

El Islam en una Europa multicultural

IVÁN JIMÉNEZ-AYBAR.

Área de Derecho Eclesiástico del Estado.
Universidad de Zaragoza.

I. CUESTIONES PREVIAS: INMIGRACIÓN, MULTICULTURALISMO Y MINORÍAS RELIGIOSAS; DEL "ISLAM TRASPLANTADO" AL "ISLAM EUROPEO"

Tal y como afirma Huntington, *"Los movimientos de población son el motor de la historia"*¹. Tomando por buena esta máxima, podríamos añadir que, por lo que se refiere al objeto de nuestro estudio, la inmigración proveniente de países del ámbito musulmán ha marcado una nueva etapa en la historia de las relaciones entre el Islam y Europa. En efecto, parafraseando a cierto autor, podemos afirmar sin ambages que *boy en día no es posible hablar en Europa del Islam sin hablar de inmigración*, al haber sido ésta la vía de acercamiento de la religión musulmana a nuestra cotidianidad².

En efecto, y sin perjuicio de la importancia creciente del denominado *"Islam converso"*, el fenómeno migratorio –por sí solo– ha sido capaz de poner a prueba a diversos sectores de nuestra sociedad en general, y del mundo del Derecho en particular. Es por ello por lo que se ha llegado a decir que la inmigración de origen islámico ha obligado a no pocos Estados europeos a reflexionar, no sólo sobre su propia concepción del Islam, sino también acerca del grado de importancia de la cultura musulmana en la formación de sus respectivos sistemas de valores³.

Las causas de la emergencia actual del islamismo, el peso real del fenómeno radical dentro de este contexto, las diversas con-

cepciones acerca de los derechos humanos, etc., son cuestiones que, a pesar de no ser –ni mucho menos– novedosas, han sido planteadas de nuevo por mor de la inmigración, pero desde una perspectiva de estudio y análisis bien distinta. Esto es, ya no se trata tan sólo de observar las diferencias existentes entre dos modelos de civilización que viven en mundos antagónicos (y, lo que es más importante, separados geográficamente), sino que ahora el problema reside en cómo conjugar tales diferencias toda vez que esos dos modelos deben convivir en territorio europeo a causa de los constantes flujos migratorios de personas que provienen de países pertenecientes al ámbito musulmán. En este estado de cosas, la consabida deuda histórica que Europa tiene con el Islam es un aspecto que conviene tener también bien presente, ya que se ha mostrado en ocasiones –estamos pensando, sobre todo, en el caso de España– como un factor que puede tener un relevante peso político a la hora de articular las relaciones con la comunidad islámica implantada en un Estado determinado.

La inmigración musulmana en Europa está lejos de ser un fenómeno uniforme con unos parámetros espacio-temporales perfectamente definidos⁴. Hay que tener en cuenta que en países como Francia, Holanda o Gran Bretaña, aquélla se remonta a la época en la cual no pocos países islámicos eran colonias de esos imperios, sin olvidar que durante la primera y segunda guerra mundial fueron muchos los musulmanes que prestaron servicios de armas en los ejércitos europeos, emigrando un gran número de ellos

1

S. P. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona 1997, p. 235.

2

M. HERNANDO DE LARRAMENDI, *Imágenes del Islam en la España de hoy*, en J. M^a. MARTÍ SÁNCHEZ y S. CATALÁ RUBIO (coord.), *El Islam en España. Historia, Pensamiento, Religión y Derecho*, Cuenca 2001, p. 65.

3

Chr. R. BISTOLFI, *Approches de l'Islam dans l'Union européenne*, en R. BISTOLFI y F. ZABBAL (coord.), *Islams d'Europe*, La Tour d'Aigues 1995, p. 15. En este sentido, S. FERRARI, *Introduzione*, en *L'Islam in Europa. Lo statuto giuridico della comunità musulmana*, Milán 1996, p. 3, afirma que *"ragionare di statuto giuridico dell'Islam in Europa non significa quindi inoltrarsi su un terreno vergine e inesplorato ma riprendere un discorso iniziato più di 1200 anni or sono e mai concluso"*.

4

A este respecto, vid. F. DASSETTO, *L'Islam in Europa*, Turín 1994, pp. 23-25; *id.*, *Il nuovo Islam europeo*, en S. FERRARI (a cura di), *L'Islam in Europa*, op. cit., pp. 14-15; J. WAARDENBURG, *Autorità politica e legittimazione religiosa*, en VV.AA., *Imusulmani nella società europea*, Turín 1994, p. 22.

5

En este sentido, destaca el acuerdo que la Alemania del este negoció con Turquía inmediatamente después de la erección del muro de Berlín, con el objetivo de contrarrestar el éxodo masivo de su población hacia occidente.

6

No obstante, G. KEPEL, *Entre sociedad y comunidad: los musulmanes en el Reino Unido y en Francia hoy*, en M. ABUMALHAM (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid 1995, p. 329, matiza que este efecto de consolidación del asentamiento de los inmigrantes no era, precisamente, lo que buscaban aquellos países europeos que adoptaron dichas medidas proteccionistas. En realidad, pretendían *"frenar el crecimiento del paro deteniendo la inmigración y alentando a los inmigrantes sin trabajo a regresar a sus lugares de origen"*.

7

En este sentido, debemos recordar que la entrada en vigor en 1979 del Acta Única Europea –que, entre otras cosas, puso coto al exceso de celo de ciertos países a la hora de establecer una serie de medidas de corte proteccionista a raíz de la crisis del petróleo de 1974– suponía que todos los Estados firmantes debían ir ajustando de forma progresiva su legislación con la finalidad de alcanzar en 1992 el objetivo de la total libertad de circulación de trabajadores comunitarios en territorio de la Unión Europea.

8

A este respecto, F. DASSETTO, *Il nuovo Islam europeo*, op. cit., p. 15, nos pone el ejemplo de la numerosa comunidad islámica británica (de origen paquistaní) que se estableció en Barcelona con ocasión de la puesta a punto de esta ciudad cara a los Juegos Olímpicos de 1992.

9

Vid. E. PACE, *La geografia religiosa dell'Italia di fine secolo*, en "Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica", 2000/1, p. 39.

10

En este sentido, vid. J. M. OUÉDRAOGO, *Églises et État en Allemagne: la difficile laïcisation d'une société sécularisée*, en J. BAUBÉROT (ed.), *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, París 1994, p. 20.

11

Vid. L. MANCINI, *Società multiculturale e diritto italiano. Alcune riflessioni*, en "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", 2000/1, pp. 71-72.



a Europa tras la segunda de dichas guerras (sobre todo a Gran Bretaña, provenientes del sur de la India o de África. Sin embargo, es común afirmar que, propiamente, tal proceso migratorio se inició en los años sesenta, cuando varias naciones de nuestro continente –Francia, Gran Bretaña y Alemania, entre otras– negociaron acuerdos con diversos países del ámbito islámico con el fin de regular y ordenar la llegada masiva de mano de obra extranjera⁶. A su vez, el proceso de descolonización también provocó que un gran número de habitantes de las antiguas colonias optaran por emigrar a las que hasta entonces habían sido sus metrópolis, atraídos por el esplendor económico de éstas.

Tras esta primera fase de advenimiento de inmigrantes de origen musulmán a territorio europeo, se han sucedido otras tres etapas en lo que concierne al desarrollo de este proceso.

En primer lugar, dicho flujo migratorio fue constante durante el periodo comprendido entre el final de la década de los 60 y los años inmediatamente posteriores a la primera crisis del petróleo de 1974. Esta etapa servirá, primordialmente, para transformar en gran medida la naturaleza y objetivos de la emigración islámica, la cual pasa a convertirse en un proyecto de integración definitiva dentro de la sociedad europea. Y ello se debió, fundamentalmente, a estas dos razones: por una parte, las naciones más industrializadas de nuestro continente adoptaron una serie de medidas extraordinariamente proteccionistas y limitativas respecto a la entrada de más mano de obra extranjera, lo cual forzaba de alguna manera la decisión de asentarse indefinidamente en el lugar escogido para trabajar, sobre todo ante la dificultad de proceder a una nueva emigración⁷, por otra parte, la difícil situación social y política en la que se encontraban normalmente sus países de origen –las consecuencias derivadas de la crisis del petróleo se dejaban sentir allí con mayor crudeza, y los países del Golfo no mostraban su disponibilidad a acogerles, a pesar de poseer ingentes recursos energéticos y compartir además una misma religión– convertía en mera utopía el deseo de volver a su tierra tras haber hecho fortuna en un país extranjero; y ello pese a que Europa, a causa de la aguda crisis econó-

mica en la que estaba inmersa, no les garantizaba en absoluto ni una ocupación ni unos niveles mínimos de asistencia social.

En segundo lugar, la etapa que comienza en la mitad de los años 70 y termina en la primera parte de la década de los 80 resulta también determinante dentro del proceso que nos ocupa. De un lado, aumentó considerablemente el número de personas de origen musulmán que emigraron a los países de la franja norte europea en virtud de la reagrupación familiar, lo cual da una idea del alto grado de asentamiento e integración de los trabajadores que llegaron a dichos países en los años precedentes. De otro lado, el despertar económico de Italia y, sobre todo, de España, abrió dos nuevos e importantes flujos migratorios que fueron aprovechados sobre todo por inmigrantes procedentes de la zona del Magreb.

En tercer y último lugar, a finales de los 80 comenzó una nueva etapa que está todavía lejos de culminar, presentando ésta una serie de rasgos que la diferencian en gran medida de las etapas anteriormente citadas.

Por una parte, la inmigración clandestina es la gran protagonista, la cual ha ido creciendo de manera constante y progresiva en un gran número de países europeos, incluso en aquellos donde –como hemos visto anteriormente– la inserción de la población de origen islámico se había llevado a cabo a través de acuerdos bilaterales desarrollados en el marco de una política de inmigración controlada.

Por otra parte, la libertad de circulación de trabajadoras/es comunitarios dentro del territorio de la Unión Europea⁸, ha permitido que no pocas personas inmigrantes musulmanas –tras haber adquirido la nacionalidad del país donde se habían establecido originariamente– hayan podido emigrar de nuevo sin traba alguna en calidad de ciudadanos/as de la Unión, lo cual ha favorecido en gran medida la heterogeneidad de las comunidades islámicas implantadas en distintos países de nuestro continente⁹.

En lo que se refiere al número de musulmanes y musulmanas que residen hoy en día en Europa, es realmente difícil aven-

turarse a dar una cantidad siquiera aproximada. Es más, pensamos que las cifras que se barajan –13 millones a mediados de los años 90, 17-20 millones en la actualidad– deben tomarse siempre, como apunta algún autor, “a beneficio de inventario”, ya que debemos tener en cuenta que existe una marcada tendencia a identificar como musulmán o musulmana a toda persona inmigrante proveniente de cualquier país islámico, sin advertir que no todas ellas se identifican de la misma manera con el Islam, existiendo además en dichos países formas diversas de religiosidad y actitudes críticas o de laicidad respecto de la fe de nacimiento¹⁰. Por tanto, pese a que más de dos tercios de inmigrantes que llegan a nuestro continente proceden del ámbito islámico, el hecho de que los musulmanes y las musulmanas sean censadas, no en virtud de su pertenencia religiosa, sino en función de su procedencia nacional, hace que debamos desechar, en nuestra opinión, determinar la relevancia de la inmigración musulmana en Europa a través de su cuantificación numérica¹¹.

Por consiguiente, pensamos que es más acertado utilizar otro tipo de criterios, como, por ejemplo, medir el grado de implantación de la población de origen islámico en un país determinado a través de la valoración del tejido social que diversas iniciativas derivadas del asociacionismo privado han conseguido desarrollar, lo cual guarda íntima relación con las distintas fases de la evolución del comportamiento político-social de toda comunidad inmigrante.

En este sentido, cabe distinguir dos fases en todo proceso migratorio¹²: en un primer momento, las personas inmigrantes sólo plantean cuestiones referentes al trabajo, alojamiento y otra serie de prestaciones sociales; pero, en aquellos países donde esta población constituye un componente estable de la sociedad, a esa primera fase sigue una segunda, en la cual a las cuestiones antes reseñadas se les añaden otras que tienen más que ver con la plena inserción en la sociedad receptora.

En términos generales, podemos afirmar que la inmigración proveniente del entorno musulmán ha superado ya su primera fase de adaptación al ámbito europeo. Sin embargo, debemos matizar que mientras en países como Francia,



Bélgica, Alemania, Holanda o Gran Bretaña, el grado de consolidación (que no de crecimiento) de las comunidades islámicas era ya bastante alto en la década de los 70, en Italia, y, sobre todo, en España, este hecho se ha producido con 25 ó 30 años de retraso.

Sea como fuere, es obvio que la presencia del factor musulmán en nuestro continente no puede calificarse de ocasional o provisional. Nos encontramos ante una minoría (religiosa) estable, cuyos componentes plantean, desde un punto de vista individual (esto es, como inmigrantes), cuestiones relativas al trabajo, vivienda, etc.; pero que, desde una perspectiva colectiva, demandan un reconocimiento de las especificidades rituales que dimanen de su pertenencia a una determinada religión. Utilizando una expresión de cierto autor, podemos resumir esta idea diciendo que *“un musulmán con residencia temporal puede realizar sus rezos y prácticas en cualquier lugar, pero si se instala es necesario que se organice como grupo”*¹².

Y, a partir del momento en el que una comunidad de inmigrantes articula el modo de compaginar su total integración en el país de acogida con la práctica de sus ritos y demás signos distintivos, es cuando podemos hablar de una sociedad multicultural. A este respecto, y salvando el hecho de que esta noción es, en sí, muy vaga, podemos partir de la idea de que en Europa, en general, se habla de multiculturalismo cuando diversos grupos religiosos, étnicos o lingüísticos diferentes se hacen presentes en el sistema político.

No obstante, es fácilmente constatable que este fenómeno es percibido en nuestra sociedad actual como un problema, o, por lo menos, como un desafío. A su vez, es preciso poner de relieve que ha sido el espectacular aumento de la inmigración el factor determinante a la hora de insertar el diálogo intercultural dentro de una dinámica de conflictividad. Muchas veces, dicha visión negativa del multiculturalismo se produce cuando éste es visto como un modelo preestablecido, como una opción de convivencia de las distintas minorías etnoculturales (hablamos entonces de *multiculturalismo poliétnico*) o nacionales (*multinacionalismo*) dentro del sistema político-social de un territorio determinado; sin embargo, no debemos perder de vista que la multiculturalidad es,

“más que un modelo, un hecho social” derivado de *“la presencia en una misma sociedad de grupos con diferentes códigos culturales”*¹³. Dicho con otras palabras, *“una sociedad es o no es multicultural, pero este hecho ni es una meta a alcanzar ni un objetivo a destruir”*¹⁴.

A mayor abundamiento, dicha percepción del multiculturalismo como un fenómeno negativo se agrava cuando hablamos de la integración del factor musulmán dentro del ámbito europeo¹⁵. Este debate –que, en nuestra opinión, se ha centrado en exceso en la supuesta amenaza que el Islam representa para la *“identidad cristiana”* de Europa¹⁶– va más allá de ser una mera cuestión religiosa. En efecto, el problema de fondo reside en cómo articular la inserción y normalización de una cada vez más numerosa comunidad islámica –la cual, en términos generales, propone un modelo de vida que difiere en parte del occidental– en una Europa inmersa en un creciente proceso de secularización (más o menos acusado, según los países) y en constante búsqueda de una identidad común que cimiente de alguna manera la progresiva consolidación de la unificación a nivel económico y social hacia la que camina.

En este contexto, no es de extrañar que la inmigración islámica se vea como una *amenaza*, máxime si tenemos en cuenta que –como hemos visto en el apartado anterior– hoy en día es muy frecuente identificar al Islam con ciertos movimientos denominados (erróneamente) fundamentalistas, sin olvidar ciertas teorías –como la de Huntington– que, desde un punto de vista ciertamente apocalíptico, nos presentan el advenimiento del Islam al contexto occidental como un *“choque de civilizaciones”* de imprevisibles consecuencias¹⁷.

Es obvio que tesis como la expuesta por Huntington no contribuyen sino a distorsionar la realidad –cuando no a alterar la paz social–, presentando como ciertos unos hechos que no parecen tener un sólido sustento científico. A este respecto, estamos de acuerdo con cierto autor cuando afirma que es un error detenerse sólo en los aspectos conflictivos de la convivencia entre culturas, ya que tales conflictos no son sino manifestaciones externas del contacto entre éstas, y no conviene –por tanto– enmascarar la creatividad de dicho contacto presentando tan sólo sus aspectos negativos¹⁸.



12

J. GARRETA BOCHACA, *Inmigrantes musulmanes en Cataluña*, en “Revista Internacional de Sociología”, n° 25, 2000, p. 152.

13

J. DE LUCAS, *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*, Barcelona 1996, pp. 82-83.

14

J. LANDETE CASAS, *Las minorías religiosas en el Derecho español. Breve descripción de su estatuto jurídico*, en “Turis Tantum”, n° 0, 1999, p. 9.

15

En este sentido, apunta G. KEPPEL, *Entre sociedad y comunidad...*, op. cit., p. 319, que *“para algunos (...), el Islam se halla, desde ahora, instalado en un continente, al que acabará por conquistar mediante un yibad de las ‘cunas’, gracias a la fecundidad y juventud de sus componentes, frente a los europeos en fase de envejecimiento y declive demográfico”*.

16

En este sentido, I. C. IBÁN, *Unión Europea, religiones e individuo*, en VVAA., *Estudios jurídicos en homenaje al profesor Vidal Guitarte*, vol. I, Castellón 1999, p. 443, crítica duramente a aquellos que ven en el Islam un problema nuevo para la citada *identidad*, y que lo rechazan argumentando que el factor musulmán no debe ser tenido en cuenta por carecer del *“prestigio de la tradición”* del que sí goza el cristianismo. Este autor nos recuerda que *“cada día es más importante la presencia en Europa de ciudadanos europeos –dato que no se puede olvidar, sean cuáles fueren los orígenes de sus ancestros– que pertenecen desde el punto de vista religioso a un área tan apartada del cristianismo como puede ser el Islam. Son tan europeos como los cristianos, y es probable que el islamismo llegue a ser tan europeo como el cristianismo. No se puede construir una Europa cerrándose a percibir una evidente realidad social: sería crear una superestructura sin raíces”*.

17

Cfr. S. P. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones...*, op. cit., pp. 21-23, 130-143, 235-243. Esta teoría –que ha cobrado especial protagonismo a raíz de los desgraciados acontecimientos del 11 de septiembre de 2001– fue divulgada por vez primera en 1993 a través de un artículo publicado en la revista “Foreign Affairs”, teniendo una gran acogida tanto en los círculos políticos y militares como en la opinión pública occidental. No obstante, en estos últimos años ha recibido a su vez muchas y variadas críticas, tanto de fondo como de forma, prove-



Sin embargo, esto no nos debe hacer olvidar que, a pesar de ser “normal a las diversas culturas la mutua confrontación entre ellas, oscilando entre la convivencia y el conflicto, el encuentro y el rechazo”¹⁸, lo cierto es que no puede pasarse por alto que la inserción y progresiva consolidación de distintas comunidades musulmanas en territorio europeo, ha originado una serie de dificultades a la hora de articular la convivencia con miles de nuevos ciudadanos y ciudadanas cuyo bagaje cultural les impone en ocasiones un estilo de vida que choca frontalmente, bien con los principios constitutivos del sistema organizativo de un país determinado (pensemos, por ejemplo, en el debate que suscitó en Francia el “*affaire du foulard islamique*”, cuestión que abordaremos en el apartado siguiente), bien con nuestra concepción sobre los derechos humanos y la dignidad inherente a la condición de persona, fundamento de aquellos (lo cual ocurre cuando hablamos, por ejemplo, de la poligamia o del repudio islámico).

El problema de fondo no es otro que la relación existente entre los derechos humanos y la identidad cultural. La inmigración de origen islámico ha supuesto otra vuelta de tuerca en el viejo debate acerca de la tensión entre universalidad y particularismos en materia de derechos humanos, llegándose a plantear si estos derechos no son sino un producto cultural de la civilización occidental con el que se pretende hacer frente a los peligros derivados del multiculturalismo.

En nuestra opinión, no se debe caer en la tentación de pensar que el multiculturalismo trae necesariamente como consecuencia que el punto de partida ya no sea la unidad de valores en Europa, sino la pluralidad de sistemas de valores que coexisten en un mismo territorio, lo cual provocaría que ante esta diversidad de culturas, religiones, lenguas y razas, se deba romper el consenso en materia de derechos humanos y cuestionar hasta las cosas más elementales¹⁹. Y es que no es infrecuente hoy día escuchar opiniones que afirman que la llegada del Islam a Europa a causa de la inmigración conlleva la necesidad de revisar todos los principios y reglas que regulan la convivencia en nuestro continente, renunciando de antemano a toda pretensión de universalidad de los valores que fundan nuestra

propia cultura, hacia los cuales debemos adoptar, por otra parte, una actitud de absoluto escepticismo crítico²⁰.

Por supuesto, hablar de *unidad de valores* no debe acarrear, en ningún caso, adoptar una postura etnocentrista que rechace de plano toda diversidad, sino, simplemente, evitar que una defensa a ultranza de la pluralidad cultural nos conduzca al más absoluto relativismo. Esto implica, en última instancia, no olvidar que los derechos humanos son universales porque “*todo hombre, por el hecho de serlo, con independencia del sistema jurídico en el que viva, su raza, credo, lengua, etnia, edad, sexo, salud, es sujeto activo de tales Derechos*”²¹.

Que una de las características fundamentales de los derechos humanos sea su universalidad significa, por tanto, que tales derechos son poseídos por todas las personas, entre las cuales se da una estricta igualdad jurídica en lo que concierne al ejercicio de aquellos²². Éste, y no otro, es el auténtico significado de la universalidad de los derechos humanos; y, así es como debe interpretarse a la luz de la simple lectura del artículo 2 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, donde tal universalidad está recogida en toda su amplitud, especialmente a través de su último inciso (“*cualquier otra condición*”)²³.

Es éste un principio que, como hemos visto, no admite excepción alguna en lo que concierne a la titularidad de los derechos humanos, bien se trate de titularidad activa o pasiva. No podrá alegarse, en consecuencia, un pretendido respeto a la identidad cultural de la comunidad musulmana europea como pretexto para afirmar que no les pueden ser aplicadas las mismas reglas jurídicas que ordenan la convivencia en nuestro continente.

En resumidas cuentas, el reconocimiento del pluralismo cultural, de la *diferencia*, jamás podrá obviar el límite que representa el respeto a los derechos humanos que dimanan de la común dignidad de la persona. Por tanto, en aras de hacer compatible la universalidad de estos derechos con el mantenimiento de la propia identidad cultural, deberemos discriminar—esto es, distinguir—claramente lo que son meras manifestaciones culturales, de aquellos hechos que se cometen en nombre del respeto a la diver-

nientes de dentro y de fuera del ámbito musulmán. En este sentido, vid. F. ESCUDERO, *El Islam ante el laicismo en el proyecto social*, en A. DE LA HERA y R. M^a. MARTÍNEZ DE CODES (coord.), *Encuentro de las tres confesiones religiosas: Cristianismo, Judaísmo, Islam*, Madrid 1999, p. 133; C. GORTÁZAR ROTAECHÉ, *Los derechos humanos de ámbito universal y el multiculturalismo*, en M^a. E. RODRÍGUEZ y A. TORNOS (ed.), *Derechos culturales y derechos humanos de los inmigrantes*, Madrid 2000, p. 93; M. HERNANDO DE LARRAMENDI, *Imágenes del Islam en la España de hoy*, op. cit., pp. 63-64; M. MONSHIPOURI, *The West's Modern Encounter with Islam: From Discourse to Reality*, en “*Journal of Church and State*”, n^o 1, 1998, pp. 29-30; DE OJEDA, *¿Guerra de las civilizaciones? Crítica a la tesis de Huntington*, en “*Política Exterior*”, 42, 1994/1995, pp. 162-172.

18

Cfr. M. BEDJAOUÏ, *Prefacio*, en A. BORRÁS y S. MERNISSI (ed.), *El Islam jurídico y Europa*, op. cit., p. 9.

19

P. DONATI, *El desafío del universalismo en una sociedad multicultural*, en “*Revista Internacional de Sociología*”, n^o 17, 1997, p. 10.

20

Vid. A. BORRÁS, *La sociedad europea multicultural: la integración del mundo árabe*, en A. BORRÁS y S. MERNISSI (ed.), op. cit., p. 164; también, A. OLLERO, *Democracia y convicciones en una sociedad plural*, Pamplona 2001, p. 60.

21

Cfr. A. GALOPPINI, *Democrazia, uguaglianza, differenze: il caso dell'immigrazione islamica*, en “*Il diritto di famiglia e delle persone*”, 1995/1, p. 259.

22

M^a. C. MUSOLES CUBEDO, *Hacia la universalidad de los derechos humanos*, en “*Iuris Tantum*”, n^o 0, 1999, p. 29.

23

Vid. A. FERNÁNDEZ-GALIANO, *Derecho natural. Introducción filosófica al Derecho*, 5^a ed., Madrid 1986, pp. 265-266.

24

Vid. J. HERVADA, *El comienzo del derecho a la vida en la Declaración Universal de Derechos Humanos*, en *Escritos de Derecho Natural*, op. cit., pp. 644-645.



sidad y que atentan gravemente contra la condición humana. Y esto exige, en primer lugar, tener bien claro que, como apunta algún autor, la protección de las identidades culturales no es un derecho de las culturas en sí mismas, sino que es un deber exigido por la dignidad de los seres humanos que viven esas identidades²⁵. Ello implica que nunca deberán protegerse aquellos particularismos culturales que menoscaben dicha dignidad, que es, recordemos, común e igual a todas las personas.

Para concluir este apartado, vamos a hacer referencia a una cuestión que está íntimamente relacionada, por un lado, con las distintas fases del desarrollo de la inmigración islámica en Europa, y, por otro, con la articulación de las relaciones entre las nuevas comunidades que se han ido formando y el poder político de aquellos países donde se han implantado.

A partir de los años ochenta, no pocos islamistas y musulmanes reformistas han comenzado a hablar del nacimiento de un "Islam europeo", es decir, de un Islam que quiere identificarse con Europa, fruto de la inmigración y de la fractura del Islam tradicional con su territorio. Las y los protagonistas de este cambio son, sobre todo, inmigrantes de segunda o tercera generación —nacidos la mayoría de ellos en suelo europeo— que han obtenido la nacionalidad de algún país europeo²⁶. A éstos se les ha unido, durante los últimos años, una cada vez más numerosa masa de las personas conversas cuyo nexos con los países propiamente islámicos es prácticamente inexistente.

Este "Islam europeo" no sería sino el resultado de un lento y complejo proceso por el cual lo que algunos autores han denominado el "Islam transplantado"²⁷ —esto es, aquel que llega a territorio europeo a causa de los constantes flujos migratorios—, se va convirtiendo progresivamente en un Islam autóctono, propio —domesticado dicen algunas personas, sin mucha propiedad—, que ya no tiene que mirar exclusivamente hacia el "dar al-islam" (o "casa del Islam", término utilizado para hacer referencia al conjunto de países propiamente musulmanes) para encontrar su razón de ser (lo cual no implica una renuncia a sus raíces), sino que busca su integración y normalización en el seno de la sociedad de acogida salvaguardando a su vez sus peculiaridades culturales.

La formación del "Islam europeo" es un proceso que —si bien se conoce cuándo comenzó a identificarse como tal (en la década de los sesenta, con la explosión de los flujos migratorios) y cuándo se dejaron sentir de modo visible sus primeros efectos en la conformación interna de las comunidades islámicas europeas (en la década de los setenta y en la primera mitad de la de los ochenta, con la apertura de cientos de lugares de culto y con la edición de publicaciones de carácter divulgativo)— está muy lejos de haber alcanzado su punto de inflexión.

A mayor abundamiento, ni siquiera es unánime la opinión acerca del verdadero alcance de la metamorfosis del "Islam transplantado". En este sentido, el debate se centra en dilucidar si su conversión en un Islam autóctono implicará también una renovación a nivel teológico. Así, mientras un sector de musulmanes reformistas piensan que es algo que sucederá de forma automática tan pronto se consume la total separación de las comunidades islámicas europeas de su contexto de origen, otros autores se muestran escépticos ante tal posibilidad, argumentando que una renovación de ese calibre presupone la existencia de un espacio donde llevar a cabo dicha reflexión, además de una sociedad dispuesta a acoger sin reservas los cambios que pretendan introducirse, condiciones ambas que no concurren en la Europa actual.

Sea como fuere, pensamos que la consolidación del proceso de "europeización" del Islam inmigrante vendrá de la mano de la conjunción de una serie de factores estrechamente relacionados entre sí. En primer lugar, hay que tener en cuenta que aquél es el resultado de la fractura entre Islam y territorio; por tanto, la comunidad islámica europea deberá enfrentarse al desafío de estar "privada de su centro de gravedad"²⁸, a causa de la inexistencia de su referente por antonomasia, del "dar al-islam". En segundo lugar, será de todo punto imprescindible acometer un proceso de institucionalización del Islam en Europa que solucione el eterno problema de la ausencia total de "visibilidad espacial" de aquél, como paso previo a la articulación con los poderes públicos de los distintos países europeos de un sistema que garantice la convivencia pacífica en sus respectivos territorios y el respeto de la identidad cultural

25

Vid. A. L. MARTÍNEZ-PUJALTE, *¿Debemos respetar las identidades culturales?*, en VV.AA., *Estudios jurídicos en homenaje al profesor Vidal Guitart*, vol. II, op. cit., p. 582.

26

Vid. K. FOUAD ALLAM, *L'islam contemporain*, op. cit., p. 285.

27

Así, por ejemplo, A. CARMONA, *Los nuevos mudéjares: la shari'a y los musulmanes en sociedades no-islámicas*, en M. ABUMALHAM, op. cit. p. 57; F. DASSETTO, *Il nuovo Islam europeo*, op. cit., pp. 17-19; J. GARRETA BOCHACA, op. cit., p. 156; M. HAMZAOUI, *Pluralisme et dynamiques d'intégration*, en R. BISTOLFI y F. ZAFBAL, *Islams d'Europe*, op. cit., p. 109; T. LOSAD CAMPOS, *Inmigración musulmana: retos humanos, culturales y religiosos*, en M. ABUMALHAM op. cit., p. 198; J. MORERAS, *Musulmanes e Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*, Barcelona 1999, p. 23.

28

M. BEDJAOUI, op. cit., p. 10.

29

Vid., en lo que concierne al caso español, GARRETA BOCHACA, *Sécularisation et contre-sécularisation chez les immigrants musulmans en Espagne*, en "Revue Européenne des Migration Internationales", 2000/3, pp. 105-124.

30

Vid. R. BISTOLFI, *Approches de l'islam dans l'Union européenne*, op. cit., pp. 27-30.

31

Vid. M. MORSY, *Rester musulmán en société étrangère*, en "Pouvoirs", 62, 1992, p. 126.

32

Cfr. J. BAUBÉROT, *La France, "République laïque"* en id. (coord.), *Religions et laïcité dans l'Europe à douze*, op. cit., pp. 62, 67. No obstante, debemos advertir que este modelo general de separación entre las Iglesias y el Estado no se aplica en la totalidad del territorio francés. En efecto, existe un status específico para Alsacia y Lorena, donde no ha entrado en vigor la Ley de 1905 por la sencilla razón de que en ese momento pertenecían a Alemania. En estos territorios rige el sistema napoleónico de Iglesias reconocidas, entre las que figuran la católica, la luterana, la calvinista y la judía. Por lo que respecta a la comunidad islámica, no se beneficia de las ventajas que ofrece el status de culto reconocido —entre otras, remuneración y seguridad social de los ministros de culto, subvenciones para el mantenimiento de los lugares de culto, enseñanza religiosa en centros de educación secundaria y en escuelas primarias siendo asimilada al régimen general de las asociaciones privadas con fines culturales. Para una mayor profundización en esta cuestión, vid. F. DOUAI, *La situation des communautés musulmanes en Alsace et en Moselle*, en "Revue de Droit Canonique", 46/1, 1996, pp. 267-270; P. FORSTMANN, *La politique de la ville de Strasbourg et l'islam*, en "Revue de Droit Canonique", 46/2, 1996, pp. 261-265; J. MULLER, *Les attentes des groupes musulmans de Mulhouse*, en "Revue de Droit Canonique", 46/1, 1996, pp. 253-260; M. REEBERI, *Sociologie de l'islam en Alsace*, en "Revue de Droit Canonique", 46/2, 1996, pp. 239-252.

33

Así, I. BRIONES, *La laicidad en la jurisprudencia francesa*, en "Ius Canonium", n° 71, 1996, p. 260.



musulmana (con los límites anteriormente mencionados). Por último, la comunidad islámica europea deberá arbitrar medidas de “*contrasecularización*” que amortigüen, en la medida de lo posible, los efectos derivados de la permeabilidad entre distintas culturas que viven en una misma sociedad; pero el reto consistirá en no ceder ante la tentación del recurso al aislacionismo como método para evitar la pérdida de sus costumbres, ritos y valores tradicionales²⁹.

En este sentido, es posible establecer un paralelismo entre la transición del “*Islam transplantado*” al “*Islam europeo*” y los movimientos de “*reislamización*” del mundo musulmán, que, recordamos, fueron analizados en el apartado anterior. Así como entonces hablábamos de una “*reislamización desde abajo*” y una “*reislamización desde arriba*”, ahora podemos hacer referencia a un proceso de “*europeización*” del Islam con dos vertientes bien diferenciadas. A saber: por un lado, una “*europeización desde abajo*”, esto es, aquella que hace referencia a la transformación interna del Islam a causa de la inmigración (ruptura con la sociedad de origen, conservación o pérdida de su acervo cultural, etc.); y, por otro, una “*europeización desde arriba*”, la cual guarda relación con la interacción que se produce entre las comunidades musulmanas y los poderes públicos de los países donde éstas se integran, lo cual lleva –en ocasiones– a moldear en mayor o menor medida sus propios Ordenamientos jurídicos. Pasemos, a continuación, a comprobar sobre el terreno cómo se manifiestan estas dos vertientes del proceso antes citado.

II. EL ISLAM EN EUROPA: ANÁLISIS DEL STATUS JURÍDICO DE LAS COMUNIDADES MUSULMANAS EN ALGUNOS PAÍSES DE NUESTRO ENTORNO:

1

Francia: ¿laicidad *versus* integración islámica?

No se puede hoy en día hablar de la formación de un “*Islam europeo*” sin hacer referencia al caso de Francia. La noto-

riedad de la comunidad musulmana francesa no deriva sólo de consideraciones numéricas –se calcula que cinco millones de personas profesan esta religión (la segunda por orden de importancia, tras la católica), lo que viene a significar aproximadamente un tercio de la población musulmana europea–, sino también de su extraordinaria relevancia en el plano geopolítico a nivel internacional.

Para el resto de países europeos –estamos pensando, sobre todo, en España o Italia, donde el advenimiento del Islam se ha producido varios decenios más tarde–, Francia ha significado (y significa todavía) una especie de *banco de pruebas* donde observar, paso a paso, el proceso de integración –de *asimilación*, matizan algunos³⁰– de miles de personas inmigrantes musulmanas, con la certeza de que, antes o después, los mismos problemas que allí se derivan de dicha integración acabarán planteándose también en el resto de países de su entorno más próximo, debiendo por tanto anticipar soluciones futuras.

A su vez, la comunidad islámica francesa es, en muchos aspectos (sin olvidar el caso del Reino Unido, que en seguida analizaremos), el *espejo* donde cientos de inmigrantes musulmanes/as que deciden recalcar en nuestro continente quieren verse reflejados. Por un lado, porque han demostrado que –no obstante las dificultades que acarrea la aplicación práctica del principio de laicidad– pueden llegar a ser ciudadanas y ciudadanos europeos sin perder por ello su identidad religiosa (no en vano, su *modus operandi* a la hora de relacionarse tanto con los poderes públicos franceses como con la sociedad en general se rige por este doble principio: “*Nous sommes Français et musulmans*”³¹). Por otro lado, también se valora muy positivamente el alto grado de diálogo que han logrado mantener con las instituciones francesas (con mejores o peores resultados, dependiendo de las circunstancias), a pesar de no contar este país con unos instrumentos jurídicos adecuados para lograr un total entendimiento en determinados campos.

En efecto, la Ley de separación de las Iglesias y el Estado de 1905 establece, por un lado, la libertad de cultos, a la par que advierte que la República ni reco-

noce ni subvenciona ninguno de ellos. En segundo lugar, afirma lo que ha venido a llamar la “*laïcité d’abstention*”, esto es, la laicidad del Estado y la igualdad de tratamiento a todos los ciudadanos y ciudadanas sin tener en cuenta en ningún caso la religión que profesen, aspecto sobre el que jamás pueden ser interrogadas. A su vez, esta ley trae como consecuencia la “*neutralidad del dominio público*”, suprimiendo las oraciones públicas y haciendo desaparecer los símbolos religiosos de los edificios propiedad del Estado (excepción hecha de los monumentos públicos).

Dicha ley, por otro lado, trajo consigo el fenómeno denominado como “*privatización de la religión*”, lo cual no supuso, ni mucho menos, una ignorancia absoluta del fenómeno religioso, o bien la eliminación de la expresión colectiva de la vida religiosa o el otorgamiento a las Iglesias de un status similar al de las asociaciones de índole privado. Simplemente, esto quiere decir que, en virtud de la aplicación del principio de laicidad, el Estado francés *conoce* los diversos cultos, pero no los *reconoce*; esto es, se tiene en cuenta su existencia dentro de la sociedad civil, sin entrar a enjuiciar su valor espiritual o filosófico. Sólo se reconoce a las Iglesias como portadoras de sentido simbólico, al igual que a otras asociaciones, pero se les prohíbe articular toda forma de comunitarismo susceptible de reclamar ante el Estado la negociación de un estatuto particular para sus miembros³².

Pero esta laicidad es algo más que un principio que sirve de fundamento al sistema de separación entre las Iglesias y el Estado francés. Es, en última instancia, una realidad establecida y consensuada que marca la mentalidad y la cultura francesa; y dicho consenso deriva de la propia evolución de la laicidad, la cual se ha desarrollado de modo paralelo a la propia laicización de la sociedad francesa, entendida ésta como un proceso de progresiva emancipación respecto del poder clerical.

Por tanto, vemos como esta laicidad no es, ni mucho menos, algo novedoso y estático, sino una realidad compleja en proceso de cambio constante. En este sentido, podemos resaltar dos importantes factores que han contribuido sobremanera a que hoy en día se hable del “*renacimiento de una nueva laicidad*”³³: por un lado, el cre-



ciente intervencionismo estatal en el campo de lo religioso; y, por otro, los retos planteados por el multiculturalismo, en especial en lo que respecta a los problemas ligados a la integración y consolidación de una cada vez más numerosa población inmigrante de origen musulmán en suelo francés.

Dejemos a un lado por el momento el primero de los factores citados y centrémonos, por tanto, en el segundo de ellos.

El Islam goza de un considerable grado de arraigo en dicho país. No debemos olvidar que la llegada de los primeros flujos migratorios de personas provenientes del ámbito musulmán a territorio galo datan ya del primer tercio del siglo pasado. Por tanto, estamos hablando de una comunidad que posee un desarrollado entramado social (además del creciente número de conversos, son ya varias las generaciones de personas musulmanas —muchas ya nacionalizadas, y otras muchas nacidas en Francia— que viven de manera estable en este país), lo cual le permite establecer con los poderes públicos una dinámica de relaciones que va mucho más allá de la mera petición de unas condiciones dignas de trabajo, situación típica de las comunidades de inmigrantes todavía en proceso de formación.

Las musulmanas/es francesas reclaman *visibilidad*, lo cual exige, entre otras cosas, la conservación y práctica de las manifestaciones rituales y culturales propias de su religión, así como la posesión de una mínima estructura asociativa que les permita su normal desarrollo comunitario. Y ha sido, precisamente, el planteamiento de este tipo de reclamaciones —que en otros países no ha supuesto más problema que el intentar articular una vía de negociación con la administración estatal (o regional) con el fin de canalizar esas peticiones— lo que ha insertado las relaciones entre el Estado y la comunidad islámica francesa dentro de una dinámica de conflictividad que, como apunta algún autor, ha supuesto un auténtico “banco de pruebas” para el propio principio de laicidad³⁴.

En este sentido, para algunas personas el problema reside en que el Islam, al contrario que el cristianismo, no ha estado nunca habituado —dadas las especificidades propias de su hábitat histórico, sociológico y cultural— a convivir con la laicidad. Y esto, unido a la presión que determinados movimientos de corte integrista están ejer-

ciendo sobre la comunidad musulmana francesa, conlleva el peligro de que la laicidad sufra un brusco retroceso, retornando a la “*laïcité du combat*” de tiempos pasados³⁵.

Pero, sobre todo, ha sido el denominado “*affaire du foulard islamique*” el que mayores y más enconados debates ha suscitado en los últimos años en el seno de la sociedad francesa. Resumamos brevemente los hitos fundamentales de este conflicto, el cual se desarrolló en varias fases y tuvo a su vez distintos protagonistas³⁶.

En el otoño de 1989, tres alumnas musulmanas fueron expulsadas de un colegio de Creil por negarse a asistir a clase sin el “*foulard*” o “*hiyab*” que les cubría la cabeza³⁷, tal como les había sido indicado por parte de la dirección de dicho colegio. Esta expulsión supuso el detonante de una serie de manifestaciones y debates a gran escala en los que se vieron envueltos muchos y variados sectores de la opinión pública francesa. La discusión llegó a tal punto que Lionel Jospin, a la sazón Ministro de Educación nacional, solicitó al Consejo de Estado que elaborara un dictamen (“*avis*”) sobre este asunto, el cual fue emitido con fecha de 27 de noviembre del mismo año.

En este dictamen, el Consejo de Estado consideró que el hecho de que un alumno/a porte ciertos símbolos que le identifiquen como perteneciente a una religión determinada, no es por sí mismo incompatible con el principio de laicidad, sino una manifestación de su libertad de expresión. Sin embargo, el ejercicio de esta libertad nunca puede justificar la ostentación de dichos símbolos si ello constituye un acto de presión, de proselitismo o de propaganda. Por tanto, vemos como el Consejo de Estado no resuelve la cuestión de fondo, optando por una solución ecléctica: aconseja abordar este problema caso por caso, siempre en el ámbito local, permitiendo a la dirección de los centros de enseñanza dictar reglamentos de régimen interno que delimiten los derechos y deberes de los miembros de su comunidad escolar.

Unos días después, el 12 de diciembre, Jospin emite una circular dirigida a las autoridades escolares basada en los principios enunciados por el Consejo de Estado. Sin embargo, dicha circular aboga por un criterio más restrictivo a la hora de acometer estos problemas; ya que, a pesar

34

I. BRIONES, op. cit., p. 261.

35

Cfr. P. STEFANI, *La laïcité in Francia: evoluzione di un'idea*, en R. COPPOLA y L. TROCCO (a cura di), *Minoranze, laicità, fattore religioso. Studi di diritto internazionale e di diritto comparato...*, op. cit., p. 226.

36

Para un estudio en profundidad de esta cuestión, B. BASDEVANT-GAUDEMET, *Lo statuto jurídico del Islam in Francia*, en S. FERRARI (a cura di), *L'Islam in Europa*, op. cit., pp. 98-100; BREILLAT, *La religión de l'enfant en droit français: les incidences de la convention relative aux droits de l'enfant*, en “L'Année Canonique”, 1994, pp. 166-169; I. BRIONES, op. cit., pp. 261-279; J. CAMARASA CARRILLO, *Sepatismo y cooperación. La experiencia francesa*, en REINA y M^a. A. FÉLIX BALLESTA (coord.), *Acuerdos del Estado español...*, op. cit., pp. 88-90; G. CAPUTO, *La questione del “velo islamico”*, en “Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica”, 1990/1, pp. 507-509; O. CARRÉ y M. AHMADI, *Les musulmans*, en J. BAUBÉT (ed.), *Religions et laïcité dans l'Europe des donateurs*, op. cit., pp. 182-183; A. DE LAJARTRE, *Note de jurisprudence (Le port de signes religieux dans les établissements scolaires)*, en “Revue du Droit Public”, 1/1995; C. DURAND-PRINBORGNE, *La des signes extérieurs de convictions religieuses à l'école: une jurisprudence affirmée...*, en “Revue Française de Droit Administratif”, 1/1997, pp. 151-168; A. FERRARI, op. cit., pp. 143-154; F. FRÉGOSI, *Les problèmes liés à la gestion de la religion musulmane en France*, en “Revue de Droit Canonique”, 46/2, 1996, p. 105; M. GIANNI, *Riflessioni su multiculturalismo, democrazia e cittadinanza*, en “Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica”, 2000/1, pp. 25-30; KEPEL, *Entre sociedad y comunidad...*, op. cit., pp. 333-334; id., *Allah in the West. Islamic Movement in America and Europe*, Cambridge 1997, pp. 174-176, 184-189, 220-227; D. KESSLER, *Laïcité et liberté de l'enseignement public et liberté d'opinion des élèves (à propos du port de signes distinctifs de appartenance religieuse dans les établissements scolaires)*, en “Revue Française de Droit Administratif”, 1/1993, pp. 112-118; G. KOUBI, *Droit et dérives ou incohérences de la logique de laïcité*, en “Revue du Droit Public”, 3/1999, pp. 729-730; D. LE TOURNEAU, *La laïcité et la preuve de l'Islam. Le cas du port du “foulard islamique” dans l'école publique en France*, en “Revue Générale de Droit”, 28, 1997, pp. 275-300; REINA, *Laicidad y escuela pública en Francia*, en “Estudios jurídicos en homenaje al profesor Vidal y Riu”, vol. II, op. cit., pp. 794-795; J. RIVERO, *La laïcité et la preuve de l'Islam. Le cas du port du “foulard islamique” dans l'école publique en France*, en “Revue Française de Droit Administratif”, 1/1990; P. SABOURIN, *La laïcité et la preuve de l'Islam. Le cas du port du “foulard islamique” dans l'école publique en France*, en “Revue du Droit Public”, 1/1993, pp. 220-221.

37

El “*hiyab*” es un pañuelo que cubre el pelo y la cara de la mujer. Es característico de los países del Magreb (sobre todo Marruecos), de Egipto



de aconsejar en todo momento prudencia y diálogo, parece que, en última instancia, la solución ante un hipotético conflicto debería ser resuelta a través del abandono de todo símbolo religioso.

Sobre la base del contenido del dictamen del Consejo de Estado, numerosos centros públicos de enseñanza elaboraron reglamentos de régimen interno que hacían especial hincapié en establecer de modo tajante ciertos límites –cuando no prohibiciones– a la libertad de portar determinados símbolos de contenido religioso dentro del aula escolar. Así, en diciembre de 1990, tres alumnas magrebíes fueron expulsadas del colegio Jean-Jaurès de Montfermeil por el mismo motivo que en el supuesto anterior. Sus familias recurrieron la decisión del Consejo de administración de dicho colegio ante el Tribunal administrativo de París, el cual, en virtud de la sentencia de 2 de julio de 1991, rechazó los argumentos expuestos por los demandantes, confirmando, por tanto, la expulsión de las tres niñas del colegio antes citado. Sin embargo, el Consejo de Estado (sentencia de 2 de noviembre de 1992) anuló la sentencia del Tribunal parisino y, por ende, el reglamento del colegio Jean-Jaurès utilizado para decretar las expulsiones de referencia.

Tras esta segunda decisión del Consejo de Estado, se han ido sucediendo a lo largo de la década de los 90 diversos pronunciamientos judiciales³⁸, los cuales, unidos a la ausencia total de flexibilidad por parte de las autoridades escolares –actitud amparada por las conclusiones de la llamada circular Bayrou³⁹–, han provocado que el uso de los “*foulards*” en la escuela pública francesa haya disminuido de forma considerable en los últimos años.

En la base de todas estas argumentaciones contenidas tanto en las resoluciones judiciales como en los documentos gubernativos citados, no pocos autores y autoras adivinan la existencia de ciertos problemas de mucha mayor entidad.

Por un lado, los continuos flujos migratorios han traído como consecuencia que hoy en día convivan en Francia gentes de religiones y culturas muy diversas, con lo que se ha pasado de un estatista monismo solapado a un politeísmo social de imprevisibles consecuencias. Esto ha provocado fuertes contradicciones a nivel doctrinal, legal y jurisprudencial, donde coexisten posi-

ciones que abogan por una consideración más positiva del factor religioso, con otras basadas en una orientación más restrictiva de la libertad religiosa⁴⁰. Bajo tales contradicciones subyacen dos concepciones bien distintas de la laicidad: en primer lugar, una “*laïcité de combat*” radicalmente contraria a toda posibilidad de concesión en esta materia; y, en segundo lugar, una “*laïcité pacificatrice*” atenta a reflexionar acerca del papel de la religión en la sociedad y dispuesta a conceder al Islam las mismas ventajas de las que dispuso la Iglesia católica para adaptarse al régimen de separación⁴¹.

Por otro lado, el hecho de que portar ciertos símbolos pertenecientes a religiones distintas de la islámica no sea considerado –al contrario de lo que ocurre en el caso del “*foulard*”– como una actitud proselitista, tiene mucho que ver con la propia concepción que la sociedad francesa tiene del Islam, una mezcla de temor y recelo no exenta de actitudes de corte xenófobo. Por ello, no es de extrañar que la lucha contra el “*foulard*” sea, en el fondo, una lucha contra fenómenos como el fundamentalismo y el integristismo, los cuales se asocian casi de forma automática a dicha prenda. En última instancia, lo que se intenta es combatir dichos fenómenos utilizando las mismas armas, en este caso un integristismo de corte laico.

En otro orden de cosas, el segundo de los factores antes apuntados que han contribuido sobremedida a lo que ha venido a llamarse el “*renacimiento de una nueva laicidad*”, no ha sido otro que el creciente intervencionismo del Estado francés en el campo de lo religioso.

A este respecto, se ha afirmado que el aumento del grado de compromiso del Estado hacia las distintas religiones que conviven en su territorio ha venido de la mano de un proceso de “*laicización de la laicidad*”, caracterizado ante todo por el tránsito de una situación en la que el Estado es un mero “*regulador burocrático neutro de las opciones éticas de los individuos*”, hacia un estado de cosas cuyo aspecto más destacable es la “*recomposición pública de las religiones en una sociedad pluralista y la redefinición, en ciernes, de las relaciones Iglesias-Estado*”, proceso que ha desembocado en “*una normalización de las relaciones entre autoridades políticas y religiosas, y porque las primeras se muestran solícitas respecto a las tradiciones religiosas y sus representantes*”⁴².

dania o Siria. Suele confundirse –erróneamente– con el “*chador*” (utilizado en Irán o en los países del Golfo Pérsico), que es una prenda de hechuras muy amplias que cubre totalmente el cuerpo de la mujer, a excepción de la cara y de las manos. En lo que concierne al significado histórico del “*hiyab*”, vid. F. MERNISSI, *El hiyab, el velo*, en “*WebIslam*”, n.º 159 (http://www.webislam.com/Numero_159/Temas/hiyab_velo.htm). Apunta esta autora que “*el concepto de hiyab es tridimensional, y las tres dimensiones coinciden muy a menudo. La primera es visual: sustraer a la mirada. La raíz del verbo hayaba quiere decir “esconder”. La segunda es espacial: separar, marcar una frontera, establecer un umbral. Y, por último, la tercera es ética: incumbe al dominio de lo prohibido (...). Un espacio oculto por un hiyab es un espacio prohibido*”.

38

Así, por ejemplo, el Tribunal administrativo de Orleans, en sentencia de 3 de abril de 1994, consideró ilegal la expulsión de dos escolares en tanto en cuanto, a pesar de vestir el “*foulard*”, ello no impedía en absoluto un desarrollo normalizado de la vida escolar. Por su parte, el Tribunal administrativo de Lyon (sentencia de 10 de mayo de 1994) ratificó la expulsión de dos estudiantes que se habían negado a quitarse el “*foulard*” durante la clase de educación física. Esta sentencia fue confirmada por el Consejo de Estado el 10 de marzo de 1995, considerando que dichas estudiantes eran responsables de un atentado al normal desarrollo de la actividad educativa. Por último, también podemos destacar la sentencia del Tribunal administrativo de Lille, el cual, dilucidando la legalidad o ilegalidad de 26 expulsiones de otras tantas estudiantes islámicas de centros públicos de enseñanza, decidió que sólo tres de ellas no se ajustaban a derecho.

39

Esta circular, emitida el 20 de septiembre de 1994, prohíbe con carácter general los denominados “*signes ostentatoires*”, por ser en sí mismos elementos de proselitismo o de discriminación. Éstos se distinguen de los “*signes discrets*”, permitidos en tanto en cuanto sólo manifiestan una especial vinculación *personal* con unas convicciones religiosas determinadas (entre ellos, la cruz). Aunque no define dichos “*signes ostentatoires*”, parece que su prohibición se basa en que se considera que tales signos son una reivindicación militante *comunitaria* que trasciende el ámbito meramente personal. A este grupo se considera que pertenece el llamado “*foulard*” islámico. Vid., en este sentido, P. FARAGO-BERMON, *Controverse: Le foulard islamique ou la laïcité dévoilée*, en “*Esprit*”, n.º 2, 1995, pp. 181-182 (citado por A. FERRARI, op. cit., p. 151, nota a pie número 96).

40

Cfr. I. BRIONES, op. cit., p. 280.

41

Cfr. A. FERRARI, op. cit., p. 143.

42

Vid. J. M.ª MARTÍ SÁNCHEZ, *El concepto de laicidad y su evolución en el derecho francés*, en “*Revista Española de Derecho Canónico*”, n.º 134, 1993, pp. 273-274.



Y, todo ello, aplicado al caso del Islam, ha llevado a las autoridades públicas francesas a cooperar con el conjunto de comunidades musulmanas con el objetivo de constituir un organismo susceptible de ser reconocido por todas ellas como representativo del Islam en Francia ⁴³.

El Islam francés está organizado, fundamentalmente, sobre la base de la Ley de asociaciones de 1901. Frente a la Ley de 1905, antes citada, la de 1901 se adapta mejor a las iniciativas asociativas islámicas, cuyos fines escapan a los estrictamente culturales (sólo pueden acogerse a la Ley de 1905 las asociaciones de índole exclusivamente cultural).

En este sentido, el punto de referencia lo constituye la *Gran Mezquita de París*, así como el *Instituto musulmán* anexo a ésta, inaugurados ambos en 1926 ⁴⁴. A pesar de la importancia del papel que desempeña, el estrecho ligamen que le une con Argelia ha impedido hasta el momento que pueda asumir el rol de *cabeza visible* del Islam francés. Y esto es debido, en parte, a la fuerte oposición que ejercen dos federaciones islámicas de enorme peso dentro de este país: por un lado, la *Union des Organisations Islamiques en France* (UOIF), creada en 1983; y, por otro, la *Fédération Nationale des Musulmans de France* (FNMF), nacida en 1985. Ambas reciben cuantiosas aportaciones económicas provenientes de Arabia Saudita —concretamente de la *Liga Islámica*, la cual tiene desde 1976 una delegación en París dedicada en exclusiva a recaudar fondos destinados a sufragar los gastos de cientos de mezquitas francesas—, hecho que explica en gran medida el antagonismo existente entre estas dos federaciones y la *Gran Mezquita* parisina.

Como vemos, la relevancia del fenómeno del asociacionismo islámico en Francia no se reduce al ámbito local, debiendo también destacar su importancia geopolítica a nivel internacional, en el marco de la pugna que mantienen varias potencias extranjeras por no perder su influjo dentro del país occidental que mayor número de personas musulmanas acoge en su seno.

Antes de la década de los ochenta, esta dependencia del exterior era mucho más acusada. No en vano es conocida dicha etapa como la del “*Islam de las embaja-*

das”. Sin embargo, a partir de ese momento, las asociaciones islámicas adquieren un grado de independencia mucho mayor, proceso que vino impulsado en parte por un cambio de actitud del gobierno, el cual comenzó a negociar directamente con los responsables de dichas asociaciones, con la intención de alcanzar un acuerdo que dotara al Islam francés de una “*cabeza visible*”.

Así, el gobierno presidido por Chirac (con Charles Pasqua a la cabeza del Ministerio del Interior) optó por reforzar el papel de la *Gran Mezquita*, resaltando el rol del rector de dicha mezquita en razón de su autoridad moral y de su prestigio dentro de la comunidad islámica francesa. No obstante, la llegada al poder de los socialistas supuso un importante cambio de enfoque, ya que desde el primer momento se intentó agrupar las diversas tendencias existentes en una sola. Fruto de estos esfuerzos nació en 1989 el *Conseil de réflexion sur l'Islam de France* (CORIF), el cual no dio los resultados esperados, sobre todo al no lograr vencer ni las crecientes resistencias externas a las que fue sometido, ni las fuertes disputas que se suscitaban en su interior. A su vez, varios sectores de la política francesa cuestionaron su incompatibilidad con el espíritu de la Ley de separación entre las Iglesias y el Estado de 1905, a causa del papel de impulso y coordinación que el Ministro del Interior había asumido en relación a dicho *Conseil*.

Esta situación cambió de nuevo por completo tras el fracaso del partido socialista en las elecciones celebradas en 1993. Charles Pasqua fue nombrado de nuevo Ministro del Interior, reanudándose de inmediato una relación muy estrecha con la *Gran Mezquita de París* e instando a su nuevo rector, el doctor Dalil Boubakeur, a hacer un esfuerzo por reunir alrededor de esta mezquita el mayor número posible de tendencias representativas del Islam francés.

El resultado de este proyecto fue el nacimiento, en 1993, del *Conseil Consultatif des Musulmans de France*. Dicho organismo elaboró en 1994 la *Charte du culte musulmán en France*, la cual fue presentada (en 1995) como un documento común a todas las personas musulmanas de Francia que aceptan como propios los valores de libertad, de tolerancia y de laicidad ⁴⁵.



43

En este sentido, vid. F. FREGOSI, *Le culte musulmán dans ses rapports à la République en France. Réflexions sur les contours théoriques et pratiques d'un islam républicain selon Jean Pierre Chevènement*, en “Quaderni di Diritto e Política Ecclesiastica”, 1/2000, pp. 281-293; S. PIERRÉ-CAPS, *Les “nouveaux cultes” et le droit public*, en “Revue du Droit Public”, 4/1990, pp. 1093-1105.

44

Su creación responde a un proyecto concebido en 1920, como símbolo de homenaje y reconocimiento de Francia hacia los musulmanes que habían participado en la primera guerra mundial. La relevancia de dicha Mezquita le hizo acreedora de importantes subvenciones económicas a cargo de los fondos públicos, situación que duró hasta el advenimiento del proceso de descolonización y la guerra de Argelia, tras lo cual la Mezquita pasó a manos del gobierno argelino, siendo éste a partir de entonces el encargado, no sólo de hacer frente a los gastos derivados del mantenimiento de aquélla (incluyendo los salarios de los *imames*), sino también de nombrar al rector o director de la Mezquita.

45

La versión (en francés) de esta Carta puede consultarse en “Quaderni di Diritto e Política Ecclesiastica”, 1995/2, pp. 552-558.

46

En este sentido, según M. ANWAR, *Muslims in Britain: 1991 Census and Other Statistical Sources*, Birmingham 1993, p. 1 (citado por A. BRADNEY, *Lo statuto giuridico dell'Islam nel Regno Unito*, en S. FERRARI (a cura di), *L'Islam in Europa*, op. cit., 173), la primera mezquita fue construida en 1890, en la localidad de Woking.

Dicha Carta, fundamentalmente, perseguía dos objetivos principales: en primer lugar, institucionalizar el Islam francés, dotándole de una estructura organizativa basada sobre todo en el papel de las mezquitas y en la función de sus *imāmes*, y, en segundo lugar, presentar un Islam escrupulosamente respetuoso del principio de laicidad y absolutamente contrario a toda tendencia fundamentalista.

Esta tentativa de elaboración de un texto constitucional del Islam en Francia contó desde el inicio con la más firme oposición tanto de la FNMF como de la UOIF, federaciones que no se sentían en absoluto representadas por el *Conseil* antes citado. Y ello no es sino la prueba de que el reto de la total integración de la comunidad musulmana francesa y de su normalizada participación en el juego político no sólo depende de la superación de una consideración estricta de la laicidad como neutralidad absoluta del Estado respecto al factor religioso, sino también de la capacidad que dicha comunidad muestre a la hora de articular una acción conjunta entre las diversas tendencias que confluyen en su seno. Esto último, como veremos de inmediato, no es un problema exclusivo de Francia, sino que se repite, con mayor o menor intensidad, en otros países de su entorno más cercano.

2 Reino Unido: una inserción de tipo comunitario

La comunidad islámica implantada en el Reino Unido es, junto con la francesa, la más importante y numerosa de toda Europa. No hay que olvidar que los musulmanes comenzaron a llegar a este territorio ya en la segunda mitad del siglo XIX (sobre todo tras la apertura del Canal de Suez en 1869)⁴⁷, si bien es cierto que el fenómeno de la inmigración islámica a gran escala no comenzó hasta bien entrado el siglo pasado, tras las dos guerras mundiales y el proceso de descolonización.

En virtud de dicho proceso, las personas que llegaron al Reino Unido en los años 50, provenientes sobre todo de la India y Pakistán, se convertían casi de forma automática en ciudadanos británicos, disfrutando por tanto de todos los derechos inherentes a dicha condición, incluido el derecho de voto. Esto facilitó de modo

extraordinario la integración de unos flujos migratorios que continuaron aumentando de modo espectacular en los años sucesivos, incorporándose a éstos personas provenientes de África Oriental, Bangladesh, Turquía, Irán o Nigeria⁴⁷.

La heterogeneidad y variedad de esta inmigración ha supuesto, en este sentido, un *arma de doble filo*. Por una parte, ha favorecido la implantación de un modelo de “*inserción de comunidades*” –que contrasta fuertemente con el modelo de “*integración de individuos*” que estudiábamos anteriormente examinando el caso francés–, el cual permite abordar los diferentes problemas sociales a partir de bloques de identidad previamente definidos por la pertenencia común a una raza o etnia⁴⁸. Sin embargo, la misma heterogeneidad ha impedido hasta el momento articular una acción conjunta entre todas las comunidades musulmanas con la finalidad de defender sus intereses comunes.

En este sentido, el hecho de que una buena parte de la población islámica proceda del subcontinente indio, ha provocado que la organización del Islam en el Reino Unido se asemeje en gran medida a la existente en aquel territorio. Así, coexisten dos grandes tendencias enfrentadas entre sí: por un lado, los “*deobandis*”, de corte tradicionalista; y, por otro, los “*barelvis*”, de tendencia mística o sufi.

De una u otra tendencia, las asociaciones islámicas del Reino Unido pertenecen mayoritariamente al ámbito local. Los diversos experimentos de agrupaciones de nivel nacional –como, por ejemplo, la *Unión de las Organizaciones Musulmanas (UMO)*, nacida en los años sesenta– han tenido una acogida poco favorable, debido sobre todo a su escasa capacidad para representar al conjunto del Islam del Reino Unido. Por tanto, a pesar de la importancia y el peso de alguna de estas asociaciones locales, el hecho de carecer de una mínima estructura federativa ha impedido articular propuestas y peticiones conjuntas dirigidas a los poderes públicos, entrando dichas asociaciones en una peligrosa y nada fructífera competencia a la hora de conseguir el monopolio de las relaciones con las autoridades locales, y, por ende, de las subvenciones públicas necesarias para llevar a cabo sus respectivos programas de actuación⁴⁹.

47

Vid., a este respecto, A. BRADNEY, op. cit., pp. 173-175; J. S. NIELSEN, *Islam, musulmani e governo britannico locale e centrale: fluidità strutturale*, en VV.AA., *I musulmani nella società europea*, op. cit., pp. 146-147.

48

Cfr. G. KEPPEL, *Entre sociedad y comunidad...*, op. cit., pp. 320, 322.

49

No obstante, una excepción la constituye el denominado *Council of Mosques* de Bradford. Se constituyó en 1981, agrupando a una gama muy amplia de asociaciones y mezquitas –tanto “*barelvis*” como “*deobandis*”– representadas cada una de ellas en dicho Consejo. Éste ha jugado un papel muy relevante en las negociaciones mantenidas con las autoridades locales, las cuales le reconocieron desde el principio su condición de interlocutor representativo de la comunidad musulmana de ese territorio. Así, por ejemplo, su intervención fue determinante a la hora de lograr ciertas prerrogativas en el ámbito escolar, como, por ejemplo, la construcción de oratorios para llevar a cabo la oración de los viernes, la inclusión de carne “*halal*” en los menús de los colegios, o también que las niñas musulmanas mayores de 10 años no participaran en determinadas actividades mixtas susceptibles de contravenir la Ley islámica (educación física, danza, natación, etc.). Asimismo, las autoridades locales de Bradford delegaron en este Consejo la puesta en funcionamiento de una vasta red de servicios sociales dirigidos a la población musulmana, apoyando los distintos programas con sustanciosas subvenciones públicas.



La fuerza del asociacionismo musulmán se ha dejado sentir sobre todo, aunque no de forma muy organizada, en dos momentos cruciales: en primer lugar, para conseguir un cambio de actitud de las autoridades locales respecto al tratamiento que se debía dispensar a los niños y niñas islámicos en las escuelas públicas; y, en segundo lugar, con ocasión del denominado “Rushdie affair”.

Las diversas comunidades musulmanas del Reino Unido han centrado sus esfuerzos en el ámbito de la cultura y la educación, con la finalidad de paliar, en la medida de lo posible, los efectos de la secularización en el seno de aquellas. Los peligros derivados de la pérdida de la identidad cultural y religiosa se hicieron más patentes cuando los hijos e hijas de las familias musulmanas fueron integrándose en el sistema británico de educación a finales de los años 60, y de forma masiva en las décadas de los 70 y de los 80.

La reacción no se hizo esperar, y varios movimientos islámicos pusieron en marcha comités *ad hoc* capaces de negociar con las autoridades educativas locales (conocidas como LEA) distintas iniciativas en este campo. Debemos destacar, en este sentido, la labor del *Muslim Educational Trust*, nacido en 1966 con la finalidad de servir de punto referencia a las diversas autoridades islámicas dispersas por todo el Reino Unido que debían servir de interlocutores ante las LEA.

Desde un primer momento, este organismo concentró sus esfuerzos en una doble línea de actuación. Por un lado, sus demandas iban dirigidas a conseguir que la asistencia de los niños y niñas musulmanes a la escuela pública no fuera incompatible con una observancia rigurosa de los preceptos del Islam. Así, aconsejaban fehacientemente a las asociaciones de padres que éstos presionaran a las autoridades locales con el fin de conseguir, entre otras cosas, la instalación de oratorios, la inclusión de la alimentación “halal” en los menús de los comedores, el derecho de las niñas musulmanas a vestir ropas islámicas en un color a juego con el uniforme de la escuela, la dispensa de asistir a clase el viernes por la tarde para ir a la mezquita (en caso de no exis-

tir un oratorio en el propio centro), y, sobre todo, la separación –en la medida de lo posible– de niños y niñas a la hora de desarrollar actividades como, por ejemplo, la educación física⁵⁰. Y, por otro lado, el *Muslim Educational Trust* insistía en la importancia de revisar los contenidos curriculares de la enseñanza que recibían las niñas y niños y adolescentes musulmanes en las escuelas públicas del Reino Unido, instando a los padres a participar en la elaboración de los programas educativos y a exigir que se dispensara a sus hijos e hijas de la oración y lectura de la Biblia, obligación impuesta por el Estado con carácter general.

Esta serie de demandas fueron bien acogidas por parte de las autoridades educativas de algunas localidades del Reino Unido, hecho que las comunidades islámicas aprovecharon para establecer y consolidar grupos de presión capaces de influir de forma decisiva y continuada en las autoridades educativas de esas ciudades.

Así, por ejemplo, sesenta organizaciones musulmanas se unieron en Birmingham para formar un Comité con el objetivo de forzar a la LEA local a aceptar sus pretensiones. Además de las ya tradicionales (oratorios, vestimenta adecuada, alimentación islámica, etc.), antes citadas, este Comité solicitó que los gastos derivados de la formación del profesorado islámico, así como sus salarios, corrieran a cargo de las arcas municipales. Dichas pretensiones, presentadas en 1983, fueron admitidas en su inmensa mayoría, a excepción de la que hacía referencia a la formación y salarios. Por otro lado, la denominada *Association of Muslim Parents*, con sede en Bradford, intentó (en 1983) que cinco escuelas públicas de esa localidad, donde la mayoría del alumnado profesaba la religión islámica, fueran transformadas en escuelas musulmanas. Tal iniciativa fue contundentemente rechazada, no sólo por la LEA de Bradford, sino también por el *Council of Mosques* de esta ciudad; sin embargo, sí se tuvieron en cuenta otra serie de peticiones llevadas a cabo por este Consejo, como, por ejemplo, la introducción de la carne “halal” en el menú de dichas escuelas.

50

En este sentido, argumentaban tal separación esgrimiendo una y otra vez el siguiente slogan: “*Allah did not make man and woman identical, and consequently Islam requires girls and boys to be educated separately*”. Interpretando este mensaje de un modo radicalmente estricto, llegaron a solicitar la creación de escuelas específicas para las niñas islámicas.

51

Vid., en este sentido, Z. COMBALÍA, *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Pamplona 2001, pp. 96-101.

52

G. KEPEL, *Entre sociedad y comunidad...*, op. cit., p. 327.

53

Vid., a este respecto, F. DASSETTO, *Pratiques sociales et références religieuses*, en R. BISTOLFI y F. ZABBAL (coord.), *Islams d'Europe...*, op. cit., pp. 103-105; R. TORFS, *Lo statuto giuridico dell'Islam in Belgio*, en S. FERRARI, (a cura di), *L'Islam in Europa...*, op. cit., pp. 213-214; B. VINIKAS, *L'approche de la citoyenneté et de la nationalité*, en R. BISTOLFI y F. ZABBAL, op. cit., pp. 97-98.

54

A pesar de que el Islam está plenamente integrado en la escuela belga, lo que sí suscitó ciertos problemas –aunque, ni mucho menos, equiparables al caso francés– fue el derecho a portar el denominado “foulard” islámico en los centros públicos de enseñanza. La polémica se originó cuando una veintena de niñas musulmanas del Instituto Edmond Machtens, de Molenbeek-Saint-Jean, solicitaron permiso para asistir a clase ataviadas con dicho “foulard”. Ante lo delicado de la cuestión, y mientras se constituía una comisión mixta para abordar el problema creado, el concejal de instrucción pública decidió arbitrar una solución temporal: se permitiría vestir el “foulard” sólo en presencia de profesores de sexo masculino. Tanto las niñas como sus familias consideraron insuficiente tal concesión, tras lo cual el colegio decidió interpretar de modo estricto su reglamento interno y prohibir la citada prenda dentro del recinto escolar. Como represalia, las niñas manifestaron su negativa a asistir a clase.

Éste y otros muchos casos que se generaron en fechas posteriores suscitaron un intenso debate en la sociedad belga, en el cual los tribunales también tuvieron ocasión de participar. Los detractores del “foulard” arguyeron que la actitud de esas niñas significaba una voluntad decidida de no integrarse en la sociedad, y que, además, se estaba atentando contra el principio de “neutralité vis-à-vis des cultes de l'Etat belge”.

En lo que concierne al primer argumento, los jueces ni siquiera lo tuvieron en cuenta. Respecto al segundo, se rechazó de plano que el hecho de vestir la prenda de referencia supusiera un acto de proselitismo que atentara contra el principio de neutralidad, ya que debía tenerse presente que no puede identificarse la neutralidad con la laicidad.

Los tribunales optaron por llegar a soluciones de consenso. Así, las niñas musulmanas podrían llevar el “foulard” durante las clases, si bien –para favorecer el mantenimiento del orden en la escuela– deberían retirárselo tanto en los pasillos como en el patio de recreo, a fin de permitir su rápida identificación. Asimismo, no se permitiría vestir dicha prenda durante las clases de educación física, esta vez por motivos estrictamente de seguridad.

Afortunadamente, apenas se produjeron –como sí ocurrió en el caso de Francia– expulsiones de niñas islámicas de las escuelas belgas, instándose en todo momento al diálogo entre las familias de dichas niñas y las direcciones de los centros afectados. Para un estudio en profundidad de esta cuestión, vid. L. PANAFIT, *Quand le droit écrit l'Islam*, Bruselas 1999, pp. 313-348; R. TORFS, op. cit., pp. 228-229.

En otro orden de cosas, las organizaciones islámicas asentadas en el Reino Unido también se movilizaron con extraordinaria energía con ocasión del llamado “*Rushdie Affair*”. Como es por todos sabido, en septiembre de 1988, el escritor Salman Rushdie publicó un libro titulado “*The Satanic Verses*”, en el cual, según la opinión casi unánime del mundo musulmán, se ridiculizaba hasta el extremo la figura del Profeta Muhammad.

Pese a la escasa repercusión inicial de este libro en Europa, las reacciones por parte de la comunidad musulmana no se hicieron esperar. Casi de inmediato, dicho libro fue el tema central de los sermones de los viernes de todas las mezquitas del Reino Unido, en los que se intentaba por todos los medios contrarrestar los efectos perniciosos de las blasfemias que allí se contenían. Paralelamente, y sólo una semana después de la publicación del libro de Rushdie, la *Leicester Islamic Foundation* envió una circular a todas las organizaciones islámicas, en la que les instaba a la movilización general y a la constitución de un comité *ad hoc* para coordinar una campaña contra el autor y su obra. Esta iniciativa, refrendada por asociaciones tan importantes como la *UK Islamic Misión* o la *Young Muslims UK*, tomó forma a través del nacimiento —durante un encuentro organizado por el *Islamic Cultural Centre in London*— del *UK Action Committee on Islamic Affairs*, el cual supuso la primera ocasión en la que todos los musulmanes del Reino Unido hacían causa común, a pesar de las diferencias existentes entre ellos.

Asimismo, también las asociaciones de ámbito local tuvieron cierto protagonismo. Destacó, en especial, el *Council of Mosques* de Bradford, el cual, el 14 de enero de 1989 escenificó la quema del libro de Rushdie. Este acto supuso todo un “*acto de fe*” de la comunidad islámica del Reino Unido, manifestando públicamente tanto su condena a este autor como su cohesión interna ante las acusaciones de fanatismo extremista que provenían de buena parte del mundo occidental.

Sólo un mes después de la quema de “*The Satanic Verses*”, el ayatolá Khomeini emitió su célebre *fatwa* en la que

condenaba a muerte tanto a Salman Rushdie como a todos los que habían participado en la publicación de su libro conociendo su contenido. Además, declaraba que era obligación de todo musulmán “*emplear todo lo que tiene, su vida y su riqueza, para mandarlo al Infierno*”⁵¹. Dicha *fatwa*, a pesar de recibir una firme e unánime condena a nivel internacional, fue considerada apropiada por buena parte de la comunidad islámica del Reino Unido, especialmente por los sectores más jóvenes. Sólo aquellas asociaciones que aspiraban a asumir el rol de representantes del Islam ante las autoridades públicas desaprobaron el contenido de aquella, denunciando solapadamente toda incitación a la comisión de un asesinato.

Pero el “*Rushdie Affair*” no sólo involucró a la comunidad musulmana en su conjunto, sino también al gobierno central y a la judicatura. En efecto, tras intentar —infructuosamente— que los tribunales condenaran a los editores del libro de Rushdie por un delito de blasfemia, los representantes de las asociaciones islámicas se dirigieron al gobierno con el fin de que éste extendiera el ámbito de aplicación de la Ley sobre la blasfemia, de modo que ésta tutelara, no sólo las religiones reconocidas en Inglaterra y Gales, sino también el Islam. Si bien esta pretensión no prosperó, ello no obsta para destacar la enorme repercusión del asunto Rushdie, el cual —en palabras de Kepel— “*por sus efectos a largo plazo y por los traumas que generó, por las rivalidades entre 'comunidad islámica' y sociedad británica que reforzó, llevó al límite la separación de identidad a la que se presta el modelo británico de la 'inserción comunitaria' de los inmigrantes-residentes*”⁵².

3

Bélgica: el Islam, culto reconocido

El Islam belga presenta unas características bien distintas a las ya estudiadas en lo que concierne a Francia y al Reino Unido. En primer lugar, el origen de la inmigración de origen islámico no viene asociada al proceso de descolonización, sino a los flujos migratorios que, durante el período comprendido entre la década de los sesenta y la cri-

sis petrolífera, se trasladaron al continente europeo por motivos laborales. El floreciente desarrollo industrial de este país necesitaba con urgencia mano de obra extranjera, la cual llegó proveniente sobre todo de Marruecos o Turquía⁵³.

Por otro lado, teniendo en cuenta que el proceso de estabilización e institucionalización —esto es, de *visibilidad*— de la comunidad musulmana en Bélgica (que se produjo en el período comprendido entre el final de los años 60 y la mitad de los 80) no tuvo lugar de forma tan pausada como en los casos antes estudiados, sorprende en cierta manera que el Islam goce en este país de una posición a nivel jurídico, en teoría, mucho más ventajosa que la que disfrutaban las comunidades musulmanas de Francia y del Reino Unido.

En efecto, en virtud de la Ley de 19 de julio de 1974, el Islam adquirió el status de culto reconocido. Por tanto, a pesar de obtener tal reconocimiento en el mismo período en el que tan sólo estaba comenzando a hacerse visible, la situación actual del culto islámico es —con los matices que en seguida veremos— ciertamente envidiable.

El hecho de que el Islam sea uno de los seis cultos reconocidos en Bélgica —junto con los católicos, protestantes, judíos, anglicanos y ortodoxos— significa que el Estado le otorga una especial protección en función de su utilidad social. Además, su particular status le hace acreedor, entre otros, de los siguientes beneficios: 1º) atribución de personalidad civil a las entidades intraconfesionales encargadas de la gestión de los bienes de culto; 2º) los ayuntamientos y las administraciones provinciales se hacen cargo de los déficits económicos ligados al ejercicio del culto; 3º) los poderes públicos corren con los gastos derivados de la prestación del servicio de asistencia religiosa en hospitales, prisiones, aeropuerto y en la armada; 4º) derecho a emisiones religiosas en radio y televisión; 5º) enseñanza de la religión islámica en las escuelas públicas, por medio de profesores cuyos salarios son pagados por el Estado⁵⁴; 6º) derecho a fundar escue-



las islámicas subvencionadas por el Estado, siempre que reúnan una serie de requisitos (entre ellos, la existencia de un número mínimo de alumnado y el sometimiento a ciertos controles por parte de la autoridad pública)⁵⁵; 7º) subvenciones para la construcción de mezquitas y oratorios; 8º) concesión de parcelas reservadas en los cementerios comunitarios; 9º) abono de los salarios de los “imāmes” y demás dirigentes religiosos islámicos.

No obstante la aparente situación de privilegio que se deriva de su status de culto reconocido, la realidad es bien distinta. La Ley 19 de julio de 1974 exige, para poder beneficiarse de forma efectiva de algunas de las ventajas que dimanar de la concesión de dicho status, que la comunidad islámica belga se dote a sí misma de una autoridad representativa capaz de negociar con los poderes públicos.

A pesar de que aquella Ley prevé una organización del Islam belga con base provincial, regulando además mediante un decreto ejecutivo –que nunca se ha llegado a aplicar– tanto el procedimiento para el reconocimiento de las comunidades islámicas como el modo de constituir sus diferentes comités provinciales, la falta total de consenso entre aquellas ha hecho imposible la formación de una cabeza visible.

Esta situación se originó ya en el mismo momento de la promulgación de la Ley de 1974, lo cual provocó que las autoridades belgas, en busca de una posible solución, acordaran que fuera el *Centre Islamique et Culturel* (dependiente de la *Liga Islámica Mundial*, o, lo que es lo mismo, de Arabia Saudita), el encargado de negociar la aplicación de las disposiciones de dicha Ley. Dicho acuerdo se encontró de inmediato con la oposición de las comunidades islámicas que no se sentían representadas por el denominado “*Islam de las embajadas*”, constituyendo (en 1976) una asociación paralela (*Culture et Religion Islamique*) para la defensa de sus intereses.

Dada la inoperatividad real del *Centre Islamique et Culturel*, el *Commissariat Royal à la Politique des Immigrés*, de acuerdo con el director de dicho *Centre*, decidieron (en 1989) la formación del *Conseil*

Supérieur des Musulmans de Belgique, el cual debería surgir tras la oportuna celebración de unas elecciones por parte del conjunto de las comunidades musulmanas belgas. Pero, curiosamente, fue el propio Gobierno el que negó a este *Conseil* el carácter de organismo representativo del Islam en Bélgica, instando (en 1990) la constitución del *Conseil Provisoire des Sages*, con la finalidad de que fuera éste la cabeza visible que hacía tiempo se andaba buscando.

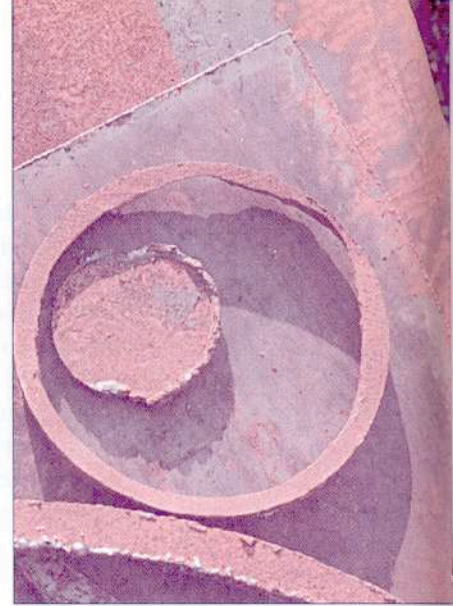
Al llegar a este punto, el grado de confusión en lo que concierne a la organización del Islam belga se hizo todavía más palpable. Mientras el *Conseil Supérieur* continuaba reuniéndose sin gozar de ningún tipo de reconocimiento oficial, el *Conseil Provisoire des Sages* desarrollaba las funciones que el Gobierno le había encomendado. El caos producido por este solapamiento de actuaciones hizo evidente la necesidad de llegar a un consenso entre las autoridades públicas y las distintas comunidades musulmanas, lo cual pareció lograrse en 1994, cuando se decidió la creación del *Exécutif des Musulmans de Belgique*, en el cual quedarían representadas cada una de aquellas.

Esta idea, al menos al principio, tenía visos de dar los resultados esperados. Sin embargo, tras el último proceso electoral celebrado en 1998 con el objetivo de decidir la composición de dicho *Exécutif*, la creciente rivalidad entre las comunidades islámicas belgas ha llevado a que éste resulte inoperante, lo que provoca –entre otras cosas– que no pueda alcanzarse un consenso a la hora de elegir a los profesores idóneos para impartir las clases de religión islámica en las escuelas, y, a su vez, tampoco permite nombrar a los imāmes y demás dirigentes religiosos cuyos salarios, recordemos, debe sufragar el propio Estado.

4

Alemania: ¿integración o segregación de la comunidad islámica?

Hablar del Islam en Alemania es referirse necesariamente a más de 270 años de presencia de una población de origen turco en este país⁵⁶. No obstante, la importancia de esta comunidad fue más bien escasa hasta el período comprendido entre 1960 y 1975, cuando más de



55

En septiembre de 1989 inició sus actividades la primera escuela musulmana, el colegio *Al-Ghazi* (en Bruselas).

56

Originariamente, se trataba de los musulmanes turcos que servían como soldados en las tropas prusianas. A pesar de luchar en un ejército cristiano, se les permitía seguir practicando su religión. Es más, incluso se favoreció dicha práctica mediante la construcción de una mezquita en Berlín, en 1866. Vid., en este sentido, P. ANTES, *Los musulmanes en Alemania*, en M. ABUMALHAM (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*, op. cit., p. 309.

57

Vid., al respecto, ibídem, p. 310; J. BLASCHKE, *Musulmani in Germania: limiti dell'equiparazione religiosa e politica*, en VV.AA., *I musulmani nella società europea*, op. cit., pp. 124-127.

58

Vid. G. ROBBERS, *Lo statuto giuridico dell'Islam in Germania*, en S. FERRARI (a cura di), *L'Islam in Europa...*, op. cit., p. 163.

59

Vid., a este respecto, O. CARRÉ y M. EL AHMADI, *Les musulmans*, op. cit., p. 183; J. BLASCHKE, op. cit., pp. 130-131.

60

Interrogante que plantea M. TEDESCHI en su trabajo *Verso un'intesa tra la Repubblica italiana e la comunità islamica in Italia?*, en “Il diritto di famiglia e delle persone”, 1996/4, pp. 1574-1582.

61

En este mismo sentido, vid. A. 'ABD AL WALIYY VINCENZO, *L'Islam e lo Stato in Italia*, en VV.AA., *Intesa tra la Repubblica italiana e la Comunità Islamica in Italia*, Milán 1998, pp. 22-23.

62

S. ALLIEVI, *L'Islam in Italia: profili storici e sociologici*, en S. FERRARI (a cura di), *L'Islam in Europa...*, op. cit., p. 244.

63

Vid., en este sentido, ibídem, pp. 244-245; F. CASTRO, *L'Islam in Italia: profili giuridici*, en S. FERRARI, op. cit., pp. 270-271; A. NESTI, *La presenza islamica in Italia. Fenomenologia y tendencias*, en M. ABUMALHAM (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*, op. cit., pp. 385-387; M. TEDESCHI, op. cit., pp. 1574-1575.



un millón y medio de turcos llegaron a Alemania en busca de trabajo, aumentando progresivamente su número en virtud sobre todo del proceso de reagrupación familiar ⁵⁷.

En la actualidad, a raíz de los intensos flujos migratorios que se han producido en los últimos 25 años, alrededor de tres millones de musulmanes viven en Alemania, lo cual ha hecho de este culto el tercero en importancia, tras el católico y el protestante ⁵⁸. A diferencia de lo que ocurre en los países antes estudiados, donde el origen de la población musulmana es muy variado, podemos afirmar que la comunidad islámica alemana se caracteriza por su homogeneidad, ya que, como hemos ya apuntado, la inmensa mayoría de sus integrantes proceden del mismo país, Turquía.

Este dato, en principio, puede llevar a pensar en la posibilidad de una más sencilla integración de este sector de la población, dado que las diferencias existentes en su seno no deberían ser tan acusadas como en otros países—como, por ejemplo, Francia o Bélgica—, donde la diversidad de nacionalidades dificulta en gran medida la unión entre las distintas comunidades islámicas existentes.

Sin embargo, la realidad actual dista mucho de ser así. No hay que olvidar que muchos de estos inmigrantes no tienen pasaporte alemán, como consecuencia de las restricciones impuestas por la legislación sobre ciudadanía en Alemania y Turquía. Esto provoca que la permanencia del Islam en el primero de los países citados tenga—al menos en apariencia— cierto matiz de provisionalidad, ya que las trabas que estas personas encuentran a la hora de proceder a un asentamiento con carácter definitivo dificultan sobremanera el camino hacia una institucionalización del Islam en Alemania.

A dichas dificultades se les añaden también otros motivos de carácter estrictamente cultural. En efecto, cuando las y los inmigrantes turcos llegan a territorio alemán, se encuentran con una sociedad inmersa hace ya varias décadas en un profundo proceso de secularización. Las diferencias se hacen especialmente palpables en el ámbito educativo, en el

cual los niños y niñas musulmanes deben integrarse en una escuela que ya en los años sesenta apostó por un sistema educativo mixto, y donde se imparten con carácter obligatorio cursos sobre sexualidad humana. Se trata de puntos de vista tan inconciliables, que todo esfuerzo de diálogo en este campo ha resultado, hasta este momento, infructuoso, lo cual ha inducido a las familias turcas a replegarse en sí mismas, encerrándose en el estrecho círculo de la casa y la mezquita, y ejerciendo a su vez una considerable presión sobre sus hijos—en especial, sobre las hijas— con la finalidad de contrarrestar en la medida de lo posible el efecto secularizador de la escuela.

Por otro lado, dicho replegamiento no es patrimonio exclusivo del ámbito familiar, sino que las propias comunidades islámicas han creado—a través de la colaboración entre diversas organizaciones y el poder empresarial turco— una vasta red de servicios sociales que han hecho de aquellas unos entes prácticamente autosuficientes y con una mínima permeabilidad respecto del conjunto de la sociedad alemana.

Ante tal estado de cosas, las autoridades públicas—tanto las federales como las de los respectivos *Länder*— han visto como una y otra vez fracasaba cualquier intento de negociación con una comunidad que no es capaz de llegar a un acuerdo con el objeto de conformar un organismo representativo del conjunto del Islam alemán. A las irreconciliables diferencias existentes en el seno de la propia comunidad, se añade el alto grado de dependencia que tienen respecto del gobierno turco, concretamente de la denominada *Oficina turco-islámica para los asuntos religiosos* (“*Diyanet*”), que controla la acción de las organizaciones musulmanas en Alemania a través de las oficinas consulares implantadas en este país (sin olvidar el enorme influjo del *Congreso del mundo musulmán*, asociación islámica de ámbito internacional que, junto a la *Liga islámica mundial*, pugna por el control del Islam en Europa) ⁵⁹.

Y esta carencia absoluta de una estructura orgánica representativa, junto al hecho de que el Islam alemán no aporta

hoy día prueba alguna que muestre la existencia de una comunidad estable y con proyección de continuidad, ha impedido proceder al reconocimiento de la personalidad jurídica de la Confesión islámica a través de la concesión del estatuto correspondiente a las “*corporaciones de derecho público*”, el cual sí poseen, en cambio, numerosas comunidades religiosas alemanas, tanto cristianas como no cristianas.

Asimismo, la ausencia de un interlocutor válido también ha impedido que pudiera organizarse la enseñanza de la religión islámica en las escuelas públicas de los *Länder* alemanes, al haber resultado imposible llegar a un consenso acerca del listado de profesores suficientemente cualificados para impartir tal enseñanza, así como respecto a la definición de los contenidos curriculares. Esta no es sino una prueba más de que la comunidad musulmana alemana, lejos de caminar hacia su total integración en este país, se encuentran hoy día en un contexto de casi total segregación.

5

Italia: ¿hacia una “intesa” entre la República y la comunidad islámica? ⁶⁰

El proceso de progresiva integración del Islam en Italia—tal como ocurre en el caso de España, que analizaremos en el siguiente apartado de este trabajo—guarda poca similitud con lo que hemos estudiado en relación a Francia, Reino Unido, Bélgica y Alemania ⁶¹.

En efecto, el Islam ha llegado a este país “*chiuso nelle valigie degli immigrati*” ⁶², lo cual no es, ni mucho menos, un dato exclusivo del caso italiano. Sin embargo, se trata de una inmigración relativamente reciente, que comenzó a hacerse presente en este territorio ya en la segunda mitad de la década de los 70, si bien no ha sido hasta los años 80 y 90 cuando los constantes y crecientes flujos migratorios procedentes sobre todo de Senegal, Argelia, Túnez y Marruecos, han convertido al Islam en la segunda religión más importante en lo que concierne al número de fieles ⁶³. Esto nos da una idea de la rapidez con la que se ha pro-



ducido el proceso de visibilización de esta religión en el espacio público, si bien, como apunta algún autor, ello no nos debe inducir a pensar que el Islam italiano está ya inmerso en una fase de institucionalización⁶⁴.

Sea como fuere, la importancia actual del hecho islámico dentro de la sociedad italiana contrasta fuertemente con la inexistencia de un estatuto jurídico específico que regule sus intereses. Hasta el momento actual, ha sido imposible (por los motivos que enseguida analizaremos) estipular un acuerdo o “*intesa*” con la comunidad musulmana –posibilidad prevista, con carácter general, en el artículo 8 de la Constitución de la República italiana–, lo cual sí se ha conseguido llevar a cabo, en cambio, con la *Tavola valdese* (en 1984), con la *Unione italiana delle Chiese cristiane avventiste del 7º giorno* (en 1988), con las *Assemblee di Dio in Italia* (también en 1988), con la *Unione delle Comunità ebraiche italiane* (en 1989), con la *Chiesa Evangelica Luterana in Italia* (en 1993), con la *Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia* (en 1995), y, recientemente, con la *Congregazione cristiana dei testimoni di Geova* (el 22 de marzo de 2000).

A la vista de esta situación, es lógico preguntarse por qué la segunda religión en importancia (tras la católica) no ha conseguido pactar con el Estado italiano “*intesa*” alguna, mientras otros cultos de menor relevancia disfrutaban de un status jurídico muy superior al de la comunidad musulmana.

La respuesta –al igual que en los casos de otros países estudiados con anterioridad– la encontramos en la ausencia de una instancia representativa del Islam italiano capaz de servir de interlocutor válido ante el Estado a efectos de la negociación de una futura “*intesa*”. En este sentido, sólo el *Centro islamico culturale d'Italia* –constituido en Roma con la finalidad de supervisar la construcción de la Mezquita de Monte Antenne– goza de reconocimiento oficial, al haberle sido otorgada la personalidad jurídica como ente moral mediante Decreto de 21 de diciembre de 1974. Por consiguiente, le correspondería –en principio– a esta entidad coordinar

todo esfuerzo en este campo; sin embargo, tal responsabilidad no ha sido asumida hasta el momento actual⁶⁵.

A los problemas derivados de la ausencia de una cabeza visible dotada de representatividad respecto del conjunto de la comunidad islámica –requisito exigido de modo directo por el párrafo tercero del artículo 8 de la Constitución italiana–, se añaden otros derivados de la eventual incompatibilidad entre los preceptos del Islam y el propio ordenamiento jurídico italiano. Esto impediría, en principio, toda posibilidad de “*intesa*”, ya que así cabría deducirse –al menos implícitamente– del tenor literal del párrafo segundo del artículo arriba citado, el cual reconoce a las confesiones el derecho a organizarse según sus propios estatutos “*in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano*”⁶⁶.

Todo esto ha originado cierta predisposición negativa del Estado italiano a la hora de negociar las propuestas de “*intesa*” elaboradas por distintas comunidades islámicas. Así, la *Associazione Musulmani Italiani (AMI)*, la *Unione delle Comunità ed Organizzazioni Islamiche in Italia (UCOII)* y la *Comunità Religiosa Islamica Italiana (CO.RE.IS)*, presentaron sendos proyectos de “*intesa*”, que, hasta el momento, no han sido tenidos en cuenta por la autoridad estatal, por los motivos antes expuestos⁶⁷.

Como consecuencia de esta ausencia de normativa específica, a la comunidad islámica italiana se le aplica directamente la ya anticuada *legislazione sui “culti ammessi”* promulgada en el bienio 1929-1930. Por tanto, entre otras cosas, sus ministros de culto necesitan la aprobación del gobierno para realizar cualquier acto con trascendencia civil; y, además, no goza de los diversos beneficios fiscales que se establecen en las “*intese*” estipuladas con otras confesiones religiosas. Podemos afirmar, en resumen, que el Islam en Italia se sitúa en el nivel más bajo del que algún autor denomina “*sistema a tre piani*”: en lo más alto está la Iglesia Católica; en el nivel intermedio, las confesiones con “*intesa*”; y, en último lugar, aquellas (como la islámica) que se engloban dentro del grupo conocido como “*confessioni senza intesa*”⁶⁸.

64

S. ALLIEVI, *Organizzazione e potere nel mondo musulmano: il caso della comunità di Milano*, en VV.AA., *I musulmani nella società europea*, op. cit., pp. 157-158.

65

A este respecto, algún autor, como, por ejemplo, G. LONG, *Separatismo e cooperazione nel diritto comparato. L'esperienza italiana*, en V. REINA y M. A. FÉLIX BALLESTA, op. cit., p. 35, afirma que quizá a dicho organismo no le haya interesado litigar con el Estado italiano en calidad de contraparte, dada su naturaleza eminentemente cultural.

66

En este sentido, vid. D. GARCÍA-PARDO, *El sistema de acuerdos con las confesiones minoritarias en España e Italia*, Madrid 1999, p. 71; L. MUSSELLI, *Islam ed ordinamento italiano: Riflessioni per un primo approccio al problema*, en “Il Diritto Ecclesiastico”, 1992/3, pp. 636-637; id., *Libertà religiosa ed Islam nell'ordinamento italiano*, en “Il Diritto Ecclesiastico”, 1995/2, pp. 450-451.

67

Vid., en lo que concierne a la elaboración y al contenido de estas propuestas de “*intesa*”, A. ABD AL WALIYY VINCENZO, op. ult. cit., pp. 31-38; R. ACCIAI, *La bozza di intesa fra la Repubblica italiana e l'Unione delle Comunità ed Organizzazioni Islamiche in Italia (UCOII)*, en V. PARLATO y G. B. VARNIER (a cura di), *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, Turin 1995, pp. 267-274; S. ALLIEVI, *L'Islam in Italia: profili storici...*, op. cit., pp. 255-262; S. BERLINGO, *La prospettiva di un'intesa con l'Islam in Italia*, en “Anuario de Derecho Ecclesiástico del Estado”, 1998, pp. 643-689 (incluye el texto de los tres proyectos); L. MANCINI, *Società multiculturali e diritto italiano. Alcune riflessioni*, en “Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica”, 1/2000, p. 75; M. TEDESCHI, *Verso un'intesa...*, op. cit., pp. 1576-1582.

68

Cfr. G. LONG, op. cit., p. 38.

