europa, a menos que sean tocados sus intereses realmente íntimos, es muy frecuente que las iglesias cristianas apoyen las demandas islámicas, y no se puede fomentar la impresión de que ésta es la clase de solidaridad que practican las personas marginales.

El mismo hecho de que el islam *es* una cuestión relevante en Europa y no así en Estados Unidos pone en duda en el argumento formulado de manera frecuente en el sentido de que hay algún elemento inherente al islam que lo hace incompatible con las costumbres occidentales. Ernest Gellner, entre muchos otros, resume este argumento en la idea de que «el islam es la prueba de fuego para un orden social» (Gellner 1981: 1), ya que no permite la distinción entre lo público y lo privado, las esferas religiosa y política, que se ha convertido en el rasgo distintivo de la cristiandad secularizada (y que sería inherente a esta última fe religiosa en su tendencia a «dar [...] al César lo que es del César» (véase Lewis, 2003: cap. 5). Este punto de vista —desafortunadamente

un lugar común en «el choque entre civilizaciones» que se ha convertido en el sello distintivo de la era posterior al 2001— plasma una inapropiada pintura del islam, obscureciendo, de paso, sus muchas escisiones internas y tendencias reformistas y, además, no tiene nada que decir sobre versiones menos secularizadas de la religión judeo-cristiana. En este sentido, ¿qué sucede con los judíos jasídicos en Nablus y Brooklyn, quienes aplauden el asesinato de un primer ministro israelí «sumiso»? y, además, ¿qué ocurre con los fundamentalistas cristianos que hacen volar en pedazos clínicas donde se practica el aborto en Estados Unidos? Los lunáticos no viven tan lejos como pensamos.

La especificidad del islam probablemente reside más en su actual capacidad de movilización transnacional que en su contenido cultural. El contexto de un movimiento islámico de alcance mundial es clave para la comprensión de por qué demandas político-religiosas muy similares son formuladas por inmigrantes musulmanes de segunda generación o etnias *a lo largo de toda* Europa, pero, de manera sorprendente, no por inmigrantes con otras religiones —hinduistas, sikh, budistas, etcétera. Y si los musulmanes jóvenes en Estados Unidos o Canadá son más insensibles hacia dicho movimiento, es debido a la capacidad de asimilación legendaria que puede tener lugar en estas sociedades; estos muchachos están tan ocupados desempeñándose en la escuela y, además, se han vuelto tan americanos o tan canadienses en cualquier otro aspecto de su vida como para percibirse a sí mismos exclusivamente como musulmanes (para una comparación ilustrativa y contraintuitiva, donde se destaca especialmente la fuerza «asimilatoria» del multiculturalismo canadiense, véase Bloemraad 2004). Nótese que, a partir de la aprobación característicamente proactiva de los tribunales musulmanes de derecho familiar basados en la *Scharia* por parte del gobierno canadiense local en Ontario, fueron mayoritariamente los musulmanes (especialmente las mujeres) a través de todo el territorio de la confederación quienes protestaron vigorosamente contra la decisión.³ De manera contraria, las sociedades europeas se están confrontando, en sus juventudes musulmanas politizadas que viven en los suburbios de París o en las ahora decrepitas ciudades industriales al norte de Inglaterra, con la incapacidad para convertir a los inmigrantes de las antiguas colonias en miembros prósperos de sus comunidades; y lo que es en el fondo un problema de integración socioeconómica se enmascara, desafortunadamente, como el conflicto cultural o religioso que esencialmente *no es*.

El Informe Stasi encargado por el gobierno francés, el cual lanzó la reciente prohibición legislativa sobre el uso del velo (y sobre otros símbolos religiosos «visibles») en las escuelas públicas, de un modo interesante y muy claro, llamó la atención sobre la principal causa socioeconómica de la politización del islam. «Il a été signalé à la commission que dans sept cents quartiers, accueillant de nombreuses nationalités, les difficultés se cumulent: chômage supérieur à 40 %, problèmes aigus de scolarisation, signalements sociaux trois fois plus importants que dans le reste du territoire. Les habitants de ces quartiers délaissés ont le

sentiment d'être victimes d'une relégation sociale qui les condamne au repli sur eux-mêmes, c'est notamment le cas des plus jeunes. 32 % de la population y a moins de vingt ans: c'est dire le gâchis pour eux-mêmes et pour la république» (Stasi Report 2003, section 3.3.1).

Es de lo más significativo que este documento tan sensible y concluyente todavía permanezca limitado al dominio cultural, peleando una —así denominada—, «permanente guerra de guerrillas contra el laicismo» (Stasi Report 2003, sección 3.2.2.). Lo cual no equivale a afirmar que no existieran problemas «en los fundamentos» que necesitaran ser encarados. Una vez que ciertas prácticas culturales existen, tan socioeconómicamente condicionadas como estén, incluso ellas pueden tener efectos tan opresivos y restrictivos de las libertades que tienen que ser atacadas directamente, por derecho propio. Considérese, por ejemplo, la explicación verosímil dada por un integrante de la Comisión Stasi, el muy conocido especialista en problemas de inmigración Patrick Weil (2004). Weil se integró a la Comisión expresamente predispuerto contra una legislación sobre el uso del velo, pero él cambió de opinión y se decidió por apoyarla. ¿Por qué? Después de varios meses de audiencias públicas y entrevistas con «los participantes en el juego», como directores, maestros, padres, estudiantes y activistas, Weil y los otros integrantes de la Comisión Stasi tuvieron la impresión de que se dio una escalada de violencia y una presión semejante en las escuelas públicas, alimentadas por «una estrategia nacional de grupos fundamentalistas» (Weil 2004), la cual obligó a las chicas musulmanas al uso del velo —el símbolo más inmediatamente visible de la politización del islam. «La República no protege más a sus niños»: esta dramática impresión resonaba en todas las palabras del *Informe Stasi* (op. cit., sección 3.3.2.1.). Y dado que se estaba enfrentando a un movimiento con capacidad de operación nacional, una respuesta local *ad hoc* dada por las direcciones escolares —el *statu quo*— no fue suficiente, por ello lo que se pedía era una medida legislativa, de carácter *nacional*. Weil es muy honesto en relación con la «consecuencia desafortunada» de la legislación: negar «el derecho de las chicas musulmanas que quieren usar libremente la cubierta en las escuelas públicas sin ningún tipo de presión». Desde un punto de vista liberal, la legitimidad de una legislación restrictiva de una libertad depende de qué tan seria sea y qué tan extendida realmente esté la «otra» presión restrictiva de la libertad sobre las chicas musulmanas por parte del islam politizado o de los padres musulmanes ansiosos y temerosos de la censura en sus vecindarios. Ningún juicio sobre este punto se ofrece aquí: pero la realidad tal y como *apareció* ante los integrantes de la Comisión todavía tiene que ser reconocida.

Sumado al factor «de presión» que representa la discriminación socioeconómica (la cual ha convertido a las etnias de musulmanes jóvenes en grupos particularmente sensibles hacia la tentación del movimiento islámico transnacional), se halla también un factor doméstico «de compresión» que ha condicionado y contextualizado los conflictos recientes en Europa en torno a los inmigran-

tes musulmanes en general y, además, sobre el uso del velo en las mujeres musulmanas en particular: un desgaste, sino una retirada, del multiculturalismo (véase Joppke 2001; 2004). Partidarios del multiculturalismo han afirmado extensamente, como un asunto de *consecuencia* lógica, que una realidad multiétnica y multicultural cada vez más consolidada debería verse reflejada en políticas de Estado de «reconocimiento» multicultural (en su formulación más seria, la de Kymlicka 1995, esta consecuencia lógica es presentada como una cuestión de justicia liberal). Esta perspectiva de consecuencia lógica está bajo cuestionamiento en la actualidad, tanto en el nivel de la teoría (Barry 2001) como en el de las políticas en Europa y fuera de allí. En contraste, una alternativa ampliamente desacreditada frente a las políticas de Estado de reconocimiento multicultural, a saber, la neutralidad estatal, está viviendo un resurgimiento. La neutralidad estatal y la privatización de la religión han sido, realmente, *la* solución ante la primera oleada de conflictos multiculturales en Europa, en términos de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, y constituyen la fórmula que ha dado lugar al nacimiento del liberalismo moderno. La posición desde la neutralidad estatal afirma que, precisamente porque la sociedad se halla dividida por credos diversos, el Estado no debería tomar partido en este conflicto, sino dejar las cuestiones de fe, etnia o estilo de vida en el dominio de la acción privada más que en el de la pública.

La del velo se ha convertido en una cuestión debatida *también* porque la alternativa de la neutralidad estatal está ganando terreno sobre la respuesta del «multiculturalismo oficial» al multiculturalismo empírico (esto es, el multiculturalismo como un hecho social). De manera incidental, la noción de la neutralidad estatal aparece repetidamente en el *Informe Stasi* (reflejando, por supuesto, que, en términos de laicismo, tiene una amplia tradición en Francia). Y ha sido determinante en relación con los fallos recientes sobre el velo de la Suprema Corte en Alemania, de manera interesante y al mismo tiempo, en las leyes que prohíben⁴ y las que permiten⁵ que el discutido símbolo sea exhibido por los maestros en las escuelas públicas; el argumento, en ambos casos, ha sido que el mandato de neutralidad por parte del Estado ha ganado mayor relevancia, precisamente, porque la sociedad se estaba volviendo más plural en términos de cultura y religión (y no, al contrario, una sociedad plural con el requerimiento de una plural toma de partido por el «reconocimiento» estatal, como los partidarios del multiculturalismo han demandado).

Las razones para el debilitamiento del multiculturalismo oficial y para el resurgimiento de la neutralidad estatal como una forma de tratar con las sociedades multiétnicas son, por sí mismas, complejas y múltiples. Primero, las políticas multiculturales han fallado en promover el «posicionamiento» socioeconómico de las etnias de inmigrantes, alimentando, en su lugar, su separación en «sociedades paralelas» que viven en la marginalidad. Este factor ha sido notable en el reciente movimiento que tuvo lugar en los Países Bajos desde el multicult-

turalismo oficial hacia la «integración cívica», la cual pone el acento en el manejo de la lengua holandesa y otras habilidades y conocimientos de la comunidad huésped (Entzinger 2003). Segundo, las sociedades europeas se están preparando, actualmente, para una nueva oleada de inmigración demandada en gran escala, tanto por razones económicas como por demográficas. La devaluación del multiculturalismo es apreciada por las elites políticas (incluyendo aquellas que alguna vez mostraron simpatía hacia el multiculturalismo, como las del ámbito del Partido Laborista inglés) como el precio por volver plausible dicha apertura ante los nativos inseguros y ansiosos (véase, especialmente, Home Office 2002). Finalmente, desde los ataques terroristas de septiembre de 2001, ha surgido una fuerte disposición hacia la aceptación de los valores liberales por parte de los recién llegados; como Charles Taylor (1992) alguna vez lo señaló, el liberalismo en sí mismo es también un «credo combativo», y este potencial seguramente será liberado por dicho evento histórico.

Al lado de la crisis del multiculturalismo, sin embargo, se presenta una segunda instancia de competencia para la neutralidad estatal a la hora de tratar con la diversidad de la migración: el particularismo nacional. Si se comparan los debates en torno a la cuestión del velo en Francia y Alemania, la principal diferencia es que en el primer país las posiciones de la neutralidad estatal y el particularismo nacional tienden a traslaparse, mientras que las mismas posiciones están completamente diferenciadas en Alemania. De este modo queda descrita la constelación francesa por parte de un intelectual «republicano» —con un *pathos* evidente y característico—: «El particularismo francés es una forma de universalismo» (Todd, 1994: 228). El principio de la *laïcité*, no obstante, está abierto a las interpretaciones conflictivas y a las hipótesis: puede ser una condición de asimilación a la francesa, particularista, casi santificada, o bien un principio liberal que garantiza libertades religiosas para todos, incluidos los musulmanes (véase, a este respecto, la lúcida discusión hecha por Amir-Moazami 2004: 76-86, 99-104). Ésta es la razón de que, en principio, el laicismo sea defendido por todos en Francia, incluso por las organizaciones de musulmanes que pueden sentirse incómodos con la encarnación particularista que ha tenido lugar en la legislación sobre el velo. Y es que tanto en las más recientes muestras de solidaridad espontánea de los musulmanes franceses hacia los dos periodistas franceses tomados como rehenes en Irak, así como en su distanciamiento simultáneo respecto de una rama del islam transnacional militante hasta el extremo, puede apreciarse el surgimiento de un islam Francés que se asienta en la percepción de que la inclinación del Estado por la postura de la neutralidad hacia la religión es no sólo una cortina de humo para ocultar la discriminación sino, más bien, auténticamente protectora también con los mismos musulmanes.

Mientras que la neutralidad estatal y el particularismo nacional, de este modo, tienden a traslaparse en Francia, ambas posiciones están claramente separadas, incluso opuestas, en Alemania. Tanto la Corte Federal Constitucional,

en la legislación sobre el caso *Ludin* que se convirtió en un hito en septiembre del 2003, como el entonces Presidente, Johannes Rau, en una intervención que fue determinante en relación con la urgencia política de implementar la prohibición del uso del velo —la cual fue promovida por esta decisión de la Corte—⁶ han asumido la posición de la «neutralidad estatal». Esto, en efecto, pudo contribuir a la introducción del tema del laicismo en Alemania y, también, a lograr una distancia en relación con la tradicional postura del Estado alemán en el sentido de «una neutralidad abierta e integradora» (*offene und übergreifende Neutralität*) (Böckenförde 2001, 725), de acuerdo con la cual todas las religiones están igualmente invitadas a hacerse presentes en el espacio público (como escuelas, medios de comunicación, el sector salud, etcétera). Sin embargo, si, como sucede en Alemania, las leyes que prohíben el uso de la religión por parte de los maestros en las escuelas públicas están bajo discusión o, incluso, aprobadas (en el nivel subfederal de los municipios), en contraste, el principio de igualdad constitucional (invocado por la Corte y el Presidente) prescribe la prohibición de *todos* los símbolos religiosos, incluidos los cristianos o judíos que hasta el momento no habían sido cuestionados. Es posible no estar de acuerdo con este resultado (como sucedió con el profundamente protestante Presidente Rau), pero —si la igualdad va a ser respetada— el tema del laicismo se volverá ineludible una vez que *el viento contra el uso del velo empiece a soplar*. En las palabras del Presidente Johannes Rau: «Estoy a favor de un máximo de libertades (*Freiheitlichkeit*), pero también soy partidario de un trato igualitario para todas las demandas religiosas. Si la cuestión del velo es considerada una demanda religiosa, un (inadmisiblemente) atuendo piadoso, entonces esto debe aplicar también a los hábitos de los monjes (*Mönchkutte*) o al crucifijo».⁷

No obstante, la legislación que ha sido recientemente propuesta o introducida por los gobiernos municipales conservadores en el sur de Alemania y en el norte de la Baja Sajonia, está en flagrante contradicción con el principio de igualdad. Ellos buscan reforzar un particularismo nacional inmaculado frente a cualquier limitación desde la neutralidad liberal: ellos atacan exclusivamente la cuestión del velo y explícitamente permiten la exhibición de accesorios cristianos o judíos por parte de los maestros en las escuelas públicas. El argumento consiste en sostener que la «nación» alemana es una nación «judeocristiana», y que el Estado vigente para dicha nación se reserva la posibilidad de ser parcial y ejercer la discriminación contra las religiones que tradicionalmente no han sido parte de él. Es interesante notar que afirmaciones de este tipo, que en Francia son exclusivas del Frente Nacional de Le Pen —y, por tanto, marginales en relación con la política estatal—, constituyen la hegemonía conservadora en Alemania. Un prominente y veterano juez constitucional, de manera impasible, respondió que cualquier legislación estatal que escogiera al uso del velo como objeto de prohibición constituye una violación de la cláusula de libertad religiosa equitativa (Artículo 4) contenida en la Ley Suprema; en este sentido, si

uno considera la aséptica intervención de la Corte Constitucional, esta legislación estatal —en contra de las voluntades de sus autores— habría pavimentado el camino para la introducción del laicismo en Alemania (Böckenförde 2004).

En suma, dado que se contraponen violentamente con una norma de igualdad fundamental con la que el Estado liberal-democrático contemporáneo está comprometido (y con la que un Estado constitucional queda obligado), la postura del particularismo nacional no tiene un futuro plausible en Alemania, a pesar de su considerable presencia en la política nacional.

Se ha sostenido que la presencia del particularismo nacional en el debate sobre el velo se desvía de la postura generalmente «inclusiva» que Alemania —como todos los Estados liberales occidentales desde la década de 1960 (véase Freeman 2003)— ha mostrado hacia sus minorías de inmigrantes, incluidos los musulmanes. Dado que este es un tema que ha sido distorsionado, de manera notable, por hipérboles y polémicas, merece un examen más cuidadoso. ¿Qué significa «inclusivo»? Significa rechazar la idea de «asimilación» de los migrantes (en una suerte de «no intervención», en vista del multiculturalismo como hecho social que incluso Francia no ha sido capaz de negar), al tiempo que, fundamentalmente, se integra a éstos últimos como ciudadanos por medio de leyes de ciudadanía liberalizadas (como en Alemania y la mayor parte de los otros Estados europeos) o históricamente inclusivas (como en Francia). Es cierto que en Alemania esta postura «inclusiva» ha sido obstruida, por mucho tiempo, debido a la división en dos Estados, y porque la autocomprensión de la Alemania Occidental como un Estado nacional incompleto facilitó la unificación con la nación oriental (véase Joppke 1999: cap. 6). Fue esta circunstancia geopolítica, y no ninguna pretendida tradición de nacionalidad étnica, la que volvió a Alemania diferente de otros Estados occidentales, al menos por un tiempo. Prueba de ello es, precisamente, que desde el momento de la unificación algunas antiguas monarquías, como la notable «no somos un país para la inmigración», se han desmoronado (Green 2004: cap. 5), también, que las migraciones étnicas (de *Aussiedler*) han sido restringidas severamente, incluso detenidas en principio (Joppke y Rosenhek 2002); y, por último, que éste es ahora un país con una de las legislaciones para la nacionalización de talante más liberal, con una provisión jurídica adecuada y con alrededor de 150 mil naturalizaciones al año (Minkenberg 2003).

¿Cómo viven los musulmanes esta imagen, generalmente «inclusiva», de la integración de los inmigrantes en Alemania? Existen casi tres millones de musulmanes en Alemania actualmente, de entre los casi 7 millones de inmigrantes y sus descendientes. La mayoría de ellos son turcos. Aquí reside una diferencia importante respecto de Francia. Los inmigrantes musulmanes franceses en su mayoría provienen de las antiguas colonias del norte de África, y —tal es el caso de los argelinos— frecuentemente portan sentimientos de resentimiento que datan de la época colonial y de las luchas de independencia. Esto

los ha hecho receptivos a la seducción del islam politizado y transnacional. Al menos desde el estallido de explosivos en el metro de París por parte de los extremistas argelinos, hacia mediados de la década de 1990, el fantasma del islam politizado —el cual provocó ansiedad, especialmente en los barrios de población árabe que estaban a punto de iniciar la revuelta— ha amenazado al Estado francés, motivando, además, la reciente legislación sobre el velo. En contraste, los inmigrantes turcos, quienes no pueden hacer referencia retrospectiva a una historia similar de colonialismo y de conflictos y resentimientos a propósito de ella, están menos dispuestos a hacer uso del islam como herramienta política en contra del Estado alemán.

Los dos tipos de politización que se pueden encontrar entre los turcos que viven en Alemania son intraétnicas, y no se dirigen contra el Estado o la sociedad alemanes: primero, el nacionalismo de la minoría kurda (el cual, en los términos de los militantes extremos del maofista PKK, ha estado presente de manera evidente en Alemania a través de la figura jurídica del asilo); segundo, los grupos o partidos islámicos turcos, los cuales están prohibidos en la estrictamente laica Turquía y que, de manera indirecta, han actuado fuera de la política turca doméstica sobre territorio alemán. En contraste con Francia, el temor del Estado alemán no ha consistido tanto en una politización de los musulmanes turcos que pudiera ser dirigida contra él mismo; más bien, el miedo alemán realmente ha tenido como objeto la resolución violenta de los asuntos de la política doméstica turca en territorio alemán, motivándose también la fuerte oposición hacia la doble ciudadanía (la cual no tiene paralelo en Francia) o hacia la garantía de protección del estatus de minoría para los turcos en tanto nacidos en el territorio alemán.

Por supuesto, a partir de la gran reforma de la legislación nacional en 1999, ha tenido lugar una reorientación pronunciada de las organizaciones turcas hacia las cuestiones domésticas alemanas, de manera más notable en la lucha contra la discriminación y la xenofobia. Es interesante observar que las organizaciones turcas han adoptado la «analogía judía» en este aspecto, apreciando tanto a los turcos como a los judíos como minorías oprimidas (véase Yurdakul 2004). Y después del 11 de septiembre de 2001, hubo una demostración notable de la solidaridad «turco-judía»; junto con un distanciamiento conjunto respecto de los «árabes», quienes ahora son asociados con el terrorismo (este distanciamiento, ciertamente, no es tan nuevo como parece, pero tiene una larga historia en el Estado Kemalista turco de orientación occidental, el cual siempre ha sido proisraelí y antiárabe).

No obstante, la orientación patriótica tradicional (quizá ahora disminuida) de los inmigrantes turcos (véase al respecto también Koopman y Statham 2000), ¿cómo han sido tratadas, específicamente, las demandas islámicas por parte de las políticas y la jurisdicción alemanas? Dichas demandas son generalmente las mismas en cualquier parte de Europa, y han sido resueltas (o no) de manera similar.

Entre las tres más importantes de ellas se encuentran: 1) la educación religiosa, 2) el sacrificio ritual, y 3) las reglas del vestir en público. En lo que resta de este ensayo, comentaré sucesivamente cada una de estas cuestiones.

1) Educación religiosa. Una demanda sostenida durante mucho tiempo por las organizaciones turco-islámicas ha sido lograr que el islam sea reconocido como religión oficial (a la par del cristianismo y el judaísmo). Estos les daría la autorización para cobrar impuestos a sus miembros (y al Estado para tener que cobrar estos impuestos en su nombre), y para enseñar el islam en las escuelas estatales. Por mucho tiempo esta demanda ha sido rechazada por referencia a la estructura no eclesiástica y a la fragmentación del islam en general y de los grupos islámicos turco-alemanes en particular. En contraste con el recientemente creado *Conseil Français du Culte Musulman* (CFCM) en Francia (véase Laurence 2004), no existe (aún) una organización que pudiera hablar con credibilidad por todos los musulmanes en Alemania (la situación de los musulmanes en la mayoría de los otros países europeos es muy similar en este aspecto a la de Alemania). Sin embargo, este rechazo tradicional se ha debilitado de manera notable en años recientes, y no puede ser mantenido, en principio, porque se afirma contra una demanda de igualdad incontestable por parte de la que ahora se ha convertido en la segunda religión más poderosa en Alemania. Algunos *Länder* (como Berlín y la Westfalia al norte del Rin), parcialmente obligados por las leyes de las cortes administrativas, están permitiendo ahora la enseñanza del islam en las escuelas estatales. Existe también un consenso pragmático, entre partidos divididos, en torno a esto: el razonamiento ha sido que es mejor tener un control estatal sobre la enseñanza del islam, en lengua alemana, que dejar que esta función se cumpla en la oscuridad del lenguaje turco de las escuelas coránicas.

Es importante destacar a este respecto dos modelos diametralmente opuestos de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Alemania y Francia: la «separación estricta» entre ambos en Francia *versus* su acercamiento «cordial» en Alemania, según el cual el estatus público es asignado a las principales religiones en la sociedad (véase Ferrari 1995). Más aún, es importante observar que los modelos «cordial» y aún más extremo de la «Iglesia nacional» (como en Inglaterra y Escandinavia) frecuentemente dan el mejor testimonio de la integración del islam que la «separación estricta» al estilo francés. Esto, porque, si el cristianismo y el judaísmo ya disfrutaban del estatus público en tales regímenes (como sucede en Alemania), el estatus del islam tiene que ser acordado como el mismo y con un estatus público similar —lo cual es más que lo que esta última religión podría esperar lograr algún día en la Francia laica, la cual mantiene vigorosamente a las iglesias fuera del espacio público. Cualquiera que sea el régimen de convivencia entre la Iglesia y el Estado, en el nivel formal de las leyes y las instituciones no hay nada que pueda impedir el establecimiento

del islam, por sí mismo, como la tercera religión más popular en Alemania y Europa, y que esto se logre en los mismos términos que las religiones ya establecidas, sin tener en cuenta lo que esto pueda significar de manera concreta.

2) El sacrificio ritual. Una decisión de una corte constitucional alemana en 2002 otorgó a los musulmanes una exención del cumplimiento de las leyes de protección animal que prohíben la tortura de animales antes de matarlos.⁸ Dicha exención ya existía para los judíos, por lo que no pudo ser negada por mucho tiempo para los musulmanes. Esto plantea una cuestión mayor acerca de las estructuras políticas plausibles para la integración musulmana: dondequiera que exista precedente o analogía judíos, fijar la obligación para otros practicantes religiosos será muy sencillo; donde no exista precedente o analogía judíos, probablemente habrá más resistencia. Esta puede ser una razón de por qué la cuestión del velo musulmán es tan debatida —la *kippa* judía es, en apariencia y connotación, muy diferente para servir como analogía, aunque su remoción del espacio público es muy frecuentemente el precio que pagar por atacar el uso del velo.

Más aún, la decisión de la corte en el 2002 sostuvo que la producción de carne *halal* por medio del sacrificio ritual era una cuestión de libertad profesional (*Berufsfreiheit*) y de libertad religiosa, las cuales están garantizadas por la Constitución. Esta legislación, así, sugiere una segunda cuestión mayor en relación con la integración musulmana, esta vez acerca de sus mecanismos legales: las protecciones jurídicas individuales en el Estado constitucional son un mecanismo poderoso de ajuste de la diferencia cultural, dejando de lado en el camino a las demandas maximalistas de «derechos grupales» y de «reconocimiento cultural» (véase, a este respecto, Grimm 2002). Y tal integración es lograda, precisamente, tomando una postura agnóstica en relación con el contenido de las culturas cuya convivencia va a ser ajustada, dejando que su definición se convierta, más bien, en una cuestión de interpretación subjetiva y, ciertamente, no en un asunto del Estado. En este punto se debe reconocer que una censura previa del sacrificio religioso por parte de la Corte Federal Administrativa (BVerwGE 99,1) había sido basada en una evaluación *objetiva* en el sentido de que ninguna prescripción del sacrificio ritual podría encontrarse en el islam; la Corte Constitucional anuló dicha decisión, alegando que no correspondía al Estado decidir lo que una religión dicta o lo que ésta es, sino que esto debía ser dejado a la ponderación de los puntos de vista subjetivos compartidos por los miembros de tal religión.

Esto sugiere una tercera cuestión mayor en relación con la integración musulmana, la cual versa realmente sobre la dimensión simbólica del ajuste de la diferencia cultural en el Estado liberal: si tal ajuste en la convivencia es exitoso, no se entromete con el significado de los signos y prácticas en cuestión, haciendo énfasis, en su lugar, en su polivalencia y sus propiedades subjetivas inherentes. En contraste, tal ajuste en la convivencia fracasa cuando se asignan

significados objetivos a dichos signos y prácticas. Con respecto a la cuestión del velo, el rechazo de su uso por parte de los órganos estatales frecuentemente se hace en referencia a su pretendido significado objetivo de subordinación femenina y de rechazo a Occidente. Y cuando la Corte Constitucional dejó la cuestión del velo en su lugar, también destacó su polivalencia inherente y la multiplicidad de sus significados, decisión que —en principio— no podría haber sido fallada por el Estado neutral y agnóstico.

Regresando a la tolerancia del sacrificio ritual, éste se encuentra, sin embargo, sujeto a ser discutido, al grado de que el principio moral y el movimiento social de la protección hacia los animales está ganando fuerza cada vez más. Esto ha sucedido notablemente en Inglaterra, donde el Consejo para el Bienestar de los Animales de Granja, creado por decreto estatal, concluyó, después de un estudio de cuatro años, que los métodos judíos y musulmanes de sacrificio eran «inhumanos», causando sufrimiento innecesario a los animales.⁹ En Alemania, los opositores a la exención hacia los musulmanes promovida por la Corte, en un movimiento político astuto, rápidamente presionaron para la concesión del estatus constitucional al principio de la protección a los animales, la cual tuvo lugar en una enmienda a la Constitución en 2002. Ahora tiene lugar un choque entre dos principios del mismo valor constitucional, las libertades religiosas *versus* la protección a los animales. Del mismo modo, el desarrollo de estos hechos está poniendo en riesgo una de las conquistas legales más significativa para la integración de los musulmanes.

3) La cuestión del velo. Como en la mayoría de los otros países europeos, con la excepción de Francia, la del velo no se había convertido por mucho tiempo en una discusión en Alemania. Primero fue puesta de relieve por una profesora de origen afgano y naturalizada alemana, F. Ludin, a quien se había negado un puesto burocrático civil en la provincia de orientación conservadora de Baden-Württemberg, sobre la base de su renuencia a quitarse la cubierta de la cabeza en el salón de clase. En una decisión altamente publicitada en septiembre de 2003, la Corte Federal Constitucional se pronunció a favor de la profesora Ludin, anulando el veredicto contrario de la Corte Federal Administrativa en esta materia. La decisión es notable por avanzar un buen tramo el camino hacia la dispersión de los miedos del Estado y los prejuicios alrededor de la cuestión del velo, y por rechazar, de manera específica, la idea (usualmente sostenida por los oponentes al uso de la cubierta en la cabeza) de que un significado objetivo único puede ser asignado al uso de dicha cubierta, a saber, que ésta es por sí misma un símbolo de la opresión femenina por parte de los hombres islamistas. «[F]rente a la multiplicidad de motivos (que le son atribuidos), la cuestión del velo no puede ser reducida a un signo de opresión societal hacia las mujeres (en el islam)», afirmó la corte.¹⁰ Desde que salió a la luz pública el informe etnográfico sobre el uso del velo en jóvenes estudiantes uni-

versitarias en Turquía, elaborado por Nilüfer Göle (1996) (el cual fue citado a manera de apoyo por la Corte Constitucional en su decisión sobre el caso Lüdin), esta cuestión se ha convertido en un lugar común de la sociología, y también se corresponde con una tendencia amplia hacia la definición subjetiva y autorreferencial de la etnicidad en el Estado liberal, más que hacia su definición objetiva y heterónoma (véase Kertzer y Arel 2002; Joppke 2005: cap. 1).

Sin embargo, la corte también tomó con seriedad el argumento del bando opuesto, a saber, que, a la luz del aumento de «la diversidad cultural y religiosa» en la sociedad, «el mandato de la neutralidad estatal» estaba cobrando importancia. Esto podría legitimar una prohibición de los accesorios religiosos por parte de los maestros que representan al Estado; pero para la existencia de dicha prohibición, concluyó la Corte, sería necesaria la legislación en el nivel municipal. Sin la legislación municipal, y dado que en septiembre de 2003 no había aparecido tal legislación, la exclusión de los demandantes de los puestos burocráticos se quedaba sin sustento legal, violándose su derecho constitucional de acceso equitativo al servicio público, de acuerdo con el Artículo 33 de la Constitución. Esta decisión de la corte ambivalente, y evasiva en lo tocante a la cuestión central de la autorización del uso del velo, inauguró una ráfaga de iniciativas legislativas en varios *Länder*, desde Bavaria orientada por el CSU hasta Berlín dominado por el SPD, en el sentido de prohibir a los maestros el uso del velo en las escuelas públicas.

Dos diferencias fundamentales entre las controversias sobre el uso del velo en Francia y Alemania deberían considerarse, fundamentalmente, en cualquier comparación significativa. Primero, la prohibición del uso del velo en Francia aplica a todos los *estudiantes* en las escuelas públicas, en una ampliación del alcance del principio de laicismo (el cual originalmente había sido válido sólo para los maestros y no para los estudiantes) e indicando la primacía de una variante «sacra» del laicismo sobre otra de tipo «liberal». En contraste, en Alemania, la prohibición aplica sólo para los maestros; el derecho de los estudiantes para usar el velo nunca ha estado en cuestión aquí. Ésta es una diferencia fundamental. Los maestros no son *Lumpenproletariat* en Alemania sino, más bien, funcionarios públicos (*Beamte*) privilegiados y con sueldos altos. Quienes proponen la prohibición de la cubierta para la cabeza afirman que el precio a pagar por este estatus privilegiado sería una restricción de ciertos derechos individuales, si éstos contradicen la neutralidad o las disposiciones educativas del Estado. La cuestión aún permanece abierta, no obstante que un maestro ejecute una función «de soberanía» (*hoheitliche*) del Estado —la cual requeriría o legitimaría una restricción de sus derechos individuales— y si las disposiciones educativas, al contrario, no se cumplen de mejor manera exponiendo a los estudiantes, también en el salón de clases, a la variedad completa de los credos y estilos de vida diversos que constituyen una sociedad compleja y diversa (Böckenförde 2001). Cualquiera sea la postura que se tome sobre este asunto, no se

puede discutir que las restricciones a la libertad implicadas por la prohibición del uso del velo son más drásticas en Francia que en Alemania, porque en Francia es el Estado quien, sin que se le haya invitado, se entromete en las elecciones privadas de los individuos. En contraste, en Alemania, los individuos en cuestión (aspirantes a maestros) están «buscando una cercanía especial con el Estado», más que la «invasión» de la sociedad por parte del Estado —éste fue el razonamiento aducido por tres jueces de minoría en la decisión de la corte constitucional en 2003, quienes votaron contra la mayoría y a favor de la prohibición de la cubierta para la cabeza (2 BvR 1436/02, at p. 20).

Una segunda diferencia, sin embargo, muestra que los valores liberales están potencialmente más dañados en Alemania que en Francia, dado el mencionado combate selectivo del uso del velo por parte de muchas legislaciones municipales propuestas o ya aprobadas en Alemania —lo cual está en flagrante contradicción con el principio de igualdad constitucional y la opinión de la corte constitucional en este aspecto. Esto plantea una cuestión más amplia que trasciende los propósitos de este artículo: ¿aún es posible para un Estado liberal-constitucional comprometerse en la construcción de una nación particularista, lo cual significa elegir la diferencia en relación con cualquier otro país? Mi respuesta inmediata es «no». Nótese que, en el nivel de la Unión Europea, todas las referencias a «Dios» o la «cristiandad» (que en los conflictos en torno al uso del velo son, por sí mismas, palabras de un código universalista que se emplean para «tomar partido» y ejercer la discriminación) han sido borradas del bosquejo de Constitución recientemente presentado. En la época de los derechos humanos, Europa no puede sino definirse a sí misma de manera universalista, y las restricciones constitucionales-liberales conducen a sus Estados miembros (Alemania incluida), por mucho, en la misma dirección.

NOTAS

1. Traducción del inglés: Mario Alfredo Hernández.
2. Este ensayo está basado en una conferencia ofrecida en el Centro de Estudios sobre el Este Europeo de la Universidad de Washington, Seattle, el 14 de mayo del 2004.
3. «Protest rises over Islamic law in Ontario», *Toronto Star*, 8 de junio de 2004.
4. La Corte Federal Administrativa aseveró en su decisión sobre el caso Ludin del 4 de julio de 2002: «En orden a garantizar una pacífica coexistencia de las diversas [...] religiones y credos [...] en una sociedad plural, el Estado tiene que permanecer neutral en cuestiones de fe y evitar todo lo que pudiera violentar la paz religiosa y la convivencia en la sociedad» (BVerwG 2 C21.01, at p. 6).
5. La Corte Federal Constitucional, aprobando citar la conexión entre el pluralismo social y la neutralidad estatal en BVerwG 2 C21.01 (véase la nota previa), en su decisión sobre el caso Ludin del 24 September 2003 (2 BvR 1436/02, at 15).
6. Véase, especialmente, el discurso de Rau en ocasión del 275 aniversario del natalicio de Lessing, impreso en *Frankfurter Rundschau*, 23 de enero de 2004.

7. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29 de diciembre de 2003.
8. 1 BvR 1783/99
9. *The Times* (Londres), 15 de mayo de 2003.
10. 2 BvR 1436/02, at p. 13.

BIBLIOGRAFÍA

- AMIR-MOAZAMI, Schirin (2004), *Discourses and Counter-Discourses: The Islamic Headscarf in the French and German Public Spheres*, tesis doctoral, Instituto de la Universidad Europea, Florencia.
- BARRY, Brian (2001), *Culture and Equality*, Cambridge: Polity Press.
- BLOEMRAAD, Irene (2004), *Can Multiculturalism be Assimilatory?* Artículo presentado durante la Reunión Anual de la Asociación Americana de Sociología, 14-17 de agosto de 2004.
- BÖCKENFÖRDE, E.W. (2001), «“Kopftuchstreit” auf dem richtigen Weg?», *Neue Juristische Wochenschrift* (NJW), n.º 10, 723-728.
- (2004), «Ver(w)irrung im Kopftuchstreit», *Süddeutsche Zeitung* (16 de enero).
- ECONOMIST SURVEY (2003), «A nation apart: A survey of America», *The Economist* (8 de noviembre).
- ENTZINGER, Han (2003), «The Rise and Fall of Multiculturalism: The Case of the Netherlands», en C. Joppke y E. Morawska (eds.), *Toward Assimilation and Citizenship*, Nueva York: Palgrave-Macmillan.
- FERRARI, Silvio (1995), «The Emergent Pattern of Church and State in Western Europe», *Brigham Young University Law Review*, 421-437.
- FREEMAN, Gary P. (2003), *Incorporating Immigrants in Liberal Democracies*, The Center for Migration and Development, Princeton University, Working Paper 03-09d.
- GÖLE, Nilüfer (1996), *The Forbidden Modern*, Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press.
- GREEN, Simon (2004), *The politics of exclusion*, Manchester: Manchester University Press.
- GRIMM, Dieter (2002), «Kann der Turbanträger von der Helmpflicht befreit werden?», *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (21 de junio), p. 49.
- HOME OFFICE (UK) (2002), *Secure Borders, Safe Haven*, Londres: White Paper, Government Printing Office.
- HUNTINGTON, Samuel (2004), *Who are we?*, Nueva York: Simon and Schuster.
- JOPPKE, Christian (2005), *Selecting by Origin: Ethnic Migration in the Liberal State*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (2004), «The retreat of multiculturalism in the liberal state», *British Journal of Sociology*, 55(2), 237-257.
- (2001), «Multicultural Citizenship: A Critique», *Archives européennes de sociologie*, 42(2), 431-447.
- (1999), *Immigration and the Nation-State: The United States, Germany, and Great Britain*, Oxford: Oxford University Press.
- y Zeev ROSENHEK (2002), «Contesting ethnic immigration: Germany and Israel compared», *Archives européennes de sociologie*, 43(3), 301-335.
- KEPEL, Gilles (2002), *Jihad: The Trail of Political Islam*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- KERTZER, David y Dominique AREL (eds.) (2002), *Census and Identity*, Nueva York: Cambridge University Press.
- KOOPMANS, Ruud y Paul STATHAM (2000), «Challenging the Liberal Nation-State?», en Koopmans y Statham (eds.), *Challenging Immigration and Ethnic Relations Politics*, Oxford: Oxford University Press.

- KYMLICKA, Will (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford: Clarendon Press.
- LAURENCE, Jonathan (2004), *State-Church Relations and the Politics of Neo-Corporatism: The Case of Islam in France*. Artículo presentado en la Conferencia 2004 de los Europeístas, Chicago, Ill, 11-13 de marzo.
- LEWIS, Bernard (2003), *What went wrong?*, Nueva York: Harper Collins.
- MINKENBERG, Michael (2003), «The Politics of Citizenship in the New Republic», *West European Politics*, 26(4), 219-240.
- STASI REPORT (2003), *Le rapport de la commission Stasi sur la laïcité*. Reimpreso en *Le Monde* (12 de diciembre de 1993).
- TAYLOR, Charles (1992), *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton: Princeton University Press.
- TODD, Emmanuel (1994), *Le destin des immigrés*, París: Seuil.
- TORPEY, John (2003), *Religion and Politics in Contemporary World Affairs*. Manuscrito aún no publicado.
- WALDINGER, Roger y Mehdi BOZORGMEHR (eds.) (1996), *Ethnic Los Angeles*, Nueva York: Russell Sage Foundation.
- WEIL, Patrick (2004), «Lifting the Veil of Ignorance», *Progressive Politics*, 3 (1).
- ZOLBERG, Aristide y Long LITT WOON (1999), «Why Islam is Like Spanish», *Politics and Society*, 27(1), 5-38.

Christian Joppke es profesor en la International University Bremen (Alemania). Es autor de «Mobilizing Against Nuclear Energy: A Comparison of Germany and the United States» (1993), «East German Dissidents and the Revolution of 1989: Social Movement in a Leninist Regime» (1995), «Immigration and the Nation-State: The United States, Germany, and Great Britain» (1999) y «Selecting by Origin: Ethnic Migration in the Liberal State» (2005). Es editor de «Challenge to the Nation-State: Immigration in Western Europe and the United States» (1998, con Steven Lukes) «Multicultural Questions» (1999, con Virginie Guiraudon), «Controlling a New Migration World» (2001), y «Toward Assimilation and Citizenship» (2003, con Ewa Morawska).