

Gunther Dietz
Universidad de Granada /
Universidad Veracruzana

En todos los Estados-naciones europeos, la discriminación de minorías étnicas, culturales, lingüísticas, religiosas y sexuales cuenta con una triste trayectoria histórica, que a menudo se remonta a los inicios mismos de dichos Estados y a su violento proceso de “imaginación” de comunidades (Anderson 1988) y su concomitante institucionalización hegemónica. A pesar de dicha continuidad histórica, la percepción de las estructuras, prácticas y agencias discriminatorias es aún muy reciente, dado que hasta hace poco el análisis de las relaciones entre minorías y mayoría tendía a reducirse a binomios tales como asimilación *versus* segregación o integración *versus* exclusión.

En esta contribución, pretendemos ilustrar y analizar para el caso del Estado español la persistencia contemporánea de discriminaciones históricas tal y como las sufren y perciben las mujeres musulmanas. A partir de este caso esbozaremos el surgimiento de las actuales y aún incipientes políticas de anti-discriminación a nivel estatal español así como a nivel europeo. Antes de presentar este caso, sin embargo, consideramos imprescindible contextualizar el debate sobre la discriminación y anti-discriminación dentro de dos marcos conceptuales específicos: el multiculturalismo y las políticas de identidad, por una parte, y las políticas públicas de la diferencia, por otra.

DE LA “POLÍTICA DE IDENTIDAD” A LA “POLÍTICA DE RECONOCIMIENTO”

El debate actual acerca de la discriminación y anti-discriminación se desencadena a partir del multiculturalismo y del antirracismo de los años ochenta (Dietz 2003). En dicha década, inicialmente sobre todo en Estados Unidos y el Reino Unido, un conjunto altamente heterogéneo de movimientos contestatarios surgidos a partir

del ya mítico “68” emprende el camino de la institucionalización social, política y académica. Las confluencias programáticas de estos “nuevos” movimientos sociales – afroamericanos, indígenas, chicanos, feministas, gay-lesbianos etc. – se han dado a conocer a partir de entonces bajo el a menudo ambiguo lema del “multiculturalismo”: este heterogéneo conjunto de movimientos, asociaciones, comunidades y – posteriormente – instituciones que confluyen en la reivindicación del valor de la “diferencia” étnica y/o cultural así como en la lucha por la pluralización de las sociedades que acogen a dichas comunidades y movimientos y por la igualdad de derechos de éstos frente a la sociedad dominante.

La elaboración de una identidad propia en un proceso de recreación de prácticas culturales y de apropiación de espacios de autonomía, característica fundamental de los “nuevos movimientos sociales” de cuño multiculturalista, también es una “construcción hegemónica” (Laclau & Mouffe 1987), que bajo determinadas circunstancias puede convertirse en resorte de una estrategia “contrahegemónica” frente a los poderes dominantes. Como “fuentes de sentido”, las nuevas identidades, construidas a lo largo de una movilización social y proyectadas hacia el futuro, pueden confluir con identidades pre-existentes, producto de resistencias generadas anteriormente por ‘comunidades’ contrahegemónicas:

“Las nuevas *identidades proyectadas* no parecen surgir de antiguas identidades de la Sociedad civil de la era industrial, sino del desarrollo de las identidades de resistencia actuales” (Castells 1998:396).

Para los movimientos multiculturalistas y de anti-discriminación, el afianzamiento normativo de estas nuevas identidades ha pasado por una fase de “re-esencialización” de diferencias originalmente construidas. De forma paralela al inicio de la institucionalización educativa, académica y luego política del multiculturalismo, es sobre todo en el contexto de los estudios étnicos y culturales donde las diferencias “raciales”, “étnicas” y/o “culturales” se utilizan como argumentos en la lucha por el acceso a los poderes fácticos:

“La esencialización implica categorizar y estereotipar, es una forma de pensar y actuar que trata a individuos como si estuvieran ‘esencialmente’ definidos, i.e. su subjetividad está determinada por su pertenencia a una categoría específica, en este caso a su grupo cultural/étnico. En el multiculturalismo, por consiguiente, la cultura juega el papel que la raza y el sexo juegan en otros discursos” (Grillo 1998:196)².

En esta estrategia se acude al prototipo del feminismo, cuya noción de “cuotas” de acceso al poder, a los servicios e instituciones es retomada por el multiculturalismo para generar un sistema altamente complejo de trato diferencial de grupos minoritarios. El objetivo de esta política de “acción afirmativa”, aplicada primero en los órganos de representación y toma de decisiones de los propios movimientos y posteriormente trasladada al ámbito académico y educativo, consiste en paliar las persistentes discriminaciones que por criterios de sexo, color de piel, religión, etnicidad etc. sufren las minorías a través de una deliberada política de “discriminación positiva” (Pincus 1994).

Ante las críticas formuladas desde el ámbito tanto académico y educativo como político a este trato diferencial y su algo artificial distinción entre discriminaciones “negativas” *versus* “positivas”, el multiculturalismo reivindica

la diferencia normativa entre las discriminaciones históricamente sufridas por los miembros de un colectivo estigmatizado, por un lado, y las discriminaciones que a nivel individual puede generar la política de “acción afirmativa” para determinados miembros del grupo hegemónico, por otro (Mosley & Capaldi 1996).

LAS POLÍTICAS ESTATALES DE LA DIFERENCIA

Por definición, y como resultado de sus propias políticas de “nacionalismo nacionalizante” (Brubaker 1996), todos los Estados-naciones de origen europeo-occidental tienden a percibir la diversidad cultural como un desafío a su soberanía, legitimidad y persistencia. En cada caso particular, las respuestas institucionales a este desafío dependen de la específica combinación de procesos sub-nacionales (reconocimiento de las minorías étnicas autóctonas), supra-nacionales (integración hemisférica o continental en la Unión Europea, por ejemplo) y trans-nacionales (procesos migratorios). Así, para el campo educativo uno de los escasos estudios comparativos de las políticas de educación intercultural llevadas a cabo en diferentes países europeos y americanos revela la existencia de un reducido conjunto recurrente de “desafíos” institucionales:

“Los rasgos comunes evidenciados al analizar las diferentes naciones giran en torno a cinco cuestiones principales: (a) la tensión entre preservación cultural y pluralismo cultural que atañe a pueblos indígenas, refugiados, inmigrantes y que implica las relaciones entre poblaciones mayoritarias y minoritarias en diversos contextos; (b) la conservación, diversidad y formación lingüísticas; (c) prácticas curriculares que resultan excluyentes, etnocéntricas y restrictivas y que por tanto requieren ser corregidas mediante la ampliación, la representación y el balance; (d) la preparación y formación del magisterio; y (e) cuestiones de políticas nacionales” (Cushner 1998:355).

Las políticas educativas, por ejemplo

Las respuestas institucionales a estos “problemas” o “desafíos” interculturales constituyen un campo privilegiado para el estudio empírico de la “otredad” proyectada desde el Estado-nación hacia “su” ciudadanía, como demuestra la mera enumeración de algunos ejemplos provenientes del ámbito educativo:

- En el caso español, el llamativo hecho de que las instituciones dedicadas a las políticas públicas distingan nítidamente entre dos tipos diferentes de diversidad cultural – aquella percibida a partir de las migraciones sur-norte y aquella representada por la presencia y persistencia del grupo étnico gitano – y desplieguen políticas claramente diferenciadas para cada uno de estos destinatarios ilustra la persistente vigencia de delimitaciones étnicas históricamente construidas en torno a las dicotomías de lo *moro* frente a lo *cristiano*, por un lado, y de lo *gitano* frente a lo *payo*, por otro.
- Por otra parte, en la práctica totalidad de países latinoamericanos las políticas diferenciales desarrolladas ante la diversidad cultural se subsumen bajo el programa del *indigenismo*, que se propone integrar a los grupos considerados autóctonos, “mestizando” sus pautas culturales y nacionalizando sus identidades étnicas sin siquiera plantearse la necesidad de “interculturalizar” a las minorías o mayorías inmigradas de origen europeo que hoy representan los actores nacionalizantes hegemónicos en cada uno de estos países.

El estudio comparativo de las políticas tanto discriminatorias como de anti-discriminación ilustra antes que nada el carácter construido, relativo y contextual de los discursos identitarios nacionalizantes subyacentes:

“Algunos alegan que esta presencia [de inmigrantes] genera un coste inaceptable para la población nativa, otros afirman que el bajo rendimiento educativo de los hijos de inmigrantes los amenaza relegándolos a un permanente estatus subordinado. Aquí, la preocupación por cuestiones de clase social se paraleliza con una preocupación por cuestiones de cultura. La presencia de un número elevado de inmigrantes que son culturalmente distintos a la mayoría, ¿generará el riesgo de distorsionar o de corromper a la sociedad anfitriona? ¿Se convertirán los inmigrantes en una minoría no asimilable dentro de la sociedad que constituirá una amenaza para su estabilidad y su capacidad de actuar de forma coherente? Resulta irónico que todas estas inquietudes han sido formuladas en los años cuarenta del siglo XIX en los Estados Unidos, cuando los protagonistas de la opinión pública estaban profundamente preocupados por los inmigrantes católicos alemanes e irlandeses, entonces considerados como una seria amenaza para el carácter americano y para el sistema político democrático (Glenn & de Jong 1996:577).

Del sinfín de posibles criterios de “discriminación” institucional para categorizar y con ello “problematizar” a los “otros” – como son, por ejemplo, la edad, el género, el origen geográfico, la residencia actual, la lengua materna, la religión practicada, la “cultura”, la identificación “étnica”, la ciudadanía y/o nacionalidad, las pautas de comportamiento, el rendimiento escolar, el nivel socioeconómico de los padres etc. (Jones 1997) – las instituciones generan una combinación específica de criterios para detectar o negar la existencia de “diversidad en el aula”. Así, desde el discurso institucional español la problematización del “otro” recurre a explicaciones muy heterogéneas:

- El punto de partida de la “detección” institucional de los problemas educativos a menudo lo constituye el criterio lingüístico. En vez de enfocar la diversidad lingüística realmente existente entre la población destinataria de la intervención pedagógica, la institución – producto y productora del “habitus monolingüe” imperante (Gogolin 1994) – suele basarse únicamente en el criterio de la lengua materna, i.e. de la identificación de educandos cuya primera lengua no es aquella hegemónica a nivel nacional y/o regional. El monolingüismo institucionalizado genera una visión altamente estereotipada de la realidad multilingüe.
- En este tipo de problematizaciones institucionales, el argumento lingüístico se suele mezclar y/o confundir con otros factores muy heterogéneos. Por una parte, existe una tendencia generalizada hacia la equiparación tanto de los migrantes como de los indígenas como tales con supuestos problemas escolares. Mezclando constantemente variables dependientes e independientes, en las correspondientes “evaluaciones” acerca del desafío de la diversidad cultural la condición migratoria o indígena en sí se convierte en un problema para la institución educativa.
- En el contexto europeo, y no sólo después del 11 de septiembre de 2001, la problematización del fenómeno migratorio como tal (cfr. abajo) a menudo se dramatiza con el *topos* de Huntington (1997) acerca de la inevitabilidad del “choque” civilizacional entre las culturas. En gran parte del discurso de las pedagogías de la “otredad”, la diversidad cultural se visualiza de forma bipolar y mecanicista.
- Por otra parte, a menudo también es la “cuestión religiosa” y preferencialmente la mera existencia de diversidad religiosa la que es utilizada para identificar un presunto problema escolar. Este problema no se formula a raíz de un análisis empírico de la coexistencia y confluencia de diferentes prácticas religiosas y/o confesionales en el ámbito escolar, sino que se parte de la simple presencia de educandos con credos nominalmente divergentes (Verlot 1996, Dietz & El-Shohoumi 2002). Por consiguiente, esta “cuestión religiosa” en el discurso institucional acaba mezclándose con factores apenas relacionados con la diversidad religiosa.

- Por último, la originaria función disciplinaria que cumplen las pedagogías nacionales se revela en la frecuente asociación de la diversidad cultural con desafíos de tipo “correcional” y “policial”. Según esta argumentación, el “desarraigo” cultural del migrante sobre todo adolescente de forma cuasi-automática genera comportamientos “antisociales” que requieren de una decidida intervención pedagógica.

La combinación de estos criterios de problematización y su aplicación a sistemas educativos y contextos nacionales altamente heterogéneos ha desencadenado una exorbitante proliferación de enfoques, modelos y programas político-pedagógicos para tratar la diversidad (Dietz 2003). La aparente pluralidad de enfoques resulta ficticia, sin embargo, si contrastamos empíricamente las propuestas pedagógicas, los discursos institucionales normativos y las prácticas de su aplicación escolar: hay muchas propuestas pedagógicas que pretenden “innovar”, ser “creativas”, a menudo basadas en la superstición de que funcionará, pero que acaban “adaptando” y mimetizando modelos que se encuentran *en vogue* y que habían sido desarrollados en otros contextos. El pionero análisis contrastivo que en este sentido han realizado Glenn & de Jong (1996) demuestra la crucial importancia que tiene el contexto societal e institucional más amplio en las prácticas políticas específicamente desarrolladas. Por consiguiente, en su proceso de institucionalización, las diferentes propuestas de multiculturalización o interculturalización se materializan en función de las diferentes posibilidades de definir, delimitar y combinar las esferas de “lo público” y “lo privado”:

“Existen dos concepciones distintas de ciudadanía equitativa, cada una de las cuales se basa en nociones diferentes de aquello que se considera ‘lo público’ y ‘lo privado’. Estas dos concepciones pueden resumirse de la siguiente manera: 1. el derecho a asimilarse a la cultura mayoritaria/dominante en la esfera pública, y la tolerancia de ‘diferencia’ en la esfera privada; 2. el derecho al reconocimiento y fomento de la propia ‘diferencia’ (etnicidad minoritaria etc.) dentro de la esfera pública y privada. Sin embargo, estas concepciones no son alternativas excluyentes, en el sentido de que si se elige una la otra ha de ser rechazada. De hecho, el multiculturalismo exigirá que se promuevan ambas concepciones” (Modood 1997:20).

La tipología resultante de estas posibles combinaciones entre lo público y lo privado no es subsumible bajo los convencionales conceptos de “asimilación” *versus* “segregación” (Garreta Bochaca 1997), sino que en la mayoría de los sistemas políticos los contextos nacionales y regionales permiten un amplio abanico de soluciones intermedias (Verlot 2001). En su análisis contrastivo de las “reacciones” institucionales y políticas desplegadas en Francia, Alemania, el Reino Unido y Estados Unidos frente a la inmigración, Todd (1994) postula que dichas políticas nacionales reflejan la existencia de constantes estructurales, ubicadas en el seno de la sociedad mayoritaria:

“El análisis comparativo revela la capacidad de cada una de las sociedades desarrolladas de imponer, independientemente del contenido objetivo de la cultura inmigrante, su propia visión de la relación interétnica y la solución de asimilación o de segregación que le conviene, de tal manera que es preciso formular como hipótesis un principio de omnipotencia de la sociedad de acogida. La antropología demuestra que en cada una de las grandes naciones postindustriales existe una particular matriz inconsciente, que decide acerca de la visión imperante del extranjero y con ello, en definitiva, de su destino” (Todd 1994:12).

RACISMO Y DISCRIMINACIÓN DE MINORÍAS EN ESPAÑA

El caso de España es particularmente revelador al respecto. Las instituciones españolas dedicadas actualmente a diseñar “políticas de la diferencia” en los ámbitos educativos, laborales y/o de servicios sociales para colectivos minoritarios oscilan entre dos “matrices inconscientes”: entre un “etnicismo” implícito, que asemeja el caso español al modelo “étnico-cultural” de nacionalismo centroeuropeo (Alemania, Austria, Polonia), por una parte, y un “universalismo” explícito, orientado hacia el modelo cívico francés.

En concreto, por una parte, persiste en la memoria colectiva de la sociedad mayoritaria y de sus instituciones una jerarquía étnica históricamente construida desde la expulsión de las minorías judía y musulmana en 1492 (Stallaert 1998). En dicha jerarquía, expresada en las encuestas de opinión sobre “personas de otras partes del mundo”, se refleja aún la dicotomía entre el histórico “enemigo exterior” – el “moro” o andalusí musulmán – y el “enemigo interior” – el “gitano”.

Como demuestra Stallaert (1998) con detalle, la ideología del casticismo y de la “limpieza de sangre”, impuesta por el temprano experimento homogeneizador de los Reyes Católicos e institucionalizada a través de la Santa Inquisición, sigue persistiendo inconscientemente en actitudes y “fobias” que muestra la población mayoritaria contemporánea hacia “el otro”. Estas fobias son empíricamente corroboradas en los aún escasos estudios empíricos que analizan actitudes racistas y prácticas discriminatorias en el Estado español. Tanto las pioneras encuestas de Calvo Buezas (1989, 1990) como los recientes informes elaborados por la Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (ECRI 1999, 2003) revelan que el pueblo gitano y los inmigrantes magrebíes constituyen los dos colectivos más directa y visiblemente expuestos a actitudes racistas y prácticas discriminatorias.

Por otra parte, este persistente “sesgo étnico-cultural” anti-musulmán y anti-gitano contrasta con el énfasis que continuamente hacen las instituciones públicas en el carácter universalista y no-discriminatorio de sus políticas, programas y prácticas. Desde los inicios de la transición a la democracia, el Estado español pretende desarrollar medidas públicas y laicas de corte integracionista frente a las minorías religiosas y étnicas. Paradójicamente, sin embargo, dichas políticas no logran desprenderse de su fuerte legado católico y castellano, tal como se percibe nuevamente en el ámbito educativo – la persistencia de un sistema educativo en gran medida mantenido por instituciones católicas, pero financiado por el Estado laico – así como en el ámbito de la federalización asimétrica del “Estado de las Autonomías” – cuanto mayor distancia cultural y lingüística se reivindica frente a la mayoría castellana, mayor grado de autonomía se obtiene³.

RACISMO, ISLAMOFOBIA Y SEXISMO CONTRA MUJERES MUSULMANAS

En los últimos cincuenta años, España ha experimentado un considerable incremento en la población inmigrante (Izquierdo 1992, Cornelius 1994), entre la que los magrebíes musulmanes conforman un porcentaje significativo. Paralelamente, desde el final del régimen franquista, se está produciendo una notable tendencia de conversión a

la religión musulmana en ciudades andaluzas tales como Córdoba o Granada. Unido a estos dos fenómenos, tal como se mencionaba arriba, las actitudes anti-islámicas y anti-árabes, que reflejan una combinación de dimensiones de discriminación étnica, religiosa y nacionalista, prevalecen en amplios sectores de la sociedad española (ASEP 1998).

Estas actitudes de hecho están profundamente arraigadas en estigmatizaciones históricas del “otro”. Como muestra Stallaert (1998), desde 1492 el temprano proyecto español de Estado-nación ha sido fundado en una mezcla de “arabofobia” étnica y “islamofobia” religiosa, que se legitimaría con “leyes de pureza de sangre” que constantemente solapan y funden terminología supuestamente biológica, étnica y religiosa.

Esta islamofobia⁴ histórica reaparece con la percepción de las migraciones contemporáneas como “retorno de los moros” o “moriscos”. La islamofobia re-emergente afecta especialmente a las mujeres musulmanas, de quienes la mayor parte de la sociedad tiene una visión reducida a la maternidad y obediencia al marido. Durante muchos siglos, no sólo el Islam como tal, sino sobre todo las mujeres musulmanas fueron percibidas, instrumentalizadas y malinterpretadas como la cara opuesta del autorretrato de Occidente como una civilización global, moderna y secularizada (Martín Muñoz 1999). Independientemente de su edad, profesión, etnia o clase social de origen, de su ciudadanía y su estatus nativo o migratorio, las mujeres musulmanas tienden a ser representadas como el prototipo de “otredad” de Occidente. Sin embargo, en el transcurso de la reciente feminización de la migración magrebí y particularmente marroquí⁵ son precisamente las mujeres inmigrantes – percibidas de forma reduccionista como “la mujer musulmana” – las que se convierten en importantes protagonistas del proceso de formación de nuevas comunidades, sean éstas musulmanas, inmigrantes o marroquíes⁶.

Percepción del Islam

A pesar de que sus orígenes políticos e ideológicos sean completamente diferentes, los representantes españoles de las instituciones públicas y de las ONG coinciden en una percepción homogénea y bastante estereotipada de las mujeres musulmanas que atienden. Todos los representantes mencionan la diferencia que supuestamente existe no solamente entre el Islam y el cristianismo, sino también entre el Islam y la modernidad. Incluso aquellos que rechazan la opinión simplista acerca del supuesto carácter opresivo del Islam frente a las mujeres musulmanas tienden a establecer diferencias culturales entre las regiones musulmanas más atrasadas o subdesarrolladas, por un lado, y las partes más “modernas” del mundo musulmán, por otro lado. Las mujeres musulmanas son percibidas como víctimas – reales o potenciales – de su propia religión y de sus prácticas “machistas”. El autoritarismo político y la opresión religiosa legitimadas contra las mujeres “son las dos caras de la misma moneda”, como indica un activista de una ONG.

Esta homogeneización obvia en la percepción externa, expresada por miembros de la sociedad mayoritaria no-musulmana, contrasta profundamente con la enorme diversidad de auto-definiciones y discursos identitarios ofrecidos por las mujeres musulmanas. La identidad religiosa expresada por las mujeres musulmanas, altamente

influenciada por su socialización, se ha generado y perfilado en la mayoría de éstas antes de migrar a España. Estas mujeres de origen árabe – en su mayoría marroquíes – perciben el Islam como una parte “normal” de su identidad y auto-definición (Geertz 1968). Desde la adolescencia, las prescripciones y rituales religiosos como las prácticas oratorias y el ayuno, con las que se transmite la herencia cultural familiar y/o comunitaria, están integradas dentro de las rutinas de la vida cotidiana de la mujer. La mayoría de las mujeres entrevistadas asocian la distinción entre religión musulmana y cristiana a una mera coincidencia geográfica. La religión no se considera fruto de una elección, sino de una herencia.

La conexión íntima que supone la unidad del Islam como un sistema religioso, por un lado, y los orígenes nacionales y culturales de las mujeres musulmanas, por otro lado, sólo es cuestionada por dos tipos de entrevistadas:

- aquellas mujeres de nacionalidad española y orígenes culturales y religiosos católicos que han convertido al Islam⁷;
- aquellas mujeres que han emigrado del noreste de Marruecos o del norte de Argelia y que se identifican a sí mismas en términos étnicos no como árabes, sino como amazigh⁸.

Sin excepción alguna, las españolas conversas o neo-musulmanas acentúan la tensión entre las diferencias del Islam y el cristianismo. Las experiencias personales de conversión religiosa se expresan en términos de “liberación” de la tradición. El proceso de conversión se recuerda como una profunda crisis de identidad personal y como un “despertar” de un pasado superficial y de una religiosidad meramente pragmática. Muchas de las católicas convierten al Islam en el periodo de transición de la dictadura franquista a la democracia, periodo durante el que perciben al catolicismo como una reliquia vacía de la época pre-moderna. Desde el punto de vista de las neo-musulmanas, las actitudes sexistas y autoritarias hacia las mujeres son parte de la religión católica. El Islam, por el contrario, promueve un *respeto mutuo entre ambos sexos*. Como para las conversas el Islam no es una parte integral de la tradición familiar, sostienen que existen dos maneras diferentes de practicar el Islam: la “religión para los inmigrantes”, por un lado, donde la cultura y la religión están supuestamente “mezcladas”, y el Islam “desnudo”, por otro lado, que no debe ser asociado a ninguna cultura en particular.

La diversidad regional y las distinciones étnicas que prevalecen dentro del Islam (Lippman 1995) son tematizadas también por las amazigh, ya sean de Argelia, de Marruecos o de Melilla. Ellas tienden a coincidir con las neo-musulmanas en que una gran parte de las prácticas religiosas distintivas, de sus creencias y reglas no tienen orígenes musulmanes, sino árabes. Por otro lado, el afán de presentar el Islam como una “manera de vivir” culturalmente “neutra” y contemporánea sólo se puede observar en mujeres jóvenes urbanas de clase media y alta, que en la mayoría de los casos cursan estudios universitarios en Granada. Todas las demás mujeres musulmanas, que provienen de contextos rurales o de clases bajas urbanas, tienden a identificar el Islam con la tradición.

Uno de los puntos más discutidos en las relaciones inter-religiosas es el significado y la necesidad del uso del *hijab*. A pesar de que en España apenas se hayan dado conflictos como los surgidos en otros países europeos⁹, para la mayoría de las mujeres el uso del pañuelo es visto como un obstáculo a la hora de buscar un empleo o de alquilar un piso. Las instituciones y ONG ven el “problema del pañuelo” como un indicador no sólo de actitudes

racistas, sino también de la “voluntad de integración”. Aunque se exprese siempre una tolerancia acerca del uso del pañuelo, algunos representantes institucionales alegan que la mujer musulmana *no debería exagerar* y no debería vestirse *como si estuviera en Marruecos*, ya que dificultaría que los vecinos católicos la acepten. Una trabajadora social que trata con mujeres musulmanas incluso opina que algunas de ellas cubren su cabeza para *auto-aislarse*.

Para evitar este tipo de discriminación, algunas mujeres inmigrantes se quitan estratégicamente el pañuelo en ciertas ocasiones, algo que obviamente no impide la equiparación subyacente del pañuelo con supuestas distinciones fenotípicas, con actitudes islamofóbicas y con el rechazo abierto hacia marroquíes. Mientras que la mayoría de las mujeres perciben el pañuelo como una parte integral de su identidad no sólo religiosa, sino también de género y de esa manera como una parte incuestionable de sus tradiciones, una minoría de las mujeres, fundamentalmente de origen amazigh, rechaza el uso del pañuelo, identificándolo como *algo impuesto por los árabes* y sobre todo por *las actitudes machistas de los esposos musulmanes*. Para ellas, la preservación de un símbolo religioso arcaico que nada tiene que ver con diferencias de religiosidad, impide a la mujer musulmana liberarse. Esta interpretación, que es asombrosamente similar a la opinión pública de la mayoría de los no-musulmanes que victimizan a las mujeres musulmanas, es contrarrestada por otras mujeres que enfatizan la variedad de las costumbres del pañuelo, tan sujetas a modas y elecciones como cualquier otra vestimenta.

No obstante, en el contexto migratorio en la sociedad no-musulmana, algunas mujeres entienden el pañuelo no como una cuestión de moda o costumbres, sino como un símbolo estrictamente religioso para identificarse como no cristiana – una actitud que es compartida por las españolas conversas. Esta tendencia de usar el *hijab* como distinción religiosa o como “marcador étnico” (Eriksen 1993) en contextos inter-religiosos es, sin embargo, rechazada abiertamente por otras mujeres musulmanas. Desde su punto de vista, ello convierte el uso del pañuelo en una cuestión superficial de pertenencia confesional sin tener en cuenta ni la fe individual ni la actitud personal con respecto a la religión.

¿Discriminación institucional?

La impresión que tienen las entrevistadas sobre los entramados institucionales tanto de las agencias públicas gubernamentales como de las ONG a la hora de atender a la población inmigrante y/o a la minoría religiosa es sumamente negativa. Casi todas las mujeres se quejan de la manera caótica y burocrática en que funcionan estas instituciones. Muchas mujeres evitan ser atendidas por estas instituciones ya que les resultan incomprensibles e ineficientes en sus funciones de prestación de servicios. Tan sólo aquellas mujeres que están plenamente integradas en la sociedad de acogida y conocen el idioma, aceptan los servicios de estas instituciones. Únicamente en situaciones de extrema necesidad, como enfermedades, la renovación de documentos, la regulación de papeles o amenazas de deportación, acuden en última instancia a recibir una ayuda puntual.

Esta actitud de rechazo está justificada en varios casos – tanto provenientes de mujeres inmigrantes como de conversas – por experiencias de discriminación institucional y en algunos casos por incidentes racistas y/o sexistas directos, infligidos por cuerpos oficiales como la policía. A pesar de que algunas mujeres – fundamentalmente

aquellas que nunca han sufrido periodos de “ilegalidad” o “indocumentación” – niegan cualquier experiencia personal de rechazo o maltrato por parte de instituciones públicas, casi todas las mujeres neo-musulmanas hacen hincapié en que las diversas formas de discriminación oficial son una respuesta institucional a la percepción generalizada de los conversos y los inmigrantes como los *nuevos invasores que vienen a la reconquista de Granada*.

Según los representantes de todas las instituciones y de muchas ONG, la población inmigrante como tal “es un problema”. En su trabajo diario, se quejan de que las mujeres musulmanas son “sumisas” y siempre van acompañadas por sus maridos o por algún pariente, los cuales las privan de tener sus propias experiencias y de expresar sus posibilidades de comunicación así como de establecer un contacto personal y directo con los miembros de las instituciones. Como consecuencia de esta percepción, que convierte a la inmigración en un problema institucional como tal, tanto las instituciones públicas como las ONG parecen coincidir en la supuesta necesidad de subdividir los de por sí débiles y escasos servicios sociales en un sector “generalista”, abierto a todo el público necesitado, y otro “orientado a las minorías particulares” como “los inmigrantes” y/o “los gitanos” (Dietz 2000). Esta división, sin embargo, como admite el presidente de una ONG pro-inmigrante, tiene un *impacto negativo en cuanto a la cantidad y la calidad de servicios, ya que así son sobre todo los inmigrantes, como no-ciudadanos, los que pasan de los servicios públicos a los privados, que intentarán prestar estos servicios de la forma más precaria y barata posible*.

Entre género, religión y etnicidad: experiencias de discriminación y racismo

Nuestra tarea no puede ni debe consistir en contrastar la visión subjetiva con un punto de vista supuestamente “objetivo”, externo, para distinguir entre aquellos fenómenos de discriminación supuestamente “reales” y aquellos otros, sólo percibidos como tales. Nuestra opción contrasta por tanto con otros enfoques académicos (Moller & Togeby 1999, Filippin 2003), pero asimismo con el punto de vista de varias instituciones y ONG, que tienden a subrayar una supuesta “hiper-sensibilidad” como causante de la sensación de discriminación múltiple que padecen las mujeres musulmanas consultadas.

Estas mujeres definen y equiparan la discriminación con situaciones de inferioridad y desigualdad, con un tratamiento abusivo y arbitrario, consciente y a menudo explícito del que son objeto como miembros de una minoría. Según sus relatos, las discriminaciones percibidas son antes que nada personales y sólo en segundo plano institucionales en cuanto a su origen. Éstas pueden oscilar entre meros chistes y *topoi* repetidos hasta la saciedad en situaciones de interacción cotidiana, pasando por distinciones jurídicas entre españoles y forasteros, hasta incluso amenazas o ataques abiertamente racistas.

A menudo, las mujeres musulmanas no consideran suficiente explicar estos incidentes atribuyéndolos al mero desconocimiento y desinterés mostrado por parte de la sociedad de mayoría no-musulmana frente a ellas. Son sobre todo las mujeres conversas quienes destacan el papel nocivo desempeñado por los medios masivos de comunicación en la reproducción continua de una imagen negativa, estereotipada y completamente sesgada del mundo árabe-musulmán contemporáneo, en el cual se mezclan y solapan permanentemente prejuicios religiosos, étnicos, culturales y de género.

Muchas mujeres se muestran insultadas y exhaustas por la frecuencia con la cual se ven obligadas a contrarrestar alusiones al “macho musulmán” y a la “mora sumisa”, al “árabe pérfido y astuto” y a la “lascividad” de la mujer árabe. Incluso, tienen que rectificar constantemente el extraño rumor según el cual “los moros” o “algún jeque saudí” están financiando la “invasión” de la península pagándoles a mujeres musulmanas embarazadas a inmigrar ilegalmente, etc. etc. A diferencia de las mujeres inmigrantes, las neo-musulmanas interpretan estos estereotipos como una expresión de discriminaciones estructurales e institucionales más profundas. Ellas a menudo tienen que enfrentarse a reproches de “deslealtad” y “traición nacional” por haberse “sumado a los moros”; ello demostraría la continuidad y persistencia histórica de fobias antiguas, expresadas en la cultivada auto-percepción mono-cultural y mono-religiosa de la sociedad española mayoritaria.

La confusión y mezcla permanentes de dimensiones nacionales, étnicas y religiosas de la identidad de la minoría por parte de la mayoría, consolida y profundiza su percepción del “otro” como algo estigmatizado y esencializado. Para esbozar de forma sistemática estas diferentes dimensiones discriminatorias, recurrimos en lo siguiente a una distinción doble: por una parte, entre formas exógenas y endógenas de discriminación – i.e. actitudes discriminatorias cuya fuente principal se ubica fuera de o dentro de la comunidad musulmana de la que forman parte las mujeres estudiadas –, y, por otra parte, prácticas discriminatorias de motivación etno-religiosa frente a discriminaciones basadas en relaciones de género.

En el ámbito de las formas exógenas de discriminación etno-religiosa, nuestros datos especifican por lo menos cinco dimensiones diferentes de distinción, desigualdad y supuesta superioridad, que se combinan y tematizan a través de estereotipos generalizados y dirigidos contra las mujeres musulmanas:

- la línea divisoria religiosa y/o “civilizatoria” (Huntington 1997) trazada entre musulmanes y cristianos / católicos, i.e. entre Oriente y Occidente;
- la delimitación étnica entre “árabes” y “castellanos”, que se remonta a connotaciones históricas en torno a “ellos” y “nosotros” (Stallaert 1998);
- la percepción racializada de una supuesta bipolaridad entre “blancos” y “no-blancos”, sean éstos “moros”, “semitas”, “negros” etc. (Hall 1996);
- la distinción y discriminación jurídica entre “ciudadanos” y “no-ciudadanos”, ya materializada en la Constitución Española;
- y el abismo presente en el imaginario colectivo de la opinión pública entre una minoría “inmigrante”, cuya mera existencia supuestamente constituye ya un problema *per se*, y la sociedad mayoritaria “sedentaria”, encargada de resolver los problemas relacionados con las migraciones (Dietz 2000).

El solapamiento entre distinciones religiosas y etno-culturales en torno a la mujer “musulmana-árabe-magrebí-mora” no se limita a la sociedad mayoritaria. También al interior de las emergentes comunidades inmigrantes existen fuerzas endógenas que utilizan e invocan el Islam como marcador étnico *vis-à-vis* la sociedad de acogida. Como resultado, desde su aparición las nacientes comunidades inmigrantes son “etnificadas” tanto desde fuera como desde dentro (Rosón Lorente 2000). En el caso de las mujeres musulmanas, ello implica que determinados rasgos culturales de un tipo de sociedad patriarcal, limitados a ciertas regiones, tradiciones y/o costumbres – árabes, amazigh o de otro origen cultural – son transmitidas y adquiridas como si formaran parte del legado definitorio del Islam como tal (Jawad 1998).

Las formas exógenas de discriminación de género han sido ya mencionadas arriba; suelen basarse en estereotipos distintivos sobre hombres y mujeres musulmanes-*cum*-árabes, que trazan una profunda línea divisoria entre ambos sexos. Mientras que el hombre musulmán-árabe es estigmatizado como potencialmente violento, criminal y vengativo, la mujer musulmana-árabe es percibida como inherentemente ambigua: detrás de la “máscara” del pañuelo, la orientalista mirada masculina y cristiana pretende adivinar lascividad lujuria y promiscuidad potencial.

Sin embargo, aparte de estas fuentes externas, varias de las mujeres musulmanas entrevistadas tienden a definir algunas normas y prácticas – “femeninas”, según los miembros masculinos de su comunidad – como formas endógenas de discriminación de género. Sobre todo las jóvenes marroquíes critican el trato desigual y las inferiores perspectivas educativas así como la falta de libertad personal que han estado sufriendo a lo largo de su adolescencia en comparación con sus hermanos. Aquellas mujeres que confirman la existencia de prácticas discriminatorias – vigentes sea en su región de origen, sea en la comunidad inmigrante actual – a menudo hacen hincapié en que no es el Islam el que origina o legitima dichas prácticas discriminatorias, sino la aplicación sesgada e interesada de las tradiciones islámicas y de las interpretaciones coránicas por parte de los hombres musulmanes (Jawad 1998). Una opinión similar es expresada por las neo-musulmanas, cuya tendencia a disociar completamente el Islam de los contextos regionales concretos de los países de mayoría islámica ya se ha analizado arriba como parte de su particular proyecto de identidad religiosa. Por último, tanto las mujeres conversas como las inmigrantes coinciden en identificar intereses masculinos como fuerzas que siempre – en diferentes regiones, religiones y culturas – han acabado “manipulando” y re-interpretando distinciones de roles de género, que supuestamente *per se* no son discriminatorias, pero que *de facto* se han convertido en fuentes de discriminación de género. Así, *el problema de las mujeres en el Islam no es un asunto religioso, sino social, i.e. el de una religión utilizada por una sociedad patriarcal* (Martín Muñoz 1999:13).

HACIA UNA POLÍTICA DE ANTI-DISCRIMINACIÓN

La percepción diferenciada e interrelacionada de experiencias, prácticas y actitudes discriminatorias de origen tanto exógeno como endógeno, que experimentan personas musulmanas, no es compartida para nada por las organizaciones e instituciones relacionadas con ellas. Dependiendo de su procedencia gubernamental o no-gubernamental así como de sus protagonistas musulmanes o no-musulmanes, cada uno de estos actores institucionales tiende a sólo percibir una de estas formas y fuentes del fenómeno multidimensional de las discriminaciones. Así, el representante local del departamento de inmigrantes de uno de los sindicatos mayoritarios argumenta que son los hombres y no las mujeres inmigrantes las que más discriminación sufren, dado que ellos se enfrentan a mayores problemas al encontrar un trabajo. Desde este punto de vista, compartido por gran parte de las asociaciones de (hombres) inmigrantes consultadas al respecto, la discriminación que padecen los musulmanes es de tipo únicamente exógeno, proviene de la sociedad mayoritaria y es de naturaleza racista, no sexista.

Las instituciones públicas españolas, al contrario, tienden a hacer hincapié sobre todo en el origen interno, endógeno de prácticas discriminatorias dirigidas contra la mujer musulmana por motivos de género, que supuestamente son el resultado de la “cultura del magrebí”. En esta visión, la discriminación no genera exclusión social, sino que son al contrario el enclaustramiento social y la auto-“guetización” los que generan el rechazo externo. Aún cuando se reconoce la existencia de actitudes e incluso de prácticas racistas en el seno de la sociedad mayoritaria, los representantes de sus instituciones en general niegan la existencia de cualquier tipo de racismo al interior de sus organismos, por lo cual tampoco perciben necesidad alguna de evaluar y/o monitorear tales prácticas. Paradójicamente, son éstos los mismos representantes institucionales quienes en las entrevistas se aferran a los arriba analizados estereotipos.

La perspectiva de las ONG que trabajan directamente en el ámbito de la inmigración es mucho más diferenciada y equilibrada al respecto. A diferencia de las instituciones gubernamentales, todas las ONG consultadas admiten que existe una importante discriminación exógena dirigida contra las mujeres inmigrantes y/o musulmanas. Para el caso de los inmigrantes, la fuente de dicha discriminación es percibida como de origen jurídico-político. En este sentido, las mujeres musulmanas inmigrantes están expuestas a prácticas de discriminación jurídica porque carecen de los derechos ciudadanos básicos; por ello, su condición de inmigrantes y no-ciudadanas, no su género o su religión, dan origen a la discriminación que padecen. En segundo lugar, sin embargo, también se percibe una fuente interna de discriminación: el trato desigual que según las ONG confiere “el Islam” a “la mujer” tanto en su país de origen como en su comunidad inmigrante actual propicia prácticas discriminatorias de género.

La no-discriminación como fundamento jurídico

Estas heterogéneas experiencias y percepciones de prácticas discriminatorias contrastan, por una parte, con las definiciones y posiciones oficiales ante la discriminación y, por otra parte, con la sensibilización que muestran los actores gubernamentales y no-gubernamentales ante la discriminación étnica, racista, religiosa y de género. Aquí cabe distinguir entre medidas activas de anti-discriminación, por un lado, y principios jurídicos de no-discriminación, por otro. En el caso español, como en el de la práctica totalidad de Estados-miembro de la Unión europea, existe un amplio abanico de mecanismos de protección jurídica contra actos discriminatorios.

La Constitución Española de 1978 incorpora la Declaración Universal de los Derechos Humanos, pero limita el pleno disfrute de dichos derechos a sus propios ciudadanos, no a los extranjeros:

“Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social” (Constitución Española 1991 [1978]:26).

Esta obligación constitucional a la no-discriminación es complementada en el artículo 16, en el cual se garantiza la libertad de culto y religión. Sin embargo, nuevamente cabe resaltar una limitación: aunque el Estado español se auto-define como secular, la Constitución obliga a los poderes públicos a considerar la confesión mayoritaria en la sociedad, mencionando explícitamente – contra toda pretensión secular y laica – a la religión católica:

“Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones” (Constitución Española 1991 [1978]:26).

Aparte de la Constitución, tanto el Código Civil y el Código Penal (Ley Orgánica 10/1995) como la legislación acerca de los derechos de los trabajadores y acerca de la libertad religiosa prohíben expresamente la discriminación por motivos de raza, religión o sexo. En el caso de la población inmigrante, la Ley de Extranjería (Ley Orgánica 8/2000), reformada en 2000 para adaptarla a las crecientes restricciones migratorias “armonizadas” a nivel de la UE, incluye asimismo un apartado – capítulo IV del título I – que prohíbe el trato discriminatorio entre extranjeros y ciudadanos nacionales – con la excepción de todo lo referente al proceso migratorio así como a los derechos fundamentales de los inmigrantes “indocumentados” (ENAR 2002, EUMC 2002).

La incipiente perspectiva de la anti-discriminación

A pesar de lo estipulado en estos artículos constitucionales y leyes orgánicas, hasta la fecha no existe una definición específica oficializada y coherente ni de la discriminación ni de la anti-discriminación. Tampoco existen en España agencias o instituciones específicamente dedicadas a implementar medidas de anti-discriminación. La única e influyente figura constitucional al respecto es el Defensor del Pueblo. Esta especie de *ombudsman* se basa en el artículo 54 de la Constitución; se trata de una función consultiva, cuyo portador es designado por las Cortes, i.e. el legislativo estatal. De forma paralela, varias Comunidades Autónomas han ido creando Defensores del Pueblo designados por sus respectivos parlamentos regionales. La principal tarea del Defensor del Pueblo consiste en supervisar el desempeño de las instituciones y dependencias públicas en relación con los derechos fundamentales de los ciudadanos y en informar periódicamente al parlamento sobre casos de abusos a dichos derechos (Constitución Española 1991:41).

Aparte de la figura del Defensor del Pueblo, no existen instituciones particular y monográficamente dedicadas a la implementación de políticas anti-discriminatorias. El debate en torno a la necesidad de introducir criterios y procedimientos específicos para delimitar actividades discriminatorias y anti-discriminatorias en la legislación española, tal como se ha ido desarrollando en la última década en otros Estados-miembro de la Unión Europea (Schulte 1995, Fathi 1998), apenas está iniciándose. Hasta la fecha, dicho debate se circunscribe a tres ámbitos aún aislados, cuyos solapamientos y confluencias prácticas apenas son percibidas o tematizadas por los actores institucionales:

- En lo referente a la legislación que asegura la igualdad de oportunidades para la mujer, el marco jurídico actual y sus instrumentos de implantación concreta incorporan ya los estándares internacionales (UNESCO Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer 1995), incluyendo la inversión de la carga de la prueba en casos de discriminación laboral por razón de sexo.
- El racismo sigue debatiéndose con relación a (a) las relaciones y conflictos étnicos sobre todo gitano-payos, pero (b) a menudo reduciéndose a su faz más visible y brutal, los ataques violentos (Calvo Buezas 1989, San Román 1996). En este ámbito comienzan a introducirse programas de discriminación positiva, tales como becas

y ayudas para “empoderar” al colectivo gitano en el acceso al sistema educativo superior así como al mercado laboral. También se están introduciendo iniciativas de monitoreo de actitudes y actividades discriminatorias sobre todo en los medios de comunicación: observatorios de noticias de contenidos racistas y normas deontológicas para el trato del pueblo gitano en la prensa, a través de “libros de estilo” (Ramírez Heredia 2001, Unión Romani 2001).

- El único ámbito en el cual se ha tematizado de forma explícita la discriminación de población inmigrante se limita a las relaciones laborales y al trato desigual de los empleados inmigrantes por parte de los patronos (Colectivo IOE 1995, 1996); en este caso, la presión internacional y las actividades de presión nacional ejercidas por los sindicatos y exitosamente canalizadas a través de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) han resultado de importancia decisiva en las pertinentes reformas al Estatuto de los Trabajadores (Cachón 1999).

El marco político-jurídico de la Unión Europea

El giro actual observable en España de la mera constatación de los principios de no-discriminación al despliegue de políticas activas de anti-discriminación, basadas en los arriba analizados supuestos de la “política del reconocimiento” de las minorías y de sus derechos tanto individuales como colectivos encuentra un soporte importante en el nivel supra-nacional. Sobre todo en la última década, la Unión Europea se ha convertido en la arena institucional y el marco de referencia más decisivo para impulsar reformas jurídicas y políticas que signifiquen un avance en los ámbitos del multiculturalismo y de la anti-discriminación.

Las organizaciones no-gubernamentales que en España trabajan en estos ámbitos – la arriba mencionada S.O.S. Racismo, la Asociación Pro-Derechos Humanos, la Red Acoge así como un amplio abanico de organizaciones de inmigrantes – han logrado establecer incipientes redes transnacionales para intercambiar informaciones, programáticas y alianzas a nivel comunitario. En este sentido, redes de la sociedad civil tales como la *European Network Against Racism* (ENAR) y *European Racism and Xenophobia Information Network* (RAXEN) y organismos multilaterales con fuerte participación de ONGS – como, por ejemplo, la Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (ECRI, en sus siglas en inglés) por parte del Consejo de Europa y el *European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia* (EUMC) por parte de la UE se han ido constituyendo en influyentes grupos de presión ante los legisladores europeos.

Los frutos directos obtenidos de dicha labor de movilización y presión política, que ha culminado en el – oficioso – “Año Europeo contra el Racismo” en 1997, se están materializando en la posterior negociación sobre el Tratado de Ámsterdam, firmado por los gobiernos nacionales en 1999. Dicho tratado, que conforma el marco jurídico más comprehensivo de la actual Unión Europea, incluye en su artículo 6 la expresa protección de las minorías y en su artículo 13 la prohibición de toda discriminación basada en la raza/etnicidad, en la religión, en la edad, en la discapacidad y/o en la orientación sexual. Para poner en práctica estos artículos, novedosos no sólo por su carácter explícito, sino también por incluir un amplio abanico de motivos y tipos de discriminación – aparte de la discriminación sexual, incluida en otro artículo del mismo tratado –, la Comisión Europea ha elaborado tres instrumentos jurídico-políticos: (1) la adopción de una Directiva Comunitaria¹⁰ sobre la “aplicación del principio de igualdad de trato de las personas independientemente de su origen racial o étnico” (Directiva 2000/43/CE), (2) la adopción de otra Directiva Comunitaria sobre “la igualdad de trato en el empleo” (Directiva 2000/78/CE) y (3) la puesta en marcha de un ambicioso “Programa de Acción Comunitario para Combatir la Discriminación (2000-2006)”.

La Directiva Comunitaria referida al empleo, que continúa y profundiza la tradición de protección al empleado protagonizada de forma pionera a nivel de las Naciones Unidas por la ya mencionada OIT, contempla por primera vez todas y cada una de las razones de discriminación, incluyendo la discriminación por motivos religiosos, pero se limita únicamente al ámbito laboral. Uno de sus elementos más importantes es que ofrece la posibilidad de que en los respectivos sistemas de derecho laboral nacional se invierta la carga de la prueba. Este aspecto es decisivo para imponer una política efectiva de anti-discriminación, dado que las víctimas de tratos discriminatorios en su empleo a menudo no pueden demostrar que es el credo religioso, el color de piel, la discapacidad o la orientación sexual la que haya influido en determinada decisión tomada por el patrón.

Dado que esta Directiva Comunitaria sólo se aplica en el ámbito laboral, la Directiva Comunitaria “generalista” ha sido de mayor trascendencia desde el punto de vista de las políticas de reconocimiento y de empoderamiento de las minorías. Sin embargo, dicha Directiva se limita a discriminaciones “por origen racial o étnico”. Esta limitación refleja la influencia que en su negociación ha tenido la tradición del multiculturalismo británico, que ya desde 1976 (!) cuenta con una legislación sobre “relaciones entre razas” y con una *Commission for Racial Equality*; según la lógica propia del sistema británico de anti-discriminación y de co-participación de las “comunidades étnicas” en la política municipal, la etnicidad y el credo religioso acaba siendo subsumidos bajo el término abarcador de “raza”. En este sentido, se supone que los demás Estados-miembros deberían legislar a partir de la Directiva no sólo en materia “racial”, sino asimismo incluyendo discriminaciones por motivos de etnicidad y religión (ENAR 2002). Este aspecto se ha vuelto particularmente relevante después del 11 de septiembre de 2001, cuando se percibe un auge no tanto de “racismo”, sino de islamofobia (cfr. arriba).

Por consiguiente, las aportaciones más importantes que introduce la Directiva Comunitaria 2000/43/CE se refieren tanto a los conceptos de “discriminación” y “anti-discriminación” como a los instrumentos concretos que se deberán desarrollar a nivel nacional (Niessen 2001, ECRI 2002, ENAR 2002):

- En primer lugar, el discurso de la anti-discriminación se vincula directa y explícitamente con el “principio de igualdad de trato”, incluido en el Tratado de Ámsterdam; con ello, sobre todo gracias a la influencia del legado universalista francés se pretende evitar reducir la anti-discriminación a un “mero” mecanismo de auto-empoderamiento de las minorías y se mantiene la perspectiva societal más amplia.
- Además, la Directiva define explícitamente tanto la discriminación directa – *cuando, por motivos de origen racial o étnico, una persona sea tratada de manera menos favorable de lo que sea, haya sido o vaya a ser tratada otra en situación comparable* (Directiva Comunitaria 2000/43/CE, art. 2.2.a) – como la discriminación indirecta – *cuando una disposición, criterio o práctica aparentemente neutra sitúe a personas de origen racial o étnico concreto en desventaja particular respecto a otras personas* (Directiva Comunitaria 2000/43/CE, art. 2.2.b).
- Otro de los aspectos novedosos es el permiso expreso que otorga la Comisión Europea a sus Estados-miembro a desarrollar e implementar medidas de “acción positiva” para “prevenir o compensar las desventajas que afecten a personas de un origen racial o étnico concreto” (Directiva Comunitaria 2000/43/CE, art. 5).
- Asimismo, esta normativa comunitaria incluye la obligación de los Estados-miembro de reformar su legislación vigente para que se permita invertir la carga de la prueba, “para garantizar que corresponda a la parte demandada demostrar que no ha habido vulneración del principio de igualdad de trato” (Directiva Comunitaria 2000/43/CE, art. 8).
- La misma Directiva Comunitaria prevé que las víctimas de actos discriminatorios obtengan la protección necesaria para impedir que la denuncia de la discriminación y la correspondiente reclamación de sus derechos les perjudique (Directiva Comunitaria 2000/43/CE, art. 9).
- En cada Estado-miembro se establecerán uno o varios organismos que no sólo velarán por la situación de los

derechos humanos y de la no-discriminación – como el Ombudsman o Defensor del Pueblo ya existente –, sino que también promoverán activa e independientemente la igualdad de trato y la prevención de cualquier tipo de discriminación (Directiva Comunitaria 2000/43/CE, art. 13).

- Por último, la Directiva concluye estableciendo el mes de julio de 2003 como plazo máximo para que cada Estado-miembro adopte las reformas legislativas y administrativas necesarias para poner en práctica esta normativa comunitaria.

Desde el inicio del proceso de adaptación legislativa nacional, en los diferentes contextos de los Estados-miembro la resistencia institucional a la adopción de la normativa comunitaria se centra en unos pocos aspectos de la misma: en su carácter global y no sectorial; en su inclusión de discriminaciones realizadas no sólo en la esfera pública del Estado, sino también en las relaciones laborales; en la inversión de la carga de la culpa, rechazada por diversos juristas; y en la necesidad de establecer un organismo cuasi-autónomo al margen del entramado institucional y burocrático existente. En un análisis de 21 agencias nacionales establecidas hasta la fecha, PLS Ramboll Management (2002) demuestra la escasa y tergiversada aplicación que varios Estados-miembro realizan de esta última obligación; son antes que nada el Reino Unido e Irlanda así como los Países Bajos y los escandinavos, quienes logran adaptar fehacientemente sus ya existentes organismos a la nueva Directiva.

Tendencias en el caso español

Incumpliendo abiertamente las disposiciones comunitarias, el Estado español hasta la fecha no ha aplicado de forma coherente la Directiva Comunitaria 2000/43/CE. Para ello, el gobierno central se ampara en el hecho de que en España varias de las disposiciones de dicha normativa ya se encuentran vigentes en el marco de leyes orgánicas como las arriba citadas. Esta dispersión legislativa, sin embargo, dificulta su aplicación y su transparencia sobre todo cara a las posibles víctimas de tratos discriminatorios. En un seminario celebrado recientemente con motivo de la transposición de la Directiva al ordenamiento español, Javier Bernáldez, representante del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, admitía que el borrador del futuro proyecto de Ley de Promoción de la Igualdad de Trato se encontraba paralizado por problemas de competencia y mandato (FSGG 2003).

Por ello, el principal desafío de las ONGs y asociaciones representantes de minorías consiste en lograr impactar en el proceso de elaboración y puesta en marcha de este nuevo marco jurídico nacional. En este proceso, muchas organizaciones se ven limitadas por una falta de información y de contactos a nivel transnacional. Aunque las recomendaciones elaboradas por redes y agencias multilaterales (ECRI 2003) han servido de punto de partida para el debate, éste aún se encuentra en su fase inicial. El día a día de las ONGs dedicadas a la atención de inmigrantes o de otros colectivos desfavorecidos impide que sean las asociaciones de base de los propios afectados las que puedan participar en el proceso político de toma de decisiones.

Sostenemos que en el contexto europeo actual, caracterizado por una continua definición y redefinición de identidades a menudo excluyentes y jerarquizadas así como de delimitaciones y enlazamientos mutuos entre grupos y colectivos, la labor anti-discriminatoria y empoderadora que este tipo de asociacionismo transnacional comienza a aprovechar en los novedosos espacios jurídicos y políticos internacionales y comunitarios, las ONGs y asociaciones de base pueden contribuir decisivamente a fortalecer las aún débiles sociedades civiles locales.

Como nuevos actores híbridos que participan, a la vez, de diferentes y heterogéneos horizontes culturales, los miembros de las diversas minorías afectadas por procesos de exclusión y discriminación protagonizan procesos de aprendizaje constitutivos de un nuevo modelo de sociedad civil: una “sociedad civil reflexiva” (Merkel & Lauth 1998) que gracias a los recién iniciados procesos de intermediación, reflexividad e hibridación en el futuro podrán ojalá desembocar en una “sociedad civil auto-civilizante” (Kleger 1994) – como instancias que no sólo se auto-democratizan cada vez más (Touraine 1995), sino que con ello también democratizan y ciudanizan a la híbrida sociedad civil en su totalidad, anticipando con ello el prismatico carácter pluricultural y/o pluriétnico de las futuras sociedades europeas.

Gunther Dietz é doutor em Antropologia pela Universidade de Hamburgo, professor titular de Antropologia Social na Universidade de Granada (Espanha) e pesquisador titular no Instituto de Investigações em Educação da Universidade Veracruzana (México). Desenvolve pesquisas sobre movimentos sociais, etnicidade, interculturalidade e educação com comunidades indígenas (México) e com comunidades migrantes (Espanha).

NOTAS

- 1 Síntesis de un trabajo más amplio, elaborado originalmente en colaboración con Tania García Espinel e incluyendo asimismo el caso de la discriminación de las comunidades gitanas, que será publicado próximamente por la Asociación para el Avance de las Ciencias sociales en Guatemala (AVANCSO) en su libro *Discriminación y racismo: enfoques comparativos*.
- 2 En lo siguiente, las traducciones de las citas textuales originalmente en inglés son nuestras.
- 3 La contradictoria relación entre regionalismo “nacionalista” e inmigración se analiza en Dietz (2001).
- 4 El término es introducido originalmente en el debate británico (cfr. Runnymede Trust 1997, Halliday 1999).
- 5 Cfr. Ramírez Fernández (1998); el contexto más amplio de las cambiantes pautas migratorias en la región mediterránea se analizan en King (2000).
- 6 En lo siguiente, nos basamos en un estudio de caso realizado – con la colaboración de Eva González Barea, Sonia Martín Lavi y Javier Rosón Lorente – en la ciudad andaluza de Granada en el marco del proyecto *Multilevel Discrimination Against Muslim Women in Europe*, realizado entre 1999 y 2000 en las ciudades de Berlín, Copenhague, Florencia, Birmingham y Granada (cfr. Blaschke 2001); cfr. también Dietz & El-Shohoumi (2002).
- 7 Allievi (2000) analiza el papel desempeñado en general por los conversos en la re-interpretación del Islam.
- 8 La influencia de la cultura e identidad amazigh en la septentrional región del Rif marroquí es descrita en Hart & Raha Ahmed (1999).
- 9 Un resumen de este conflicto en diferentes países europeos es proporcionado por Verlot (1996); El Guindi (1999) presenta la evolución y diversidad de las interpretaciones y usos del pañuelo en los respectivos contextos de origen.
- 10 A diferencia de las recomendaciones emitidas por la Comisión Europea, sus Directivas Comunitarias son de aplicación y vigencia obligatoria en todos los Estados-miembro de la UE; su alcance jurídico automáticamente antecede la legislación nacional, por lo cual la Comisión Europea suele incluir un plazo en el cual cada estado-miembro es obligado a adaptar su propia legislación a la nueva normativa comunitaria.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ALLIEVI, S. 2000. *Nouveaux Protagonistes de l'Islam Europeen: naissance d'une culture euro-islamique? Le rôle des convertis*. Florence: European University Institute.
- ANDERSON, B. 1988. *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- ASEP [Análisis Sociológicos, Económicos y Políticos, S.A.]. 1998. *Actitudes hacia los Inmigrantes*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales – Observatorio Permanente de la Inmigración.
- BLASCHKE, J. (ed.). 2001. *Multi-Level Discrimination Against Muslim Women in Europe*. Berlin: Edition Parabolis.
- BRUBAKER, R. 1996. *Nationalism Reframed: nationhood and the national question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CACHÓN, L. 1999. *Prevenir el Racismo en el Trabajo en España*. Madrid: IMSERSO.
- CALVO BUEZAS, T. 1989. *Los Racistas son los Otros: gitanos, minorías y derechos humanos en los textos escolares*. Madrid: Editorial Popular.
- CALVO BUEZAS, T. 1990. *¿España Racista? Voces payas sobre los gitanos*. Barcelona: Anthropos.
- CASTELLS, M. 1998. *La Era de la Información: economía, sociedad y cultura*. Vol. II: El poder de la identidad. Madrid: Alianza.
- COLECTIVO IOE. 1995. *La Discriminación Laboral a los Trabajadores Inmigrantes en España*. Ginebra: OIT.
- COLECTIVO IOE. 1996. *Actividades de Formación Antidiscriminatoria en España*. Ginebra: OIT.
- CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA. 1991. "Constitución Española". En Editorial Arguval (ed.): *Declaración Universal de los Derechos Humanos – Constitución Española – Estatuto Autonómico de Andalucía*, 17-105. Málaga: Arguval.
- CORNELIUS, W.A. 1994. "Spain: the uneasy transition from labor exporter to labor importer". En W. A. Cornelius, P.L. Martin, J.F. Hollifield (eds.) *Controlling Immigration: a global perspective*, pp. 331-369. Stanford: Stanford University Press.
- CUSHNER, K. 1998. "Intercultural Education from an International Perspective: commonalities and future prospects". En K. Cushner (ed.) *International Perspectives on Intercultural Education*, pp. 353-370. Mahwah, NJ – London: Lawrence Erlbaum.
- DIETZ, G. 2000. *El Desafío de la Interculturalidad: el voluntariado y las organizaciones no-gubernamentales ante el reto de la inmigración – el caso de la ciudad de Granada*. Granada – Barcelona: Laboratorio de Estudios Interculturales – Fundación "la Caixa".
- _____. 2001. *Frontier Hybridization or Culture Clash? Trans-national migrant communities and sub-national identity politics in Andalusia, Spain*. San Diego: UCSD - Center for Comparative Immigration Studies.
- _____. 2003. *Multiculturalismo, Interculturalidad y Educación: una aproximación antropológica*. Granada – México: Editorial Universidad de Granada – CIESAS.
- DIETZ, G. & N. El-Shohoumi. 2002. "Door to Door With Our Muslim Sisters: intercultural and inter-religious conflicts in Granada". *Studi Emigrazione* 39(146):77-105.

- ECRI [European Commission Against Racism and Intolerance]. 1999. *Report on Spain*. Strasbourg: Council of Europe – ECRI.
- _____. 2002. *Recomendación nº 7 sobre Legislación Nacional para la Lucha contra el Racismo y la Discriminación Racial*. Strasbourg: Council of Europe – ECRI.
- _____. 2003. *Segundo Informe sobre España*. Strasbourg: Council of Europe – ECRI.
- EL GUINDI, F. 1999. *Veil: modesty, privacy and resistance*. Oxford - New York: Berg.
- ENAR [European Network Against Racism]. 2002. *Towards Equal Treatment: transposing the directive – analysis and proposals*. Brussels: ENAR.
- ERIKSEN, T. H. 1993. *Ethnicity and Nationalism: anthropological perspectives*. London - Boulder: Pluto.
- EUMC [European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia]. 2002. *Anti-Discrimination Legislation in EU Member States: Spain*. Vienna: EUMC.
- FATHI, A. 1998. "Politik gegen Diskriminierung: Traditionen, Entwicklungen und Gesetzgebung in den Ländern der EU". En Friedrich Ebert Stiftung & Büro gegen Ethnische Diskriminierungen (eds.) *Migration und Antidiskriminierungspolitik in Europa*, 8-20. Berlin: Friedrich Ebert Stiftung & Büro gegen Ethnische Diskriminierungen.
- FILIPPIN, A. 2003. *Discrimination and Workers' Expectations*. Bonn: IZA.
- FREIRE, P. 1965. *Educação como Prática da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FSGG [Fundación Secretariado General Gitano]. 2003. *Conclusiones del Seminario "Discriminación y comunidad gitana: los órganos especializados de promoción de la igualdad de trato"*. Madrid: FSGG.
- GARRETA BOCHACA, J. 1997. "Modelos de Integración Social de las Minorías Étnicas: hacia un 'modelo ideal' de sociedad multicultural". En F.J. García Castaño & A. Granados Martínez (eds.) *Educación: ¿integración o exclusión de la diversidad cultural?*, 23-34. Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales.
- GEERTZ, C. 1968. *Islam Observed: religious development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.
- GLENN, C.L. & E. J. de Jong. 1996. *Educating Immigrant Children: schools and language minorities in twelve nations*. New York, NY – London: Garland.
- GOGOLIN, I. 1994. *Der monolinguale Habitus der multilingualen Schule*. Münster – New York, NY: Waxmann.
- GRILLO, R.D. 1998. *Pluralism and the Politics of Difference: state, culture, and ethnicity in comparative perspective*. Oxford: Clarendon.
- HABERMAS, J. 1999. *La Inclusión del Otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- HALL, S. 1996. "Introduction: who needs identity?" En S. Hall & P. du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*, 1-17. London: SAGE.
- HALLIDAY, F. 1999. "'Islamophobia' Reconsidered". *Ethnic and Racial Studies* 22(5):892-902.
- HART, D.M. & R. Raha Ahmed. 1999. *La Sociedad Bereber del Rif Marroquí: sobre la teoría de la segmentariedad en el Magreb*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

- HUNTINGTON, S.P. 1997. *El Choque de Civilizaciones y la Reconfiguración del Orden Mundial*. Barcelona: Paidós.
- IZQUIERDO, A. 1992. *La Inmigración en España 1980-1990*. Madrid: Trotta.
- JAWAD, H.A. 1998. *The Rights of Women in Islam: an authentic approach*. Hampshire - New York: Macmillan - St. Martin's Press.
- JONES, C. 1997. "Nation, State and Diversity". En D. Coulby, J. Gundara, C. Jones (eds.) *World Yearbook of Education 1997: Intercultural Education*, 1-6. London - Stirling, VA: Kogan Page.
- KING, R. 2000. "Southern Europe in the Changing Global Map of Migration". En R. King, G. Lazaridis, Ch. Tsardanidis (eds.) *Eldorado or Fortress? Migration in Southern Europe* 1-26. Hampshire - New York: Macmillan - St. Martin's Press.
- KLEGER, H. 1994. "Ziviler Ungehorsam, Zivilitätsdefizite und Zivilitätspotentiale, oder: Was heisst 'Zivilgesellschaft'?" *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 1:60-69.
- LACLAU, E. & Ch. Mouffe. 1987. *Hegemonía y Estrategia Socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- LIPPMAN, T.W. 1995. *Understanding Islam: an introduction to the Muslim world*. New York: Meridian.
- MARTÍN MUÑOZ, G. 1999. "Islam and the West: an intentional duality". En G. Martín Muñoz (ed.) *Islam, Modernism and the West: cultural and political relations at the end of the millennium*, 3-21. London - New York: I.B. Tauris.
- MERKEL, W. & H.-J. Lauth. 1998. "Systemwechsel und Zivilgesellschaft: welche Zivilgesellschaft braucht die Demokratie?" *Aus Politik und Zeitgeschichte B 6-7*: 3-12.
- MODOOD, T. 1997. "Introduction: The Politics of Multiculturalism in the New Europe". En T. Modood & P. Werbner (eds.) *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: racism, identity and community*, 1-25. London - New York: Zed.
- MOLLER, B. & L. Togeby. 1999. *Perceived Discrimination: a study among ethnic minorities in Denmark*. Copenhagen: Danish Board for Ethnic Equality.
- MOSLEY, A. & N. Capaldi. 1996. *Affirmative Action: social justice or unfair preference?* Lanham: Rowman & Littlefield.
- NIESSEN, J. 2001. "Die Europäische Union und der Kampf gegen den Rassismus nach dem Vertrag von Amsterdam". En FES (ed.) *Europäische Einwanderungs- und Flüchtlingspolitik*, 61-66. Bonn: FES.
- PINCUS, F.L. 1994. "The Case for Affirmative Action". En F.L. Pincus & H.J. Ehrlich (eds.) *Race and Ethnic Conflict: contending views on prejudice, discrimination, and ethnoviolence*, 368-382. Boulder: Westview.
- PLS RAMBOLL MANAGEMENT. 2002. *Specialised Bodies to Promote Equality and/or Combat Discrimination: final report*. Copenhagen: PLS Ramboll Management.
- RAMÍREZ FERNÁNDEZ, A. 1998. *Migraciones, Género e Islam: mujeres marroquíes en España*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- RAMÍREZ HEREDIA, J.D. 2001. *¿Periodistas contra el racismo? La prensa española ante el pueblo gitano: 1998-1999*. Barcelona: IMSERSO.
- ROSÓN LORENTE, F.J. 2000. *¿El retorno de Tariq? Las comunidades musulmanas en la ciudad de Granada*. Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales.
- RUNNYMEDE TRUST. 1997. *Islamophobia: a challenge for us all*. London: Runnymede Trust.

- SAN ROMÁN, T. 1996. *Los Muros de la Separación: ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Madrid: Tecnos.
- SCHULTE, A. 1995. "Staatliche und gesellschaftliche Massnahmen gegen die Diskriminierung von Ausländern in Westeuropa". *Aus Politik und Zeitgeschichte* 48/95:10-21.
- STALLAERT, C. 1998. *Etnogénesis y Etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto A.
- TODD, E. 1994. *Le Destin des Immigrés: assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*. Paris: Éditions du Seuil.
- TOURAINÉ, A. 1995. "Democracy: from a politics of citizenship to a politics of recognition". En L. Maheu (ed.) *Social Movements and Social Classes: the future of collective action*, 258-275. London.
- UNESCO COMITÉ PARA LA ELIMINACIÓN DE LA DISCRIMINACIÓN CONTRA LA MUJER. 1995. "Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres y recomendaciones: manifiesto hacia una cultura de la igualdad entre mujeres y hombres mediante la educación. Madrid: Instituto de la Mujer".
- UNIÓN ROMANÍ. 2001. *El Poble Gitano: manual per a periodistes*. Barcelona: Unió Romani.
- VERLOT, M. 1996. "The Hijab in European Schools: a case for the court or a challenge for the school?" En J. de Groof & J. Fiers (eds.) *The Legal Status of Minorities in Education*, 147-156. Leuven - Amersfoort: Acco.
- VERLOT, M. 2001. *Werken aan integratie: het minderheden- en het onderwijsbeleid in de Franse en Vlaamse Gemeenschap van België (1988-1998)*. Leuven: Acco.

Discriminación y Anti-Discriminación en España: El caso de las mujeres musulmanas

RESUMEN

En los últimos quince años, España ha experimentado un marcado incremento de población inmigrante, entre la cual destaca un importante porcentaje de magrebíes musulmanes. De forma paralela, desde finales del franquismo en ciudades andaluzas como Granada y Córdoba se ha observado una tendencia de conversión al Islam por parte de población autóctona. Ambos fenómenos vienen acompañados por actitudes anti-musulmanas y anti-*moras*, que reflejan diferentes dimensiones de discriminación prevalecientes en amplios sectores de la opinión pública española y que se articulan sobre todo en estereotipos y actitudes históricamente arraigados que son esgrimidos frente a mujeres musulmanas, tanto inmigrantes como conversas. En la presente contribución, tomamos este estudio de caso de la discriminación expresada contra las mujeres musulmanas para, en primer lugar, contextualizar el incipiente debate sobre la discriminación y anti-discriminación dentro de dos marcos conceptuales específicos: el multiculturalismo y las políticas de identidad, por una parte, y las políticas públicas de la diferencia, por otra. En segundo lugar, analizamos el caso etnográfico mencionado, antes de esbozar el surgimiento de las actuales políticas de anti-discriminación a nivel estatal español así como a nivel europeo.

PALABRAS CLAVE: discriminación – anti-discriminación – islamofobia – Islam – género

Discriminação e Anti-Discriminação na Espanha: O caso das mulheres muçulmanas

RESUMO

Nos últimos quinze anos, a Espanha tem experimentado um forte incremento da população imigrante, na qual se destaca um importante percentual de muçulmanos magrebinos. Paralelamente, desde os finais do franquismo, tem-se observado em cidades andaluzas como Granada e Córdoba uma tendência de conversão ao Islã por parte da população autóctone. Ambos os fenômenos se fazem acompanhar por atitudes anti-muçulmanas e anti-*mouras*, que refletem diferentes dimensões de discriminação disseminadas em amplos setores da opinião pública espanhola e que se articulam sobretudo em estereótipos e atitudes historicamente arraigados esgrimidos frente às mulheres muçulmanas, tanto imigrantes quanto convertidas. Neste artigo, tomamos o estudo de caso da discriminação contra as mulheres muçulmas para, em primeiro lugar, contextualizar o incipiente debate sobre discriminação e anti-discriminação dentro de dois marcos conceituais específicos: o multiculturalismo e as políticas de identidade, de um lado; e as políticas públicas da diferença, de outro. Em segundo lugar analisamos o caso etnográfico mencionado, para finalmente esboçar o surgimento das atuais políticas estatais anti-discriminação na Espanha e em nível europeu.

PALAVRAS-CHAVE: discriminação – anti-discriminação – islamofobia – Islã – gênero

Discrimination and Anti-Discrimination in Spain: The case of muslim women

ABSTRACT

In the last 15 years, Spain has experienced a marked increase of immigrant populations, among which stand out an important percentage of Magreb Muslims. In a parallel way, since the last days of *Franquismo*, it has been observed in cities of Andalusia, such as *Granada* and *Córdoba*, a tendency of conversion to Islam on the part of the autochthonous population. Both phenomena have been accompanied by anti Muslim and anti-Moor attitudes that reflect different dimensions of discrimination that prevail in large sectors of Spanish public opinion and that are founded mostly on stereotypes and attitudes which are historically rooted and branded towards Muslim women, both immigrant and converted. This case study of discrimination expressed against Muslim women aims, in the first place, to place the incipient debate on discrimination and anti-discrimination inside the context of two specific conceptual marks: multiculturalism and identity policies, on the one hand, and public policies of difference on the other. In the second place, we analyze the ethnographic case just mentioned before sketching out the arising of today's anti-discrimination policies at the level of the Spanish State as well as at the European level.

KEY WORDS: discrimination – anti-discrimination – islamfobia – Islam – gender