

EL DEBATE SOBRE EL VELO ISLÁMICO EN GRAN BRETAÑA: EL MULTICULTURALISMO LIBERAL Y LA IDENTIDAD NACIONAL

CARMEN INNERARITY

Universidad Pública de Navarra

I. EL CONTEXTO: UNA CULTURA POLÍTICA LIBERAL.—II. LAS INSTITUCIONES: LA CIUDADANÍA Y LAS RELACIONES RACIALES: 2.1 *La ciudadanía multicultural*. 2.2 *Las Race Relations y la no discriminación*.—III. LOS CONFLICTOS: UN ENFOQUE PRAGMÁTICO.—IV. EL VELO INTEGRAL Y LA IDENTIDAD NACIONAL.—V. CONCLUSIÓN: LA IDENTIDAD NACIONAL, ENTRE EL UNIVERSALISMO Y EL PARTICULARISMO.—VI REFERENCIAS: a) *Bibliográficas*. b) *Documentales*.

RESUMEN

Los debates sobre el velo islámico en Europa se han convertido en un espejo de la identidad nacional. Por un lado, porque cada país gestiona la diversidad cultural de acuerdo con la manera en que se entiende a sí mismo como nación. Pero, además, en todos los países los conflictos han terminado por plantear la cuestión más profunda de qué es lo que nos mantiene unidos en este país concreto, en un contexto de crisis del multiculturalismo, que ha generado campañas en favor de un sentimiento más fuerte de pertenencia que garantice la cohesión social. Este trabajo analiza en qué medida la comprensión y el discurso sobre la identidad nacional están presentes en el debate y en la respuesta dada por Gran Bretaña a los conflictos sobre el velo islámico. Muestra cómo, desde una argumentación que utiliza el lenguaje y las instituciones del multiculturalismo liberal, ha pasado a plantearse en relación con el debate más amplio sobre la identidad nacional y la viabilidad del multiculturalismo. El velo es considerado, así, como un claro símbolo de esa separación y falta de integración a la que ha llevado el multiculturalismo.

Palabras clave: multiculturalismo; identidad nacional; velo islámico; integración.

ABSTRACT

Debates on the Islamic veil in Europe have become a mirror of national identity. On the one hand, each country manages cultural diversity according to its self-understanding as a nation. On the other hand, conflicts around these issues have ended up raising the question about what keep us together as a nation. The context of crisis of multiculturalism that surrounds the debates has derived in campaigns in favor of a strongest feeling of belonging that safeguards social cohesion. This paper analyzes to what extent the understanding and the discourse on national identity are present in the controversies on the veil in Great Britain. The debates start using the British way of understanding liberalism. But they have moved to a broader arena that addresses national identity. The reassessment of «British» has taken place in close connection to the crisis of multiculturalism, blamed as responsible for social division. In this context the veil is considered as a symbol of that lack of integration and separateness.

Key words: multiculturalism; national identity; islamic veil; integration.

Los debates sobre el velo islámico han tenido en los últimos años una especial relevancia en varios países europeos, entre los que destacan Francia, Alemania y Gran Bretaña. Cada uno de ellos ha respondido a su manera. En consonancia con la laicidad republicana, Francia ha apostado por la exclusión de la diferencia religiosa del espacio público mediante la prohibición por ley de los símbolos que manifiesten una pertenencia religiosa en las escuelas. Alemania, en cambio, a partir de la idea de una neutralidad abierta y de una despreocupación por la diferencia cultural, considerada como algo que está de paso, como los *Gastarbeiter*, no ha llevado a cabo una prohibición general por ley, sino que la decisión ha quedado en manos de cada uno de los *Länder*, que no han dado una respuesta homogénea(1). Finalmente, el multiculturalismo liberal británico ha permitido el acomodo del velo hasta que empiezan a surgir las demandas en relación con sus versiones más extremas. Pero, aun en esos casos, Gran Bretaña ha apostado por un estilo

(1) Ocho Länder (Baden-Württemberg, Baja Sajonia, Baviera, Berlín, Brandenburgo, Bremen, Hesse y Sarre) han dictado leyes que prohíben el uso de símbolos religiosos por parte de los profesores. Cinco de ellos (Baden-Württemberg, Baviera, Hesse, Sarre y Renania del Norte-Westfalia) contemplan cláusulas especiales en relación con los símbolos cristianos. En los estados que prohíben los símbolos musulmanes, pero no los judíos ni los cristianos, la argumentación ha sido que estos últimos forman parte de la identidad del *Land*. En Berlín y Hesse la prohibición es más amplia y se extiende a los funcionarios en las escuelas, la policía y la justicia, ya que considera que atentan contra la neutralidad del estado. Renania del Norte-Westfalia prohíbe de forma preventiva el velo en las profesoras, pero plantea la posibilidad de excepciones una vez estudiado cada caso. El resto de los *Länder* no han elaborado una normativa nueva al respecto.

pragmático de gestión de la diversidad cultural en el ámbito local dentro del marco general del acomodo multicultural, sin recurrir al establecimiento de prohibiciones concretas por ley más allá de los principios legales que se refieren a las relaciones raciales.

A pesar de las diferencias, resulta llamativo el eco que estos conflictos han tenido en los tres países en la opinión pública. Considero que esa resonancia se debe, en gran medida, al hecho de que podrían considerarse como un laboratorio, no solo de cada uno de los modelos de gestión de la diversidad cultural, sino también del debate sobre el multiculturalismo al que se enfrentan la mayor parte de los países democráticos. Los conflictos surgen en un momento en el que en Europa se está produciendo una cierta retirada del multiculturalismo en la agenda política, que viene a ser sustituido (Joppke, 2004) o al menos convive con (Banting y Kymlicka, 2012) una apuesta por la integración cívica. En ese contexto, el tema del velo islámico constituye, en muchos casos, la arena en la que se enfrentan las diferentes posturas sobre la viabilidad y los resultados de las políticas multiculturales. Pero quizá la explicación más profunda de la relevancia de estos debates haya que buscarla en el hecho de que tocan aspectos nucleares de la cohesión y el orden social. Esto es así por dos razones. Por un lado, porque la manera en que cada país gestiona la diversidad cultural y religiosa está determinada, en buena parte, por su manera de entender la naturaleza del vínculo social aquí y ahora, la identidad que genera la pertenencia en este país concreto. Pero, también en el sentido inverso, los conflictos sobre la indumentaria islámica han terminado por plantear en cada uno de los países debates más profundos en torno a la identidad y la cohesión social. El enfrentamiento con la alteridad –que el velo expresa simbólicamente– está llevando a los países europeos a volver a pensar qué significa pertenecer a esta sociedad, formar parte de este país, hasta el punto de poder afirmar que la cuestión del velo se ha convertido en un «espejo de la identidad nacional» (Joppke, 2009), un «catalizador de la identidad nacional» (Theriault y Peter, 2005). Y aquí radica el interés último de este análisis, en el hecho de que ese ponernos frente al «otro» ha provocado una reflexión sobre el núcleo de valores compartidos que nos permita definir los límites de la diversidad y la tolerancia compatible con la integración y la cohesión social en las democracias liberales. Por eso, el estudio de estos debates, más allá de un mero ejercicio intelectual, constituye el punto de partida para la orientación de las políticas públicas encaminadas a gestionar la integración de la diferencia cultural generada por la inmigración.

El objetivo de estas páginas es analizar en qué medida la manera de entender la identidad nacional y el discurso sobre la identidad nacional están presentes en el debate y en la respuesta dada por Gran Bretaña a los con-

flictos sobre el velo islámico. Para ello se analizarán desde una perspectiva normativa los conceptos y argumentaciones de los documentos oficiales, artículos de prensa, y declaraciones políticas que tratan de responder a los principales casos planteados, en los que se reflejan, no sólo los pilares principales de la «filosofía de la integración» (Favell, 2001) típicamente británica, sino también los problemas e incertidumbres a los que ésta se enfrenta actualmente. Expondré, en primer lugar, el marco programático e institucional que define el estilo desarrollado por Gran Bretaña para gestionar la diversidad cultural y que está determinado por su compromiso con el multiculturalismo liberal. A continuación se examinarán los principales conflictos planteados, para concluir mostrando cómo han terminado por vincularse con los debates sobre la ciudadanía y la identidad nacional, que de distintas maneras se viene planteando Gran Bretaña desde el año 2000.

Aunque no se pretenda directamente aquí la comparación con la manera de gestionar estos conflictos en Francia y Alemania, resulta necesaria la referencia a algunos de los argumentos planteados en esos dos países al hilo de la cuestión del velo, tanto para mostrar las incertidumbres que este asunto plantea, como para apuntar algunas sugerencias para la gobernanza de la diversidad cultural.

I. EL CONTEXTO: UNA CULTURA POLÍTICA LIBERAL

El marco dentro del cual se desarrolla el debate sobre el velo islámico en sus diferentes versiones en Gran Bretaña viene determinado por su estilo de gestión de la inmigración, que, en último término, se deriva de la idea del tipo de sociedad que Gran Bretaña es y debería ser, de su manera de entender el vínculo social en este país concreto. Pero, así como Francia ha llevado a cabo en los últimos años una profunda reflexión política sobre lo que significa la pertenencia a la nación y la integración (2), en Gran Bretaña sólo puede desprenderse de una serie de ideas y argumentaciones que se encuentran

(2) En 1987 se crea la *Commission de la Nationalité*, con el objetivo de reflexionar sobre la integración social y la unidad nacional en Francia. El informe de la comisión lleva el gráfico título de «*Être français aujourd'hui et demain*» (Long y Fouquet, 1988). Contiene una serie de afirmaciones sobre la naturaleza de Francia y sobre las bases de la política de integración, como dos cuestiones que están estrechamente vinculadas, de manera que es preciso repensar la naturaleza de la comunidad francesa con el fin de abordar la problemática del acceso de nuevos aspirantes. Con esta finalidad nacerá en 1990 el *Haut Conseil à l'intégration*, que va a establecer las bases de la integración republicana a través del acceso a la universalidad de los derechos y deberes del ciudadano (HCI, 1995).

dispersas en informes –como los elaborados por la *Comission for Racial Equality*, organismo dependiente del gobierno o el influyente *think tank Runnymede Trust*– o en la legislación sobre la ciudadanía, las relaciones raciales y el multiculturalismo. Pero esto no quiere decir que no exista una justificación de su estilo de gestión de la diversidad, es más, sería una consecuencia precisamente de ese estilo, caracterizado, entre otras cosas, –como veremos– por el pragmatismo y la solución caso a caso, sin recurrir a una normativa de carácter general.

Ese marco está definido por su cultura política profundamente liberal de la que se desprenden los dos principios normativos e institucionales que caracterizan el modelo de integración británico: la autonomía individual, por un lado, y, por otro –como algo que, en el fondo, se deriva de lo anterior– el multiculturalismo y la preocupación por las relaciones raciales. Si en Francia la referencia última del debate era la *laïcité* y en Alemania la neutralidad abierta y la idea de ser una sociedad de base cristiana, el multiculturalismo liberal ha sido el horizonte de los debates sobre el velo islámico en Gran Bretaña.

Francia y Gran Bretaña representan, respectivamente, dos visiones nacionales alternativas del liberalismo, que se han ido forjando en función de la manera en que cada uno de ellas entiende la relación del individuo con el estado. La concepción británica se deriva del acento en la protección negativa de la libertad individual frente al estado y no en la creación activa de ciudadanos por medio de la participación en la esfera pública, como ocurre en Francia. Son «las dos caras del liberalismo» a las que alude John Gray (2001): la que persigue una forma de organización social ideal a partir de principios universales que cristalizan en los valores y las instituciones republicanas, que dejan poco espacio para la expresión pública de la diferencia, y la que busca un compromiso de paz entre diferentes modos de vida, «un proyecto de coexistencia que puede emprenderse en muchos regímenes diferentes» (Gray, 2001: 12). Esta última sería la interpretación británica del liberalismo, según la cual «el propósito del *modus vivendi* no puede ser apaciguar el conflicto de valores, sino conciliar en una vida en común a individuos y modos de vida con valores en conflicto. No necesitamos valores comunes para vivir juntos en paz. Necesitamos instituciones comunes en las que muchas formas de vida puedan coexistir» (Gray, 2001: 15).

Se aprecia aquí un claro contraste con lo que podríamos denominar el *fundamentalismo liberal* francés. En virtud de la primacía del proyecto de la «república, una, indivisible y laica» que es Francia, según reza la Constitución de 1958, el estado es soberano para decidir en cuestiones que afectan a

los principios constitutivos de la esfera pública, como puede ser la laicidad. Esta interpretación del liberalismo es lo que ha llevado a la prohibición de los símbolos religiosos «ostensibles» (*Loi n. 2004-228*, 2004) signos que hagan visible la diferencia, en favor del proyecto común en torno a la ciudadanía universal en el que todos puedan reconocerse, independientemente de sus adscripciones identitarias. La laicidad republicana implica una concepción más expansiva de la esfera pública que el liberalismo político británico (Larborde, 2005: 307). El énfasis que la cultura política británica pone en la autonomía individual y la no interferencia, a partir de una concepción negativa de la libertad, lleva a una clara limitación del poder del estado en la definición del espacio público. Y esto se debe, en gran medida, a que el estado no es considerado como portador de un proyecto colectivo, cosa que sí ocurre en Francia, y, por eso, su historia constitucional está marcada por la preocupación por definir los límites de la autoridad política. Esta es la filosofía que está en la base del pluralismo británico y en su manera de gestionar la diversidad cultural y religiosa (Favel, 2001: 138).

También en Alemania, aunque su filosofía se aparte del republicanismo francés, la idea de que su destino es ser «la patria de todos los alemanes» (Constitución de 1949)(3), unida a la importancia atribuida a la tradición cristiana en la definición de la cohesión social, ha llevado a la implicación activa del estado en ese proyecto colectivo, sobre la base de una raíz cristiana secularizada (Bielefeldt, 2007: 149; Joppke, 2009b: 70). De ahí que la mayor parte de los *Länder*, conjugando ese proyecto con el principio de neutralidad estatal, hayan optado por una prohibición selectiva de los símbolos religiosos, que rechaza aquellos que resultan ajenos a la tradición occidental, siendo, al mismo tiempo, hospitalarios con los símbolos cristianos (Innerarity, 2012).

A diferencia de lo que ha ocurrido en Francia y Alemania, el liberalismo británico explica que el estado haya ocupado un lugar marginal en las controversias sobre el velo islámico. Esta falta de protagonismo se manifiesta, en primer lugar, en el hecho de que no hay en el debate una referencia a un proyecto colectivo, más allá de la protección de los derechos individuales, y, en segundo lugar, en que no se haya recurrido a la neutralidad del estado

(3) «El pueblo alemán en su conjunto queda comprometido a completar la unidad y la libertad de Alemania mediante libre autodeterminación» (Constitución del 23 de mayo de 1949, Preámbulo). Este párrafo será sustituido tras la unificación de Alemania por: «Los alemanes, en los *Länder* de Baden-Württemberg, Baja Sajonia, Baviera, Berlín, Brandeburgo, Bremen, Hamburgo, Hesse, Mecklemburgo-Pomerania Occidental, Renania del Norte-Westfalia, Renania-Palatinado, Sajonia, Sajonia-Anhalt, Sarre, Schleswig-Holstein y Turingia, han consumado, en libre autodeterminación, la unidad y la libertad de Alemania» (Constitución del 23 de mayo de 1949, Preámbulo, enmendada por la Ley de 26 de noviembre de 2001).

como un argumento en la controversia, cosa que sí ha ocurrido en los otros dos países. Gran Bretaña cuenta con una larga tradición cristiana y, además, la existencia de una Iglesia de Estado implica que el espacio público no es aconfesional. Sin embargo, se trata de un sistema que, siguiendo a Laborde, podría calificarse como «*modest establishment*» (Laborde, 2013), que ha dado lugar a una política hacia las diferentes confesiones religiosas orientada por el respeto a las creencias y su expresión en el ámbito público. Los casos conflictivos se han afrontado mediante la negociación a nivel local, tomando como punto central de la argumentación, no el principio liberal de neutralidad religiosa, tan presente en los otros dos países, sino –en consonancia con la específica cultura política liberal británica– la protección de los derechos humanos y concretamente, del derecho a la libertad religiosa de los individuos afectados.

En ese mismo sentido, el estado como actor ha estado muy poco implicado en los conflictos. La idea de una sociedad que se autogobierna ha hecho que los principales actores implicados hayan sido los propios musulmanes, las escuelas afectadas y los tribunales, que tenían que decidir en caso de conflicto, pero no el estado. O, al menos, no hasta que –como veremos– la controversia comienza a percibirse como una señal del rechazo a la integración que pone en peligro la cohesión social.

Esta manera de entender el liberalismo, y la consiguiente primacía de la sociedad civil sobre el estado, deja un amplio margen a la proliferación de culturas de forma que, aunque no considere directamente el pluralismo como un valor público, va a dar lugar al desarrollo del multiculturalismo como estilo de gestión de la diversidad cultural. Gran Bretaña no ha tenido ninguna dificultad para permitir la proliferación de comunidades étnicas formadas a partir de los movimientos migratorios, comunidades que han podido mantener sus propias prácticas tanto en el espacio privado como en el ámbito público y que han desarrollado diferentes formas de asociacionismo para defender sus intereses. Y es la filosofía que subyace también –como iremos viendo– a su pragmatismo y al *laissez faire* en la gestión de la diversidad cultural: la confianza en la fuerza integradora de la interacción y negociación entre los grupos a nivel local.

Este modelo de integración emanado del compromiso con el liberalismo va a cristalizar en dos arreglos institucionales concretos: una política de nacionalidad inclusiva derivada de su pasado colonial y de la idea de lealtad a la corona británica como la base de la pertenencia, y la atención prestada a las *race relations*, que va a dar lugar a una legislación sobre discriminación por motivos raciales cada vez más amplia. Ambas instituciones van a termi-

nar por afianzar la concepción de Gran Bretaña como una sociedad multi-racial y multicultural y la preocupación por la no discriminación, como los principios orientadores de la gestión del orden público y la diversidad cultural, sin recurrir al establecimiento a priori de leyes que lo configuren (Favell, 2001: 96; Joppke, 2009b: 83).

II. LAS INSTITUCIONES: LA CIUDADANÍA Y LAS RELACIONES RACIALES

2.1 *La ciudadanía multicultural*

En el contexto de la afluencia de inmigrantes que empieza a producirse tras la Segunda Guerra Mundial, Gran Bretaña había optado por la aplicación de políticas de corte asimilacionista, basadas en una idea de igualdad entendida como el derecho a asimilarse a la cultura dominante en el espacio público y la tolerancia de la diferencia en el ámbito privado.

Al mismo tiempo, para integrar a sus inmigrantes, había adoptado una política expansiva de ciudadanía, entendida como una consecuencia de la responsabilidad con sus ex-colonias y confirmada en la ley de nacionalidad de 1948. En ella reconoce a los inmigrantes de la Commonwealth el acceso a los derechos y privilegios de la ciudadanía británica. Pero, si buscaba como objetivo la concesión de la ciudadanía a los colonos blancos, tuvo como efecto no querido el reconocimiento de la ciudadanía a los inmigrantes de color. Por eso, cuando en los años sesenta se producen las primeras restricciones a la inmigración de color, Gran Bretaña era ya un país multicultural y multi-racial de hecho. Es entonces cuando la gestión de la diversidad cultural empieza a convertirse en una prioridad política.

Por eso, durante la década de los sesenta, Gran Bretaña va a ir rechazando progresivamente la idea de una integración basada en la unidad por medio de la asimilación cultural, adoptando un modelo de integración de las minorías inmigrantes entendida, en las famosas palabras pronunciadas por el Ministro del Interior, Roy Jenkins, en su discurso dirigido al *National Committee for Commonwealth Immigrants* en 1966 «no como un proceso de uniformización, sino de diversidad cultural e igualdad de oportunidades en una atmósfera de tolerancia mutua» (Rex, 2002: 34). A partir de estos tres elementos – diversidad cultural, igualdad de oportunidades y tolerancia mutua– se va a ir forjando el modelo típicamente británico de gestión de la diversidad, en torno a una igualdad de oportunidades definida de manera negativa, como no discriminación por motivos raciales.

El multiculturalismo británico es, así, fruto de una evolución natural del liberalismo ante el hecho de la diversidad. No tiene una dimensión pública, sino que es resultado de «la aplicación de la elección privada al hecho del pluralismo, no la celebración del pluralismo como un valor» (Joppke, 2009: 83). El discurso de Jenkins no supone, por tanto, una ruptura con la política anterior. Es, más bien, el momento en el que el liberalismo británico se enfrenta al hecho del pluralismo racial y la política de las relaciones raciales que lo sigue es de corte liberal, pero tomando ahora en consideración a los grupos, buscando, no tanto su mantenimiento, sino que la adscripción al grupo resulte irrelevante para lograr la igualdad social.

Es cierto que para el multiculturalismo, la integración implica la gestión de grupos cuya identidad se define por la cultura y no por la raza. Sin embargo, el contexto en el que Gran Bretaña opta por este modelo lleva a que la raza ocupe el protagonismo en la definición de las relaciones entre los grupos. Y esto es así por dos razones. En primer lugar, la adopción del modelo multicultural se produce al hacerse patente que la mayor parte de la inmigración procede del subcontinente indio y no del Caribe –como se esperaba inicialmente– y, por lo tanto, es portadora de tradiciones culturales diferentes en lo que se refiere a la lengua y a las creencias religiosas pero también a la raza.

Pero, además, esta afluencia de inmigrantes de color se produce en un contexto marcado por el Movimiento por los Derechos Civiles, el discurso sobre el «poder negro» y las revueltas urbanas en Estados Unidos y Gran Bretaña. Por eso, su modelo de integración va a estar impregnado por la idea de «raza» y, más concretamente, por el dualismo «blanco-negro» y por el objetivo de la lucha contra la discriminación étnica y racial, que va a orientar las «políticas de negritud». A su vez, está también conformado por el legado imperial y la idea de que todos los miembros de la Commonwealth son «súbditos de la corona británica» y en cuanto tales gozan de los mismos derechos asociados a la condición de ciudadano que el resto de los británicos. Por eso la problemática de su inclusión no tiene que ver tanto con cuestiones legales sino con aspectos culturales y simbólicos y, más concretamente, con el hecho de que la raza –no el estatus legal– sea considerada como el principal factor de discriminación.

El marco discursivo e institucional de la gestión de la diversidad en Gran Bretaña lo ha proporcionado, entonces, el multiculturalismo, entendido como una consecuencia natural del liberalismo, ante la constatación del pluralismo que tiene lugar en los años sesenta. Aquí subyace un concepto de igualdad específico, que incluye el derecho al reconocimiento y la protección de la propia diferencia tanto en el ámbito público como en el privado. «El cambio consiste

en pasar de la idea de igualdad en términos de individualismo y asimilación cultural a una política de reconocimiento, es decir, a una igualdad que incluye la etnicidad públicamente expresada» (Modood, 2003: 158). Más allá del derecho a asimilarse a la cultura dominante en la esfera pública, manteniendo la diferencia en el ámbito de lo privado, la ciudadanía multicultural por la que ahora apuesta Gran Bretaña implica el derecho a la protección de la propia diferencia tanto en el espacio privado como en el público.

Pero aun así, las políticas antidiscriminación que siguen a esta toma de conciencia «son profundamente liberales, tomando al individuo y no al grupo como unidad de integración y buscando la irrelevancia más que la perpetuación de la pertenencia a un grupo de adscripción» (Joppke, 2009b: 82), aunque, obviamente, no considera que la diferencia étnica y cultural desaparecerá en la medida en que los individuos se vayan integrando. Esto trae como consecuencia, que la identidad británica tenga un carácter más ambiguo e indeterminado que la alemana o la francesa, en la medida en que –como veremos– se entiende en términos cívicos.

El Informe Swann *Education for all*, de 1985, sobre la situación de las minorías en el sistema educativo representa el exponente más claro de esta visión multiculturalista de la integración que se ha ido imponiendo progresivamente desde los años sesenta, a partir de la constatación de «la realidad de una Gran Bretaña multirracial y culturalmente diversa» (Swann Report, 1985: 3). El informe trata de analizar las causas de las diferencias en los resultados académicos entre los estudiantes pertenecientes a las minorías étnicas. En él se expresa claramente «el compromiso del gobierno con el objetivo de que todos los niños, independientemente de su raza, color o etnia tengan acceso a una buena educación que les permita desarrollar plenamente sus capacidades y les proporcione un auténtico sentimiento de pertenencia a Gran Bretaña». Esa finalidad concreta que el informe se propone inicialmente da pie, no solo para la definición más general del objetivo de una educación multicultural sino, más aún, para desarrollar la visión de Gran Bretaña como una realidad multicultural. Reconoce explícitamente que existen diferentes maneras de ser británico, que Gran Bretaña es, por tanto, una realidad plural. Por ello, no se plantea la necesidad de cuestionar a priori las prácticas de las minorías étnicas.

El informe refleja una apuesta por el pluralismo como el medio para lograr la inclusión de todos los grupos étnicos dentro del marco de los valores compartidos, permitiendo, al mismo tiempo, el mantenimiento de las peculiaridades identitarias (Swann Report, 1985: 5). Ciertamente, es imposible que las minorías étnicas mantengan todos los elementos que definen su identidad de forma absolutamente inalterada, porque en ese caso no podrían

asumir ese marco de valores compartidos. Pero, añade el informe, los grupos étnicos deben disponer de un margen de libertad para mantener su especificidad identitaria (Swann Report, 1985: 5-6). Y la razón aducida es que se trata de una opción individual. Es decir, el marco que va a definir el contexto en el que se plantean los debates sobre el velo en Gran Bretaña consiste en un multiculturalismo de corte liberal, en la línea del defendido por autores como Kymlicka (1995) o Young (1990), que no necesita ir más allá de los principios liberales para justificar los derechos de las minorías, sino que sería una exigencia del compromiso con la libertad individual y su primacía respecto a cualquier proyecto colectivo.

2.2 *Las Race Relations y la no discriminación*

A partir de este marco, las medidas adoptadas para la protección de las prácticas culturales, fundamentalmente en el ámbito laboral y educativo, se han basado en lo que recogen las regulaciones sobre las relaciones raciales, las *Race Relations Act* de 1965, 1968 y 1976, que suponen una ampliación progresiva del concepto de discriminación y, consecuentemente, de la normativa antidiscriminatoria. Si la ley de 1965 consideraba solo los lugares públicos, en 1968 la prohibición de discriminar se amplía a los espacios de trabajo, estudio, vivienda y provisión de bienes y servicios, hasta que, finalmente, la ley de 1976 incluye también la «discriminación indirecta» entendida como cualquier medida o práctica que, siendo formalmente neutral, tiene un efecto negativo para un grupo racial determinado.

Pero, como consecuencia del contexto en el que se gesta el multiculturalismo británico al que antes me he referido, las *Race Relations Act* se centran únicamente en la raza y no incluyen la identidad religiosa como factor de discriminación. Por eso no protegen adecuadamente a las minorías religiosas compuestas por una pluralidad de etnias y naciones como es la musulmana. De ahí que, por ejemplo, se tome en consideración el turbante de los sij o la kipá judía como una indumentaria que no puede llevar a la discriminación o que muchos colegios hayan adaptado la normativa sobre el uniforme, pero siempre a partir de la consideración de que se trata de rasgos culturales propios de grupos étnicos, no religiosos (4).

(4) Independientemente de la insuficiencia de esta medida, no deja de resultar problemático por qué determinadas prendas son consideradas como tradiciones culturales y otras, como puede ser la vestimenta islámica, como preceptos religiosos.

Lógicamente, esta orientación de las políticas de integración ha provocado la queja de los musulmanes, que no encuentran un acomodo dentro de la política de las relaciones raciales. Los tribunales no atienden a la discriminación de los musulmanes en cuanto musulmanes, dado que no son considerados como un grupo étnico, cosa que sí ocurre con los judíos o los sij por su identificación con grupos étnicos determinados. Sí que es cierto que, en el caso concreto del *hiyab*, las mujeres musulmanas han podido acogerse a la normativa sobre discriminación indirecta, que se produce en el ámbito de las relaciones laborales cuando la empresa impone algún tipo de requisito que el trabajador no puede cumplir por motivos étnicos o sexuales, ya que podían alegar que la prohibición del velo supone una discriminación indirecta en razón del género. De la misma manera, si en algunos casos las demandas de los musulmanes han gozado de algún tipo de protección ha sido en cuanto miembros de grupos étnicos específicos, como paquistaníes o árabes, pero no como musulmanes. Por eso, la demanda de protección bajo las *Race Relations* tiene un componente importante de búsqueda de reconocimiento simbólico, que ha dado lugar en los últimos años a una amplia movilización política en torno a la identidad musulmana y que va a provocar una serie de cambios importantes en las políticas de gestión de la diversidad (Modood, 2003: 156 y 2010:41).

A lo largo de la década de los noventa se va a producir un giro en la orientación de la política de las *Race Relations*, que van terminar por atender también a la identidad cultural como factor de discriminación. Este cambio se debe, en primer lugar, al incremento en número y a las presiones en favor del reconocimiento de la identidad específica de determinados grupos que constatan que la política de las relaciones raciales no ha tenido los mismos efectos en todos los grupos étnicos. Pero, además, el cambio se produce también como consecuencia del giro hacia el racismo cultural que sigue la tendencia que puede observarse en esa época en toda Europa (Taguieff, 1988 y 1990; Wieviorka, 1991), impulsado aquí, en parte, por el discurso de la extrema derecha —en especial, el *British National Party*—, dirigido ahora hacia la diferencia cultural, cuyo máximo exponente es la población asiática y, más concretamente, la musulmana, que empieza a ser considerada, así, como posible objeto de discriminación.

El *affaire Rushdie*, en 1988, va a suponer un punto de inflexión en la afirmación de la identidad de los musulmanes en Gran Bretaña y el fin de una supuesta identidad surasiática homogénea, que había persistido en los años setenta y ochenta. Es a partir de ese momento cuando la diferencia cultural musulmana va a llevar a la agenda pública cuestiones nuevas sobre la integración. Se hace patente en esa época la presencia de minorías que no solo

se ven a sí mismas como pertenecientes al grupo surasiático, sino como portadoras de una identidad musulmana universal, que empieza a cobrar cada vez más fuerza como fuente de identificación y de movilización política y social. En definitiva, se pone de manifiesto que la «política de negritud» no es suficientemente diferenciadora y que los musulmanes se ven doblemente penalizados, por un lado, debido a la ausencia de vías para canalizar su descontento en el marco general de la política de relaciones raciales y, por otro, a causa del desarrollo de actitudes islamófobas, exacerbadas, en parte, por la *fatwa* contra Salman Rushdie y el temor al fundamentalismo islámico. Es una circunstancia aprovechada por muchos musulmanes para articular sus demandas frente a una sociedad que, aunque postula su carácter secular, es cristiana en sus tradiciones, instituciones y prácticas sociales y que, por lo tanto, tendrá que plantearse la posible discriminación por motivos religiosos.

La demanda de protección de sus prácticas planteada por los musulmanes británicos va a ser fortalecida por una serie de importantes informes, entre los que cabe destacar el elaborado por el *think tank Runnymede Trust* en 1997: *Islamophobia: A challenge for us all*. El informe acuña el término «Islamofobia» (5) –cuyo uso se va a generalizar, sobre todo, a partir del año 2000– para designar «el miedo y el odio hacia el Islam y los musulmanes, que está en la base de prácticas discriminatorias y que ha llevado a su exclusión de la vida política, económica y social». Reconoce, además, que ese sentimiento ha existido siempre, pero en las últimas décadas se ha hecho «más explícito, más extremo y más peligroso» (Runnymede Trust, 1997: 7). Por ello, este informe tiene, sobre todo, un carácter simbólico, de reconocimiento de la minoría musulmana en Gran Bretaña y de la discriminación que sufre como consecuencia de una «visión cerrada» del Islam, considerada como una religión «monolítica», «separada» e «inferior». Por eso recomienda que las *Race Relations Act* incluyan también la discriminación por motivos religiosos.

(5) Desde el principio, tanto el uso del término como su significado han estado rodeados de debates en relación a su utilidad, su capacidad para designar la complejidad de las relaciones entre los grupos, si realmente añade algo a los términos habituales, como «racismo», «intolerancia», «discriminación», si impide cualquier tipo de crítica del Islam o si el mismo uso del término no va a provocar la realidad que pretende designar, contribuyendo a que haya más islamofobia. Ver HALLIDAY (1999); MODOOD (2002); VERTOVEC (2002); WERBNER (2005); MARTÍN MUÑOZ y GROSFUGUEL (2012) Aún así, su uso se ha generalizado como una categoría válida para analizar la situación de los musulmanes en las sociedades occidentales. Ver, por ejemplo, los informes de la Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea (FRA) (2009); Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMC) (2006); EUMC (2003); FRA (2002), Bamberg (2004); OSCE (2007) en los que se desarrollan las principales conclusiones sobre la islamofobia en la Unión Europea después del 11 de septiembre.

Solo entonces, a partir de la Ley de Derechos Humanos de 1998, que introduce en la legislación británica la Convención Europea de Derechos Humanos de 1950, se va a contemplar la discriminación religiosa que, más recientemente, ha sido recogida en la Ley sobre Igualdad en el Empleo, del año 2003 y en la Ley de Igualdad, del año 2006, que prohíben expresamente cualquier discriminación directa o indirecta por motivos religiosos.

También aquí nos encontramos con una evolución lógica de la «filosofía de la integración» británica, marcada por el compromiso con un multiculturalismo de corte liberal. Es cierto que las políticas anti-discriminación en Gran Bretaña, se forjan –como ya he señalado– en el contexto del movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos, por lo que únicamente la raza es vista como factor de discriminación. Pero, ya aquellos movimientos encierran una lógica que lleva a la consideración de otras diferencias como su desarrollo necesario. Por un lado, esas movilizaciones se producen en un clima sociopolítico favorable a las luchas por el reconocimiento de la identidad, que no se limitan a la raza y la cultura, sino que se manifiestan también en otros movimientos que reclaman una visibilización pública de las diferentes identidades. Además, como ha señalado Kymlicka, la propia lógica liberal ha llevado a una política de la diferencia como un paso más en «el liberalismo de los derechos civiles, así como su compromiso en defensa de la igualdad de minorías desfavorecidas y estigmatizadas» (Kymlicka, 2009: 104) que, desde la defensa de «una ciudadanía igualitaria en el seno de una *nación cívica* que trasciende las diferencias étnicas, raciales y religiosas» (Kymlicka, 2009: 104), ante la necesidad de adaptarse a la situación de las minorías en los distintos contextos, ha dado lugar a las reivindicaciones que no reclaman tanto una ciudadanía igualitaria, sino, más bien, el derecho a mantener la propia identidad cultural, lingüística o religiosa. Se trata, así, de una «adaptación local del liberalismo de los derechos civiles» (Kymlicka, 2009: 105). Por lo tanto, aunque inicialmente solo se toma en consideración la raza como factor de discriminación, la propia lógica del liberalismo así entendido lleva como un desarrollo necesario a la inclusión de otros elementos de la identidad, como es la religión. Así, la relación entre la sociedad británica y los musulmanes ha terminado por plantearse como una prolongación natural de la agenda de la igualdad racial y el multiculturalismo.

Sin embargo, la emergencia de una política de la diferencia desde la igualdad asimilacionista liberal y, sobre todo, de una identidad musulmana británica, desde la pluralidad de identidades etnoraciales, ha generado una cierta disonancia con la cultura política secularista dominante, de tal manera que «la identidad musulmana es vista como un hijo ilegítimo del multiculturalismo británico» (Modood, 2010: 174). Lo que están pidiendo los mu-

sulmanes y otros grupos religiosos es que –en consonancia con el multiculturalismo– la identidad religiosa, como determinadas formas de identidad racial, no solo se tolere en el ámbito privado, sino que puedan formar parte del espacio público. Y esto es lo que entra en conflicto con el secularismo y su visión de la religión como una identidad privada. Y es que no se trata solamente de la inclusión de un nuevo grupo en la lógica expansiva de la ciudadanía apuntada por Marshall (1949) o en la del multiculturalismo, sino de introducir una cierta línea de ruptura en la distinción típicamente liberal entre lo privado y lo público y la retirada de la religión al ámbito privado, que está en la base de la ciudadanía.

III. LOS CONFLICTOS: UN ENFOQUE PRAGMÁTICO

Este es el contexto en el que se plantea la cuestión de los símbolos religiosos musulmanes en Gran Bretaña. Los primeros conflictos en relación con el velo islámico surgen también aquí a finales de los años ochenta, al mismo tiempo que en otros países europeos, pero son escasos y se resuelven dentro de la institución afectada, establecimientos escolares en su mayoría, sin que sea necesaria una intervención del gobierno. Esto es posible porque una consecuencia de la manera británica de gestionar la diversidad es el relativo pluralismo existente en las instituciones –y, concretamente, en los colegios– en relación a las formas de vestir que muestran una pertenencia cultural concreta. Por eso, en la mayor parte de los casos se apuesta por una solución pragmática, permitiendo utilizar el velo siempre que sea acorde con los colores del uniforme del colegio. De esta forma, se establecen, caso por caso, las condiciones para su uso, con la consiguiente restricción de la libertad para manifestar las propias creencias religiosas, restricciones que no prohíben llevar el velo, únicamente regulan su utilización (McGoldrick, 2006: 178). Sin embargo, la polémica va a ser mayor en relación con versiones más extremas, como son el *jilbab* (que cubre el cuerpo de las mujeres, con excepción de la cara y las manos) o el *niqab* (que oculta todo el rostro menos los ojos). En este caso sí que va a ser necesaria la intervención de los tribunales ya que los arreglos multiculturales no son suficientes.

En marzo de 2006, la Cámara de los Lores, la mayor instancia judicial británica, dictaminó en favor de una escuela ubicada en Luton, que había prohibido a una de sus alumnas usar el *jilbab*. Según los Lores, la decisión de la escuela de prohibir su vestimenta no había supuesto una violación de los derechos humanos de la joven. Sabina Begum había ganado una batalla legal el año anterior en el Tribunal de Apelaciones británico. Su defensa

había estado articulada en torno a la Ley de Derechos Humanos de 1998, que establece el derecho a la educación y a la libre expresión de las creencias religiosas. Sin embargo, el máximo tribunal consideró que la decisión del colegio estaba plenamente justificada y que los derechos humanos de la estudiante no habían sido violados ya que el motivo de la expulsión era el incumplimiento de las normas sobre el uniforme escolar y no sus creencias religiosas. Argumenta, además, que la alumna podía haber escogido entre tres escuelas del entorno que o bien permitían el *jilbab* o no era necesario su uso por tratarse de colegios femeninos (6). Hay que tener en cuenta que la escuela había hecho un esfuerzo por establecer una política sobre el uniforme para convertirlo en un instrumento de integración de las veintiún minorías que conviven en el colegio y que, al mismo tiempo, fuera respetuosa con las creencias musulmanas (confesión a la que pertenecían el 79% de sus alumnos), de tal manera que se permitía el uso de atuendos musulmanes, pero no la cobertura completa del cuerpo. Por otra parte, el Tribunal señala que son los colegios los que deben discernir qué es lo más adecuado en cada caso, ya que son quienes conocen con mayor detalle las circunstancias del entorno familiar de los estudiantes. En este caso ha considerado que este tipo de prendas implican un riesgo para la salud y la seguridad de la persona que lo utiliza y que, por otra parte, podría provocar divisiones entre el alumnado, pese a los esfuerzos de la escuela por adoptar un uniforme que fuera integrador.

El dictamen de los Lores establece, así, un precedente para que los problemas relacionados con la manera de vestir de los alumnos sean resueltos por cada escuela dentro del marco de la Ley de Derechos Humanos de 1998. En este sentido, constituye una manifestación de la cultura política británica, por considerar que los conflictos deben solventarse en el ámbito de cada colegio y que no van a ser los tribunales quienes decidan sobre la legitimidad del uso de las prendas islámicas en todo el país. En consonancia con el multiculturalismo liberal, considera que es una cuestión de opción individual sobre la que las escuelas y, en último término, los tribunales deberán decidir caso por caso, sin necesidad de establecer una normativa general al respecto. Esto es así hasta el punto de que siempre se recurre a dar opción a las mujeres afectadas a acudir a otro centro cercano que sí permite ese tipo de vestimenta, argumento que se utiliza siempre en contra de sus demandas.

El debate alcanza una mayor relevancia pública, con motivo del caso de Aisha Azmi en el año 2006, una profesora a la que no se le permite acudir a dar clase con *niqab*, prenda que únicamente deja ver los ojos. La defensa

(6) Sobre las críticas que en su momento recibió esta argumentación, ver POOLE, T. (2005).

se plantea en términos de discriminación laboral por motivos religiosos, sin embargo, no prospera, puesto que se considera justificada la limitación de la libertad religiosa de la profesora por la eficiencia en la comunicación. Es, por tanto, una justificación de tipo instrumental, sin entrar en otro tipo de consideraciones de carácter sustantivo. Este mismo argumento se utiliza en los casos en los que quien quería acudir a clase con el *niqab* era una alumna: el velo integral dificulta la comunicación necesaria para la labor educativa. Una vez más, hay una resistencia a establecer una norma general y se reitera que es competencia de cada colegio regular la forma de vestir y por lo tanto es a ese nivel donde deben solucionarse los posibles litigios.

La manera de resolver los conflictos en Gran Bretaña ha reafirmado así, la tradición de considerar que la gestión de la diversidad debe ser abordada por medio de las deliberaciones y el compromiso a nivel local dentro del marco general de la acomodación multicultural, que deja un amplio margen de discrecionalidad a las autoridades escolares, que deben decidir en cada situación concreta. No se van a resolver mediante la elaboración de principios abstractos sobre lo que puede permitirse o no, confirmando así un estilo multicultural pragmático de afrontar las cuestiones conforme van surgiendo, sin recurrir al establecimiento de prohibiciones concretas por ley más allá de los principios legales que se refieren a las relaciones raciales. Por ello, a diferencia de Francia y Alemania, el velo no se convierte en una cuestión que deba ser objeto de intervención política. En consonancia con la filosofía liberal, las prácticas religiosas y su expresión están en el ámbito de las opciones individuales, no son algo sobre lo que el gobierno tenga que intervenir (7).

IV. EL VELO INTEGRAL Y LA IDENTIDAD NACIONAL

A pesar de este estilo pragmático de gestionar los conflictos mediante la negociación caso por caso, a partir de entonces el tema va a trascender los límites espaciales de los centros escolares y los tribunales, trasladándose al ámbito político, porque ahora comienza a verse no ya como una cuestión de elección individual sino como un asunto de unidad nacional e integración. Este cambio en el discurso sobre el velo integral se debe, en parte, a una serie de declaraciones públicas realizadas por políticos en distintos escenarios

(7) En este mismo sentido, llama la atención el hecho de que apenas hay referencias a cuestiones de género en este debate. Quizá el no entrar en discusiones de carácter sustantivo sobre las prescripciones religiosas puede ser visto también como una manifestación del compromiso británico con el liberalismo, que supone una autolimitación de la competencia hermenéutica del estado sobre los significados de las prácticas religiosas.

que vinculan el tema del velo con otros temas controvertidos que empiezan a aparecer en el debate público a partir de las revueltas urbanas del año 2001, como son las consecuencias de las políticas multiculturales y la preocupación por la cohesión y la identidad nacional. Entre ellas, cabe destacar la columna del ex Ministro del Interior laborista, Jack Straw, en *The Guardian*, en ese mismo año 2006, ampliamente comentada en otros medios, criticando a las mujeres musulmanas que llegaban a verlo a su oficina vistiendo el *niqab*, en la que introduce argumentos nuevos en el debate: además de obstaculizar la comunicación personal, el velo integral constituye una «declaración visible de separación y diferencia» (Straw, 2006) (8) que no puede tolerar la sociedad liberal. A una argumentación semejante recurría Tony Blair en las mismas fechas: «el velo es un signo de separación y hace que los demás se sientan incómodos» (Blair, 2006). Esto supone un cambio en el discurso público, en medio del debate, exacerbado por los atentados en el metro de Londres, que lleva a cuestionar el multiculturalismo, su viabilidad y su eficacia como modelo de integración. Un multiculturalismo que está siendo descalificado como «monoculturalismo plural» (Sen, 2006), considerado como algo que da lugar a una «comunidad de comunidades» (Parekh, 2000), que ha llevado a Gran Bretaña a «caminar hacia la segregación» (Phillips, 2005). Ningún ejemplo más gráfico de esa separación que el velo.

El debate sobre el velo integral se entabla ahora en relación directa, no solo con los defectos del modelo multicultural sino también con la cuestión de la identidad nacional. Es un tema que Gran Bretaña viene planteándose en los últimos años de manera indirecta, no solo mediante los test y las ceremonias de ciudadanía sino, sobre todo, a través de una serie de informes elaborados por el Ministerio del Interior, que, ante los problemas generados por las políticas multiculturales, apelan a la unidad y a un sentido fuerte de ciudadanía y pertenencia común compatible con «la pluralidad de naciones, culturas, identidades étnicas y religiones arraigadas en Gran Bretaña (Crick Commission, 1998: 17). Esos informes van a dar lugar a un clima de opinión en el que el debate sobre el velo va a tener una resonancia especial como visibilización de la falta de cohesión social a la que conducen las políticas multiculturales.

Es una referencia el *Cantle Report*, elaborado por encargo del Ministerio del Interior ante las revueltas urbanas del año 2001, que señala que Gran Bretaña es una «comunidad multiétnica, compuesta por “comunidades” sin una “meta-comunidad” que las una» (Cantle, 2001: 70). El informe atribuye

(8) Sobre las repercusiones del discurso de Jack Straw y su reflejo en los medios de comunicación, ver MEER, DWYWE y MODOOD (2010).

los conflictos interétnicos a las políticas multiculturales y concluye insistiendo en la necesidad de revertir esta situación por medio de un «sentido más intenso de ciudadanía», la identificación de los «elementos comunes de la nacionalidad» y la conveniencia de que la comunidad no-blanca utilice el inglés y «desarrolle una mayor aceptación y compromiso con las principales instituciones nacionales». En la misma línea, el Informe del Ministerio del Interior del año 2002, *Secure Borders, Safe Haven: Integration with Diversity in Modern Britain*, señala que la inmigración debe estar supeditada a una integración cívica y «valores compartidos» (Home Office, 2002: 10).

Si hay unos valores típicamente británicos, son de carácter procedimental: democracia, derechos humanos, igualdad, estado de derecho y participación. Así lo recoge, por ejemplo, el documento *Improving opportunity, strengthening society*, elaborado en el año 2005 por el Ministerio del Interior: «A excepción de los valores de respeto a los demás y el estado de derecho, la tolerancia y las obligaciones mutuas entre los ciudadanos, que consideramos como los elementos esenciales de la *Britishness*, las diferencias en valores y costumbres tienen que resolverse mediante la negociación» (Home Office, 2005: 42). El marco, entonces, que define la identidad nacional y que ahora salta a un primer plano está constituido por «los valores de respeto a los demás y el estado de derecho, la tolerancia y el respeto mutuo entre los ciudadanos», como señala el informe *Strategy to Increase Race Equality and Community Cohesion* (Home Office, 2005b). Ser británico es definido como «el respeto por las leyes, el parlamentarismo y las instituciones políticas democráticas, el valor de la tolerancia mutua, el respeto por la igualdad de derechos y el interés mutuo y nuestra lealtad al estado (simbolizado en la corona) a cambio de su protección» (Crick Commission, 2003: 11). La *Britishness* es, así, una cuestión de procedimientos. Tony Blair también señalaba en el discurso anteriormente citado en el que aludía al velo como signo de separación, que lo que nos une son «valores esenciales» —una vez más, universales— «la democracia, el estado de derecho, la tolerancia, igualdad de trato, respeto por este país» (Blair, 2006). Es decir, la identidad británica —que se presenta como el marco de referencia de la cohesión social frente a la separación entre las comunidades, expresada simbólicamente en el velo integral— no es otra cosa que el credo liberal.

Esta insistencia en los valores compartidos pone de manifiesto un giro en la política de integración británica desde el multiculturalismo hacia una orientación programática que trata de integrar a los inmigrantes en esta sociedad concreta. Es una «reconsideración en términos cívicos» (Meer y Moodoo, 2009: 473) de la filosofía británica de la integración, que supone, en

palabras del entonces presidente de la *Commission for Racial Equality* (9), Trevor Phillips, ir «más allá del multiculturalismo» (Phillips, 2004). Este cambio de enfoque tiene enfrente de manera especial la separación a la que ha dado lugar la comunidad musulmana. La percepción del velo integral como una manifestación de esa separación, como algo «que destruye la reciprocidad humana más elemental» (Joppke, 2009: 104) es uno de los motivos que va a alimentar la preocupación por la cohesión social y la reflexión sobre la unidad y la integración. Preocupación que sigue viva aún en Gran Bretaña, como señalaba recientemente David Cameron en su discurso en el marco de la Conferencia de Seguridad de Múnich en el año 2011: «el multiculturalismo ha fracasado en el Reino Unido porque la política de tolerancia de los anteriores Gobiernos laboristas ha convertido a los jóvenes en objeto vulnerable del radicalismo islámico». Además, «con el multiculturalismo hemos favorecido que los diferentes grupos culturales vivan vidas separados unos de otros» (Cameron, 2011). Por ello, señalaba Cameron, es preciso dejar atrás la «tolerancia pasiva» para adoptar un «liberalismo muscular activo». Y apelaba a la necesidad de «construir un sentido de identidad nacional y local más fuerte», en la misma línea de las críticas que la canciller alemana, Angela Merkel, había lanzado cuatro meses atrás contra la resistencia a integrarse que presentan ciertos sectores de la comunidad musulmana de su país. El multiculturalismo –señalaba Merkel– ha supuesto «un fracaso completo» en Alemania (Merkel, 2010).

V. CONCLUSIÓN: LA IDENTIDAD NACIONAL, ENTRE EL UNIVERSALISMO Y EL PARTICULARISMO

Podemos constatar, entonces, a semejanza de lo que ha ocurrido en otros países de Europa, una estrecha relación entre los conflictos en torno al velo islámico en sus distintas formas y la identidad nacional. Y esto es así en dos sentidos. En primer lugar, porque la manera en que cada país gestiona el tema se deriva de su filosofía como nación y de su idea de la cohesión social. Pero, además, en todos los países –también en Gran Bretaña– los conflictos han terminado por vincularse con el debate en torno a la identidad nacional. Esto podría explicar, como se apuntaba al principio de este texto, que hayan tenido una repercusión tan amplia en el debate público, porque, en último término, esa percepción de la alteridad y diferencia, de separación, en definitiva, que hay tras una mujer velada nos lleva a replantearnos qué es lo que

(9) Sustituida a partir del año 2006 por la *Equality and Human Rights Commission*.

nos mantiene unidos como nación y qué grado de diversidad es compatible con la cohesión social.

En los tres países la respuesta a esta cuestión oscila entre el universalismo –que permitiría el acomodo de la diferencia– y el particularismo –que provoca su rechazo–. A partir de su manera específica de entender la identidad y la pertenencia, tanto Francia como Alemania han optado de forma general por la exclusión, aunque con diferentes argumentaciones. En el caso de Francia, la prohibición del velo se ha llevado a cabo desde la laicidad entendida como el «núcleo del pacto republicano», como lo que «permite a los ciudadanos identificarse con la república, con el fin de poder vivir juntos» (Comisión Stasi, 2003: 1.2.2). La laicidad republicana es un elemento fundamental del proyecto colectivo que es este país, en torno a los derechos del ciudadano, al margen de sus adscripciones identitarias particulares. De ahí la prohibición por ley de cualquier signo que permita identificar a la persona por sus creencias religiosas y, por lo tanto, hacer visible la diferencia en el espacio público, lo que resulta incompatible con el proyecto republicano, que busca la igualdad entre los ciudadanos.

En el caso de Alemania todo el debate ha girado en torno a dos argumentos. Por un lado, la neutralidad abierta, entendida no como una separación estricta entre Iglesia y Estado, sino como una «disposición abierta a proteger en la misma medida la libertad de todas las confesiones religiosas... a garantizar el espacio para la confesión activa de las convicciones religiosas» (BVG, 2003, 43), que debería haber llevado a aceptar de forma general la presencia de símbolos religiosos en el espacio público. Y, el otro argumento lo ha proporcionado el nacionalismo, en el sentido de la autocomprensión de sí misma como sociedad basada en tradiciones y valores cristianos. El triunfo de la idea de que la tradición cristiana secularizada juega un papel importante en la definición de la pertenencia y la cohesión social ha llevado a una parte importante de los *Länder* a la exclusión de los símbolos religiosos de tradiciones no occidentales. La prohibición selectiva manifiesta que el particularismo nacional ha terminado por situarse por encima de la neutralidad y que al privilegiar una confesión religiosa, el Estado subordina su vocación de ser «la patria de todos los ciudadanos» a ser «la patria de los alemanes» (Czermak, 2007: 15). En definitiva, en ambos países la manera de entender la propia identidad nacional, que adopta, en un caso, la forma de republicanism y, en el otro, la de sociedad de base cristiana, se ha impuesto sobre las demandas de expresión de la diferencia y sobre otro tipo de consideraciones que también han estado presentes en el debate y que podrían haber llevado a priorizar arreglos institucionales acordes con la cultura política de cada país y, al mismo tiempo, abiertos a la diferencia cultural. Ambos disponen de

mecanismos universalistas que permitirían una actitud más hospitalaria con la diversidad, como es una interpretación liberal de la laicidad, al servicio de una igual protección de la libertad individual, en el caso de Francia, o la idea de neutralidad abierta, que garantice el mismo espacio a las diferentes confesiones religiosas, en el caso de Alemania. Son procedimientos institucionales que no solo aspiran a la separación entre Iglesia y Estado, sino también –lo que quizá sea más adecuado para gestionar el actual pluralismo religioso– a garantizar la igualdad de trato a todas las confesiones religiosas. Sin embargo, en los dos países el debate entre universalismo y particularismo ha terminado por priorizar este último, con la consiguiente incapacidad para la inclusión de la diferencia en pie de igualdad.

En Gran Bretaña, el multiculturalismo liberal y, concretamente, la manera en que el multiculturalismo entiende la igualdad, que pasa por el derecho al reconocimiento y apoyo de la diferencia, tanto en el espacio público como en el privado, es el marco que ha permitido el acomodo del velo islámico en sus versiones menos radicales. Pero el problema es que esta manera de entender la igualdad no casa con el nacionalismo conservador británico y su insistencia en los valores compartidos. La cuestión del velo islámico actúa como uno de los detonantes para que estalle el conflicto en relación con la identidad nacional. Por eso, lo que empieza como un debate en el que se utiliza el lenguaje liberal de los derechos individuales y se recurre a consideraciones de carácter funcional sobre la eficacia de la comunicación y la acción pedagógica, termina por plantear el problema del alcance de la tolerancia liberal respecto a los signos de división y separación en el seno de la comunidad política. El debate alcanza, así, a uno de los pilares del modelo de integración británico y, en último término, a los límites y la viabilidad del multiculturalismo liberal. Gran Bretaña apuesta por el universalismo, pero lo que se pone de manifiesto ahora es la dificultad que genera su manera específica de entender la integración y la identidad nacional, que es mucho más ambigua e indeterminada que en Francia o Alemania y que, efectivamente, puede resultar insuficiente para proporcionar un marco de referencia común para todas las comunidades. Tal y como lo definen los recientes informes elaborados para hacer frente a esa conciencia de crisis del modelo multicultural y buscar un sentido más fuerte de pertenencia común que trascienda las diferencias culturales, el horizonte que define la identidad británica es una versión local del universalismo de los valores liberales, ese «liberalismo muscular» al que se refería recientemente David Cameron. Es decir, se trata de un «nacionalismo cívico», que no es otra cosa que el credo liberal, que podría ser aceptado por cualquier país democrático y por lo tanto, no resulta suficiente para definir este país concreto que ahora pide un esfuerzo de in-

tegración, para generar la preferencia por esta comunidad política concreta. Gran Bretaña se enfrenta, así, a lo que Joppke ha denominado la «paradoja del universalismo» (Joppke, 2008, 538), ya que es consciente de la necesidad de hacer de los inmigrantes y las minorías étnicas parte de esta sociedad concreta, pero los rasgos a los que alude para definir ese marco común, que no son otros que los valores liberales, dejan abierta la cuestión sobre su capacidad para generar adhesión a esta sociedad particular. De alguna manera, esa paradoja se hace patente en los debates sobre el velo, que, con distintas argumentaciones, ponen de manifiesto las dificultades para hacer frente a uno de los retos a los que se enfrentan las democracias occidentales y que consiste en cómo hacer compatible el respeto a la diversidad cultural, manteniendo al mismo tiempo la cohesión social, frente a esa separación expresada simbólicamente mediante el velo.

Tanto la respuesta en términos particularistas como la que apuesta por el universalismo tienen sus inconvenientes, pero más allá de las incertidumbres que suscita esta cuestión, resulta problemático vincular la integración de los inmigrantes con el debate sobre los valores que definen la identidad nacional y, concretamente en el caso británico, con el giro hacia un nacionalismo cívico. Si se plantean como dos disputas vinculadas podrían provocar el efecto contrario: una vuelta a formas de entender la identidad en términos étnicos, lo cual no deja de tener sus riesgos. En Francia y Alemania, la opción por el particularismo ha llevado, en diferentes grados y maneras, a respuestas poco hospitalarias con la diferencia. Unir en el mismo debate las dos cuestiones podría llevar a reforzar los discursos excluyentes, mucho más en un contexto de crisis económica en el que fácilmente encuentran eco los discursos que apelan a la preferencia nacional, creando un clima de opinión que influiría negativamente en la orientación de las políticas destinadas a favorecer la integración y la cohesión social en un marco de respeto hacia la diversidad cultural.

VI. REFERENCIAS

a) Bibliográficas

- BADER, V. (2005): «Ethnic and Religious State Neutrality: Utopia or Myth», in Sicakkan, H.G. and Lithman, Y. (eds), (2005), *Changing the Basis of Citizenship in the Modern State*, Lewiston, The Edwin Mellen Press.
- BANTING, K. y KYMLICKA, W. (2012): «Is There Really a Backlash Against Multiculturalism Policies? New Evidence from the Multiculturalism Policy Index», en *GITIM Working Papers Series*, Number 14, Autumn, Barcelona, Universidad Pompeu Fabra.

- BIELEFELDT, H. (2007): *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus*, Bielefeld, Transcript.
- BRIGHTON S. (2007): «British Muslims, multiculturalism and UK foreign policy: “integration” and “cohesion” in and beyond the state», en *International Affairs* 83: 1 pp. 1-17.
- CZERMAK, G. (2007): «Das islamische Kopftuch im rechtlichen und politischgesellschaftlichen Zusammenhang. Hinweise su deutschen paradoxien», en *Text Archiv Fowid*, 3. Disponible en: http://fowid.de/fileadmin/textarchiv/Islamisches_Kopftuch_Gerhard_Czermak__TA-2007-3.pdf.
- FAVELL, A. (2001): *Philosophies of integration*, Nueva York, Palgrave.
- GRAY J. (2001): *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós.
- HALLIDAY, F. (1999): «Islamophobia Reconsidered», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, (5), pp. 892-902.
- INNERARITY, C. (2012): «La inclusión del otro en Francia y Alemania: el debate sobre el velo islámico», en SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I. y RODRIGUEZ FOUZ, M. (eds.): *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona, Anthropos, pp. 345-376.
- JOPPKE, C. (2004): «The retreat of multiculturalism in the liberal state: Theory and policy», *British Journal of Sociology*, 55 (2), pp. 237-257.
- (2007): «State neutrality and Islamic headscarf laws in France and Germany», *Theory and Society*, 36, pp. 313-342.
- (2008): «Immigration and the identity of citizenship: the paradox of universalism», *Citizenship Studies*, 12 (6), pp. 533-546.
- (2009): «Limits of Integration Policy: Britain and her Muslims», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35 (3), pp. 453-472.
- (2009b): *Veil. Mirror of identity*. Cambridge, Polity Press.
- KYMLICKA, W. (1995): *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- (2009): *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*. Barcelona, Paidós.
- LABORDE, C. (2005): «Secular Philosophy and Muslim Headscarves in Schools», *The Journal of Political Philosophy*, 13, 3, pp. 305-329.
- (2013): «Political Liberalism and Religion: On Separation and Establishment», *The Journal of Political Philosophy*, 21, 1, pp. 67-86.
- MARSHALL, TH. H. (1997/1949): «Ciudadanía y clase social», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 79, pp. 297-344.
- MARTÍN MUÑOZ, G. y GROSFUGUEL, R. (2012): *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al Islam y la construcción de los discursos antislámicos*, Madrid, Casa Árabe.
- MC GOLDRICK, D. (2006): *Human rights and religion: The Islamic headscarf debate in Europe*, Oxford, Hart Publishing.
- MEER, N. y MODOOD, T. (2009): «The multicultural state we’re in: Muslims, “multiculture”, and the civic re-balancing of British multiculturalism», *Political Studies*, 57 (1), pp. 473-479.
- MEER, N., DWYER, C. y MODOOD, T. (2010): «Embodying Nationhood? Conceptions of british national identity, citizenship, and gender in the ‘veil affair’», *The Sociological Review*, 58 (1).
- MODOOD, T. (2003): «El puesto de los musulmanes en el multiculturalismo británico», en AL-SAYAD, N. y CASTELLS, M. (eds.): *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la comunicación*, Madrid, Alianza, pp. 155-175.

- (2010): «Muslims, religious equality and secularism», en BRAHM LEVEY, G. y MODOOD, T. (eds.): *Secularism, religion and multicultural citizenship*, Cambridge, University Press, pp. 164-185.
- POOLE, T. (2005): «Of Headscarves and Heresies: The *Denbigh High School* Case and Public Authority Decision Making under the Human Rights Act», *Public Law*, 4, pp. 685-695.
- REX, J. (2002): «Multiculturalismo e integración política en el Estado nacional moderno», *Isegoría*, 26, pp. 29-43.
- SEN, A. (2006): «The uses and abuses of multiculturalism», *Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales*. Disponible en: <http://www.pierretristam.com/Bobst/library/wf-58.htm>.
- TAGUIEFF, P.-A. (1988): *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte.
- (1990): «The new cultural racism in France», *Telos*, 83, pp. 109-122.
- THERIAULT, B. y PETER, F. (2005): «Introduction: Islam and the dynamics of European national identities», en *Journal of Contemporary European Studies*, 13, 3, pp. 261-266.
- VERTOVEC, S. (2002): «Islamophobia and Muslim Recognition in Britain», en YAZBEK HADDAD, Y. (ed.), *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, pp. 19-35.
- WERBNER, P. (2005): «Islamophobia, Incitement to Religious Hatred-Legislating for a New Fear?», *Anthropology Today*, 21, pp. 5-9.
- WIEVIORKA, M. (1991): *L'espace du racisme*, Paris, Seuil.
- YOUNG, I. M. (1990): *Justice and the politics of difference*, Princeton, University Press.

b) Documentales

- Azmi v Kirklees Metropolitan Borough Council* [2007] UKEAT 0009_07_3003 (30 March 2007). Disponible en: http://www.bailii.org/uk/cases/UKEAT/2007/0009_07_3003.html.
- BLAIR, T., (2006): «Our nation's future – multiculturalism and integration». Disponible en: <http://www.number-10.gov.uk/output/Page10563.asp>.
- BLUNKETT, D. (2002): «What does citizenship mean today?», en *The Guardian*, 15 de septiembre. Disponible en: <http://www.guardian.co.uk/world/2002/sep/15/race.thinktanks>.
- Bundesverwaltungsgericht, 2 C 35.03 (30.06.2003)*. Disponible en: <http://www.bverwg.de>.
- CAMERON, D. (2011): «Speech to the Munich Security Conference - 5th February». Disponible en: <http://www.number10.gov.uk>.
- CANTLE, T. (2001): *Community Cohesion: A Report of the Independent Review Team*. Home Office. Disponible en: <http://resources.cohesioninstitute.org.uk/Publications/Documents/Document/DownloadDocumentsFile.aspx?recordId=96&file=PDFversion>.
- Crick Commission* (1998): *Education for citizenship and the teaching of democracy in schools. Final report of the Advisory Group on Citizenship*. Londres, HM Printing Office.
- (2003). *The new and the old. The report of the 'Life in the United Kingdom' Advisory Group*, Londres, HM Printing Office.
- EUMC (2003): *The Fight against Anti-Semitism and Islamophobia: Bringing Communities Together*. Disponible en: http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/178-Report-RT3-en.pdf.
- (2006): *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia*, Disponible en: <http://fra.europa.eu/en/publication/2012/muslims-european-union-discrimination-and-islamophobia>.

- FRA (2002): *Reports on Anti-Islamic Reactions within the European Union after the Acts of Terror against the USA*. Disponible en: <http://fra.europa.eu/en/publication/2010/reports-anti-islamic-reactions-within-european-union-after-acts-terror-against-usa>.
- (2009): *Discrimination against Muslims in the EU*, Disponible en: <http://fra.europa.eu/en/publication/2010/eu-midis-data-focus-report-2-muslims>.
- HAUT CONSEIL À L'INTÉGRATION (1995): *Liens culturels et intégration: rapport au Premier Ministre, Paris, La Documentation française, (Collection des rapports official)*.
- (2002): *Secure Borders, Save Haven. Integration with diversity in modern Britain*. Disponible en: <http://www.archive2.official-documents.co.uk/document/cm53/5387/cm5387.pdf>.
- (2005): *Improving Opportunity, Strengthening Society*. Disponible en: <http://www.communities.gov.uk/documents/communities/pdf/improving-opportunity.pdf>.
- HOME OFFICE (2005b): *Strategy to Increase Race Equality and Community Cohesion*. Disponible en: <http://dera.ioe.ac.uk/6827/>
- Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics. Disponible en <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000417977&dateTexte=>.
- LONG, M. y FOUQUET, O. (1988): *Être français aujourd'hui et demain. Rapport de la Commission de la nationalité*. Paris, La Documentation française.
- MERKEL, A. (2010): «“Multikulturalismus” und “Leitkultur” sind Irrwege», en *Die Welt* 22.10.2010. Disponible en: <http://www.welt.de/kultur/article10454526/Multikulturalismus-und-Leitkultur-sind-Irrwege.html>.
- PAREKH, B. (2000): *The Future of Multi-Ethnic Britain: Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*, Londres, Profile Books.
- PHILLIPS, T. (2005): *After 7/7: Sleepwalking to Segregation, London, Commission for Racial Equality*. Disponible en: <http://www.humanities.manchester.ac.uk/socialchange/research/social-change/summer-workshops/documents/sleepwalking.pdf>.
- RAMBERG, I. (2004): *Islamophobia and its Consequences on Young People*, Budapest, European Youth Centre, 1-6 de junio.
- RUNNYMEDE TRUST (1997): *Islamophobia: a challenge for all us*. Disponible en: <http://www.runnymedetrust.org/publications/17/32.html>.
- STRAW, J. (2006): «I felt uneasy talking to someone I couldn't see», en *The Guardian*, 6.10.2006. Disponible en: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2006/oct/06/politics.uk>.
- SWANN REPORT (1985): *Education for All. Report of the Committee of Enquiry into the Education of Children from Ethnic Minority Groups*. London, Her Majesty's Stationery Office 1985.