



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

UNIVERSIDAD COLEGIO MAYOR DE CUNDINAMARCA

Tahar-Chaouch<sup>1</sup>, Malik  
LAICIDAD, ISLAMOFobia Y CONTRARREVOLUCIÓN COLONIAL EN LA FRANCIA DEL SIGLO XXI  
Tabula Rasa, núm. 40, 2021, pp. 335-358  
UNIVERSIDAD COLEGIO MAYOR DE CUNDINAMARCA

DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n40.14>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39670741014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNAM  
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto

# Laicidad, islamofobia y contrarrevolución colonial en la Francia del siglo XXI

<https://doi.org/10.25058/20112742.n40.14>

MALIK TAHAR-CHAOUCH<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0003-3441-8010>

*Universidad Veracruzana<sup>2</sup>, Xalapa, México*

[taharchaouch@yahoo.fr](mailto:taharchaouch@yahoo.fr)

Cómo citar este artículo: Tahar-Chaouch, M. (2021). Laicidad, islamofobia y contrarrevolución colonial en la Francia del siglo XXI. *Tabula Rasa*, 40, 335-358.  
<https://doi.org/10.25058/20112742.n40.14>

Recibido: 24 de julio de 2020

Aceptado: 13 de enero de 2021

## *Resumen:*

Este artículo es un análisis en clave decolonial de los usos islamófobos de la laicidad en la Francia del siglo XXI, cuyos alcances sociopolíticos y teóricos rebasan las fronteras francesas para abrir puentes con el pensamiento decolonial latinoamericano. Primero, observamos cómo, en contradicción con sus propios principios, la laicidad francesa ha dado un giro identitario vinculado con la gestión poscolonial del islam para convertirse en la bandera de la islamofobia. Examinamos entonces las controversias generadas en torno al término «islamofobia» y la planteamos como una expresión de la lucha de razas. Finalmente, vemos cómo la islamofobia está en el centro de la contrarrevolución colonial, así como el islam en las luchas de la inmigración poscolonial y de sus descendientes en Francia.

*Palabras clave:* laicidad, islamofobia, giro decolonial, colonialidad del poder, razas sociales, velo islámico.

## **Laicism, islamophobia, and Colonial Counter-Revolution in 21st Century France**

### *Abstract:*

This article is a decolonial analysis of the islamophobic uses of laicism in 21st century France. The sociopolitical and theoretical scope of that phenomenon goes beyond the French frontiers and lay bridges with the Latin American decolonial thinking. First of all, we observe how, challenging their very own principles, French laicism has made an identity turn linked to islam post-colonial management to become the flag of islamophobia. Then we examine the controversies generated around the term “islamophobia” and pose it as

<sup>1</sup> Doctor en Sociología, especialidad de Estudios de las Sociedades Latinoamericanas, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine (IHEAL), l'Université Sorbonne Nouvelle.

<sup>2</sup> Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales.



**Nuevo Colón**  
*Leonardo Montenegro*

an embodiment of race war. Finally, we show how islamophobia, islam and the “Muslim” are at the center of the colonial counter-revolution, but also of post-colonial immigration fights, and those of their descendants in France. As a conclusion, we outline a reflection upon coloniality inherent to laicity and to the process of laicization and secularization.

*Keywords:* laicity, islamophobia, decolonial turn, coloniality of power, social races, islamic veil.

## Laicidade, islamofobia e contrarrevolução colonial em França no século XXI

### *Resumo:*

Esse artigo é uma análise na perspectiva decolonial dos usos islamóforos da laicidade em França no século XXI, cujos alcances sociopolíticos e teóricos superam as fronteiras francesas para abrir pontes com o pensamento decolonial latino-americano. Primeiro, observamos como, em contradição com seus próprios princípios, a laicidade francesa tem dado uma virada identitária, ligada à gestão pós-colonial do islamismo, para converter-se em bandeira da islamofobia. Abordamos então as controvérsias geradas ao redor do termo “islamofobia” e o propomos como uma expressão da luta de raças. Finalmente, vemos como a islamofobia, o islamismo e o “muçulmano” estão no centro da contrarrevolução colonial, mas também das lutas da imigração pós-colonial e de seus descendentes em França. Finalmente, esboçamos uma reflexão sobre a colonialidade inerente à laicidade e ao processo de laicização e secularização.

*Palavras-chave:* laicidade, islamofobia, virada decolonial, colonialidade do poder, raças sociais, véu islâmico.

### Introducción

En Francia, el islam es actualmente la segunda religión por su peso demográfico. La mayoría de los musulmanes de Francia tienen una ascendencia africana en el Magreb o en la África subsahariana. Muchos de ellos son los descendientes de segunda, tercera y hasta cuarta generación de la mano de obra llegada del ex-imperio colonial francés. Existe una controversia sobre las cifras que pueden llegar a oscilar entre alrededor tres hasta ocho millones de musulmanes, ya que dependen de los criterios de clasificación demográfica, según que se considere estrictamente la práctica religiosa de por sí variable o que se tome en cuenta el entorno cultural, lo cual suele precisamente medirse con la ascendencia, aunque oficialmente las estadísticas étnicas estén prohibidas.

De antemano, la categoría «musulmán» tiene una connotación étnica, cuyo origen es colonial. En Argelia, durante la colonización francesa (1830-1962), los musulmanes eran los indígenas regidos por el estatus personal

musulmán, definidos como sujetos franceses, pero excluidos de la ciudadanía. El musulmán no tenía exactamente un significado confesional. Se podía hacer una solicitud de naturalización y seguir profesando el islam, si bien la renuncia a ese estatus y la adopción consiguiente del código civil en materia de matrimonio, divorcio y herencia era casi sinónimo de apostasía. A la inversa, se era musulmán independientemente de la práctica y de la fe religiosa. De hecho, el individuo naturalizado incluso siendo ateo continuaba siendo percibido como musulmán. Era una categoría jurídica que con pretexto de concesiones culturales consentidas por el colonizador restringía los derechos de la población autóctona y la mantenía en un estatus de inferioridad en relación a los europeos, a excepción de los judíos que accedieron a la ciudadanía francesa a través del decreto «*Crémieux*», en 1870. El musulmán remitía al código del indígena, a la clasificación racial y a la exclusión política en la empresa colonial de conquista, despojo y sometimiento conducida bajo la bandera de la declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano.

Cuando durante su presidencia (2007-2012), Nicolas Sarkozy se refirió a los «musulmanes de apariencia» hizo patente la continuidad de la connotación étnica de la categoría, provocando un escándalo. El término «musulmán» fue sustituyendo a las palabras «trabajadores inmigrados» e «inmigrados» para referirse a la inmigración poscolonial y a sus descendientes, así como, sin eliminarlos, a otros calificativos como «negros», «árabes» y «*beurs*»<sup>3</sup> que tienen una carga racial más evidente. La población así designada tiene relaciones contrastadas con la religión, la cultura y los países de origen, siendo principalmente constituida por franceses nacidos en Francia, algunos procedentes de familias «mixtas»<sup>4</sup>, si bien incluye migraciones más recientes. Por lo regular esa población se ubica abajo de la escala social y en los barrios periféricos de las ciudades de regiones principalmente industriales y posindustriales, donde se concentran el desempleo y la precariedad social, aunque crezca también un sector que tiene estudios superiores y accede a profesiones intermedias y, en algunos casos, a los medios empresariales y políticos. Por eso, se le suele relacionar con los «suburbios» o los «barrios» que evocan la segregación urbana, la exclusión social y la marginalidad, así como barriles de pólvora donde los crímenes policiacos provocan los motines recurrentes de la juventud<sup>5</sup>, lo cual hace que se la identifique con las «clases peligrosas» en un continuum colonial que condiciona la percepción del islam. A la inversa, el escenario global dominado por la «guerra contra el terrorismo» que tiende a amalgamar el islam, el islamismo y el terrorismo, hace que el control

<sup>3</sup> Término coloquial para referirse a los individuos de ascendencia magrebí que a priori no se entiende como un insulto, pero tiene indudablemente un carácter peyorativo.

<sup>4</sup> La «familia mixta» compuesta por miembros de orígenes diversos refiere sobre todo a familias que tienen miembros de ascendencia europea y no-europea.

<sup>5</sup> De ahí la expresión «los jóvenes de los suburbios», muy usual en el discurso mediático.

social ejercido sobre ella se vaya focalizando en el islam, pero la ofensiva empezó antes de los atentados del 11 de septiembre del 2001, en Nueva York. Desde antes, el velo ha estado en el centro de las controversias públicas y de las iniciativas legislativas y reglamentarias. No hay que extrañarse de que un trozo de tela haya generado tanto revuelo, pues el discurso hegemónico construye un antagonismo entre el islam y los avances presumidos de la civilización occidental como lo son la democracia y los derechos de las mujeres comúnmente asociados al proceso de laicización y secularización. Desde esta óptica, el velo se convierte en un símbolo de la «barbarie musulmana» en contra de las mujeres y en una ostensible provocación del islam o del «islamismo» en territorio francés que asaltaría la laicidad.

La primera polémica estalló en 1989, en la pequeña ciudad de Creil de la región parisina, cuando tres colegiales se negaron a retirar su velo en el establecimiento escolar y fueron expulsadas de la secundaria. La mediatización del conflicto contribuyó a la creación del *Haut Conseil à l'Intégration* («Alto Consejo para la Integración», 1989-2012), seguida en el 2004 de la ley para la prohibición de «los signos y vestimentas mediante los cuales los alumnos manifiestan ostentosamente una pertenencia religiosa en las escuelas públicas» que sus detractores llaman la «ley anti-velo». Desde entonces, un sin número de leyes y reglamentos se han sucedido para limitar la visibilidad de los musulmanes en el espacio público. La ofensiva contra el velo es sólo la expresión más espectacular del tratamiento de excepción del islam que, en nombre de la laicidad, empuja a los musulmanes al margen de la legalidad y los excluye de los derechos normalmente garantizados por el régimen laico. Lo anterior llevó a plantear que el «problema musulmán» es una construcción de la islamofobia de las élites y de la sociedad francesa (Hajjat & Mohammed, 2013). En este artículo, observaremos cómo, en contradicción con sus propios principios, la laicidad francesa ha dado un giro identitario vinculado con la gestión poscolonial del islam para convertirse en la bandera de la islamofobia. Examinaremos entonces las controversias generadas en torno al término «islamofobia» y la analizaremos en clave decolonial como una expresión de la lucha de razas. Finalmente, veremos cómo la islamofobia está en el centro de la contrarrevolución colonial, así como el islam de las luchas de la inmigración poscolonial y de sus descendientes en Francia.

### **Laicidad identitaria y gestión poscolonial del islam**

Destacados estudiosos de la laicidad, como lo son Émile Poulat, Jean Baubérot y Roberto Blancarte, subrayan el carácter difuso de la historia del concepto, las dificultades que plantea su definición y las múltiples visiones que existen de ella, así como el contraste entre la laicidad en las mentes y la laicidad en la ley. Por otro lado, estos autores realizan una distinción entre el régimen laico y la secularización entendida como un proceso social complejo de autonomización

de las sociedades con relación a la religión que incluye, entre otras cosas, la diferenciación entre las esferas religiosa y no-religiosa y la racionalización de la visión del mundo que rige las sociedades (Blancarte, 2001; Tschannen, 1992). Si la laicidad y la secularización se implican mutuamente, son dos cosas diferentes que no coinciden siempre estrictamente. La forma más común de entender la laicidad consiste en plantearla como un régimen de separación entre el Estado y las organizaciones religiosas, pero no es suficiente. En el antiguo régimen, existía ya una separación entre el gobierno del rey y el gobierno de la Iglesia. La laicidad tiene una definición sustancial que fundamenta la separación y radica en la soberanía popular. Blancarte la puntualiza como «un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular, y (ya) no por elementos religiosos» (Blancarte, 2001, p.847). Al mismo tiempo, como lo añade el mismo autor, la laicidad es un medio para un fin: la pluralidad religiosa y la libertad de conciencia. En Francia, el observatorio de la laicidad la define como la garantía de la libertad de conciencia y la libertad de expresar sus creencias y convicciones (religiosas o no religiosas) en los límites del respeto del orden público, donde existe una igualdad de todos los ciudadanos ante la ley sin distinción de religión o de convicción<sup>6</sup>. Como lo recuerda Blancarte, no es el único medio que existe para garantizar la pluralidad; puede también ser garantizada en Estados confesionales o pluriconfesionales. Lo que distingue el Estado laico es su carácter no confesional y, por ende, su imparcialidad con relación a las confesiones religiosas. El Estado laico no subsidia ni reconoce a ninguna religión. Ahora bien, contrario a lo que se acostumbra creer, la separación no significa que la religión se vuelva un asunto privado que debería ser excluido del espacio público.

Por lo mismo, se suele hacer otra distinción entre la laicidad y el laicismo entendido como una interpretación extremista de la misma que la desvirtúa e incluso la contradice (Blancarte, 2008). Resaltando el espíritu de la ley de 1905, el observatorio de la laicidad recuerda que la separación entre el Estado y las organizaciones religiosas supone la neutralidad del Estado y de los servicios públicos, pero no la de sus usuarios libres de expresar sus convicciones. En esa óptica, la laicidad no es una opinión entre otras sino la libertad de tener una, ni una simple convicción sino el principio que las autoriza todas. No obstante, Blancarte acierta en relativizar la noción de neutralidad del Estado laico, «desde el momento que está fundamentado y defiende algunos valores intrínsecos al régimen liberal, basado en las libertades individuales» (Blancarte, 2001, p.847). La laicidad como vía para garantizar el pluralismo religioso y la libertad de conciencia remite también a la tradición republicana burguesa dentro de un

<sup>6</sup> Véase la página oficial: <https://www.gouvernement.fr/qu-est-ce-que-la-laicite> Cabe precisar que el gobierno de Macron disolvió el observatorio en marzo del 2021 por defender los principios elementales de la laicidad y no comulgar con el trato de excepción aplicado al islam.

proceso de laicización y secularización que implica tanto reciprocidades como contradicciones entre los principios republicanos y liberales. Pues la tradición republicana conlleva también un proyecto de emancipación de la sociedad con relación a la religión hasta sustituirse a ella. Cuando se pretende excluir a la religión del espacio público, el fundamento republicano de la laicidad entra en contradicción con la libertad religiosa. En Francia, esa concepción de la laicidad denunciada por ser liberticida llega a reivindicarse como la única auténtica, identificándose con el modelo francés de laicidad que implicaría la intervención reguladora del Estado para proteger a los individuos y a la sociedad de la religión, apelando paradójicamente a la ley de separación que precisamente otorgaba mayor autonomía a las organizaciones religiosas, al mismo tiempo que al Estado con relación a ellas. No es sólo ignorancia: ya que de antemano no es neutra, la laicidad involucra distintas visiones y concepciones rivales de la misma. En todo caso, la concepción actualmente hegemónica de la laicidad es incompatible con la ley de 1905.

Retomando la metodología weberiana de los tipos ideales, Jean Baubérot identifica siete laicidades, en Francia. Si la ley de 1905 consagró el triunfo de las «laicidades separatistas» (estricta o inclusiva) que defendían la neutralidad y la no-intervención del Estado, la actualidad se singulariza por el regreso de la «laicidad galicana» históricamente ligada al catolicismo que permite al Estado intervenir para favorecer algunas formas religiosas en detrimento de otras, así como de la «laicidad antirreligiosa» que solicita la intervención del Estado en contra de la religión. La mutación de la distinción entre lo «privado» y lo «público» en distinción entre «espacio privado» (íntimo, doméstico) y «espacio público» invirtió el principio de neutralidad del Estado en exigencia de neutralidad de los individuos, lo cual justificó las medidas del Estado para limitar los signos religiosos en el espacio público. El islam fue el blanco privilegiado de esas medidas. Como lo evidencia Baubérot que preconiza una «laicidad abierta», el repunte de las laicidades galicana y antirreligiosa fue ante todo una reacción a las «religiones importadas» de los inmigrados, lo cual derivó en una «laicidad identitaria», donde el laicismo republicano, lejos de ser representativo de un supuesto modelo francés de laicidad, provocó un giro radical en la concepción dominante de la laicidad en contra del espíritu de la ley de separación de 1905 (Baubérot, 2015).

Baubérot observa, así como la laicidad, que era un combate tradicional de la izquierda, pasó a ubicarse bajo la hegemonía de la derecha. El hecho es que dos concepciones históricamente opuestas de laicidad convergen hoy bajo la misma bandera civilizatoria. Por un lado, está la evocación de las raíces cristianas de Francia y Europa que a priori no empata con las concepciones laicas de las mismas, pero llega a ser validada por ellas, ya que identifica el cristianismo y las libertades conquistadas en las sociedades europeas seculares a un mismo proceso



civilizacional, lo cual no es ajeno a la definición que daba Marcel Gauchet del cristianismo como siendo «la religión de la salida de la religión» (Gauchet, 1985). De ella se desprende un laicismo parcial que justifica el tratamiento discriminatorio del islam por ser una religión que procede de regiones del mundo que tienen un desarrollo civilizacional inferior y amenaza a las libertades. En el otro polo, está la tradición anticlerical de la burguesía ilustrada y de la izquierda republicana y socialista, siempre muy viva, históricamente construida en pugna con el poderío de la Iglesia católica asimilado a la dominación social y política, pero que ahora se confunde con el discurso del poder en contra de una población en situación de desventaja. Esa laicidad tiene también un sentido de superioridad civilizacional que opone la razón, la ciencia y el progreso al «oscurantismo» musulmán. Si bien pretende abstraerse del contexto y oponerse a toda intrusión religiosa en la vida pública, vinculando los combates del pasado con el repudio actual a la influencia «regresiva» del islam en la sociedad francesa, ese sentimiento de superioridad la une con el polo anterior. En últimas, la laicidad elevada al estatus de religión civil define el clericalismo de hoy y revela la profunda catolicidad del Estado laico, al mismo tiempo que moviliza un sesgo colonial<sup>7</sup>. Las tendencias galicana y antirreligiosa de la laicidad francesa y la discriminación poscolonial del islam se implican mutuamente en la voluntad de arrinconarlo en el espacio privado, en contradicción con la cultura musulmana y los propios principios laicos.

En efecto, la gestión actual del islam tiene una genealogía colonial oculta en la presunta novatada del Estado francés confrontado con una religión que plantearía problemas inéditos, como si el islam estuviera apenas irrumpiendo en el paisaje francés, cuando sus bases fueron establecidas durante el periodo colonial. Oissila Saaidia da así cuenta de la invención del «culto musulmán» en la Argelia colonial del siglo XIX, en detrimento de una pluralidad de prácticas que se reivindicaban como musulmanas, donde la exportación del proceso de laicización y secularización que imponía un modelo de gestión de la religión se combinaba con fines de control social de la población colonizada. El islam, considerado como el principal obstáculo a la dominación francesa, fue entonces sometido al modelo concordatario ya aplicado a las otras religiones, donde el Estado buscaba interlocutores idóneos y ponía bajo su tutela algunas de sus prerrogativas. La administración colonial supervisaba directamente la organización del culto musulmán, lo cual incluía la financiación de los lugares de culto. A inicios del siglo XX, la ley de separación fue esquivada en el caso del islam, ya que existía un consenso sobre la necesidad de conservar el control de los musulmanes. Saaidia señala la doble paradoja que resultó de ello. En primer lugar, cuando

<sup>7</sup> Es una idea que encontramos en Baubérrot y en otros autores, como Étienne Balibar, quien afirmó en varias ocasiones que el laicismo identitario y segregacionista que pretende convertir la laicidad en mecanismo de asimilación de los musulmanes ha tomado el lugar del clericalismo de ayer (Balibar, 2016, 29 de agosto).

ya imperaba la ley de 1905, un decreto de 1907 oficializaba la organización del culto musulmán que carecía antes de un marco legal, si bien ya existía de hecho. Asimismo, mientras el discurso laico buscaba sustraer la sociedad francesa a la influencia religiosa, el mismo discurso pretendía mantener la religión o una visión normativa de la misma en el centro de la sociedad musulmana, favoreciendo uno de los discursos musulmanes en detrimento de los esfuerzos de otros para repensar las relaciones entre el islam y la sociedad (Saaidia, 2016).

Hoy se observa las continuidades del modelo colonial de gestión del islam con la misma noción de «culto musulmán» y los mismos fines de control social en las tentativas de construir un «islam de Francia», doméstico y domesticado. Es así como, en el 2003, el Consejo Francés del Culto Musulmán [Conseil Français du Culte Musulman: CFCM] se creó bajo la tutela del Estado. En una flagrante violación de su deber de imparcialidad, el Estado que pretende adecuar el islam a los valores de la República se entromete en la organización de una religión, lo cual incluye desde su representación hasta su práctica y la formación de los ministros del culto. En cooperación con los gobiernos extranjeros que financian el culto musulmán, los musulmanes son el objeto de una vigilancia constante que tiende a criminalizarlos, dando lugar a legislaciones cada vez más represivas como la ley contra el terrorismo del 2017 y a una multiplicidad de formas de control que movilizan los medios masivos de comunicación, la industria cultural, el mundo académico y militancias diversas, donde se pretende prevenir el terrorismo, promover un «islam de las Luces» y combatir al «patriarcalismo musulmán».

Como lo adelantamos, el término «musulmán» sirve para designar a una población cuyos contornos son imprecisos. Por lo mismo, es también un calificativo impuesto que permite extender sobre ella los dispositivos de control policiaco y social cada vez más intensos y sofisticados, elaborados en las condiciones de la «guerra contra el terrorismo». En el periodo colonial, el musulmán era una categoría jurídica de clasificación étnica, irreductible a una identidad confesional, pero que dentro del marco impuesto de la laicidad ponía la religión en el centro de la sociedad musulmana, en contradicción con los principios republicanos. Hoy se supone que el musulmán define un credo religioso, pero la categoría encubre la misma connotación étnica inseparable de su contexto poscolonial de enunciación que, al mismo tiempo que constituye un modo de asignación, se enuncia con el proyecto de «laicizar» a los musulmanes, es decir, de emanciparlos de la religión o por lo menos de las formas consideradas como más «oscurantistas».

Hasta hace poco, el peligro musulmán vinculado con el terrorismo se miraba desde la noción de «radicalización». Se trataba de identificar los signos potencialmente peligrosos de una práctica religiosa demasiado rigorista. Sin embargo, la noción planteaba problemas legales, ya que la distinción entre prácticas religiosas «regulares» y «radicalizadas» no es asunto del Estado laico. Desde julio del 2021, se

promulgó una ley de respeto a los principios republicanos que pretende combatir el «separatismo musulmán», en particular el «islamismo» o el «islam político», a los cuales se asimila un sin número de manifestaciones públicas, políticas y militantes de los musulmanes y de la inmigración poscolonial, especialmente la lucha contra la islamofobia y la discriminación de los musulmanes. Es una nueva declinación del «comunitarismo musulmán» que suponía ya que los musulmanes se separaban de la República. El «comunitarismo musulmán» connota el repliegue sobre sí mismo, el particularismo y la división ante la República una e indivisible y sus valores universales que garantizarían la convivencia pacífica, el «*vivre ensemble*» según la expresión consagrada. Nada más que, en los hechos, ocurre exactamente lo contrario: el poder político separa a los musulmanes de la República, así como los separa de la laicidad supuestamente asaltada por ellos. En síntesis, no existe un «problema musulmán»; el problema lo tiene la República con el islam o, mejor dicho, el problema es la República y su fetichización de la comunidad nacional legítima, donde la laicidad se ha convertido en la bandera y el arma ideológica de la islamofobia.

### Islamofobia y lucha de razas

Sobre la islamofobia, se dijo que el término fue inventado por los Mullah e «integristas» iraníes, a finales de los años 70 del siglo XX, para descalificar a las mujeres que se rehusaban a llevar el velo e inhibir toda crítica del islam<sup>8</sup>. Por lo tanto, el término es rechazado en nombre del derecho a la crítica de la religión y de la libertad de expresión amenazada por los islamistas y un antirracismo equivocado. Por esas razones, se llega a reivindicar el derecho a ser islamófobo<sup>9</sup>. En otras ocasiones, se admite la existencia de un «racismo antimusulmán», pero cuidadosamente separado de la legítima crítica de la religión, por lo que se rechaza el término «islamofobia»<sup>10</sup>. Sin embargo, Olivier Le Cour Grandmaison ha demostrado que el término es mucho más antiguo y que la tesis de su invención reciente por los Mullah es una falacia que quiere negar la realidad del fenómeno. Desde finales del siglo XIX, el término se usaba para denunciar la atribución de características negativas a los musulmanes relacionadas con la esencia presumida de su religión y cultura, así como consecuencia del temor al islam en la empresa colonial (Le Cour Grandmaison, 2019). En otro libro intitulado *La nueva islamofobia*, el

<sup>8</sup> Ha sido repetido *ad nauseam* por la ensayista Caroline Fourest y muchos otros periodistas y editorialistas, así como retomado por el primer ministro socialista Manuel Valls (2014-2016).

<sup>9</sup> Fue el caso del filósofo Henri Peña-Ruiz vinculado al partido-movimiento de izquierda de la Francia insumisa (France insoumise: FI).

<sup>10</sup> Fue durante mucho tiempo la posición del presidente de la FI, Jean-Luc Mélenchon, quien había apoyado la ley anti-velo del 2004, hasta que resaltando la gravedad de la situación aceptara participar en una manifestación contra la islamofobia, el 10 de noviembre del 2019, provocando divisiones en sus propias filas. Desde entonces, Mélenchon se expresó públicamente contra las medidas represivas tomadas por el Estado francés desde su óptica de izquierda republicana.

sociólogo Vincent Geisser ubicó los primeros usos escritos del término a partir de 1910, entre «administradores-etnólogos» franceses especializados en los estudios del islam de África del Oeste, en Senegal: Alain Quellien, Maurice Delafosse y Paul Marty (Geisser, 2003). Así, en su tesis de derecho *Politique musulmane dans l'Afrique occidentale française*, el primero escribía:

islamofobia - siempre ha habido y sigue habiendo un prejuicio contra el islam bastante común entre los pueblos de civilización occidental y cristiana. Para muchos, el musulmán es el enemigo natural e irreconciliable del cristiano y del europeo, el islamismo<sup>11</sup> es la negación de la civilización, y la barbarie, la mala fe y la crueldad son todo lo que se puede esperar de los mahometanos. (Quellien, 1910, p.133)

Geisser observa que el uso del término se perpetúa entre círculos de antropólogos

<sup>11</sup> La palabra no refería entonces a corrientes específicas del islam sino al islam.

e intelectuales en la década siguiente para desaparecer más de medio siglo y reaparecer en las últimas décadas,

hacia finales de los 70 del siglo XX, indubitadamente en el contexto de la revolución iraní, pero precisamente por el racismo cultural que se desató entonces en torno al islam.

En resumen, la islamofobia tiene orígenes coloniales, remontándose incluso hasta la cristiandad medieval y las cruzadas, donde se encuentra la génesis del colonialismo y del racismo europeos. Lejos de ser censurada, se expresa sin tapujos en el espacio público, en todo lo ancho del campo político y en las más altas esferas del Estado, convirtiendo la defensa de la libertad de expresión y el derecho a la crítica de la religión en coartada para la expresión desinhibida de un racismo que no dice su nombre y apunta en contra de una población que no está en posición de imponer nada. La islamofobia se vincula con el «racismo antiárabe», pero no es reductible a él, ni siquiera puede calificarse estrictamente de «racismo antimusulmán» del que pudiera separarse la crítica de la religión, porque opera a través de la esencialización del islam como religión, lo cual tiende a verse como más respetable, pero no deja de ser racista.

Étienne Balibar evoca un «racismo sin razas», donde la delimitación entre las razas ha perdido todo carácter de evidencia, pero los nombres de la raza siguen funcionando en la identificación de diferencias étnicas y culturales. También habla de un «racismo diferencialista», ya que la división de la humanidad entre subespecies jerarquizadas es sustituida por la idea de una diferencia cultural naturalizada y simultáneamente de alteridad o irreductibilidad del otro hacia un esquema de exclusión interior, donde por razones de cultura, de historia, de organización del trabajo y de genealogía una sociedad hace a un lado lo que no puede eliminar. Para Balibar que considera la articulación entre la

raza y la religión, la esencialización del islam, junto con la permanencia del antisemitismo, plantea la necesidad de incluir el antijudaísmo y la islamofobia tradicional a un «antisemitismo generalizado», cuya raíz simbólica está ligada con los monoteísmos occidentales y su función mesiánica. Antes, el filósofo francés había distinguido tres modelos de racismo contemporáneo: el antisemitismo exterminista, el racismo colonial que tiende a la «bestialización» de las razas inferiores «no-europeas» y el prejuicio de color heredado del esclavismo y prolongado en la segregación (Balibar, 2007).

La noción de un «racismo sin razas» es altamente problemática, ya que el racismo es inseparable de la dominación y, por tanto, de la producción social de las razas, lo cual incluye resistencias. Por otro lado, se debe resaltar la unidad del fenómeno social y de la historia del racismo. Esa historia se confunde con el proceso de formación y expansión europea, desde su génesis religiosa en la cristiandad con la expulsión de los judíos y de los musulmanes de España, pasando por la invención moderna de las razas como grupos estatuarios jerarquizados en el colonialismo europeo y la trata transatlántica de esclavos africanos, hasta sus mutaciones posteriores que incluyen al antisemitismo y a la islamofobia actual. Desde esta óptica, el racismo colonial, el prejuicio de color heredado del esclavismo y el antisemitismo exterminista son tantas variaciones de un mismo fenómeno que, en cada una de sus expresiones particulares, combina la inferiorización, la diferenciación y la negación, lo cual se materializa en la sobreexplotación, el *apartheid*, la limpieza étnica, políticas asimilacionistas y genocidios. Las empresas coloniales tuvieron una propensión genocida innegable, así como la solución final nazi era inseparable de la doctrina del espacio vital.

En efecto, el colonialismo y el esclavismo europeo involucrados en la génesis y el desarrollo del capitalismo se distinguieron por la invención de las razas, indisolubles en la dominación de clase, lo cual justifica el giro decolonial. La teoría de la dependencia ya había puesto el énfasis de la teoría marxista en la división internacional del trabajo entre centro y periferia, donde el subdesarrollo y la heterogeneidad de las formaciones sociales del tercer mundo se veían como el producto de la propia dinámica del capitalismo. La teoría de los sistemas-mundo ubicó esa división al inicio de la historia del capitalismo entendido como una economía-mundo (Wallerstein, 1979). El giro decolonial se presenta como una superación de la visión marxista de la historia. El desarrollo del capitalismo tiene una base colonial y el moderno sistema-mundo es inseparable de la colonialidad del poder, donde el racismo define una violencia singular y el factor racial es constitutivo de la dominación social.

Aníbal Quijano entiende la colonialidad del poder como un nuevo patrón de poder que se originó y mundializó a partir de la colonización y constitución de América con base en dos ejes fundamentales:

De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros; De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial. (Quijano, 2014, p.778)

Al mismo tiempo que se hacía mundial, el poder capitalista emergente, cuyos centros hegemónicos se localizaban en lo que sería Europa, se hacía eurocéntrico. Quijano entiende el poder como una malla de relaciones sociales de explotación, dominación y conflicto articuladas en torno a la disputa para el control de distintos ámbitos de existencia social: el trabajo y sus productos; la naturaleza y sus recursos de producción; el sexo, sus productos y la reproducción; la subjetividad y sus productos, incluyendo el conocimiento; y la autoridad y sus instrumentos. En el plano epistemológico y como visión de la historia, el reduccionismo económico del marxismo es asimilado al eurocentrismo y a la continuidad del patrón moderno/colonial de poder, por lo que el sociólogo peruano propone la sustitución de la teoría de la lucha de clases por una teoría de la clasificación social que asuma su heterogeneidad estructural-histórica. Para él, en el capitalismo mundial, moderno/colonial, las tres líneas de clasificación social que son el trabajo, la raza y el género están articuladas por la colonialidad del poder, basada en la división del mundo entre las identidades «raciales»<sup>12</sup> de los dominantes europeos, superiores y de los dominados no-europeos, inferiores (Quijano, 2000).

Si bien el giro decolonial suele vincularse con el pensamiento latinoamericano, sus referentes teóricos y políticos no son exclusivos de América latina. De hecho, existe una tendencia actual a buscar descentralizar el pensamiento decolonial del «americanocentrismo» que a veces prevalece en el análisis del proceso histórico de modernidad/colonialidad. Así, Sadri Khiari, quien escribió un libro pionero sobre la contrarrevolución colonial en Francia (Khiari, 2009), vincula la emergencia de las razas con el esclavismo europeo, entendido como un momento de la colonización del mundo que constituye la forma concreta que tomó la mundialización económica, política y cultural, a partir del inicio de la expansión europea en África y del «descubrimiento» de las Américas. Para él, así como el capital produce las clases y el patriarcado produce los géneros, el colonialismo europeo-mundial produce las razas (Khiari, 2014). En otro texto, Khiari escribe:

<sup>12</sup> Quijano lo pone entre comillas.

Lo que hace la especificidad del fenómeno combinado del esclavismo europeo y de la colonización desde el siglo XV, es haber instaurado, en el mismo movimiento en que se constituían el Capital y el Estado-nación burocrático moderno, relaciones sociales mundiales basadas en la jerarquía piramidal de la humanidad en grupos estatuarios racializados que se

pueden llamar las razas sociales. En la cumbre de ese andamio conflictual, está el grupo cuyas fronteras estatutarias están marcadas por tres atributos indisociables: ser blanco, ser cristiano (o descendiente de cristianos) y ser europeo (o descendiente de europeos y de preferencia del Nordeste europeo). (Khiari, 2015)

Si bien las razas carecen de todo fundamento biológico y son construcciones históricas, tienen una existencia social que trasciende su teorización biológica. Como tales, las razas son mucho más que un imaginario; definen una relación social. Para Khiari, esa relación implica un polo dominante que goza de privilegios estatutarios, manifiestos o invisibles, cuya condición de posibilidad radica en la reproducción del polo dominado, pero este último no es pasivo y lucha. Por lo tanto, al mismo tiempo que parafrasea a James Baldwin que afirmaba que los blancos y los negros eran una invención de los europeos convertidos en blancos, donde lo europeo expresaba las fatalidades confluyentes del Capital, del cristianismo y del color, el intelectual tunecino añade que son también el producto de las resistencias negras (Khiari, 2014). En otras palabras: desde que existen razas sociales, existe una lucha de razas, cuya superación no puede resultar de la renuncia al concepto de raza sino del resultado concreto de esa lucha, por lo que la condición de su reproducción radica también en su ocultación. En términos del Partido de los Indígenas de la República (Parti des Indigènes de la République: PIR) del que Khiari fue uno de los fundadores, la mejor prueba de la existencia de las razas sociales es precisamente que luchan (Bouteldja & Khiari, 2012, p.379).

Por ello, es imposible un «racismo sin razas». La colonialidad del poder incluye la inferiorización de la cultura de los colonizados, lo cual se relaciona con la islamofobia. A su vez, la hegemonía cultural y el culturalismo son indisociables de la dominación racial, lo cual diferencia la islamofobia tradicional de la islamofobia actual, aunque existan continuidades entre ambas. Es precisamente por eso que se puede afirmar que la islamofobia es un racismo. Así lo entiende Ramón Grosfoguel, cuando ubica la islamofobia dentro de la cartografía del poder del «sistema-mundo» como una forma de racismo, un modo de racismo cultural y un racismo epistémico (Grosfoguel, 2014). Desde que se reconoce que la islamofobia es un racismo, no puede ser desvinculada de la lucha de razas, donde constituye hoy el eje central de la contrarrevolución colonial.

### **Contrarrevolución colonial y luchas indígenas**

Hablar de «contrarrevolución colonial» supone una revolución. En el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, la contrarrevolución colonial fue una reacción al movimiento de los países no alineados, a las luchas anticolonialistas de liberación nacional, a los procesos revolucionarios del Sur y a los movimientos antirracistas y contraculturales del Norte, donde destacaron el movimiento de

los derechos civiles, Malcom X y los Black Panthers en Estados Unidos. Sin duda, el movimiento socialista internacional, la Revolución rusa y la Guerra Fría tuvieron un impacto en la emergencia del Sur global. No se puede olvidar que la doctrina de seguridad nacional y la guerra antisubversiva identificaban el anticomunismo con la defensa de la civilización occidental, lo cual se puede leer en los dos sentidos de la amenaza que representaban los avances del comunismo y la instauración de regímenes comunistas en el tercer mundo y del peligro de la propia emancipación de este último bajo el impacto del comunismo. A su vez, el declive del movimiento socialista internacional, el colapso de la URSS y el fin de la Guerra Fría contribuyeron a extender la contrarrevolución colonial. Sin embargo, la emergencia del Sur global trascendió el marxismo y el comunismo, entrando en disidencia con la bipolarización impuesta por la guerra fría, así como se relaciona con una larga historia de resistencias y luchas propias. De la misma forma, la globalización neoliberal y la renovación imperialista prosperaron dentro de la contrarrevolución colonial. El conflicto no se plantea en los términos esencialistas de la doctrina del «choque de civilizaciones», pero es también irreductible a las lecturas marxistas que quieren ver todo lo que no cabe en ella como una desviación de la única y auténtica lucha de clases.

A partir de finales de los 70 del siglo XX, lo cual coincide justamente con el giro neoliberal, la contrarrevolución colonial estuvo bajo la hegemonía de la corriente neoconservadora, particularmente influyente en Estados Unidos, donde se oponía a todos los movimientos contraculturales anteriores e involucraba un proyecto imperialista de refundación de las relaciones internacionales subyacente a la idea de «nuevo orden mundial». Con la primera guerra del Golfo, después de la caída del muro de Berlín, pero ya desde antes en el contexto de la Revolución iraní, donde la reacción neoconservadora contribuyó a incentivar el clima islamófobo, ese proyecto se focalizó en la remodelación del Medio Oriente, donde la defensa del mundo occidental y de Israel coincidían. En 1996, la famosa tesis del choque de civilizaciones de Samuel Huntington proclamó la existencia de un antagonismo fundamental entre el islam y el Occidente. Paralelamente a la corriente neoconservadora y a la doctrina del choque de civilización que movilizan el mesianismo cristiano y celebran las libertades de la sociedad «americana», se fue construyendo el dispositivo poscolonial de la «guerra contra el terrorismo» que terminó de instaurarse después de los atentados de Nueva York. Como lo exteriorizó entonces Edward Saïd, eran una prolongación del orientalismo, entendido como una construcción fantasmagórica de la alteridad oriental que se ubica en la raíz de los mitos fundadores de Occidente (Saïd, 1978). Por lo tanto, no debe tomarse literalmente ninguna de sus referencias al islam y a los musulmanes, ya que construyen el sujeto musulmán para sujetarlo, al mismo tiempo que constituyen la negación de los musulmanes reales. Asimismo, la figura del



«terrorista» en el dispositivo de la «guerra contra el terrorismo» es el producto y el espejo de la propia violencia neo y poscolonial antes que de poder deducirse de una ideología o reducirse a un «nihilismo social», separado de esa dominación<sup>13</sup>.

El Estado-nación y el imperialismo francés emergieron del mismo proceso de formación y expansión occidental. En Francia, la contrarrevolución colonial está dirigida contra las resistencias de la inmigración poscolonial y de sus descendientes, al mismo tiempo que se cristaliza en las continuidades neocoloniales de la dominación francesa en los países africanos, sin olvidar las políticas del Estado francés en los departamentos y territorios de ultramar. Ya hemos visto cómo la reacción actual se fue estructurando a través de la islamofobia, donde las tendencias neoconservadoras del campo político francés se combinan con otras corrientes.

<sup>13</sup> Sobre ese punto, remitimos a la controversia entre Kepel, Roy y Burgat, donde el último rechaza ambas tesis, considerando que despolitizan el problema: Burgat, 2016.

<sup>14</sup> La idea de que la población europea «autóctona» está siendo sustituida por las migraciones provenientes del Sur.

Por un lado, está la extrema derecha protofascista y su teoría de la «gran sustitución»<sup>14</sup>, enemiga hereditaria de la inmigración poscolonial y vanguardia de la contrarrevolución colonial que ha silenciado su antisemitismo de antaño

para enfocarse en combatir la «islamización» del mundo europeo-occidental. La islamofobia actual implica también el laicismo y los prejuicios antirreligiosos de la izquierda proyectados sobre el islam, lo cual recuerda sus compromisos pasados con el colonialismo, pero incluye incluso a sectores que anteriormente se habían solidarizado con la lucha anticolonial, por lo que el filósofo Pierre Tevanian definió al ateísmo y al odio de la religión como el opio del «pueblo de izquierda» (Tevanian, 2013). Lo que caracteriza el caso francés es precisamente la conversión de la laicidad y de la República que históricamente constituyen ideales de izquierda en punta de lanza de la islamofobia y de la reacción.

Aunque se presente como una oferta «generosa» de integración, el republicanismo francés produce la des-integración. Desde que se plantea la integración de la inmigración poscolonial y de sus descendientes franceses, nacidos en Francia, opera la diferenciación y con ella la exclusión, ya que son de antemano considerados como exógenos e ilegítimos en el suelo francés. Simultáneamente, el sujeto poscolonial es despojado de su derecho a existir y de su propia existencia, es decir, de sus experiencias sociales, de su historia y de toda sustancia propia para sujetarse al Estado-nación francés, a la República y al universalismo abstracto. Aunque parezcan contradecirse, la diferenciación y la negación, la esencialización y el antisencialismo, la exclusión y la integración se implican mutuamente. Para describir el círculo de la integración/des-integración, Sadri Khiari recurre a la metáfora digestiva como absorción y deyección de la diferencia (Khiari, 2006). Ya en el periodo colonial, los dos pilares de la dominación colonial eran la asimilación y el apartheid. Desde entonces, Ferhat Abbas observaba que, cuando un argelino

se decía árabe, los juristas franceses le contestaban que era francés y que, cuando reclamaba los derechos de los franceses, los mismos juristas le contestaban que era árabe (Abbas, 1962). La negación actual está precedida de una larga historia de despersonalización de los países y poblaciones colonizadas, donde no existe sólo una contradicción entre los valores universales proclamados y el diferencialismo étnico, pero donde el racismo inicia con la inferiorización de otras culturas y la imposición de sus propias normas.

La ideología republicana que, en principio, no hace distinciones entre los ciudadanos, considerándolos iguales ante la ley, invita a renunciar al estatus de minoría para abrazar los valores universales de la mayoría, pero el universalismo republicano y la propia noción de esa mayoría contienen la reproducción del estatus impuesto de minoría. En nombre de una humanidad hipotética, la ideología republicana proclama que las razas no existen y que afirmar su existencia es lo propio del racismo, pero la ocultación de la dominación racial en la negación de las razas es condición de la reproducción deshumanizante de esa dominación y de las mismas razas, encubiertas dentro del antirracismo oficial. Así, la estigmatización del «comunitarismo» que resulta ser una invención de la República y de las élites blancas que imputan a los excluidos la responsabilidad de su exclusión, expresa también el temor a la auto-organización de los dominados, lo cual volvió a evidenciarse con la denuncia de las listas autónomas de musulmanes y descendientes de la inmigración poscolonial como siendo «comunitarias» en las elecciones municipales del 2020. Así, la consigna del combate al «separatismo» es una respuesta a las resistencias poscoloniales que busca silenciarlas hasta prohibir que se ponga nombre a la dominación racial.

En Francia, las luchas de la inmigración poscolonial y de sus descendientes se pueden clasificar en tres etapas. La primera fue dominada por el Movimiento de los Trabajadores Árabes [Mouvement des Travailleurs arabes: MTA] y culminó en huelgas obreras del sector automóvil en 1982-1984, cuando después de haber traído y explotado la mano de obra inmigrante, el poder patronal buscaba desecharla. Los huelguistas inmigrados que protestaban contra los despidos injustificados y la discriminación laboral reivindicaban también el respeto a la diferencia cultural y la adopción de medidas para poder practicar su religión<sup>15</sup>.

<sup>15</sup>Nos referimos especialmente a la huelga o «conflicto» de Talbot-Poissey.

Después de más de dos décadas de gobiernos de derecha, los socialistas habían logrado la alternancia en 1981.

El primer ministro de entonces, Pierre Mauroy, agitó el espectro de la revolución iraní y del integrismo para descalificarlas, declarándolas ajenas a las «realidades sociales francesas». Al margen del apoyo de militantes maoístas, el movimiento estuvo aislado, ya que no tuvo la aceptación del Partido Comunista Francés entonces hostil a la inmigración, ni fue muy respaldado por los sindicatos. En

cambio, hubo contramanifestaciones sindicales organizadas en la órbita de la extrema derecha. Era la víspera del giro neoliberal del gobierno socialista y el inicio de la ascensión del Frente nacional (Front national: FN)<sup>16</sup>. Ciertamente las divisiones de las «clases populares» a menudo asignadas a las luchas poscoloniales que distraerían de los verdaderos objetivos de la lucha social fueron más bien alimentadas por el pacto racial que unía entre sí a los distintos segmentos de la sociedad blanca hegemónica.

En esos mismos años, inició la segunda etapa con el movimiento por la igualdad y contra el racismo impulsado por una protesta contra las violencias policíacas, llamada «marcha de los jóvenes árabes» o «marcha de los *beurs*» en 1983, lo cual dio lugar a una amplia operación de recuperación política que se cristalizó en la creación de la asociación «SOS racismo» bajo la tutela del partido socialista. Desde entonces, predominaron relaciones de tipo clientelar entre el poder político y el movimiento asociativo vinculado con la inmigración poscolonial y la lucha contra el racismo, en particular en una escala local. No obstante, a mediados de los años 1990, surgió el Movimiento de la Inmigración y de los Suburbios [Mouvement de l'Immigration et des Banlieues: MIB] que buscó que la inmigración y los barrios donde se concentraba tuvieran una voz propia, siendo incluso precursor en la lucha contra la islamofobia. Esa segunda etapa, donde los descendientes de la inmigración poscolonial luchaban por sus derechos, ya como franceses, se distinguió también por el auge del movimiento de los indocumentados provenientes de la inmigración ilegal, condenados al subempleo y cazados por la autoridad. El movimiento encontró primero apoyo en la izquierda francesa. No obstante, cuando el partido socialista regresó al gobierno, después de las elecciones legislativas de 1997, no cumplió con su promesa de regularización masiva de los inmigrantes y el entonces secretario de gobernación, Jean-Pierre Chevènement, quien por otro lado había lanzado la iniciativa del CFCM, luego retomada y desarrollada por Sarkozy desde la misma secretaria, organizó la represión.

Posteriormente, la lucha contra la islamofobia fue ganando terreno. En ella, destaca el Colectivo contra la islamofobia en Francia [Collectif contre l'Islamophobie en France: CCIF], aparecido en el 2003, porque «las organizaciones antirracistas tradicionales no reconocían la realidad y los mecanismos de la islamofobia»<sup>17</sup>. El CCIF fue disuelto en octubre del 2020 por el Estado francés en el marco del combate al «separatismo musulmán», pero la organización decidió seguir desarrollando sus actividades desde el extranjero.

Las resistencias de la inmigración poscolonial y de sus descendientes se caracterizan por la defensa de su dignidad y de su legitimidad en la sociedad francesa. Su principal limitación radica en el complejo integracionista que los

<sup>16</sup> Hoy Agrupación nacional (Rassemblement national).

<sup>17</sup> Véase la página oficial de la organización: <http://www.islamophobie.net/>

hace reivindicarse del Estado-nación francés y del universalismo republicano que constituyen precisamente la negación de su dignidad y legitimidad. En algunas ocasiones, ese complejo se refleja también en su subordinación a la «cuestión social» y al discurso de la «diversidad» tales como se conciben desde la izquierda que distribuye entonces certificados de «progresismo» y pronuncia excomuniones. En esa óptica, el énfasis en la exclusión social de la población subalterna de los barrios puede a veces acompañarse de cierta desconfianza por el elemento musulmán. En contraparte, los sectores provenientes de la inmigración poscolonial que subieron en la escala social, entre ellos musulmanes, buscan a veces desmarcarse de esa población. En todos los casos, hay reticencias evidentes en asumir plenamente la cuestión racial sobre la cual se ejerce una censura simbólica interiorizada entre los propios descendientes de la inmigración poscolonial.

Aun así, nada ha podido impedir la emergencia del antirracismo político que asume la cuestión racial y defiende su autonomía, en oposición al antirracismo moral que evoca el humanismo abstracto y la sujeción. Así, surgido del contexto de la ley «anti-velo» del 2004 y de los motines del 2005 que encendieron a los barrios periféricos de las principales ciudades francesas y, aun siendo conformado por un grupo relativamente pequeño de militantes, el PIR<sup>18</sup> ha sido una suerte de

<sup>18</sup> Primero MIR (Movimiento de los Indígenas de la República), en el 2005, y luego PIR en el 2010.

terremoto en el paisaje tradicional del antirracismo francés por desmitificar el igualitarismo republicano y romper

con el tabú de la cuestión racial. La organización política pretende ubicarse en la continuidad de las luchas de la inmigración poscolonial, pero en ruptura con el integracionismo, desde una perspectiva decolonial identificada con la emergencia de una potencia indígena transformadora de la sociedad francesa.

En el lenguaje del PIR, el indígena no es necesariamente sinónimo de autóctono; es el producto de la perpetuación de una relación de tipo (pos)colonial. El término remite primero a una condición social de inferiorización racial por encima de las variaciones genealógicas, culturales y socioeconómicas de los indígenas, lo cual está también relacionado con la segmentación territorial, si bien no todos los indígenas viven en las periferias urbanas. Sin embargo, más que una categoría del análisis sociológico, es una categoría política que vincula esa condición con los mecanismos de exclusión y de subordinación política generados desde el mismo régimen republicano y su concepción abstracta de la ciudadanía. A diferencia de todos los términos anteriores utilizados para designar a la inmigración poscolonial y a sus descendientes que fueron impuestos desde afuera, el término «indígena» es una construcción propia del discurso político del PIR que desvela el carácter estructural del racismo en la República, constitutivo de su funcionamiento y de sus valores asimilados a la dominación blanca. En contraparte, se afirma la alteridad radical de la condición indígena, su ser histórico y sus identidades colectivas en la

perspectiva de la construcción de una nueva mayoría decolonial y de la superación de la dominación racial, las cuales suponen una completa refundación política más allá de los mitos fundadores del Estado-nación francés. Sin duda, la consigna del combate al «separatismo» tiene al antirracismo político en la mira, incluyendo al PIR, pero no porque define un movimiento de repliegue sobre sí mismo sino, al contrario, porque proclama su legitimidad para transformar la sociedad francesa y plantea un proyecto global e incluyente de transformación de la misma<sup>19</sup>.

En esa óptica, el musulmán, más que como el adepto de una fe, define también una relación social (Khiari, 2014).

<sup>19</sup> Véase la respuesta del PIR al proyecto de ley contra el «separatismo» (Yousfi, 2020).

En Francia, el acceso a la ciudadanía a través de la nacionalidad excluye

a los inmigrantes y, si bien otorga beneficios, asigna a sus descendientes nacidos en Francia y a los naturalizados una ciudadanía de segunda clase. La islamofobia es un elemento crucial de la perpetuación de esa situación. Así, a pesar de ser jurídicamente franceses, los musulmanes son considerados como un cuerpo extraño a la nación y hasta como un enemigo del interior. Desde el poder, el «musulmán» es el otro nombre de la raza velada en una diferencia cultural esencializada, así como un atributo étnico que tiende a generalizarse. Simultáneamente, la fe islámica es separada de su entorno cultural y social para circunscribirse al «culto musulmán», donde debe apegarse a las normas de la sociedad dominante y diluirse en ella. En la inmigración poscolonial, la percepción negativa de la sociedad francesa condicionó las discontinuidades culturales, tanto en materia lingüística como religiosa. Paralelamente, se ha observado un regreso a la práctica del islam, muchas veces más estricta que en la primera generación llegada a Francia. Existe incluso un fenómeno de conversiones que rebasa a los indígenas con ascendencia musulmana y a los mismos indígenas por ciertas proximidades sociales y por todo lo que el islam puede llegar a cristalizar. Desde la condición indígena, contrario al sentido común que la censura simbólica busca imponer, la afirmación del ser musulmán no es la interiorización enajenada de una identidad impuesta, ni tan sólo una tentativa de voltear el estigma sino una reapropiación del propio ser social. En última instancia, la islamofobia es una respuesta al desarrollo de la potencia indígena, a la afirmación indomesticada de sus identidades colectivas y a sus solidaridades internas, donde el islam y lo musulmán están ahora en el centro de la batalla, como una consecuencia de las estrategias del poder y de las resistencias indígenas.

Esa batalla tiene una larga historia que involucraba ya al velo. En un texto intitulado *Argelia se desvela*, Fanon muestra cómo, dentro de su proclamada misión civilizatoria, la obsesión europea por desvelar a las mujeres musulmanas y «emanciparlas» contenía una violencia asimilada por él a la violación y a pulsiones homicidas, dirigida en contra del cuerpo de las mujeres y del cuerpo social de los colonizados, cuyas resistencias había que romper. Paralelamente, el velo se había convertido en un símbolo rígido de la resistencia musulmana a la dominación

extranjera que marcaba la frontera con el colonizador, al mismo tiempo que reflejaba una parálisis cultural. Dentro del proceso de liberación nacional, Argelia experimentaba una transformación radical, donde el velo adquiría nuevos significados. «Argelia se desvela» tomaba entonces el significado literal de quitarse el velo, pero sobre todo el significado figurado de una Argelia que se liberaba y transformaba (Fanon, 1959). Se pueden hacer varios paralelos con la situación actual de la inmigración poscolonial y de sus descendientes, donde el velo es también un símbolo de resistencia, continuamente resignificado en las luchas colectivas indígenas y las distintas formas de afirmarse como musulmán. Así entendida, la batalla del velo no se reduce a la disyuntiva entre las tendencias prohibicionistas y el derecho a decidir; se trata de hegemonía y contrahegemonía.

En la Argelia colonial, como en la Francia actual, el poder racista jugó la carta de las mujeres contra los hombres, sometiendo estos últimos a una violencia extrema, tanto física como simbólica, así como buscando someter las mujeres indígenas al patriarcado blanco. Es por eso que, en contra del feminismo colonial, civilizatorio y racista, pero desmarcándose también del feminismo islámico que busca conciliar islam y modernidad y del feminismo «interseccional» que pretende articular el género, la raza y la clase, irónicamente llamado por ella «la nueva divinidad de tres cabezas» (Bouteldja, 2016), Houria Bouteldja defiende la opción de un feminismo decolonial, donde la emancipación de las mujeres indígenas es inseparable de la lucha contra la dominación (pos)colonial (Bouteldja, 2018).

## Conclusión

En este artículo, hemos evidenciado el uso islamófobo de la laicidad como eje central de la contrarrevolución colonial en la Francia del siglo XXI. Desde esta óptica, se puede considerar que la laicidad, por lo menos tal como la concebía la ley de separación de 1905, ha sido desviada para adecuarse a los fines racistas de una ofensiva sistemática contra los musulmanes y la inmigración poscolonial, lo cual tenía antecedentes en la historia del colonialismo y la gestión colonial del islam. No obstante, el uso islamófobo de la laicidad no debe sólo entenderse como una desviación, ya que implica la colonialidad inherente al proceso de laicización y secularización vinculado con la hegemonía occidental y su génesis cristiana, donde se impuso también una concepción normativa de la religión proyectada sobre el islam. La contraposición entre una laicidad verdadera que protegería a los musulmanes y una laicidad falsificada que los despoja de sus derechos es insuficiente y puede incluso resultar paradójica. Lo anterior plantea varias tareas pendientes, apenas esbozadas en este artículo o resultantes de sus planteamientos. Si bien no podemos desarrollarlas aquí, quisiéramos enumerar brevemente algunas.

La primera es la necesaria superación de la falsa alternativa entre el ideal republicano que jerarquiza las poblaciones bajo la máscara de una igualdad abstracta y el pluralismo liberal que impone una visión hegemónica del mundo bajo la fachada del multiculturalismo. Ambos toman sus raíces en el proceso de laicización y secularización, en parte concebido como un proyecto emancipador ante la sacralización de poderes incuestionables (Adorno & Horkheimer, 1998), pero también constitutivo de la modernidad/colonialidad, de su proyecto de dominación y de su violencia epistémica. La segunda consiste precisamente en rechazar la dualidad entre secularización y religión tales como fueron concebidas dentro de ese proceso, lo cual incluye al marxismo y a la crítica marxista de la religión que son a la vez un producto de la modernidad/colonialidad y un contramovimiento, pero dentro de sus límites. El giro decolonial desplaza el materialismo histórico hacia las condiciones de dominación de las poblaciones subalternas del Sur, lo cual obliga a cuestionar los propios fundamentos epistémicos del materialismo. Al mismo tiempo, la crítica decolonial plantea el problema social concreto del islam como religión dominada y de la articulación entre religión y raza, si bien son irreductibles entre sí, lo cual no supone ninguna idealización de la religión. Por ello, en su libro *Los blancos, los judíos y nosotros* que tanto escandalizó en Francia, siendo criticado en todo lo largo del campo mediático-político desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda, incluyendo a la prensa *mainstream*, Houria Bouteldja se define como «materialista decolonial» y concluye el libro al grito de «Allahu Akbar» (Bouteldja, 2017).

## Referencias

- Abbas, F. (1962). *Guerre et révolution d'Algérie : la nuit coloniale*. Paris : Julliard.
- Adorno, T. & Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta [Edición original en alemán: 1944].
- Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt.
- Balibar, E. (2016, 29 de agosto). Laïcité ou identité? *Libération*. [https://www.liberation.fr/debats/2016/08/29/laicite-ou-identite\\_1475306/](https://www.liberation.fr/debats/2016/08/29/laicite-ou-identite_1475306/)
- Balibar, E. (2007). Le retour de la race. *Mouvements*, 50, 162-171. <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2007-2-page-162.htm>
- Baubérot, J. (2015). *Les sept laïcités françaises. Le modèle français de laïcité n'existe pas*. Paris : Maison des Sciences de l'homme.
- Blancarte, R. (2001). Laicidad y secularización en México. *Estudios Sociológicos*, 19(3), 843-855. <https://www.redalyc.org/pdf/598/59805712.pdf>

- Blancarte, R. (2008). Laicidad y laicismo. *Estudios Sociológicos*, 26(76), 139-164. <https://www.redalyc.org/pdf/598/59826106.pdf>
- Bouteldja, H. & Khiari, S. (2012). *Nous sommes les indigènes de la République*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Bouteldja, H. (2016). Raza, clase y género: ¿Nueva divinidad de tres cabezas? *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, 6, 1-13. <https://clivajes.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/2145>
- Bouteldja, H. (2017). *Los blancos, los judíos y nosotros*. Madrid: Akal [edición original en francés: 2016].
- Bouteldja, H. (2018). Féminismes blancs, féminismes non blancs: quel bilan après l'affaire Tariq Ramadan? *Parti des Indigènes de la République*. <http://indigenes-republique.fr/feminismes-blancs-feminismes-non-blancs-quel-bilan-apres-laffaire-tariq-ramadan/>
- Burgat, F. (2016). *Comprendre l'islam politique : Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016*. Paris: La Découverte.
- Césaire, A. (1955). *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine.
- Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. Paris: Maspéro.
- Fanon, F. (1959). L'Algérie se dévoile. En Frantz Fanon, *L'an V de la révolution algérienne* (pp.13-49). Paris: Maspéro.
- Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.
- Geisser, V. (2003). *La nouvelle islamophobie*. Paris: La découverte.
- Hajjat, A. & Mohammed, M. (2013). *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*. Paris: La Découverte.
- Grosfoguel, R. (2014). Las múltiples caras de la islamofobia. *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, 1(1), 83-114. <http://dx.doi.org/10.22201/ppela.24487988e.2014.1.58208>
- Khiari, S. (2006). *Pour une politique de la racaille : immigré-e-s, indigènes et jeunes de banlieues*. Paris: Textuel.
- Khiari, S. (2015). Le colonialisme expliqué à Fourest. *Parti des Indigènes de la République*. <http://indigenes-republique.fr/le-colonialisme-explique-a-fourest/>
- Khiari, S. (2014). Les races sociales sont un rapport de lutte. *Parti des Indigènes de la République*. <http://indigenes-republique.fr/les-races-sociales-sont-un-rapport-de-lutte/>
- Khiari, S. (2009). *La contre-révolution coloniale en France: De de Gaulle à Sarkozy*. Paris: La Fabrique.
- Le Cour Grandmaison, O. (2019). «Ennemis mortels». Représentations de l'islam et politiques musulmanes en France à l'époque coloniale. Paris: La Découverte.



Quellien, A. (1910). *Politique musulmane dans l'Afrique occidentale française*. Paris: Émile Larose.

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. En Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Buenos Aires: Clacso. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of world-systems research*, VI(2), 342-386. <http://www.ram-wan.net/restrepo/poscolonial/9.2.colonialidad%20del%20poder%20y%20clasificacion%20social-quijano.pdf>

Saaïdia, O. (2016). L'invention du culte musulman dans l'Algérie coloniale du xixe siècle. *L'année du Maghreb*, 14, 115-132. <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.2689>

Saïd, E. (1978). *Orientalism*. New York : Pantheon Books.

Tevanian, P. (2013). *La haine de la religion. Comment l'athéisme est devenu l'opium du peuple de gauche*. Paris: La Découverte.

Tschannen, O. (1992). *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz.

Wallerstein, I. (1979). *El moderno sistema mundial*. México: Siglo XXI [tomo I].

Yousfi, L. (2020). Pour une internationale séparatiste! *Parti des Indigènes de la République*. <http://indigenes-republique.fr/pour-une-internationale-separatiste/>