

SUMARIO

PRÓLOGO

LOS DERECHOS
DE LOS EMIGRANTES
ECOLÓGICOSMOVILIDADES
DIFERENCIALES:
APUNTES CRÍTICOS
SOBRE LA LLAMADA
“CRISIS” DE LOS
REFUGIADOSINMIGRACIÓN Y MUROS
DE XENOFOBIA.
LA NECESIDAD DE ACTIVAR
EL DIÁLOGO**MULTICULTURALISMO Y
REPRESENTACIÓN:
LECCIONES DESDE EL
REINO UNIDO**

CRÉDITOS

**MULTICULTURALISMO Y REPRESENTACIÓN:
LECCIONES DESDE EL REINO UNIDO****por Lasse Thomassen**School of Politics and International Relations Internacionales
Queen Mary, University of London**I. INTRODUCCIÓN: MULTICULTURALISMO Y REPRESENTACIÓN**

El multiculturalismo ha sido la política oficial durante décadas en el Reino Unido y en otros países anglosajones. España ha llegado relativamente tarde a las cuestiones relacionadas con el multiculturalismo, pero en los últimos años, hemos visto surgir casos legales y debates públicos acerca de la incorporación de las culturas y religiones minoritarias. El multiculturalismo se refiere al hecho social de la existencia de más de una cultura en una sociedad, donde “cultura” se puede referir a una constelación de raza, etnicidad, religión, nacionalidad y cultura, y donde estos términos se usan indistintamente. *Multiculturalista* hace referencia a una particular respuesta normativa al hecho del multiculturalismo: una política no asimilacionista que reconoce las diferencias pertinentes con el fin de tratar como iguales a iguales y a diferentes de modo diferente en nombre de la inclusión igualitaria (Parekh, 2006). Lo que es fundamental es entonces la relación entre esas diferencias y la norma tal como se expresa en la ley y en la política social, por lo que debemos preguntar: ¿cómo están representadas las identidades (culturales, etc.) en la legislación y en las políticas sociales? Esto es así porque, con el fin de reconocer dichas identidades (es decir, diferencias), y con el fin de tenerlas en cuenta, han de ser representadas. Por ejemplo, si un comedor escolar ha de tener en consideración normas musulmanas sobre comida, es necesario primero establecer lo que significa ser musulmán. Que a su vez significa representar al islam de una u otra manera, por ejemplo, al decir que ser un “buen” o “correcto” musulmán significa que uno no come carne de cerdo y sólo come halal –es decir, estas normas se toman como algo esencial para el islam y que lo definen.

En este artículo, voy a mostrar cómo la igualdad y el reconocimiento –ambas esenciales para el multiculturalismo– están intrínsecamente ligadas a la representación. Como demostraré, esto significa que podemos tratar los conflictos y las luchas que rodean el multiculturalismo como las luchas por las cuales las representaciones deben servir de base a la ley y a la política social.¹ Me acerco a estas cuestiones a través de dos importantes casos legales desde el Reino Unido: *Mandla* y *Begum*. *Mandla* es uno de los primeros casos de un niño sij, y era importante porque estableció un precedente con respecto a cómo los tribunales y las autoridades públicas trataban con la raza y la etnicidad. *Begum* es un caso más reciente y es representativo de los debates actuales acerca de la religión y el islam en el Reino Unido.

II. MANDLA: SIJES, ETNICIDAD E IGUALDAD

La legislación sobre relaciones raciales ha estado en el corazón de las luchas en torno al multiculturalismo británico desde la década de los 70. Muchas de esas primeras luchas se centraron en la raza en lugar de la cultura y la religión –la categoría de “religión” no entró en la legislación sobre la igualdad hasta mucho más tarde, en 2000– y muchas

1. La argumentación completa se halla desarrollada en Thomassen, de próxima publicación en 2017.

SUMARIO

PRÓLOGO

LOS DERECHOS
DE LOS EMIGRANTES
ECOLÓGICOSMOVILIDADES
DIFERENCIALES:
APUNTES CRÍTICOS
SOBRE LA LLAMADA
"CRISIS" DE LOS
REFUGIADOSINMIGRACIÓN Y MUROS
DE XENOFOBIA.
LA NECESIDAD DE ACTIVAR
EL DIÁLOGO**MULTICULTURALISMO Y
REPRESENTACIÓN:
LECCIONES DESDE EL
REINO UNIDO**

CRÉDITOS

de esas primeras luchas trataban sobre negros y sijes. Empiezo por repasar el caso de *Mandla*, porque es representativo de cómo evolucionó el multiculturalismo en el Reino Unido, y porque plantea una serie de cuestiones importantes en relación con la ley, la diferencia y la igualdad.

En julio de 1978, el padre de Gurinder Singh Mandla quiso matricular a éste en Park Grove School, un colegio privado en Birmingham, Inglaterra. De acuerdo con el reglamento sobre el uniforme de la mencionado colegio los niños debían llevar gorro, y tenían que cortarse el pelo de modo que éste no tocara el cuello del uniforme. Como "sij ortodoxo... que, por tanto, llevaba el pelo largo bajo un turbante" ("Headnote", en *Mandla* 1983; véase Poulter, 1998: 301-5 para una introducción), Gurinder Singh Mandla fue informado por el director, AG Dowell Lee, de que no podía asistir al colegio. La cuestión legal era entonces, si Mandla fue objeto de discriminación y trato desigual cuando el colegio de su elección se negó a aceptarlo porque tenía el pelo largo y llevaba turbante. Éste fue el problema en el caso de *Mandla* que finalmente se resolvió en la Cámara de los Lores en 1983. No hubo ninguna cuestión de discriminación directa: el colegio no tenía una norma que estableciese que a los sijes no se les permitía asistir. Lo que se alegó fue una discriminación indirecta porque la política del colegio era tal que hacía imposible para los sijes (ortodoxos) que pudiesen cumplir con el reglamento sobre el uniforme escolar y, por tanto, asistir al colegio.

Gurinder Singh Mandla y su padre habían elegido este colegio en concreto. Al mismo tiempo, el padre "deseaba que su hijo creciera como un sij ortodoxo" (tal como relata Lord Fraser en *Mandla* 1983). Crecer como un sij ortodoxo significaba no cortarse el pelo y llevar un turbante "porque el turbante es considerado por los sijes como un signo de su identidad comunitaria" (tal como relató Lord Fraser en *Mandla* 1983). Sin el turbante, uno no sería un sij. En el sijismo, los signos externos de pertenencia a esta comunidad son particularmente importantes, y las cinco kas (*kara, kesh, kanga, kirpan y kaccha*) son las que hacen a los sijes "una comunidad separada" (en palabras de Lord Fraser en *Mandla* 1983). El turbante identifica y diferencia a los sijes –coloca a los sijes, aparte de la norma, y la pregunta es entonces si esto debería ser tomado en consideración cuando se trata a todos por igual ante la ley.

La legislación pertinente fue la Ley de Relaciones Raciales de 1976; muchos de los primeros debates sobre el multiculturalismo tuvieron lugar en torno a la raza y la igualdad. Básicamente, el caso se reducía a dos preguntas: ¿qué es la "raza"? y ¿constituyen los sijes una raza? Así es como el caso conecta las cuestiones de inclusión e identidad. Como Lord Fraser afirma, escribiendo para la mayoría, "la cuestión principal en este recurso es si los sijes son un 'grupo racial' a los efectos de la Ley de Relaciones Raciales de 1976. Por razones que aparecerán, la respuesta a esta pregunta depende de si son un grupo definido mediante referencia a 'orígenes étnicos'." El tema es qué prácticas y símbolos son raciales –por ejemplo, el turbante sij– y por lo tanto, protegidos por la legislación contra la discriminación racial. Los jueces de los tribunales inferiores sostuvieron que los sijes no son un grupo racial, y que, por lo tanto, no podía haber habido discriminación racial. Los sijes no fueron reconocidos como un grupo racial. Por ejemplo, en el Tribunal de Apelación, el magistrado Kerr concluye que

Los sijes y el sijismo no entran, de ningún modo, dentro de la Ley de Relaciones Raciales de 1976 como tales, no más que los miembros de la iglesia de Inglaterra, los católicos, los musulmanes, los cuáqueros, o los testigos de Jehová; o cualquier otro grupo que sólo se distingue porque se adhiere a distintas creencias o costumbres religiosas, políticas o sociales. (Citado en Herman, 2011: 144)

Desde la perspectiva de los tribunales inferiores, Mandla fue tratado en un plano de igualdad; él era tan libre como cualquier otra persona para asistir al colegio y cumplir

SUMARIO

PRÓLOGO

LOS DERECHOS
DE LOS EMIGRANTES
ECOLÓGICOSMOVILIDADES
DIFERENCIALES:
APUNTES CRÍTICOS
SOBRE LA LLAMADA
“CRISIS” DE LOS
REFUGIADOSINMIGRACIÓN Y MUROS
DE XENOFOBIA.
LA NECESIDAD DE ACTIVAR
EL DIÁLOGO**MULTICULTURALISMO Y
REPRESENTACIÓN:
LECCIONES DESDE EL
REINO UNIDO**

CRÉDITOS

con el reglamento sobre el uniforme escolar. Sin embargo, el Tribunal de los Lores sostuvo que los sijes sí constituyen un grupo racial, y lo hicieron porque introdujeron una interpretación diferente —representación o imagen— de raza.

La ley pertinente en este caso es la Ley de Relaciones Raciales de 1976. En ella se define raza como “color, raza, nacionalidad u origen étnico o nacional”, y luego especifica que “‘grupo racial’ significa un grupo de personas definido mediante referencia al color, raza, nacionalidad u origen étnico o nacional, y las referencias al grupo racial de una persona se refieren a cualquier grupo racial en el que dicha persona se encuentre”.

El Tribunal de los Lores asuma que los sijes no son una raza distinta sobre la base de “color, raza, nacionalidad o... origen nacional”. Lo que queda es la categoría de “orígenes étnicos”. Si los sijes son una raza o no, por tanto, pasa a depender de la definición de “étnico”. Lord Fraser toma étnico no “en un estricto sentido racial o biológico”. Propone un tipo diferente de definición de etnicidad y raza, esto es, de las formas en las que se utilizan habitualmente estos términos. Así, la cuestión se convierte en si un grupo se ve a sí mismo, y es visto por otros, como un grupo racial o étnico. En pocas palabras, la pregunta es, si el grupo es reconocido y representado como una raza o un grupo étnico. El significado de igualdad está mediatizado por representaciones de identidades y de categorías tales como “raza”, por lo que debemos preguntar *qué* representaciones y *de quién* vienen a predominar.

La dificultad en el caso *Mandla* fue identificar aquellas “características” que hacen que un conjunto de personas sea considerado “una comunidad distinta”. Como Lord Templeman señala en su opinión concurrente, “no se discute que algunas definiciones constituyen a los sijes [como] un grupo relevante de origen étnico, mientras que otras definiciones los excluirían. La verdadera definición de ‘origen étnico’ debe deducirse de la Ley de 1976 [Relaciones Raciales].” Esto es lo que Lord Fraser realiza cuando pasa a enumerar dos características esenciales (“una larga historia compartida” y “una tradición cultural propia”), así como características relevantes adicionales, tal como un origen geográfico común. Definir “étnico” de este modo significa definirlo de una manera “relativamente amplia” y dar a la categoría “un amplio sentido histórico/cultural”. El Tribunal de los Lores ha desplazado eficazmente la base de la definición desde la biología a la convención.

En la decisión *Mandla*, Lord Fraser concluye “que sijes son un grupo definido mediante una referencia al origen étnico a efectos de la Ley de 1976, a pesar de que no son biológicamente distinguibles de los otros pueblos que viven en el Punjab”. La rearticulación de etnicidad —y, por lo tanto, de raza— hace más inclusivas las categorías de étnica y racial. Ensancha la base de reclamaciones acerca de discriminación racial, y significa que se deben tener en cuenta más diferencias a la hora de decidir cómo tratar a todos por igual.

Ahora tenemos un nuevo significado de etnicidad y raza —y por ende, un nuevo significado de igualdad. Cuando digo “tenemos un nuevo significado”, lo que quiero decir es que, en el contexto del discurso jurídico, los significados de etnicidad, raza e igualdad han cambiado. Y, por supuesto, el contexto legal está conectado en numerosos aspectos al resto de la sociedad; de hecho, Lord Fraser cree que los significados legales de “raza” y “sij” deben reflejar la forma en que esos términos se usan en la vida cotidiana de la sociedad.

Esto es aún más importante debido a una pequeña palabra: “puede”. La Ley de Relaciones Raciales de 1976 define la discriminación racial de la siguiente manera en el apartado 1, parte 1:

SUMARIO

PRÓLOGO

LOS DERECHOS
DE LOS EMIGRANTES
ECOLÓGICOSMOVILIDADES
DIFERENCIALES:
APUNTES CRÍTICOS
SOBRE LA LLAMADA
“CRISIS” DE LOS
REFUGIADOSINMIGRACIÓN Y MUROS
DE XENOFOBIA.
LA NECESIDAD DE ACTIVAR
EL DIÁLOGOMULTICULTURALISMO Y
REPRESENTACIÓN:
LECCIONES DESDE EL
REINO UNIDO

CRÉDITOS

Una persona discrimina a otra en cualquier circunstancia pertinente a todos los efectos por lo dispuesto en esta Ley si (a) por motivos raciales trata a aquella otra persona de manera menos favorable que como trata o trataría a otras personas o (b) aplica a aquella otra requisito o condición alguna que aplica o aplicaría por igual a las personas que no pertenecen al mismo grupo racial que aquella otra, pero (i) que es tal que la proporción de personas del mismo grupo racial que aquel otro que puede cumplir con la misma es considerablemente menor que la proporción de personas que no pertenecen a aquel grupo racial que puede cumplir con la misma y (ii) que no puede presentar como justificable independientemente del color, la raza, la nacionalidad o el origen étnico o nacional de la persona a la que se aplica y (iii) la cual va en detrimento de aquella otra, porque no puede cumplir con la misma.

Lo que es importante para el caso *Mandla* es la parte (b) sobre la discriminación indirecta, porque el colegio no discrimina directamente a los sijes (no tiene ningún estatuto diciendo que los sijes no puedan asistir al colegio). En cambio, la cuestión es si existe una discriminación indirecta. Éste sería el caso si los estatutos del colegio —por ejemplo, sobre el uso de uniforme escolar— eran tales que los individuos de un grupo en particular (por ejemplo, los sijes) estaban desproporcionadamente en desventaja para poder asistir al colegio. En el presente caso, la cuestión es si, *como sij*, Gurinder Singh Mandla estaba en desventaja en comparación con los niños que no son *sij*. Sin embargo, eso quiere decir que es necesario establecer lo que significa ser *sij* (es decir, ¿cuáles son las prácticas y los rasgos esenciales del sijismo), y si ser un *sij* es relevante en absoluto —es decir, si el sijismo entra dentro de la calificación de raza a los efectos de la legislación pertinente, a saber, la Ley de Relaciones Raciales 1976. Lo que es más, debido a que se trata de una idea de igualdad como igualdad de oportunidades, la cuestión es si los individuos de diferentes grupos raciales *pueden* por igual beneficiarse de una oportunidad. Aquí es la oportunidad de ir a un colegio de su elección.

Lord Fraser y la mayoría del Tribunal de los Lores redefinieron raza desde “un sentido estrictamente racial o biológico” a lo que comúnmente es reconocido como diferencias raciales. Simplificando, podríamos decir que ha redefinido raza desde la biología a la convención y desde la naturaleza a la cultura. En consecuencia, “puede” se redefine pasando a significar de “puede físicamente” a “puede en la práctica” o “puede de conformidad con las costumbres y las condiciones culturales del grupo racial”. Entendido de esta manera, ya no importa que dejarse crecer el pelo y llevar un turbante sean posibilidades física y teóricamente abiertas a los sijes del mismo modo que lo pueden ser para todos los demás. Dejarse crecer el pelo y llevar un turbante ya no son vistos como opciones cuyos costes debieran ser soportados por el que así opta. Podemos tomar la etnicidad *sij* como un hecho, y es posible argumentar que un *sij* no puede cumplir con el reglamento sobre el uniforme escolar *dado que es un sij*. Este tipo de necesidad práctica se refleja en la declaración del padre de Mandla en la que Mandla que era “un *sij* ortodoxo... quien, *por tanto*, llevaba el pelo largo bajo un turbante” (en “Headnote”, en Mandla 1983, *mi énfasis*). El caso se reducía a la naturaleza de este “*por tanto*”. Si tomamos la etnicidad *sij* como algo dado, entonces las oportunidades son relativas a esa identidad, en este caso, una identidad étnica y racial, y la igualdad, en tanto que a igualdad de oportunidades, está mediatizada por esas identidades, o por representaciones de ellas, en cuyo caso hay que preguntar “¿qué es ser *sij*?” y “¿qué es etnicidad y raza?” Y éstas son justo el tipo de preguntas que surgen en una confrontación política sobre qué representaciones, y de quién, se convierten en base de la ley y el orden público.

Lo que espero haber demostrado hasta ahora es que tenemos que prestar atención a las formas en las que se representan las identidades —por ejemplo, “*sij*”, “*raza*” y “*etnicidad*”. Esto es importante porque estas representaciones de identidades entran en la representación de lo que podríamos llamar el tema de la inclusión. En el caso de igualdad, entonces, estaríamos hablando sobre el sujeto de la igualdad: ¿qué clase de

SUMARIO

PRÓLOGO

LOS DERECHOS
DE LOS EMIGRANTES
ECOLÓGICOSMOVILIDADES
DIFERENCIALES:
APUNTES CRÍTICOS
SOBRE LA LLAMADA
"CRISIS" DE LOS
REFUGIADOSINMIGRACIÓN Y MUROS
DE XENOFOBIA.
LA NECESIDAD DE ACTIVAR
EL DIÁLOGO**MULTICULTURALISMO Y
REPRESENTACIÓN:
LECCIONES DESDE EL
REINO UNIDO**

CRÉDITOS

sujeto –persona– es el que puede ser contado como un igual? Aquí la ley, la identidad y la representación se cruzan. Pero las representaciones son impugnadas. El caso *Mandla* es un ejemplo de cómo las representaciones son impugnadas –y cambiadas. Y es el cambio en los significados, o representaciones, de las categorías de “sij”, “raza” y “etnicidad” lo que cambia el significado de igualdad –y de lo que significa ser incluido y tratado como un igual en la sociedad británica.

La decisión de la Cámara de los Lores en el caso *Mandla* rearticuló el significado de “raza”. Como resultado, más identidades podrían ser contadas como raciales y ser incluidos dentro de esta categoría. Así como “negro” se ha tomado tradicionalmente como ejemplo de lo que significa ser una raza, judíos y sijes no han sido suficientemente vistos como raciales, sino como, obviamente, étnicos y más que “meras” religiones. Y los musulmanes no han sido vistos como suficientemente raciales o étnicos, pero como obviamente religiosos. Las categorías de raza, etnicidad, religión, etc., se articulan a través de analogías y ejemplos. En *Mandla*, Lord Fraser tomó a los judíos como ejemplo de una identidad étnica –ejemplificando lo que significa “étnicos”, y los sijes fueron tomados como étnicos de un modo similar a los judíos. Esto sucede de una manera sutil cuando Lord Fraser cita el caso de Nueva Zelanda *King-Ansell v Police*. Este caso hacía referencia a un judío y estableció a los judíos como un grupo étnico a los efectos de la legislación contra la discriminación de Nueva Zelanda. De *King-Ansell*, Fraser toma su definición de etnicidad como social, más que física o biológica, y, al hacerlo, asume que los sijes son un grupo étnico de la misma manera que lo son los judíos (Herman, 2011: 142-9).

Lo contrario también es el caso: una identidad particular se articula cuando se asocia con una categoría, por ejemplo, cuando se toman a los sijes como ejemplo de categoría de etnicidad en lugar de, digamos, categoría de raza (en un sentido más estrecho) o religión. La norma de la igualdad se rearticula, pero también lo hacen las identidades de aquellos que pueden presentar casos de discriminación racial. Después de *Mandla*, cuando alguien reclama una identidad racial, esta identidad no necesita ser una cuestión de diferencias físicas; reclamar una identidad racial para sí mismo o para los demás ahora significa algo diferente. Y, después de *Mandla*, los sijes podían presentar casos de discriminación racial, pero no de discriminación religiosa, y esto limitaba la eficacia de ciertas auto-representaciones del sijismo (como religiosas) con respecto a la igualdad.

Después de *Mandla*, la prueba de etnicidad de Lord Fraser fue tomada para establecer con autoridad y sin ambigüedades el significado de etnicidad, sin embargo, cuando se trataba de casos concretos, la prueba no era sencilla. En los casos de los rastafaris, los tribunales aplicaron la prueba de Lord Fraser, de *Mandla*, pero en la mayoría de los casos, encontraron que los rastafaris no constituían un grupo étnico y por lo tanto no estaban cubiertos por la Ley de Relaciones Raciales de 1976. En la mayoría de los casos, los jueces aceptaron la definición *Mandla* de etnicidad y raza, pero no hallaron a los rastafaris lo suficientemente diferentes ni étnica y ni racialmente (Poulter, 1998: 351-4). Tanto la interpretación de etnicidad como la interpretación de rastafarianismo estaban en disputa, y los rastafaris podrían haber sido incluidos de dos maneras. Podrían haber sido incluidos entendiendo “etnicidad” de una manera más abstracta e integradora; aquí la importancia está en la rearticulación de las categorías que forman la base de la igualdad. O podrían haber sido incluidos interpretando rastafarianismo de una manera más acorde con la definición de etnicidad de Lord Fraser; aquí la importancia está en la rearticulación de lo que significa ser un rastafari con el fin de ajustarse a las categorías existentes.

Otra posibilidad habría sido añadir la religión a la raza como una diferencia pertinente que debería tomarse en consideración en el contexto de la igualdad y la discriminación. Suponiendo que rastafarianismo pudiese contar como una religión, esto haría posible una reclamación de igualdad sin tener que modelar rastafarianismo como etnicidad

SUMARIO

PRÓLOGO

LOS DERECHOS
DE LOS EMIGRANTES
ECOLÓGICOSMOVILIDADES
DIFERENCIALES:
APUNTES CRÍTICOS
SOBRE LA LLAMADA
"CRISIS" DE LOS
REFUGIADOSINMIGRACIÓN Y MUROS
DE XENOFOBIA.
LA NECESIDAD DE ACTIVAR
EL DIÁLOGOMULTICULTURALISMO Y
REPRESENTACIÓN:
LECCIONES DESDE EL
REINO UNIDO

CRÉDITOS

o raza. Ésta es la ruta tomada por los musulmanes que no estaban protegidos (como musulmanes) por la Ley de Relaciones Raciales de 1976 porque no podían contar como un grupo étnico, nacional o racial, incluso bajo la definición revisada de Lord Fraser de etnicidad. Los musulmanes se enfrentaron a una definición de etnicidad y raza tan sedimentada que la única manera de lograr el tipo de igualdad que se ofrecía a los grupos étnicos, nacionales y raciales era argumentar que la discriminación por motivos de religión es como —es decir, equivalente a— la discriminación sobre la base de etnicidad, nacionalidad y raza. El argumento se basa en la posibilidad de hacer dos cosas a la vez: distinguir religión de raza (si no eran distintos, no habría ninguna necesidad de agregar la religión como una categoría), y argumentar que la religión es como la raza en los aspectos pertinentes. La raza y la religión se convierten en dos modos diferentes de ser identificado como igual (en aspectos pertinentes), pero dos ejemplos diferentes de lo mismo, a saber, la discriminación o la igualdad de trato. Fue sólo con la Ley de Igualdad de 2000 que la religión fue introducida como una base para las reclamaciones contra la discriminación.

III. BEGUM: MUSULMANES, RELIGIÓN Y RECONOCIMIENTO

Begum es un caso más reciente y hace referencia a prendas religiosas en un colegio público (*Begum* 2004, 2005, 2006; ver McGoldrick, 2006: capítulo 6 para un buen resumen). En pocas palabras, este caso se refiere a una estudiante musulmana (Shabina Begum) que fue excluida de su colegio por llevar una versión particular del hiyab, el denominado jilbab. El caso es interesante por un número de razones. Recibió una gran cantidad de atención de los medios de comunicación cuando pasó por los tribunales en 2004, 2005 y 2006. Lo que es particularmente interesante del caso es que plantea una cuestión importante, que es: *¿qué islam, y de quién?*

En este caso, la política de reconocimiento no se enfrentó contra el universalismo liberal. Todos los agentes del caso —Shabina Begum y su colegio, y la mayoría de los analistas— se colocaron dentro de multiculturalismo británico. Todos ellos defendieron el reconocimiento de la diferencia —en este caso, la diferencia religiosa— en el orden público. En este caso, el ordenamiento fue el ordenamiento sobre el uniforme escolar. El uniforme escolar venía en diferentes versiones. Una de ellas era un salwar kameez, que es una versión del hiyab, pero diferente del jilbab que Shabina Begum quería usar. Lo que tenemos es un caso en que la controversia es sobre *qué* representación —o imagen— del islam y *de quién* prevalece en el reglamento sobre el uniforme escolar. Sólo podemos conocer lo que el islam requiere de una mujer en términos de cubrimiento si tenemos una definición del islam y de lo que es esencial para el mismo.

El caso muestra que no basta con decir que las identidades particulares —razas, etnicidades, religiones— pueden ser representadas en el orden público —con el fin de incluir estas diferencias dentro de una sociedad multicultural. Dado que no existe un "musulmán" o "islam" como tal —teniendo en cuenta que sólo hay representaciones de "musulmanes" e "islam" particulares y concurrentes— tenemos que preguntar qué representaciones y de quién prevalecen.

Recordemos que el caso se refiere a la diferencia entre el salwar kameez y el jilbab. Es una diferencia física (diez centímetros o así de la tela), pero esa diferencia física se representa como en el caso de un islam moderado y otro extremista. Quizás el aspecto más intrigante del caso es la forma en que diferentes agentes trataron de hacer prevalecer su propia imagen del islam dentro y fuera del tribunal. Así, Shabina Begum y el colegio representan el islam de diferentes maneras. La cuestión clave aquí es lo que el islam requiere de la mujer en términos de cubrir el cuerpo (básicamente: *¿cuánto tiene que*

SUMARIO

PRÓLOGO

LOS DERECHOS
DE LOS EMIGRANTES
ECOLÓGICOSMOVILIDADES
DIFERENCIALES:
APUNTES CRÍTICOS
SOBRE LA LLAMADA
“CRISIS” DE LOS
REFUGIADOSINMIGRACIÓN Y MUROS
DE XENOFOBIA.
LA NECESIDAD DE ACTIVAR
EL DIÁLOGO**MULTICULTURALISMO Y
REPRESENTACIÓN:
LECCIONES DESDE EL
REINO UNIDO**

CRÉDITOS

estar cubierto?). En sus argumentaciones, cada lado se basó en diferentes autoridades. Aquí, representación y autoridad convergen.

A lo largo del proceso legal, el colegio hace hincapié en que ha llegado a su reglamento sobre el uniforme del colegio después de un proceso de consulta con los musulmanes. Los jueces también hacen hincapié en esto en sus decisiones, y durante los juicios, hubo nuevas rondas de consulta con las autoridades musulmanas británicas. Cuando el colegio desarrolló el reglamento sobre el uniforme escolar, consultaron a personal, padres y alumnos, así como a varias mezquitas locales, y todos coincidieron en que la *salwar kameez* cumplía los requisitos islámicos para la vestimenta femenina. Al ser preguntados por sus puntos de vista sobre el islam por parte del colegio, las mezquitas locales son reconocidas como representantes autorizados del islam y autorizados a hablar en nombre de, y para, los musulmanes. El colegio y los tribunales no sólo se basan en la autoridad de las mezquitas locales para representar el islam, sino también en la autoridad de la directora. La escuela y los jueces hacen referencias a los antecedentes de la directora: es una musulmana bengalí y, *como tal*, tenida en una posición privilegiada para hablar en nombre de los musulmanes.

La reivindicación de ser capaz de hablar por el islam es también una reivindicación sobre la identidad y los límites del islam. La reivindicación de Shabina Begum a ser reconocida es un desafío a la representatividad de la directora y al islam que afirma que representa. Cuando Shabina Begum se presenta en el colegio en el *jilbab* en lugar de en el *salwar kameez*, está desafiando a la autoridad –y a la representatividad– del islam del colegio. De repente hay más de un islam en el colegio.

Tanto Shabina Begum como el colegio apelan al pluralismo dentro del islam, pero también apelan a un consenso acerca de lo que el islam es y requiere. Tanto el colegio como Shabina Begum quieren estar en el lado del pluralismo y la tolerancia debido a que operan en el terreno discursivo del multiculturalismo británico, donde estos valores son importantes. Al mismo tiempo, sus reivindicaciones a favor y en contra del reconocimiento también se basan en representaciones de un único, verdadero islam. Necesitan el idioma del pluralismo y la tolerancia con el fin de parecer razonables y tolerantes, pero también deben reivindicar representar al islam de la manera correcta. Es necesario afirmar que representan al islam de modo correcto, porque el conflicto no es acerca del reconocimiento, o no, del islam, sino acerca de *qué* islam ha de ser reconocido en el reglamento sobre el uniforme escolar.

Mientras que los diferentes agentes –el colegio, Shabina Begum y los jueces– todos declaran que respetan la diversidad dentro del islam, y que ellos no quieren juzgar la verdad de las creencias religiosas, el caso es necesariamente también sobre la identidad y los límites del islam. Esta es la razón por la que las dos partes en el caso presentan declaraciones de varios representantes de la comunidad musulmana en Gran Bretaña– el colegio en el sentido de que el *salwar kameez* cumple con los requisitos islámicos, y Shabina Begum en el sentido de que se requiere un *jilbab*. Aquí el proceso de consulta trae a ciertos representantes y a ciertas representaciones como autoridades.

Cuando algunos de los representantes musulmanes proporcionaron afirmaciones para ambas partes y con conclusiones contradictorias, el colegio “no pudo ver ninguna buena razón para que las mezquitas locales aparentemente cambiasen de opinión” (*Begum* 2004, Anexo, § 8). Su respuesta a las diferencias de interpretación entre los representantes es referirse a estas diferencias como “opiniones”:

Todo lo que se puede decir ahora es que parece que hay una diferencia de opinión entre los indudablemente entendidos señores en cuanto a la correcta interpretación

SUMARIO

del código de vestimenta islámico. El colegio no está obligado a participar en cualquier discusión erudita. (*Begum* 2004, Anexo, §23)

PRÓLOGO

LOS DERECHOS DE LOS EMIGRANTES ECOLÓGICOS

MOVILIDADES DIFERENCIALES: APUNTES CRÍTICOS SOBRE LA LLAMADA "CRISIS" DE LOS REFUGIADOS

INMIGRACIÓN Y MUROS DE XENOFOBIA. LA NECESIDAD DE ACTIVAR EL DIÁLOGO

MULTICULTURALISMO Y REPRESENTACIÓN: LECCIONES DESDE EL REINO UNIDO

CRÉDITOS

Pese a ello, el colegio sí basa su caso en las representaciones del islam, y no sólo cuando se refiere a supuestos expertos sobre islam. Éste es el caso cuando el colegio sostiene que uno puede ser un buen musulmán mientras esté usando el *salwar kameez*, basando esto en las declaraciones de los representantes de los representantes locales y nacionales del islam y en las referencias a la identidad de la directora. Quiera o no quiera el colegio involucrarse en las disputas sobre la interpretación del islam, se ve obligada a hacerlo. Es imposible que el colegio quede al margen. De manera más general, es imposible para los casos de reconocimiento no involucrarse en debates sobre el significado, o la identidad, de lo que se supone que debe ser reconocido —en este caso, el islam. No se puede reconocer una identidad —y una diferencia— en la ley, sin involucrarse en las discusiones acerca de la naturaleza de esa identidad. Reconocer el islam en la ley, o en el orden público, es reconocer una imagen en particular, o una representación en particular, del islam. Hemos vuelto a la pregunta inicial: *¿qué islam y de quién?*

IV. CONCLUSIÓN: INCLUSIÓN, REPRESENTACIÓN Y DEMOCRACIA

La inclusión a través de la igualdad y el reconocimiento está intrínsecamente ligada a las representaciones de las diferencias incluidas. El derecho y la política social se basan en representaciones, y por eso hay que preguntar qué representaciones y de quién han llegado a predominar. Cuando se persigue el logro de políticas multiculturalistas, hay que prestar mucha atención a cómo la identidad y la diferencia se representan en la legislación y la política —la inclusión o exclusión, de las minorías dependen de ello. Éste es el reto para los legisladores, y para los que aplican la ley sobre el terreno, y para los jueces cuando los casos llegan a los tribunales. No es una cuestión de encontrar la representación "verdadera" de, por ejemplo, el islam. No hay un "verdadero" o un único islam, sólo diferentes representaciones del islam y de lo que significa ser musulmán, y a menudo compitiendo entre sí. Como es éste el caso, tenemos que institucionalizar los litigios por estas representaciones, y por ello necesitamos una teoría de la democracia en la que las identidades —mayoría y minoría— puedan ser cuestionadas, y donde todos los afectados —mayoría y las minorías— tengan algo que decir.

Insistir en el pluralismo y la contingencia de diferentes tipos de islam no es una estrategia inocente o neutral sin embargo. Por ejemplo, en el caso del islam, el pluralismo interpretativo puede actuar como un argumento implícito para una interpretación moderada del islam que no insista en un código de vestimenta en particular. La pluralización del propio islam se basa en una cierta interpretación e identidad del islam. No salimos de la vinculación entre el reconocimiento y representación donde la ley y la política siempre se apoyan en determinadas representaciones de una identidad como el islam. Lo que es más, la impugnación de las representaciones no sucede en un mercado abierto de representaciones. Esta imagen liberal de impugnación hace caso omiso de las maneras en las que el espacio de la impugnación se constituye a sí mismo sobre la base de las exclusiones y sesgos particulares sobre los que siempre se ha de reflexionar críticamente.

SUMARIO

PRÓLOGO

LOS DERECHOS
DE LOS EMIGRANTES
ECOLÓGICOSMOVILIDADES
DIFERENCIALES:
APUNTES CRÍTICOS
SOBRE LA LLAMADA
"CRISIS" DE LOS
REFUGIADOSINMIGRACIÓN Y MUROS
DE XENOFOBIA.
LA NECESIDAD DE ACTIVAR
EL DIÁLOGO**MULTICULTURALISMO Y
REPRESENTACIÓN:
LECCIONES DESDE EL
REINO UNIDO**

CRÉDITOS

BIBLIOGRAFÍA

- The Queen on the application of Begum v. The Headteacher and Governors of Denbigh High School (2004) EWHC 1389 (Admin), en <http://www.bailii.org/ew/cases/EWHC/Admin/2004/1389.html> (5 July 2016).
- The Queen on the application of SB v. Headteacher and Governors of Denbigh High School (2005) EWCA 199, en <http://www.bailii.org/ew/cases/EWCA/Civ/2005/199.html> (5 July 2016).
- R (on the application of Begum) v. Headteacher and Governors of Denbigh High School (2006) UKHL 15, en <https://www.publications.parliament.uk/pa/ld200506/ldjudgmt/jd060322/begum.pdf> (5 July 2016).
- Equality Act 2010, en <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2010/15/contents> (5 July 2016).
- Herman, Didi (2011): *An Unfortunate Coincidence: Jews, Jewishness, and English Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Mandla and another v Dowell Lee and another (1983), House of Lords, 2 AC 548, 24 March 1983, en http://www.hrcr.org/safrica/equality/Mandla_DowellLee.htm (5 July 2016).
- McGoldrick, Dominic (2006): *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe*, Oxford: Hart.
- Parekh, Bhikhu (2006): *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, 2nd edition, Basingstoke: Macmillan.
- Poulter, Sebastian (1998): *Ethnicity, Law and Human Rights: The English Experience*, Oxford: Oxford University Press.
- Race Relations Act (1976), en <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1976/74>, (5 July 2016).
- Thomassen, Lasse (2011): (Not) Just a Piece of Cloth: *Begum*, Recognition and the Politics of Representation, en: *Political Theory* 39:3, 2011, pp. 325-51
- Thomassen, Lasse (de próxima publicación en 2017): *British Multiculturalism and the Politics of Representation*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Lasse Thomassen es Senior Lecturer de la School of Politics and International Relations de la Queen Mary, University of London. Es autor de libros y artículos sobre Habermas, la deconstrucción, la política de identidad y la política radical. Su libro *British Multiculturalism and the Politics of Representation* será próximamente publicado por Edinburgh University Press. ■