

# **TESIS DOCTORAL**

**AÑO 2013**



## **TÍTULO DE LA TESIS**

La formulación de presupuestos para una nueva síntesis  
con el islam en la sociedad multicultural española.

## **NOMBRE Y APELLIDOS DEL AUTOR**

José Manuel Bermejo Laguna

## **TITULACIÓN DEL AUTOR (PREVIA AL DOCTORADO)**

Licenciado en Derecho.

## **CENTRO ACADÉMICO (FACULTAD / ESCUELA / INSTITUTO)**

Facultad de Derecho/Departamento de Filosofía jurídica.

## **NOMBRE Y APELLIDOS DEL DIRECTOR**

Dra. D<sup>a</sup> Ana María Marcos del Cano

## **NOMBRE Y APELLIDOS DEL CODIRECTOR**

Dr. D. Juan Carlos Suárez Villegas.

**DEPARTAMENTO:** Filosofía jurídica/Facultad de Derecho.

**TITULO DE LA TESIS:** La formulación de presupuestos para una nueva síntesis con el islam en la sociedad multicultural española.

**AUTOR:** José Manuel Bermejo Laguna.

**DIRECTORA DE TESIS:** Dra. D<sup>a</sup> Ana María Marcos del Cano.

**CODIRECTOR DE TESIS:** Dr. D. Juan Carlos Suárez Villegas.

Al concluir esta Tesis Doctoral tras no pocos años dedicados a la búsqueda de información y estudio con los que concluir los diferentes apartados que se han reflejado en este trabajo, quiero agradecer, en primer lugar, a mi esposa el apoyo incondicional y el sosiego que me ha aportado en los momentos de dudas que he tenido acerca de su posible culminación. Su desconocimiento del tema elegido no le ha impedido leer algún que otro folio de los ya redactados, y hacerme alguna observación más de estilo que academica al respecto, que con sumo gusto he atendido; además de acompañarme a los congresos y encuentros de comunidades islámicas en los que era invitado. A mis hijos, Daniel y Sara, por la curiosidad que han mostrado con respecto al tema elegido.

No puedo olvidar la atención que me dedicó en el primer encuentro que tuve con mi directora de Tesis, la Dra. D<sup>a</sup> Ana María Marcos del Cano, que se prestó a recoger un proyecto de Tesis que deambulaba de despacho en despacho pero que no alcanzaba la tramitación, su reorientación sin abandonar el tema que proponía ha dado lugar a la posibilidad de que esta Tesis sea presentada; también es de agradecer la tranquilidad con la que me ha dejado trabajar y que me ha permitido en todo momento conciliar mi ocupación profesional con el desarrollo de este trabajo. Su interés porque realizara una aportación personal de la filosofía de un autor canadiense demuestra la atención que le ha dedicado para que esta Tesis estuviera más enriquecida, y sin duda, la elección que hizo del codirector también debe ser objeto de reconocimiento. Mención especial quiero dedicar al codirector de Tesis, el Dr. D. Juan Carlos Suárez Villegas, que ha marcado el ritmo en los últimos momentos cuando había que dar forma y contenido a una abundante información; su implicación ha sido de tal grado que me ha permitido mantener una cadencia constante y alta de trabajo desde que de buen grado tomé en consideración sus consejos.

Tengo que recordar en estos momentos, a todos los hombres y mujeres musulmanes con los que he departido, de aquéllos con los que conservo buena amistad y de los que veo menos, pero todos han estado dispuestos a proporcionarme el conocimiento necesario con que afrontar bastas consideraciones culturales y culturales que gracias a sus explicaciones pueden llegar a ser mejor comprendidas; en cierto modo, me he visto obligado a concluir estos estudios para compensar aquellas horas que me han dedicado, además de mostrarme su reconocimiento por haber elegido un tema en el que ellos están especialmente interesados.

A todos, de todo corazón, muchas gracias.

24 de abril de 2013

## ÍNDICE.

<b>GLOSARIO</b> .....	4-7
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	8-23

### **CAPÍTULO PRIMERO: DEL LIBERALISMO AL MULTICULTURALISMO: UN MODELO DE SOCIEDAD PLURAL.**

<b>1.- LA SOCIEDAD LIBERAL Y MULTICULTURAL ESPAÑOLA</b> .....	24-27
<b>2.- INDIVIDUALISMO MONOCULTURAL Y MULTICULTURAL</b> .....	27-32
2.1.- Tradición liberal y diferencia .....	32-34
2.2.- Justicia cultural en la sociedad liberal: Asimilación .....	35-36
2.3.- Extensión del ideal liberal a la sociedad plural .....	37-40
<b>3.- CASUÍSTICA EN TORNO AL MULTICULTURALISMO</b> .....	40-42
3.1.- La culturalidad del ser humano .....	42-45
3.2.- Etnocentrismo, universalismo y comunitarismo .....	45-49
3.3.- Etnocéntrico “vs” indigenista .....	49-55
3.4.- Es el multiculturalismo antimodernista? .....	55-58
<b>4.- EL RECONOCIMIENTO DE LA IDENTIDAD DIFERENCIADA: CHARLES TAYLOR</b> .....	58-61
4.1.- La concepción ontológicamente moral de la identidad .....	61-67
4.2.- El reconocimiento de la identidad moral .....	67-68
4.2.1.- Se niega el reconocimiento .....	68-70
4.2.1.- Se acepta el reconocimiento .....	70-73
4.2.1.- Se falsea el reconocimiento .....	73-74
4.3.- El convenio entre identidades morales dispares .....	74-79

### **CAPÍTULO SEGUNDO: IDENTIDAD ISLÁMICA Y TOLERANCIA EN LA SOCIEDAD MULTICULTURAL.**

<b>1.- DIVERSIDAD CULTURAL, IDENTIDAD Y TOLERANCIA</b> .....	80-85
<b>2.- MANIFESTACIONES DE LA PERSONALIDAD ISLÁMICA</b> .....	85-93

2.1.- Las relaciones con otros creyentes .....	93-95
2.2.- Las relaciones con los no creyentes.....	95-97
2.3.- Apostasía y libertad religiosa .....	97-101
2.4.- Las relaciones familiares .....	101-104
2.5.- El decoro en el vestir .....	104-107
2.6.- La alimentación y el sacrificio animal.....	107-111
2.7.- La lengua árabe: la lengua del islam .....	112-113
2.8.- Comunitarismo en el islam: la “ <i>umma</i> ”.....	113-114
2.9.- La normativa islámica: la “ <i>sharía</i> ” .....	114-116
2.10.- La circuncisión masculina y la castración femenina .....	116-118
2.11.- Formas de menosprecio femenino .....	119-123

### **3.- TOLERANCIA EN EL ISLAM.**

3.1.- La armonización de la diferencia.....	123-127
3.2.- Tolerancia con los otros creyentes.....	127-130
3.3.- Muestras conciliadoras con los no creyentes.....	130-132
3.4.- “ <i>Que crea quien quiera y quien no quiera que no crea</i> ” .....	132-134
3.5.- La inferioridad femenina en sede matrimonial.....	134-138
3.6.- La no imposición del velo islámico .....	138-142
3.7.- Bebidas embriagantes y alimentos de otros creyentes.....	142-144
3.8.- La lengua árabe como medio de conocer el islam.....	145-147
3.9.- La “ <i>umma</i> ” multicultural española .....	147-150
3.10.- Arbitrariedad en la fundamentación de la “ <i>sharía</i> ” .....	150-154
3.11.- El “ <i>jitan</i> ” masculino como práctica obligatoria, y el derecho de la mujer al placer sexual.....	154-156
3.12.- Reprobación del régimen de desigualdad en el islam.....	156-165

## **CAPÍTULO TERCERO: LA PERSONALIDAD ISLÁMICA EN LA SOCIEDAD LAICA. MODELOS INTERCULTURALES.**

<b>1.- COMPOSICIÓN DE LA PERSONALIDAD ISLÁMICA.....</b>	<b>166-168</b>
1.1.- Tariq Ramadan y la identidad musulmana .....	168-169
1.1.1.-Una fe, una práctica, una espiritualidad.....	169-176
1.1.2.- Una comprensión del texto y del contexto .....	176-179

1.1.3.- La educación y la transmisión .....	179-181
1.1.4.- La acción y la participación .....	181-183
<b>2.- INTERCULTURALIDAD EN LA SOCIEDAD LAICA .....</b>	<b>183-187</b>
2.1.- El Acuerdo de cooperación con el islam .....	187-192
2.2.- El matrimonio interconfesional .....	192-195
2.3.- La concepción comunitarista de la “ <i>umma</i> ” .....	195-199
2.4.- El minarete.....	199-202
2.5.- El velo islámico o “ <i>hijab</i> ” .....	202-208
2.6.- La enseñanza de la religión islámica en la escuela laica .....	208-212
2.7.- Conflictividad en torno al Profeta .....	212-217
<b>APARTADO CONCLUSIVO .....</b>	<b>218-235</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>236-243</b>

## GLOSARIO.

**Al-fiqh:** interpretación que los juristas islámicos hacen de las fuentes islámicas para extraer normas que posteriormente serán positivizadas; esto es ciencia del derecho.

**Al-iman:** acto o testimonio de fe, la recitación de la “*sahada*” es un acto de este tipo.

**Al-islam:** o islam, sumisión incondicional y absoluta a Dios.

**Al-Masjid:** Mezquita.

**Almuecín:** persona que sube a la torre a las Mezquitas para mediante cánticos llamar a los fieles a la oración.

**Aqiqah:** conjunto de actuaciones que comprende la imposición del nombre al recién nacido, el rapado de su cabello natal y el sacrificio animal por su nacimiento, y al que se puede añadir la costumbre de frotar el paladar de la criatura con algún dulce.

**Barzza:** mujeres contemporáneas y familiares del Profeta que no llevaban el velo islámico.

**Bismillah wa Allahu Akbar:** en el nombre de Allah, el más Grande, invocación cotidiana con suelen comenzar los hombres y mujeres musulmanes numerosos actos y actuaciones.

**Dar al-harb:** territorio de los no creyentes o de los no musulmanes.

**Dar al-islam:** territorio donde gobierna el islam.

**Daraba:** termino polisémico con el que se alude tanto al castigo físico que el esposo puede propinar a su esposa, como alejamiento del marido de la relación sexual o del lecho conyugal. Alude también al ritual simbólico con que el Profeta llevo a cabo este mandamiento coránico que no deseó se hubiera revelado, y que se materializó en dos trozos pequeños de la rama de un árbol, arac, y golpeando con ellos suavemente el hombro de la mujer.

**Fatwa:** dictamen emitido por un especialista en diversos campos de actuación, jurídico, político, religioso o social.

**Fitna:** guerra civil librada contra los infieles, término reflejado en los “*hadices*”.

**Hadices:** distintas colecciones de libros en donde se recoge el elenco de opiniones y conductas del Profeta y de sus primeros compañeros, el conjunto de todos ellos conforma la “*Sunna*”.

**Hadiz:** un hecho, dictamen o comportamiento concreto del Profeta o de sus primeros compañeros y nobles del islam.

**Hajj:** peregrinación a La Meca que todo hombre y mujer musulmán debe realizar al menos una vez en su vida. Es el último pilar del islam.

**Halal:** todo lo que está permitido en comportamientos, alimentos, relaciones sexuales, vestimenta, etc.

**Hanif:** término con el que se designa al Profeta primigenio de las tres religiones monoteístas, Abraham, para resaltar su creencia en un Dios Único y no como adorador d ídolos.

**Haram:** todo lo que en aquellos ámbitos de “*halal*”, está prohibido.

**Hégira:** diáspora que tuvo que emprender el Profeta y sus seguidores hacia la ciudad de Medina para escapar de las persecuciones que sufrieron en su ciudad natal de La Meca. Este acontecimiento marca el inicio del cómputo de la era islámica.

**Hijab:** velo islámico que cubre el cabello de la mujer y que es el atuendo femenino que con más frecuencia se visualiza en las sociedades occidentales. Otras vestimentas femeninas son la “*shaila*” que sería una extensión del hiyab a los hombros y pecho; el “*chador*” que es una túnica larga que deja la cara al descubierto; el “*nikab*” que deja únicamente visible los ojos de la mujer, y por último el “*burka*” de las mujeres afganas que las cubre completamente.

**Ibadat:** normas contenidas en el Corán de alcance espiritual y que hacen referencia a los cinco pilares del islam, son inmutables y obligatorias.

**Idu al-Adha:** festividad en la que se conmemora el sacrificio bíblico del hijo de Abraham, se celebra los días décimo, undécimo y duodécimo del último mes, “*duhiya*” del calendario lunar islámico.

**Idu al-firt:** festividad incorporada al calendario de fiestas laborales nacionales que conmemora el fin del periodo del ayuno, y que se celebra en los tres primeros días del décimo mes del calendario lunar islámico, “*chual*”, siguiente al noveno mes del ramadan.

**Ijma:** fuente del derecho islámico detrás del Corán y la “*Sunna*”, literalmente consenso, se apoya en un dicho en el que el Profeta aludía a que su comunidad jamás se pondría de acuerdo de un error.

**Imán:** no sólo designa a un dirigente religioso, sino que también se refiere a la fe.

**Jafd:** ablación genital femenina.

**Jimar:** túnica que en la época preislámica dejaba al descubierto los pechos de las mujeres que ejercían la prostitución.

**Jitan:** circuncisión masculina.

**Kafir:** infiel, impío y malhechor, con estos términos designa el Corán a los que se postulan en contra de la creencia del Dios Único.

**Mahr:** aportación patrimonial que el esposo pone a disposición de su cónyuge y que pasa a su plena disposición aún cuando el patrimonio de la mujer sea mayor que el de su esposo, lo compromete en el momento de la petición y es exigible en la consumación.

**Maysir:** especie de lotería preislámica basada en el empleo de flechas para la asignación de ciertas partes del camello previamente sacrificado; con este término, en general, se designa a toda práctica maligna con la que consultar la suerte personal.

**Minarete:** torre de las Mezquitas desde la que se invoca a los fieles a la oración.

**Muamalat:** normativa contenida en el Corán que regula aspectos no espirituales, y por tanto mutables conforme a la nueva realidad social.

**Muyahidin:** combatiente que lucha por Allah.

**Nashiz:** mujeres reivindicativas de sus derechos y rebeldes ante toda forma de autoridad masculina.

**Niqah:** término con el que se alude al matrimonio como un contrato.

**Qiyas:** analogía, última fuente del derecho, método deductivo por el que aplicar a un caso concreto los mandatos o prescripciones de las restantes fuentes del derecho.

**Ridda:** apostasía, renegar del islam. En muchas sociedades está castigada con la pena de muerte, se considera también como una muerte civil en donde el apóstata no tiene derecho a ningún reconocimiento ni a recibir herencia. Las fuentes islámicas no contemplan esta sanción mortal y sí el fuego eterno.

**Sahada:** es el primero de los cinco pilares del islam. Fórmula literal que tiene que susurran los padres al oído del recién nacido o que pronuncia una persona mayor ante dos testigos y que marca la entrada en el cuerpo del islam, se traduce: *Atestiguo que no más divinidad que Allah y que Muhammad es Su Enviado.*

**Salat:** uno de los cinco pilares del islam, consistente en la obligación, aún cuando se puede atemperar, de rezar cinco veces al día, al amanecer, a mediodía, por la tarde, al atardecer y por la noche.

**Sawn:** o mes del ayuno, ramadán, se corresponde con el noveno mes del calendario lunar. Cuarto pilar del islam

**Sharía:** ley islámica, vía o camino que el hombre y la mujer deben seguir para alcanzar su destino en el paraíso, dirige todos los aspectos en los que se puede desenvolver el individuo. Recibe su fundamentación teleológica del Corán y de la “*Sunna*” del Profeta.

**Shiíes:** rama minoritaria del islam, a la aceptación del Corán y la tradición profética, rechazan la capacidad de deducción humana en la interpretación de las fuentes y consideran como auténtico procedimiento legislativo la inspiración divina de los imanes. La división entre “*sunníes*” y “*shiíes*” tiene su origen en un problema dinástico a la hora de nombrar sucesor de la comunidad musulmana después de la muerte del Profeta.

**Shirk:** atribución de divinidad de otras personas.

**Sunna:** conjunto de actuaciones personales del Profeta, comprende lo que esta personalidad, hizo, dijo u omitió en los más variados asuntos en los que como líder espiritual y político se le consultó. Conformar junto con el Corán la segunda fuente del islam.

**Sunníes:** rama mayoritaria del islam, seguidores del Corán y de la tradición profética, consideran que las nuevas situaciones no contempladas directamente en las fuentes islámicas, pueden ser deducidas mediante razonamiento.

**Talaq:** repudio, prerrogativa del esposo de romper unilateralmente el matrimonio mediante la fórmula repetida tres veces de: *yo te repudio*, observando plazos y requerimientos que se encuentran prescritos en las fuentes islámicas.

**Tawhid:** creencia en el Dios Único.

**Uhud:** batalla de Uhud, uno de los episodios bélicos en los que se vio envuelto el Profeta en su lucha contra los infieles de La Meca y que dejó numerosas viudas y huérfanos que era necesario asistir mediante la institución de la poligamia o poliginia.

**Ulema:** experto en ciencias religiosas.

**Umma:** comunidad musulmana de la que forman parte todos los hombres y mujeres musulmanes cualquiera que sea su nacionalidad, etnia o procedencia. Se forma parte de ella desde el mismo momento en que se es musulmán a imitación de la primera comunidad musulmana instaurada por el Profeta en la ciudad de Medina; junto con el Califa como dirigente espiritual y político y la ley islámica o “*sharía*”, conforman la triada añorada por los movimientos fundamentalistas de esquema de sociedad ideal.

**Usul al-fiqh:** fundamentos teleológicos del proceso de extracción de normas jurídicas. Remisión a las fuentes islámicas.

**Wali:** tutor matrimonial de la mujer.

**Yahiliya:** etapa preislámica, época oscura o de la ignorancia.

**Yatrib:** o ciudad del Profeta; nombre con que se designa a la ciudad de Medina.

**Yihad:** tradicionalmente se la conoce como guerra santa, pero también escenifica la lucha que en el interior tiene que librar cada individuo para no apartarse del camino que le llevará al encuentro con el Creador. El que el Profeta librara tres episodios bélicos contra los infieles de la ciudad de La Meca y las victorias que consiguió, fueron reorientados a una guerra santa.

**Zakat:** limosna que deviene obligatoria tanto para el hombre como para la mujer sobre su patrimonio personal y del que se detraerá el 2’5% en un periodo anual. Es el tercer pilar del islam

**Zina:** imputación exclusiva que se hace a la mujer del delito de adulterio o por haber tenido relaciones sexuales fuera del matrimonio.

## INTRODUCCIÓN.

La importante transformación social que ha venido aconteciendo en la sociedad española desde los últimos veinte años del siglo pasado, como consecuencia de la reproducción entre sus fronteras del fenómeno globalizador que se deja sentir en todo el planeta, ha derivado en la presencia de importantes contingentes de inmigrantes que con desigual intensidad en este periodo de tiempo se han venido incorporando desde aquella fecha a la ciudadanía española en su condición de extranjeros residentes. Nuestro país ha sido el destino de muchos hombres y mujeres venidos de los cinco continentes y representantes de las distintas civilizaciones o entes supraculturales que se pueden identificar en el planeta, esta distinta composición cultural ha dado lugar a la emergencia en las sociedades del primer mundo de un nuevo concepto que las ajusta a la realidad social que en ellas se vive, el de la *multiculturalidad*, como fenómeno comprensivo de esta transformación y que impulsa la necesidad de convivir en un mismo territorio con expresiones culturales diferentes.

La multiculturalidad no es sólo una propuesta cuyo reconocimiento y orientación compete al legislador de turno o a los poderes públicos, la multiculturalidad es una foto que se puede revelar en cualquier calle de las principales ciudades españolas; por ellas transitan hombres y mujeres con atuendos extraños, hay establecimientos donde se sirve otro tipo de alimentación, proliferan centros donde se rinde culto a otros credos, se celebran fiestas que conmemoran hitos importantes de otras tradiciones culturales, en la escuela pública española desde hace pocos años se ha insertado una docencia específicamente confesional y distinta de la católica, y por último, se han producido conflictos culturales como consecuencia de la reivindicación de alguna manifestación cultural de una minoría que había sido negada en el espacio público, o por la inadecuación de otras al código ético universal de las sociedades democráticas. Esta representación esquemática de la España del siglo XXI afirma su impronta multicultural, pero también deja entrever otro significado de mayor importancia, cual es la negación del axioma que durante años se ha mantenido: *una nación, una cultura*.

Y en torno a este principio, academias de distinta ideología se han posicionado enfrentadas por defender distintos presupuestos en torno a la idea central de la cultura. Ha sido la diferente utilización que de esta dimensión del ser humano han hecho tanto el *liberalismo* como el *multiculturalismo*, la que ha generado una controversia entre ambas; el liberalismo, con su concepción unitaria de aquélla como medio de no provocar diferencias entre los individuos y a la vez como instrumento de cohesión social, diverge notablemente del multiculturalismo, que no aprecia diferencias entre los individuos por el mero hecho de pertenecer a distintas composiciones culturales, no hay

culturas superiores a otras, pues a todas ellas hay que reconocerles el igual valor que tienen para el individuo a la hora de conformar su *modus vivendi*, y por otra parte, tampoco entiende que las sociedades multiculturales puedan ser desestabilizadas por albergar en su seno múltiples culturas.

La ruptura que de la homogeneización en esta materia se ha hecho en la sociedad multicultural, ha colocado a esta ideología de frente a la tradición liberal, que en aras de su particular aforismo: *autonomía de la voluntad*, se desmarcó de toda posibilidad en la que la personalidad individual pudiera estar rodeada de injerencias por parte del Estado, de otros individuos o del grupo cultural al que pertenece. El multiculturalismo, al predicar ciertos derechos que deben ser concedidos a las minorías culturales para que puedan desenvolver el patrón cultural del que participa esta colectividad parece chocar con aquel presupuesto liberal, que a lo sumo reconocía ciertas diferencias para después homogeneizarlas en una cultura única que no era otra que aquella en donde nació. Pero también se hace necesario reconocer como en los últimos tiempos se ha intentado acomodar el liberalismo a la realidad antropológica del ser humano; no puede haber una teoría política que niegue una condición tan natural de éste como su ontológica *pluriculturalidad*.

La irrenunciabilidad de los presupuestos liberales que jalonan nuestro sistema político no pueden ser despreciados pese a las interpretaciones que se hagan de su credo como en desacuerdo con el nuevo modelo de organización social; antes bien, habrá que presentar fórmulas en las que se trate de acondicionar aquella ideología política a las exigencias del multiculturalismo. Es necesario, por tanto, repasar el modo en que la tradición liberal preparó sus presupuestos homogeneizadores al hecho diferencial que en plena etapa decimonónica no venía representado por grupos culturales, sino nacionales; también, de cómo liberales críticos con aquella pretensión homogeneizante en lo cultural lanzan la voz de alerta sobre la injusticia que representaba no acoger en el seno de la sociedad otras propuestas culturales. Por último, reflejar la apuesta conciliadora que la sociedad liberal actual mantiene con los grupos etnoculturales.

Dado que el multiculturalismo se encuentra todavía en fase de crecimiento y consolidación, la casuística que rodea a esta ideología recoge diversos presupuestos científicos e ideologías contrarias al encuentro entre culturas que el multiculturalismo debe acomodar; el temor que acompaña a un buen número de nacionales cuando se pretende dar entrada a otras generadoras de situaciones ya superadas en la sociedad democrática, lleva a formular la necesidad de desconocer de manera general la ontológica *diversidad cultural* que caracteriza al ser humano, llegando a formular propuestas sugerentes basadas en un régimen prestacional; el estado democrático

protege y da sustento a los inmigrantes, éstos deben reconocer tal gracia y abandonar su cultura, eliminando, así, *de facto* la conflictividad cultural presente en estas sociedades.

La legislación internacional es contraria a este modo de aniquilar expresiones culturales, pero a pesar de este soporte normativo no se desvanece la necesidad de presentar diversos casos particulares que acompañan al multiculturalismo; así, se exponen nuevas interpretaciones de la importancia que tiene la cultura en la propia conformación del individuo donde a la morfología corporal y a la racionalidad habría que sumar su *culturalidad*, expresada en múltiples formas de sabiduría que por lo general tienden a mostrar un grado de interacción entre religión y cultura.

En segundo lugar, hay que presentar una trilogía de ideas que retrasan toda propuesta de establecer un marco adecuado de convivencia entre culturas; el *etnocentrismo* impide una valoración objetiva de otros referentes culturales al evaluarlos conforme a los valores propios de quien los juzga. El *universalismo* se revela igualmente pernicioso por alentar un proyecto de civilización universal normativamente amparada por la *Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH)*, y que alienta un único modelo de vida, inspirado, además en el de la civilización occidental; por último, el *comunitarismo*, en la medida que prima el sentido de comunidad y aísla a sus individuos de otros u otras colectividades lidera un proyecto de incomunicación cultural contrario al multiculturalismo. Ante estas ideas, el multiculturalismo debe ofrecer argumentos con los que combatir el cierre cultural al que de una u otra manera llegan estas ideologías.

Gestionar el multiculturalismo requiere de los actores implicados esfuerzos por olvidar comportamientos del pasado en donde el encuentro entre culturas se saldó con un rotundo fracaso. *Etnocentristas* que reconocen como efectivamente la sociedad mundial es multicultural, pero que no están dispuestos al reconocimiento social, político o jurídico de este fenómeno en sus sociedades, porque con tal propuesta se llega a la desestabilización social; por su parte los *indigenistas* se creen acreedores de una reparación histórica por el exfolio de su cultura en la época colonial y que trasladan al multiculturalismo, dado que la cultura primera en esta ideología fue la protagonista de aquella usurpación.

El último presupuesto del que se hace acompañar el multiculturalismo le imputa el que siendo una ideología moderna, el reconocimiento y consideración hacia otras culturas más atrasadas puede revelarse como un signo de antimodernidad. Al no discurrir algunas culturas de las que tienen su espacio en la sociedad pluricultural por la senda modernista que caracteriza a la occidental; la vinculación de estructuras políticas

sociales e identitarias que quedaron ligadas al sentimiento confesional muestra unas culturas involucionadas que reclaman su reconocimiento y consideración en la sociedad multicultural.

La *dignidad*, como cualidad intrínseca del ser humano reconocida en la *DUDH* no puede contemplarse aisladamente de la diversidad cultural. Los instrumentos internacionales que promueven el reconocimiento y respeto hacia esta forma de expresión de la variedad humana equiparan cualquier forma de rechazo de esta heterogeneidad con la que se pudiera hacer de aquella *Declaración*; si la dignidad es una propiedad del ser humano, la diversidad cultural forma parte de su patrimonio natural. Estas premisas deben alentar a todos cuantos tienen responsabilidad política y a los que ejercen tareas formativas a formular propuestas para el reconocimiento de aquella diversidad, y por otra parte, a rechazar aquellos supuestos en los que de cualquier manera se impidan o violenten las manifestaciones de un determinado referente cultural.

En aquella legislación internacional se hace referencia a como la diversidad cultural se despliega en otras tantas formas particulares de identidad que es preciso reconocer en tanto que entroncadas con la dignidad. Y así resulta en una de las más innovadoras aportaciones que en la actualidad se ha hecho de la cuestión identitaria, donde esta forma de autorrealización personal se desvincula de las reglas sociales para hacerse depender en exclusiva de un *ideal moral* formado en el interior del individuo; si este tipo de identidad no es objeto de reconocimiento, ello significa tanto como rechazar el propio fondo moral del sujeto.

Esta forma de construir la personalidad del individuo ha sido patrocinada por el multiculturalista canadiense CHARLES TAYLOR, y parece romper el binomio tradicional entre esta forma del sujeto de ser uno mismo y el soporte cultural que le orienta y le diferencia de otra forma de mismidad animada por distinto referente cultural. Al contemplar el proceso de formación de la personalidad individual dirigido por un ideal que está en el propio interior del individuo, parece desvincularse de la importancia que la cultura, en tanto que comprensiva de elementos filosóficos, materiales y espirituales, tiene en la conformación identitaria. La metafísica tayloriana en su construcción identitaria es de tal peso, que conviene seguir profundizando en ella a través de un proceso estratificado con el que concluir en una definición subjetiva de la personalidad individual en donde no esté ausente la importante contribución que hace la cultura a la manera de ser uno mismo.

La identidad moral tayloriana, como todo constructo identitario, necesita ser reconocido en las sociedades multiculturales, pero no siempre acontece de esta manera, pues en contraposición al efectivo reconocimiento también aparecen el no reconocimiento, o simplemente el reconocimiento falseado. Estas tres vías de confrontación de la identidad en las sociedades plurales necesitan ser tratadas por separado y profundizar, en una de ellas, en la fuerza que en la cultura moderna tienen distintas filosofías que desaprueban la intervención moral en la formación de identidades personales, conduciendo así a la negación del reconocimiento identitario. A la hora de reconocer esta identidad moral, al pensador canadiense se le reprocha que la preponderancia que el individualismo asume en esta construcción haya marginado la dimensión comunitaria del sujeto; pero TAYLOR es comunitarista y es en la exposición que se hace de la crítica que formula al liberalismo de la neutralidad donde se puede acreditar que no se olvida de la expresión colectiva del sujeto. Por último, cuando el autor canadiense se refiere a las formas de reconocimiento falseado, da entrada al *relativismo cultural*, que necesita ser tratado a través de su doctrina para descubrir la forma en que se autoanula por un costumbrismo cultural alejado de toda ética humanista.

La última anotación que presentar de la identidad tayloriana refiere la necesidad de concertar convenios entre identidades morales dispares, para lo que es primordial elaborar un marco subjetivo sobre el que reconocer aquellas formas morales de personalidad; a partir de este presupuesto, se puede seguir indagando en la filosofía tayloriana el método en que ya vincula identidad con cultura a través de la reserva que formula al logro de la voluntad general característico del republicanismo democrático de *Rousseau* y conforme a un lineamiento *toquevilliano*.

El debate multicultural que va proliferando en estos primeros años revela como no todas las culturas que se vienen manifestando en la sociedad española, presentan igual grado de permeabilidad en la estructura sociológica nacional, sino que es posible distinguir entre aquéllas al objeto de identificar cual ofrece un mayor grado de resistencia que dificulte un cierto nivel adecuación a la sociedad multicultural, cuando no genere en su dinámica tensiones que en la actualidad han sido tratadas bajo los episódicos *conflictos culturales*. Y entre ellas está, a nadie se le escapa, la *civilización islámica*; una civilización en la que toda referencia cultural parece estar imbuida por lo confesional; es preciso recordar que la primera manifestación de esta civilización fue un oráculo, y que el propio nombre con el que se presenta a este ente supracultural es *islámico*, cuya raíz etimológica *islam* significa: sumisión a la voluntad del Único Dios. Y si se quiere hacer referencia al sustrato personal de esta civilización, los musulmanes,

habrá que señalar como el origen semántico de este término recae en el vocablo “*muslim*”, que se traduce en seguidores de la religión islámica.

El marco ético, político y jurídico de nuestra sociedad: con la primacía de la libertad individual como criterio rector para organizar el modo de vida personal, de la democracia como forma de organización política, de la laicidad del Estado como principio que posibilita el desarrollo e igual tratamiento que se debe dispensar a todas las confesiones, del fundamento teleológico de la actividad legislativa como residenciada en la soberanía popular, y, por último, de la asunción de los *Derechos Humanos*, no es compartido en aquellas otras donde el islam no es sólo un *hecho religioso* sino que con mayor o menor intensidad se deja sentir en el ámbito político: en Marruecos, por citar sólo un ejemplo, el Rey no es sólo el jefe del Estado, sino también el príncipe de los creyentes. Esta incompatibilidad, no hace sino ahondar y dar cierto predicamento a las versiones muy justificadas de cuantos señalan la dificultad de conciliar una identidad confesional con aquellos presupuestos de las sociedades libres.

La difícil, cuando no imposible integración social de los hombres y mujeres musulmanes con que desde ciertos sectores sociales se concluye, se debe al doble condicionamiento a que se somete este reto; por un lado, al inmovilismo de algunos de sus correligionarios que con algún tipo de responsabilidad en sus comunidades consideran que ciertas innovaciones culturales que aquellos reivindican, principalmente las de la mujer, son consideradas como productos de unas políticas de *asimilación* cultural. De otra parte, los musulmanes han padecido y padecen el estigma que aflora en Europa acerca de la amenaza que infunde la presencia islámica, no ya sólo sobre el modo de vida occidental, sino que, incluso, atenta contra la seguridad personal; los dramáticos acontecimientos vividos en estas sociedades en lo que llevamos de milenio y protagonizados por terroristas islámicos que se erigieron en guardianes y defensores de un islam que vieron mancillado durante la etapa colonial y hoy subyugado por la superioridad tecnológica de occidente, generan temor y miedo al islam.

Pero la mayoría de los ciudadanos musulmanes que han llegado a nuestro país lo hacen para prosperar personal y familiarmente y con buena disposición para la convivencia. Este deseo no debe ocultar el empeño que asiste a estos hombres y mujeres de seguir orientado su modo de vida conforme a los mismos referentes identitarios que obedecieron en sus sociedades de origen; las fuentes islámicas, esto es el Corán y el conjunto de actuaciones personales, recogidas y compiladas de su Profeta y de sus primeros compañeros que le siguieron y que conforma la segunda fuente o “*Sunna*”, configuran de esta manera un marco ideológico que se manifiesta en un variado y

multiforme simbolismo cultural organizado conforme a las previsiones de aquel modelo directivo de fuerte raigambre confesional.

Esta fuerte impregnación religiosa y su visualización simbólica resulta extraña para el modernismo occidental, acostumbrado a relegar los preceptos religiosos a la esfera privada y a no contemplarlos como fundamento de prácticas sociales o rituales culturales. Pero el islam es otra civilización, otra cultura, otro modo de entender la existencia del hombre y la mujer sobre la tierra; para los musulmanes, la lengua árabe no es sólo un sistema de comunicación, es la lengua sagrada, las fiestas del calendario islámico contemplan acontecimientos vividos por la primera personalidad del islam, cuando no experiencias místicas, además de conmemoraciones relacionadas con el mandamiento del ayuno o mes del *Ramadán*.

Por otra parte, cuentan también con un arraigado sentido comunitario que, si bien no les impide otras formas de agrupación social, les estimula a sentirse integrantes de la gran comunidad musulmana, la “*umma*”, de todos los fieles repartidos por el mundo y cuyo comunitarismo también tiene una cierta autoridad entre estos hombres y mujeres; la ley islámica o “*sharía*”, ordena al individuo para no sustraerlo de su destino final en el paraíso; el animal degollado para aprovechar su carne es inmolado dirigiendo una prédica a Dios; y así, otras tantas expresiones más que ponen de manifiesto la sustancial diferencia de estos hombres y mujeres con respecto a los nacionales.

Esta ontología confesional revela como toda práctica *asimilacionista* de este colectivo a una cultura laica como la occidental está condenada al fracaso; la historiografía española alumbra el episodio *morisco* como un ejemplo de perseverancia en la fe y cultura islámica de estos españoles musulmanes que quedaron en la península después de la expulsión del islam en 1492, y que no renunciaron a su identidad pese a las políticas represivas que sobre ellos se ejecutaron, y tanta afirmación en sus convicciones exhibieron que la expulsión definitiva del suelo peninsular durante el sexenio 1609-1614 fue la única medida posible para erradicar aquel multiculturalismo vivido en la España de la Edad Moderna. Recientemente, Francia, en defensa de la laicidad ha prohibido el velo islámico o “*hijab*” a las jóvenes en la escuela pública, una decisión que no ha hecho sino alentar a otras adolescentes que lo habían rechazado pese a la oposición familiar, a colocárselo por considerar aquella medida política como un ataque directo contra su cultura.

Si la asimilación cultural no es la solución para enfrentarse al reto que supone este encuentro con la cultura islámica en nuestro territorio, su antitético, el relativismo cultural, se revela como igualmente pernicioso. La imposibilidad de emitir un juicio

crítico contra aquellas prácticas contrarias al marco ético universal de las sociedades democráticas, porque con ello se limita la actuación de estos hombres y mujeres, supone un ataque contra la línea de flotación del propio sistema democrático, que ve como la supervivencia cultural del colectivo islámico requiere dar entrada a restricciones al principio de la libertad matrimonial, a formas de depreciación femenina, o a callar ante el pretendido derecho de corrección física que tiene el marido sobre su esposa. Asimilación y relativismo cultural como propuestas que acompañan a la ideología multicultural no son garantes de un adecuado modelo de acercamiento entre culturas.

Y estas dos formas de negación de la convivencia habría que añadir la que anida en la mente de muchos ciudadanos europeos y que tan significativo nombre recibe. La *islamofobia* es una corriente xenófoba que ha llegado a generar actos de violencia contra los musulmanes y sus lugares de credo o establecimientos comerciales a partir de la divulgación de un catálogo de prejuicios contra el islam, tal y como en su día señaló el antiguo Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia, hoy *Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea*. Por otra parte, desde algunas comunidades musulmanas radicadas en nuestro país, se advierte de como este sentimiento de rechazo al colectivo musulmán está, en buena medida, dirigido por personalidades y medios de opinión españoles, cuando no organizaciones políticas que llaman incluso a emprender una noche de cuchillos largos contra los clérigos islámicos que propagan sus discursos en las mezquitas españolas.

Al reconocer la culturalidad del ser humano ha surgido en la conciencia internacional la necesidad de reconocer la diversidad cultural por ser una materialización del efectivo disfrute de los *Derechos Humanos*; los instrumentos jurídicos de ámbito internacional elaborados en el seno de comisiones de estudio o de promoción de este código ético universal suelen concluir con el derecho que asiste a todo individuo a organizar su existencia conforme a su patrón cultural en cualquier lugar en que se encuentre. Aquellas fuerzas que retrasan la convivencia multicultural junto con los recelos con los que se mira al islam, afirman como a día de hoy el acercamiento con esta cultura es todavía una asignatura pendiente; los episodios recreados en nuestro país contra la instalación de centros de culto islámico en partes nobles del urbanismo municipal, agresiones o pintadas en centros comerciales gestionados por los musulmanes, actitudes ofensivas hacia el Corán, son prueba del rechazo y a veces temor que se siente en las sociedades multiculturales contra la presencia islámica.

Si al reconocimiento de la diversidad cultural precipitan aquellos instrumentos normativos de carácter internacional, habrá que diseñar un esquema de trabajo válido

con el que intentar combatir aquella conciencia de rechazo hacia el colectivo más vituperado. *Identidad y tolerancia* constituyen la propuesta medular sobre la metodología a seguir en el tratamiento de distintas manifestaciones de la personalidad islámica, y ello por implicar a los dos actores de aquel repudio; de aquellos que visualizan en las sociedades multiculturales sus manifestaciones identitarias deben hacerse responsables de la presentación de un modelo multidisciplinar personal que encaje en el patrón ético de las sociedades democráticas. Los nacionales deben trascender del sentido que se tiene del *otro*, como uno de los males menores que se tienen en la sociedad multicultural; la dignidad del ser humano y el respeto a los *Derechos Humanos* marcan el límite de toda disposición tolerante hacia otras expresiones culturales, que en el caso de estos individuos son exponente de una de las culturas milenarias existentes en el planeta.

El modelo general presentado requiere ser concretado con la exposición de un número de manifestaciones de la personalidad islámica que bien pudieran calificarse de sensibles, por cuanto afectan a aspectos determinantes de la identidad de los hombres y mujeres musulmanes, llamadas a proyectarse en nuestra sociedad; así, el confesional, desplegado tanto en las relaciones con otros creyentes como con los que no creen y en el modelo de libertad religiosa en el islam, el familiar, el referido a la alimentación y al comportamiento en el vestir, el lingüístico, la exposición del sentimiento comunitario de estos individuos como un espacio donde aferrarse a la fe y como invitación a un comportamiento moderado, la normativa islámica o "*sharía*" y su posible apelación por parte de estos hombres y mujeres en las sociedades democráticas, ritos practicados sobre el propio cuerpo tanto del hombre como de la mujer, y por último, la alusión a ciertas formas de depreciación femenina sobre las que existe en la sociedad multicultural un consenso reprobatorio.

Pero, ¿con qué criterio exponer e interpretar esta simbología personal? Sobre el primer elemento que da origen a la civilización islámica, el religioso. Si se omitiera esta dimensión se desnaturalizaría toda exposición que sobre un concreto marco se hiciera de estos hombres y mujeres, las fuentes islámicas, el Corán y la "*Sunna*" del Profeta y de sus primeros compañeros, conforman todo el universo islámico, son fundamento de sus prácticas culturales, de su legislación civil, y en algunos países del orbe islámico hasta justificación del ordenamiento punitivo. El viaje migratorio que a los hombres y mujeres musulmanes les ha llevado a entornos no islámicos, no por ello ha oscurecido esta impronta religiosa en su *modus vivendi*, aunque tampoco puede considerarse como omnicomprensiva; están dispuestos al diálogo con los no creyentes dentro de su marco confesional, ordenan sus relaciones familiares conforme a las prescripciones que sobre el matrimonio ofrecen aquellas fuentes, las mujeres llevan el velo islámico o "*hijab*", se

alimentan y sacrifican animales en rituales festivos o para el consumo humano conforme al mandato coránico, entienden que la lengua árabe no es sólo un sistema de comunicación, sino que es una dialecto sagrado, circuncidan a sus hijos a imitación del profeta primigenio de las tres religiones monoteístas, y por creer amparado en las fuentes islámicas nuestro país ha sido testigo de algún intento de castración femenina, y por último, interpretaciones tendenciosas y misóginas que se han venido haciendo de las fuentes islámicas han depreciado a la mujer. La confesionalidad de estos individuos como es delimitada en las fuentes islámicas no puede omitirse, y no se ha omitido en aquella exposición.

Todas las referencias a la cultura que bajo el patrocinio de los *Derechos Humanos* se han plasmado en documentos internacionales ratificados por la comunidad universal, sientan un principio que recobra su valía en las sociedades multiculturales, el *igual* valor que tienen todas las expresiones culturales en tanto que abrigo de modelos identitarios. No sólo se reconoce esta misma valía de que están dotadas todas las culturas, sino que debe trasladarse a aquellas sociedades para garantizar que se relacionan en términos de armonía, equilibrio, de concordia cultural. La tolerancia, dentro de los límites expuestos, como necesidad de otorgar la consideración debida a todos los referentes culturales, se revela como un instrumento adecuado en el logro de la paz mundial y del intercambio beneficioso y productivo entre aportaciones propias de las diferentes culturas.

Pero a cada argumento que se vaya exponiendo para la deseable convivencia entre culturas, devienen los de signo contrario cuando el actor es el islam, y cuando ya se está en el último estadio de respeto a otras formas culturales al que llama todo ejercicio de tolerancia, surge la resistencia, cuando no negativa, por parte de algunos de estos individuos que rechazan toda propuesta de convivencia y detrás de la cual está una interpretación literal y encorsetada de las fuentes islámicas tal y como fueron fijadas hace catorce siglos. A estas interpretaciones radicales y fundamentalistas se han referido los estudiosos del terrorismo global como justificativas de sus acciones criminales que se han dejado sentir en occidente, y fuera de este ámbito delictivo, también se han producido en nuestro país episodios contra la mujer musulmana por lecturas rígidas e inservibles de aquellas fuentes.

Estos incidentes abortan toda muestra de tolerancia, no puede ser de otra manera, pero cuando son enunciados como argumentación para un rechazo del colectivo musulmán dejan entrever un desconocimiento de la realidad ontológica de esta civilización que también puede ofrecer aportaciones al bienestar de la sociedad mundial. ¿Hay que dar por válidos aquellos modelos interpretativos regresivos, autoritarios,

patriarcales y descontextualizados? En absoluto, las fuentes islámicas pueden ofrecer argumentos que desautoricen cierto tradicionalismo importado de las sociedades de origen de estos hombres y mujeres que son inconciliables en las sociedades democráticas. Estos modelos antagónicos de aquéllos reseñados anteriormente son presentados en un intento de mostrar un comportamiento tolerante hacia aquel elenco multidisciplinar de manifestaciones islámicas.

Las fuentes islámicas como referencia identitaria, las fuentes islámicas como método interpretativo de referencias personales regresivas o depreciativas para la mujer, las fuentes islámicas como impulsoras de un acondicionamiento identitario a la sociedad laica y de un feminismo islámico sobre el que asentar un modelo igualitario entre ambos sexos, las fuentes islámicas como metodología seguida para elaborar un proyecto de acomodo cultural en nuestra sociedad. Pero, ¿qué saber de las fuentes islámicas para comprender estas realidades?; su origen, su estructura y distribución, los momentos temporales y emplazamientos en los que se dieron a conocer, sus métodos revisionistas y la posibilidad de distinguir dentro de ellas lo superfluo de lo sustancial, dudas sobre su autenticidad, y en tanto que dos fuentes el mecanismo de prelación entre ellas. Por último, que aún cuando la fuente primigenia tenga consideración dogmática, no todo su contenido obedece a esta cualidad; en tanto que la segunda fuente o “*Sunna*”, refleja un modelo de actuación humana que tienden a seguir los hombres y mujeres musulmanes.

El presentar estas cualidades de las fuentes islámicas no es una cuestión baladí, pues la legitimación de conductas no ajustadas al código ético universal y su reprobación pasa por la contemplación de ellas. Ello permite tratar con objetividad determinados cánones identitarios y contemplar al islam en su propia peculiaridad, pero también abre espacios en las sociedades democráticas a la implantación de otras lecturas de aquellas, abiertas, dinámicas y, por ejemplo, emancipadoras para la mujer, que permitan a estos individuos conciliar la doble condición a que están sujetos en estas sociedades, su confesionalidad con su nueva ciudadanía.

El dinamismo propio de todos los movimientos sociales lleva a formular la necesidad de superar la foto fija que representa la multiculturalidad, como una característica de la sociedad española que ya tiene un cierto grado de veteranía por el costumbrismo pluricultural, y que con mayor o menor talante democrático y conciliador reconoce la importancia que para nuestro país ha supuesto la llegada de aquellos primeros inmigrantes y el reconocimiento ya como españoles de muchos de sus descendientes. Sabidos los lastres que operan para un modelo normalizado de convivencia entre culturas, se requiere ahora, la superación de la multiculturalidad por el devenir de la *interculturalidad*, donde este término vendría a significar como las

culturas encontradas en un mismo territorio son capaces de concertar genuinas expresiones culturales que se incorpora a la cultura nacional y sin que por ello se haya tergiversado la sustancia de aquéllas recreadas.

Esto comporta una exigencia para los hombres y mujeres musulmanes que viven en la Europa laica; de nada vale la exposición de sus manifestaciones respetando la ontología formativa y presentar otros modelos interpretativos con los que favorecer una disposición tolerante, si estos individuos no se decantan por una nueva composición de actuaciones sobre su personalidad que no desnaturalice aquella fundamentación teleológica de su manera de ser fiel a sí mismo y que también se reproducía en sus sociedades de origen, con vistas a este nuevo proyecto, que se puede presentar como ambicioso. A esta composición requerida por el nuevo contexto donde desarrollan su existencia, habría que sumar la responsabilidad que estos hombres y mujeres residentes en la Europa laica tienen para representar un perfil identitario en proceso de cambio que se adapte a las exigencias de las sociedades democráticas.

Con estas premisas, está fuera de toda duda que el islam en occidente va a desenvolverse de manera distinta a como lo hace en los países musulmanes; no todos estos hombres y mujeres van a poder frecuentar la Mezquita el día de la oración comunitaria por indisponibilidad laboral o porque en su lugar de residencia no se encuentra este recinto religioso. No en todos lugares pueden hacer acopio de alimentos producidos conforme a la marca de garantía islámica “*halal*”; es difícil para las mujeres musulmanas encontrar trabajos de cara al público por el hábito a llevar el “*hijab*” o velo islámico que cubre sus cabellos, o deben recurrir a otros sanitarios distintos de los que han procurado el alumbramiento de sus hijos al no practicarle de inmediato la circuncisión masculina o “*jitan*”. Estos y otros ejemplos ponen de manifiesto la necesidad de buscar una fórmula de consenso que permita a los hombres y mujeres musulmanes ser: *musulmanes* y *uropeos*.

Ser musulmán en Europa no debe contemplarse como una mera traslación de la personalidad que se ostentaba en las sociedades islámicas de donde se procede; mostrar este doble compromiso identitario significa reorientar el credo y la práctica religiosa conforme a una nueva *hermenéutica* de las fuentes islámicas en clave de adaptación al nuevo contexto social. El musulmán europeo debe estar en disposición de comprender que lo incompatible con la moral de su nueva sociedad simplemente deviene inaplicable, el reto no es difícil. El Corán, en tanto que palabra de Dios es un texto infalible, la modificación del mismo por la mano del hombre no está contemplada ni puede ser sugerida; ahora bien, hay instituciones que en su momento reguló, que no han sido borradas del texto pero que devienen inaplicables, la *esclavitud* es buen ejemplo de

ello. El Libro de los musulmanes no contempla procedimientos de economía legislativa, pero tampoco apremia a ser polígamo, a repudiar a la esposa o a castigarla físicamente.

Aquella conjunción de las dos realidades que viven estos individuos en el viejo continente se ha intentado justificar, en primer lugar, especulando acerca de las enseñanzas de TARIQ RAMADAN, un intelectual reformista conocedor de la realidad islámica y la europea que ha reflexionado sobre la identidad bipolar de estos individuos, y que les pueda permitir interaccionar con la realidad sociológica del viejo continente. El esquema identitario de este pensador musulmán no es un modelo petrificado que una vez implantado en la Europa laica suponga una innovación de tal magnitud que ya no pueda ser discutido, es un modelo en constante evolución desapegado de un tradicionalismo interpretativo de las fuentes islámicas que ha cercenado buena parte del desarrollo personal de estos hombres y mujeres en sus sociedades de origen.

Siendo este erudito un conocedor del régimen laico de las sociedades democráticas europeas, no por ello ha dejado indemne de religiosidad a los cuatro ámbitos sobre los que asienta el modelo discursivo de su construcción identitaria que llama a conciliarse con el régimen sociológico de aquellas sociedades. A partir de un enunciado general reproductivo de aquellos elementos, se viene realizando una exposición más pormenorizada para completar el proceso de acomodo de esta identidad confesional a la Europa laica.

La interculturalidad reclama modelos identitarios fusionados a partir de personalidades conformadas en diferentes culturas, pero para ello se requiere, en primer lugar, acreditar de manera fehaciente que la sociedad multicultural cuenta con mecanismos jurídicos y políticos adecuados para albergar este ambicioso proyecto. Dos maneras de entender este acondicionamiento institucional son presentadas, por entender que no sólo hacen una comparecencia de las culturas como meros agregados asépticos en la sociedad española, sino que a través de sus pronunciamientos se puede comprobar cómo posibilitan un mecanismo intercultural que es fácil deducir de su teoría.

Tanto el *patriotismo constitucional habermasiano* de la profesora LEMA TOMÉ, como la genuina extensión del derecho al conocimiento cultural que hace la docente MARCOS DEL CANO, son advertidos en el estudio correspondiente para formalizar desde la perspectiva institucional española un marco de interculturalidad que propicie innovadoras aportaciones culturales. La asunción de unos valores compartidos por todas las culturas y la formulación de juicios más exactos y objetivos que es necesario realizar sobre éstas a propósito de aquella extensión, pueden allanar el camino para implantar este proyecto, por cuanto todas las prácticas culturales son conciliadas

bajo un mismo marco ético que no pondrá impedimentos a las innovaciones culturales resultantes de su fusión.

La aportación al modelo intercultural que ahora se plantea por parte del reformista musulmán también debe ser objeto de atención; al presentar un modelo de identidad abstraído de revestimientos foráneos procura un referente personal islámico integrado en la cultura europea, que ya no puede mostrar rechazo a esta expresión cultural al ser valedora y estar comprometida con los mismos valores éticos, políticos y jurídicos que otros tantos referentes culturales europeos también defienden. Las aportaciones de las docentes españolas y del erudito musulmán confían en el contexto europeo como medio de procurar dinámicas interculturales, que ahora deben ser concretadas en una serie de prototipos sobre los que ensayar esta novedosa praxis.

La elección de estos marcos interculturales pretende mostrar como el ensayo de este nuevo proyecto puede implantarse en distintos ámbitos sobre los que recrear un modelo renovado e incorporado a la cultura nacional; en el normativo, el Acuerdo de cooperación entre el estado español y la *Comisión Islámica de España (CIE)*, adelantó en el año de su promulgación un modelo de innovación cultural, por cuanto el ordenamiento jurídico español ya no normativizó sólo cuestiones propias de las nacionales, sino que reguló instituciones islámicas que quedaron incorporadas al sistema jurídico español. Como proyecto ambicioso que es, la interculturalidad también requiere de fórmulas con las que acondicionar un costumbrismo islámico que en principio aborrece el marco sociológico español; los impedimentos matrimoniales que restringen la libertad de hombres y mujeres musulmanes, pero en mayor medida operantes sobre la fémina, deben ser reorientados con fórmulas que rechazan el endémico tutelaje al que ha sido sometida la mujer en el islam.

La interpretación que se pueda hacer del fenómeno comunitario en el islam como rechazo a fórmulas de interacción con la sociedad y con otros ciudadanos, no puede ser traída a escena en el modelo intercultural, la doble identidad por la que apuestan mayoritariamente estos hombres y mujeres no parece conjugarse bien con el sentido de un comunitarismo que los puede precipitar al gueto y al aislamiento; sobre la base de la doble identidad, musulmán y europeo, se puede abandonar una concepción de la comunidad islámica en la que sí se han visto reflejados extremistas que han causado terror en las sociedades europeas.

La visualización del islam a través de pautas culturales en las sociedades europeas ha sido contestada por parte de ciertos sectores quienes ven una peligrosa expansión cultural; el *minarete*, como elemento arquitectónico de una Mezquita fue

sometido a referéndum en un estado europeo para prohibir su instalación. Este modelo pone de manifiesto como la interculturalidad es un proyecto en el que está implicado no sólo el agente extranjero, sino también el nacional por cuanto tiene que abandonar un esquema de reduccionismo cultural que obedece a emociones y a mínimos estandarizados de concesión cultural que tienen que ser analizados.

La cuestión del velo islámico o “*hijab*” ha sido la práctica islámica que más conflictos interculturales ha generado, hasta el momento, al ser esta prenda de tan apreciación subjetiva, el debate sobre si es religioso no se encuentra todavía sin cerrar. Se hace necesario, por tanto, examinar las fuentes islámicas con respecto a este atavío femenino, porque la puridad terminológica con que éstas se expresan puede ayudar a reconducir su significado y a desmontar la conflictividad que ha llegado incluso a las sedes judiciales con telón de fondo del derecho a la libertad religiosa.

La implantación hace algunos años de la enseñanza de la religión islámica en los centros escolares de titularidad pública representa un hito de igual naturaleza al acontecido con la promulgación de aquel Acuerdo marco. La escuela deja de ser lugar reservado a la enseñanza de una confesión para convertirse en el espacio desde donde divulgar contenidos propios de otras religiones, el tipo intercultural ensayado con esta docencia requiere de los hombres y mujeres musulmanes y de los nacionales la comprensión de que el lugar adecuado donde formar a jóvenes musulmanes en esta docencia es la escuela, donde además se fiscalizan los contenidos didácticos de esta enseñanza.

Unas caricaturas del Profeta publicadas por periódicos europeos en el año 2005, derivaron en actos violentos contra sedes diplomáticas en países islámicas y concentraciones de musulmanes residentes en Europa que en las que se amenazaba a los ofensores de aquella personalidad. ¿Cómo es posible que una figura humana generase un estallido de violencia de tal magnitud? Esta figura quedó instrumentalizada por unos radicalismos sobre los que conviene pronunciarse, como el *islamismo* profesado por unos y por la tipología de otros en construir enemigos sobre los que afirmar así una cohesión nacional, y acentuar las diferencias como medio de evitar todo ejercicio intercultural.

Estos prototipos, con los que se han intentado mostrar como el modelo intercultural puede ser implantado en las sociedades democráticas, son alineados con distintos elementos de la personalidad islámica de aquel erudito musulmán, dando así credibilidad a aquella forma tan particular de mismidad con la que pueden los hombres y mujeres musulmanes residentes en la Europa laica conciliar su doble condición, la de

ser musulmanes y europeos, y desde la que precipitar fórmulas aptas para este proyecto tan ambicioso.

## **DEL LIBERALISMO AL MULTICULTURALISMO: HACIA UN MODELO DE SOCIEDAD PLURAL.**

### **1.- LA SOCIEDAD LIBERAL Y MULTICULTURAL ESPAÑOLA.**

En los últimos tiempos ha adquirido una cierta importancia en las sociedades democráticas el debate suscitado en torno a la confrontación ideológica entre el *liberalismo* y *multiculturalismo*, oposición favorecida por la propia fundamentación teleológica de estas dos teorías, pues mientras la primera gira en torno a la supremacía del individuo sobre el grupo y la sociedad, la segunda tiende a primar la dimensión colectiva de los grupos culturales en los que el sujeto puede integrarse. Si en nuestro modelo de organización política recogido en el artículo primero de nuestra vigente Constitución no está presente el término liberal, no por ello deja de estar ausente esta filosofía<sup>1</sup> en la orientación política de nuestro *Estado de Derecho*, el cual se sostiene sobre dos pilares: la limitación del poder mediante la ley y el reconocimiento de un catálogo de derechos-libertades individuales que aquél no puede menoscabar.

Estos dos principios que se pregonan de toda forma de organización política propia de las sociedades democráticas son los que también sirven de fundamento desde sus orígenes a la ideología liberal<sup>2</sup>. Y a ellos habría que sumar el *individualismo* que promueve la autorrealización del sujeto en el plano personal, él es el único capaz de dirigir su propio proyecto de vida dentro del marco que establece aquella carta de derechos individuales que le ha sido otorgada, y donde el estado debe asumir, en consecuencia, un papel abstencionista en el diseño de este logro personal; mas en este propósito, el individuo se encuentra con el límite de los iguales proyectos personales de los demás miembros de su comunidad, de ahí que emerja con fuerza otro de los presupuestos del liberalismo cual es el de la *igualdad*<sup>3</sup>. Estos presupuestos liberales han

---

<sup>1</sup> “El liberalismo define una sociedad que se identifica en el plano político por la democracia parlamentaria, en el plano económico por el capitalismo industrial de pequeñas y medianas unidades, en el plano social por la accesión al poder y la dominación de la burguesía, en el plano cultural por la libertad de pensamiento y expresión, en el plano moral por el individualismo, en el plano internacional por el famoso principio de la nacionalidad, en el plano religioso por una anticlericalismo más o menos virulento o moderado según los países”. VACHET., ANDRÉ. *La ideología liberal I*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1972, p. 23.

<sup>2</sup> “Así, el liberalismo clásico se caracteriza, en el plano institucional, por la búsqueda de mecanismos constitucionales para limitar el poder del Estado y garantizar la libertad o ciertas libertades de los individuos”. DORADO, PORRAS, J., “Los derechos como garantía y como límite al multiculturalismo”, en Ansuátegui Roig, Fco. J. López García, A., y del Real Alcalá, A., (eds), *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*, Dykinson, Madrid, 2005, p.68.

<sup>3</sup> “El hombre –ser razonable, soberano y libre- goza de una autonomía que debe protegerse contra las posibles injerencias de la sociedad. Nos hallamos ante una de las filosofías individualistas, más no ante

sido recogidos en nuestra Constitución; por tanto, si bien no aparece mencionado el término liberal en la formulación política del Estado, sí se puede predicar tal carácter de nuestra vigente Constitución como así ocurre al someter a la organización política y a todos los ciudadanos al imperio de la ley conforme al dictado del artículo 9.1, o cuando reconoce un cuadro de *derechos individuales*, los contenidos en el Capítulo II del Título I, y por último, por el reconocimiento formal que hace en su artículo 14 de la igualdad jurídica de todos los individuos.

Pero no son estos los presupuestos liberales que se ponen en contienda con el multiculturalismo, esta nueva ideología social responde al hecho de que en las sociedades actuales que reciben importantes flujos migratorios hay diferentes grupos de individuos singularizados en función de parámetros culturales que vienen reclamando no sólo el reconocimiento de esa *diversidad cultural*, sino que remiten a instancias políticas la normativización y protección de sus tradiciones culturales. Parte esta nueva concepción social del encuentro en un mismo territorio de diversos referentes culturales que han propiciado debates desde diversos ámbitos en torno al nuevo fenómeno social de la *multiculturalidad*; y si anteriormente se mencionaba el carácter liberal de nuestro estado y de su norma suprema, también hay que señalar la igual característica *multicultural* de la sociedad española del siglo XXI, donde como consecuencia de la llegada de contingentes de inmigrantes tenemos en nuestro país representantes de todas las culturas existentes en el planeta<sup>4</sup>.

El choque cultural que se produce principalmente entre la cultura propia y aquellas otras que son más resistentes a la permeabilidad cultural ha sido utilizado como factor de enfrentamiento entre ambas ideologías; pues en tanto que la pretensión histórica del liberalismo en lo referente a la dinámica cultural era la promoción de una cultura común como medio de asegurar la cohesión social<sup>5</sup>, el multiculturalismo parte

---

aquella que alienta un exacerbado afán de predominio del individuo a expensas de los demás". FERRANDO, ABADÍA. J., *Democracia frente a autocracia. Los tres grandes sistemas políticos*, Tecnos, Madrid, 1989, p.66.

<sup>4</sup> Culturas que en cuanto al número de ellas no hay acuerdo entre distintos tratadistas, pero que acogiéndose a la clasificación recopilatoria que en su día ofreció el profesor Samuel Philips Huntington en su polémica obra sobre un conflicto entre civilizaciones se podrían cuantificar en las siguientes: China, japonesa, hindú, islámica, occidental, ortodoxa rusa, latinoamericana y africana. PHILIPS, HUNTINGTON, SAMUEL., *El Choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1997, p.50.

<sup>5</sup> "Los principios liberales democráticos de libertad individual y justicia social son más fácilmente accesibles (y a menudo sólo pueden ser logrados) en unidades nacionales cohesionadas que comparte un lengua y una cultura comunes". KYMLICKA, WILL., "Derechos individuales y derechos de grupo en la

de presupuestos contrarios, y en esta oposición dialéctica no han faltado las opiniones de quienes advierten de las graves consecuencias que tiene el sumar adeptos a la teoría *multiculturalista*, al poner, de una parte, en peligro las raíces de nuestra propia civilización<sup>6</sup>; y de otra, al entrañar serias dificultades para la unidad social cuando no favorecer una segregación que lleva a las comunidades culturales menos porosas al *gueto* y al asilamiento social<sup>7</sup>. El multiculturalismo británico que asegura la supervivencia cultural pero en comunidades muy marginadas de la sociedad, respondería a esta última profecía.

Se podría decir que la defensa que ambas teorías hacen bien de la homogeneidad bien de la heterogeneidad cultural es consecuencia de las circunstancias históricas en las que surgieron. El liberalismo, tras la definitiva liquidación del orden estamental que había diferenciado al individuo por su nacimiento necesitaba ahora de un principio que primase al individuo sobre los ámbitos de poder, privilegios y jerarquías que habían caracterizado al *Antiguo Régimen*; y por otra parte, con la vinculación que el pensamiento liberal estableció con el concepto político del *Estado-nación*, en donde el sentimiento de la identidad nacional se forjaba en base a una cultura común, contribuyó a la promulgación de otro de sus dogmas fundamentales, el de la igualdad. En modo contrario, el multiculturalismo es un fenómeno contemporáneo, las sociedades actuales son cada vez más multiculturales y para esta ideología no sirve aquél concepto unitario por cuanto un gran número de sus ciudadanos no se identifican con aquella única

---

democracia liberal”, en Del Águila. R., Vallespín. F., (y otros), *La democracia en sus textos*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 415.

<sup>6</sup> “Nos encontramos ante un nuevo y original asalto del multiculturalismo a la vieja carcasa occidental; un nuevo asalto del multiculturalismo contra el etnocentrismo europeo promovido por los defensores del relativismo cultural y moral bajo el pretexto del pluralismo y la tolerancia. Pero la paradoja está en que tras esos postulados se atacan los fundamentos del ideal ilustrado que aspira a una civilización universal. De esta forma, la civilización que podría encontrarse amenazada es precisamente la europea, la que partiendo del pluralismo, aspiro al universalismo”. LAFUENTE, R., y SÁNCHEZ, CÁMARA, I., *La apoteosis de lo neutro*, Fundación para el análisis y los estudios sociales (FAES), Papeles de la Fundación número 36, Madrid, 1996, pp. 33-35. Este documento pude visualizarse en: <[http://www.fundacionfaes.org/record\\_file/filename/102/00267-00.pdf](http://www.fundacionfaes.org/record_file/filename/102/00267-00.pdf)> (05-0502010).

<sup>7</sup> “El multiculturalismo entraña la concesión de un derecho ilimitado a los integrantes de toda comunidad cultural que vivan en el seno de una sociedad democrática, a conservar sus creencias y costumbres con independencia de su conformidad con los valores democráticos y liberales. Por eso conduce tarde o temprano, por un camino largo pero seguro e irreversible, hacia la anomia y la disolución social. El multiculturalismo produce la segregación entre culturas, convertidas en compartimentos estancos, la marginación y la constitución de guetos. Es enemigo de la integración, pues termina por identificarla o confundirla con la indeseable asimilación. La integración sería, si acaso, una asimilación limitada y legítima”. SÁNCHEZ, CÁMARA, I., “Estado laico y sociedad multicultural” en *Sociedad multicultural y derechos fundamentales*, Consejo General del Poder Judicial, Escuela Judicial, Madrid, 2007, p. 306.

expresión cultural; y de otra manera, desde el mismo momento en que estas sociedades se caracterizan por la diversidad cultural, reprimir o desconocer esta realidad puede conducir a formas de *intolerancia* y rechazo sobre algunos individuos que deben ser erradicadas en las sociedades democráticas.

Advertida esa supuesta confrontación ideológica entre estas dos teorías presentes en la conformación actual de nuestra sociedad, habrá que determinar, en primer lugar, el tratamiento que el liberalismo ha dispensado a lo largo de su historia a los grupos minoritarios, para constatar la necesidad que existe en las sociedades multiculturales de priorizar el espíritu que anima a un buen número de autores liberales contemporáneos que están propiciando una extensión de sus principios para su acomodación a los presupuestos del multiculturalismo; en segundo lugar, mostrar una casuística propia de esta nueva ideología que justifique una adecuada comprensión del fenómeno *pluricultural* que hoy se vive en las sociedades modernas del siglo XXI, algunos de las cuales tienen un efecto distorsionador sobre la convivencia.

Pues si no se puede renunciar a los fundamentos ideológicos que el liberalismo ha proporcionado a nuestro actual Estado de Derecho y que tan vigentes están, tampoco se puede proscribir una realidad cultural diversa como la que ofrece nuestra sociedad actual. Pero además, ni el liberalismo se inhibe absolutamente de la cuestión colectiva, ni el multiculturalismo supone una amenaza a los valores liberales que han ido conformado no ya sólo nuestro modelo de organización política sino también nuestro marco ético-jurídico; se trataría, más bien, de abordar la dimensión colectiva del ser humano sin desprenderlo de la que como individuo autónomo, soberano y libre posee.

## **2.- INDIVIDUALISMO MONOCULTURAL Y MULTICUTURAL.**

El liberalismo clásico se caracterizó por la omisión con que trató a las minorías culturales cuando éstas invocaban el reconocimiento de su particularidad cultural. Allí se entendía que los derechos-libertades eran otorgados al individuo y que con esta concesión se satisfacía toda pretensión que aquél, en cuanto miembro de un grupo minoritario pudiera reclamar al no reconocerse como sustancial la diferencia cultural entre individuos. Los derechos individuales eran omnicomprendivos de aquellos otros que de manera particular pudieran reivindicar determinados grupos culturales definidos en función de patrones étnicos, lingüísticos, religiosos, nacionales, etc. Pero además, tampoco podía dar una respuesta aquel liberalismo de los primeros tiempos a distintos colectivos, puesto que la concesión de derechos a estos grupos minoritarios en función de sus peculiaridades culturales y que no podían ser otorgados a otro grupo distinto, iba en contra del postulado fundamental igualitario característico del liberalismo.

La prueba de que este incipiente liberalismo del siglo XIX era insuficiente en su programa de tratamiento de las minorías culturales, quedó acreditada con el rotundo fracaso con que se saldó la transposición que los británicos pretendieron de su ideología liberal a las colonias de ultramar<sup>8</sup>, el multiculturalista canadiense WILL KYMLICKA, menciona como la combinación del individualismo liberal con el imperialismo colonial británico fue el causante de aquel malogrado trasplante liberal. Sin duda que el colonialismo de aquella potencia europea escondía una de las pretensiones de la ideología liberal que vieron nacer en su territorio, cual era la admiración por una cultura común<sup>9</sup>. Esta propuesta liberalista de homogeneidad cultural muestra uno de los primeros fracasos del liberalismo clásico en el tratamiento de la dimensión colectiva del ser humano, a la vez que es heredera de la tradición cultural asumida en la propia formación del Estado-nación, donde se reafirma la común pertenencia de una población homogénea en torno a unas leyes, costumbres y tradiciones diferentes entre los distintos estados que a partir de entonces irán surgiendo en Europa<sup>10</sup>.

La promoción que el liberalismo asume en sus orígenes de una ferviente homogeneización cultural como medio de pervivencia del propio sistema democrático, determinó aquella aversión de los liberales decimonónicos a toda forma de reconocimiento de la diversidad cultural. Pero no sólo esto provocaba el rechazo de estos viejos liberales a la concesión de algún derecho-libertad a las minorías, en este caso nacionales, pues en este tiempo, el *nacionalismo* de los grandes imperios era no sólo nacionalista cuando afirmaba la unidad supraterritorial en base a una cultura

---

<sup>8</sup> “El deseo de trasplantar las instituciones liberales fue alentado por una combinación del imperialismo a la vieja usanza y la fe en los derechos del hombre propia del universalismo liberal... Pero sea cual fueren los motivos, los liberales ingleses tenían que enfrentarse constantemente al hecho de que las instituciones liberales que funcionaban en Inglaterra no funcionaban en los Estados multinacionales. Rápidamente quedó claro que muchas instituciones liberales inglesas eran apropiadas para una sociedad (relativamente) homogénea étnica y racialmente como Inglaterra”. KYMLICKA, WILL., *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós, Barcelona, 1996, p. 83.

<sup>9</sup> “...todas las democracias liberales han intentado en un momento histórico determinado extender una única cultura societaria a lo largo de su territorio”. DEL ÁGUILA, R., VALLESPÍN, F., (y otros), op., cit., p. 419.

<sup>10</sup> “La existencia de diferentes monarcas va afianzando lentamente la formación de las diferentes naciones, va afirmando lentamente la formación de las diversidades entre los pueblos europeos con leyes, costumbres y mentalidades diferentes... Cadarso escribía: los europeos no parecen vecinos, aunque la exterioridad los haya uniformado en mesas, teatros, paseos, ejércitos y lujo; no obstante, las leyes, vicios, virtudes y gobierno son sumamente diversos y, por consiguiente, las costumbres propias de cada nación”. SANCHEZ, GONZÁLEZ, S., TORRES, DEL MORAL, A., y FERNÁNDEZ, MIRANDA, F., Poder político, territorio, pueblo y nación”, *Derecho Político I*, Unidades Didácticas, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 1990, p. 106.

común, sino también para las pequeñas nacionalidades que se iban conformando en su seno y que no se sentían reflejadas en la cultura mayoritaria<sup>11</sup>.

Y por último, como no mencionar en esta tradición liberal repulsiva hacia la diversidad cultural, el papel que venía desempeñando el *etnocentrismo* europeo reinante en aquel momento histórico como consecuencia de la expansión colonial que emprendieron las grandes naciones europeas y que constituyó, sin duda, el primer proceso de *occidentalización*; aquellas potencias coloniales liberales: Gran Bretaña, Francia, Alemania, España, Bélgica, Italia, entre otras, manteniendo las premisas del liberalismo de los primeros tiempos estaban proclamando la superioridad de la civilización occidental<sup>12</sup>.

La posibilidad de conceder derechos a las minorías o tan siquiera de proceder a su reconocimiento constituía una ruptura de esta vieja tradición liberal, no es de extrañar, que cuando incluso ciertos sectores liberales tachados de aperturistas tendían la mano al reconocimiento de la diversidad cultural, abogaban de inmediato por la cimentación en la sociedad liberal de una cultura común a partir de ese pluralismo cultural y que más bien parece una fórmula de conveniencia pero que no esconde la antipatía que despertaba para el liberalismo clásico la heterogeneidad cultural.

La reafirmación del individualismo a ultranza en estos primeros tiempos de tradición liberal, en los que la concesión de derechos al individuo se afirmaba con independencia de su adscripción a un grupo cultural, se complementaba con la absoluta *neutralidad* que la teoría liberal imponía al Estado cuando se trataba del reconocimiento de las colectividades que se afirmaban en base a un principio nacional, étnico, cultural, etc; neutralidad que no comportaba beligerancia sino ausencia de toda comprensión del fenómeno colectivo que posteriormente pudiera reivindicar una normativa jurídica específica para estos grupos. Para el liberalismo clásico, sólo el individuo puede ser el destinatario de la concesión de derechos y para una teoría que prima lo individual y que es refractaria ante lo colectivo, ¿cómo pedirle que abordase la cuestión de los grupos

---

<sup>11</sup> “Según esta corriente del pensamiento liberal, puesto que un Estado libre debe ser un Estado-nación, la cuestión de las minorías nacionales se debe resolver mediante la asimilación coercitiva o un nuevo tratado de las fronteras, no mediante la concesión de derechos” KYMLICKA. WIL., op., cit., p. 81.

<sup>12</sup> “La premisa liberal del valor absoluto del individuo y de su autonomía equivale a defender la superioridad de nuestra civilización sobre las demás”. PRIETO, SANCHÍS. L., *Igualdad y minorías*, Revista del Instituto “Bartolomé de las Casas” ISSN 1133-0937, nº 5, 1995, (Ejemplar dedicado a Pluralismo, Tolerancia y Derechos, páginas 111-154), p. 134.

minoritarios?<sup>13</sup> La dimensión colectiva del individuo quedaba sometida a la propia sinergia de aquellos que se sentían *comunitaristas* por su sentido de pertenencia a una nación, etnia, religión, cultura, etc., pero que no podrían llegar ni tan siquiera a un reconocimiento formal que fuera más allá del meramente existencial dentro del estado liberal.

Resulta asombroso que una teoría tan favorable al individualismo como conformador de un proyecto personal del individuo según su propia voluntad, pudiera dejar al margen la eventualidad de que algunos individuos dirijan aquel diseño personal dentro de una colectividad definida por cualquier patrón cultural que, además, cree una conciencia de grupo. La pertenencia de un individuo a estos grupos puede venir condicionada por el propio nacimiento y como no, por la educación durante el proceso de formación personal, por tanto, puede no haber sido elegida por el individuo; como así se advierte desde lo que se ha dado en llamar *culturalismo liberal*<sup>14</sup>. Pero aquella posibilidad es ajena al liberalismo, que tan suyo hace el concepto actual de la *autonomía de la voluntad* y que entroncaría con esta realidad, la de concebir un proyecto personal desde el individuo y para el individuo a la vez que desvinculado de toda injerencia por parte de otros individuos, de otros grupos y del propio estado; se admitirá sin complicaciones que esto forma parte de nuestra cultura occidental pero no tras un proceso de elección personal, sino por unas circunstancias dadas como así se afirma desde el culturalismo liberal.

La tradición liberal ha visto como un problema la cuestión de la diferencia en el seno de las sociedades liberales, fuera de éstas, es una percepción que se puede constatar en nuestros días y que se ha intensificado con los conflictos recientemente vividos en la antigua Yugoslavia o los enfrentamientos interétnicos que con frecuencia se vienen sucediendo en el continente africano, así como ya en el ámbito liberal, con la tensión política que periódicamente se registra en nuestro país con motivo de las reivindicaciones nacionalistas. De ello se ha servido la tradición liberal para poner de

---

<sup>13</sup> “...los individuos constituirían las unidades básicas de la teoría liberal y sus derechos y deberes no deberían hacerse depender de, o variar por su pertenencia a un grupo etnocultural. La actitud del Estado liberal frente a los grupos etnoculturales debería ser, aseguran, de neutralidad” DEL ÁGUILA, R., VALLESPÍN, F., (y otros), op., cit., p. 415.

<sup>14</sup> Este autor muestra tres posturas ante el pluralismo cultural, una de ellas es el culturalismo liberal, que busca una reinterpretación de los valores liberales que sean sensibles a la pertenencia cultural; dentro de esta orientación, considera que: “la pertenencia a una cultura no es una cuestión de elección del individuo, es más próxima a una circunstancia dada para los individuos”. PÉREZ, LAFUENTE, O., *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III, Dykinson, Madrid, 2005, p 254 y 361.

manifiesto hasta qué punto la diversificación, sea del género que sea, puede afectar a la propia cohesión nacional, dando así razón a aquellos viejos liberales para los cuales lo único importante era el individuo y no los colectivos; es más, la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 parece descansar sobre estos postulados individualistas de corte liberal al hacer extensible a todos los individuos, por encima de distinciones raciales, culturales, religiosas o políticas, el catálogo de derechos y libertades.

Al hacer depender el individuo de la cultura, se comprende el rechazo que algunos teóricos del liberalismo profesan a la consideración colectiva del individuo en función de patrones culturales; no obstante, en los últimos años se ha venido afirmando la protección de la dimensión colectiva del sujeto y en función de este nuevo paradigma caben todas las interpretaciones culturales del ser humano, hay sí una diversificación cultural, pero en cuanto derecho individual a una concreta manifestación cultural de la persona<sup>15</sup>. En este paradigma, sí que el liberalismo adopta uno de los presupuestos del multiculturalismo, el igual valor de todas las culturas en las que el individuo puede concretar su proyecto vital<sup>16</sup>.

Parece, en principio, una misión imposible conciliar el liberalismo con la nueva realidad multicultural que viven las sociedades modernas; sin embargo, lo que ha ocurrido es que pese a la concreción de los presupuestos liberales que se han ido desgranando de la tradición liberal, esta teoría no se ha olvidado completamente del fenómeno colectivo<sup>17</sup>. En tanto que el individualismo ofrece a la persona la posibilidad de diseñar su propio proyecto de vida, no debería suponer una ruptura con este principio

---

<sup>15</sup> “Habermas no es partidario de la consideración de los derechos culturales como derechos colectivos, sino como derechos individuales propios de los miembros de cada cultura; no considera a la cultura y a los valores y bienes culturales directamente protegibles, sino en cuanto que el individuo se adhiere a ellos reflexivamente y por el tiempo de su adherencia personal. Habermas defiende la individualización de los derechos culturales en función de la reflexividad de los sujetos ante su cultura”. SORIANO, R. *Interculturalismo, entre liberalismo y comunitarismo*, Editorial Almuzara, Córdoba, 2004, p. 50.

<sup>16</sup> “Raz, dentro de su peculiar liberalismo, rechaza la jerarquía de valores a la que tan dados son los liberales, defiende el igual valor de las culturas..., llega a decir, incluso, que ninguna de las culturas puede ser juzgada superior a las demás”. *Ibidem.*, p. 47.

<sup>17</sup> “Los derechos de las minorías fueron una parte importante de la teoría y la práctica liberal en el siglo XIX y entre las guerras mundiales. Si acaso lo que es una reciente adquisición de la tradición liberal es la idea de la “omisión bienintencionada”, cuyo auge puede remontarse a una serie de factores contingentes, entre los que se encuentran la denigración etnocéntrica de las culturas no europeas, los temores por la paz y seguridad internacional y la influencia de las decisiones de segregación racial en los Estados Unidos”. KYMLICKA, WILL., *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías* op., cit., p. 78.

del liberalismo la aceptación de que algunos sujetos conformen este diseño personal en base a unas tradiciones, creencias, prácticas o costumbres propias de una manifestación cultural concreta, y como este particular acervo cultural no puede ser garantizado por el catálogo de derechos individuales, se precisa, en consecuencia, de la adopción de una normativa específica para que aquellos individuos preserven su identidad personal.

De lo hasta aquí señalado en el tratamiento que el liberalismo parece haber dispensado a las minorías, convendría constatar, en primer lugar, hasta qué punto es cierto el abandono que ha tenido con respecto a los grupos minoritarios y si esta ideología es una rémora para la sociedad pluricultural; también, de los argumentación que siguió para desprenderse de aquel monoculturalismo que era abono de situaciones injustas. Por último, de la extensión que hace de su individualismo encerrado en una cultura única a la posibilidad de recrearlo en la sociedad multicultural.

## **2.1.- TRADICIÓN LIBERAL Y DIFERENCIA.**

Por lo que respecta a la omisión que esta filosofía parece haber dedicado a la cuestión de las minorías, habría que señalar como los primeros encuentros liberales con estas colectividades se producen en el seno de Estados no multiculturales, sino multinacionales en los que las reivindicaciones de estos grupos se concretaban en lograr el tan ansiado derecho de autogobierno<sup>18</sup>. Estos encuentros no fueron del todo pacíficos, pues esta reivindicación de las minorías nacionales chocaba frontalmente con la idea que tenía el liberalismo de la cohesión nacional, en la que el grupo mayoritario intentaba extender una determinada forma cultural por todo el territorio y donde las minorías nacionales se resistían a esta imposición cultural a la vez que pretendían promover con aquél derecho a su cultura propia una forma de lograr un estado dentro de otro estado.

Pero el liberalismo decimonónico vigente en los tiempos de los Estados multinacionales europeos (otomano, austrohúngaro, ruso...) tuvo argumentos para la conciliación de su programa con las pretensiones nacionalistas. En tanto que la libertad individual supone ante todo un poder de decisión que exclusivamente corresponde al individuo sobre como dirigir su proyecto vital, y de la misma manera que el régimen liberal entendió que la satisfacción de este programa individual junto con la consideración de la igualdad para todos los individuos se podía satisfacer mediante la

---

<sup>18</sup> "... uno de los principios comunes del liberalismo decimonónico era que los imperios multinacionales europeos como el de Hamburgo, el imperio otomano o el imperio zarista, trataban injustamente a las minorías nacionales. La injusticia no consistía en que se les negase las libertades civiles y políticas, sino en que se les negaba sus derechos nacionales al autogobierno que se consideraba un complemento esencial de los derechos individuales" Ibidem, p.78.

aceptación de una acervo cultural homogéneo<sup>19</sup>; bastaba con extender estos principios liberales al deseo de aquellos individuos que considerándose integrados en minorías nacionales no se sentían representados por el patrimonio cultural hegemónico y dotarles de cierta libertad a la hora de decantarse por uno propio, autónomo y distinto. Había que reconocer esta realidad, protegerla y preservarla mediante normativa jurídica e incorporarla al debate político del estado multinacional, sólo así se podría negociar entre liberalismo y nacionalismo.

No se trata aquí de abordar una dialéctica de carácter político entre estas dos ideologías sino tan sólo reflejar el diagnóstico erróneo de aquellos argumentos que han imputado al liberalismo la desinhibición de las minorías. El reconocimiento liberal de los grupos nacionales, su igualdad entre ellos y entre los miembros de los distintos grupos, parece que acondicionó la teoría liberal a la diferencia que venía representada por los grupos nacionales que emergían en las sociedades liberales; es más, incluso por algunos liberalistas proclives a la concesión de derechos a las minorías se defendía la idea de una concreción de los principios liberales en un estado multinacional donde la aceptación de las diferentes manifestaciones culturales sentidas por las minorías nacionales suponía una limitación del poder estatal<sup>20</sup>. Histórica e ideológicamente no se puede seguir sosteniendo el abandono liberal de las minorías.

¿Y actualmente, el liberalismo se viene olvidando de las minorías? De pocas sociedades modernas e industrializadas se puede predicar su uniformidad en lo social, aquella nota de homogeneidad que defendía el viejo programa liberal en lo referente a la formación de una identidad personal común para todos los miembros en base a unos parámetros culturales únicos, hoy decae por el nuevo cariz que han tomado las sociedades modernas. Si son plurales en lo social habrá que aceptar su pluriculturalidad y rechazar cualquier imposición que se haga a un individuo de orientar su proyecto conforme a una determinada forma de entender la vida, las sociedades pluriculturales se caracterizan por la diversidad y coexistencia de formas de vida distintas.

Parece claro que si el ideal liberal nació como un intento de ofrecer a los individuos el mejor proyecto de una buena vida, habría que señalar si ese ideal es válido para los diferentes ideales de buena vida que se están gestando en el seno de las sociedades plurales modernas. Aquí hay que reconocer de manera rotunda que no es

---

<sup>19</sup> “...los principios liberales, en principio, encuentran su desarrollo más idóneo en el seno de unidades nacionales cohesionadas, por lo que incentivar la integración en una cultura común fue una manera legítima de promover importantes principios liberales”. DEL ÁGUILA, R., VALLESPÍN. F., (y otros), op., cit., p. 427.

<sup>20</sup> KYMLICKA, WIL..., op., cit., p. 82.

posible un acuerdo sobre una única concepción del mejor modo de vida posible sino constatar fehacientemente que los individuos tienen multitud de estrategias para conformar su manera vivir; esto es lo que se ha recogido bajo la expresión *modus vivendi*<sup>21</sup>. Aquella concepción unitaria sobre el mejor modo de vida que nació en el seno de sociedades homogéneas decae en las sociedades plurales, pero esto no significa que la teoría liberal no tenga algo que enseñar en la sociedad pluricultural, pues entre otras cosas, puede convertirse en el mecanismo que amortigüe las tensiones que puedan surgir entre los diferentes modos de vida llamados a convivir en el seno de estas sociedades<sup>22</sup>.

He aquí el salto histórico que para algunos autores ha dado el liberalismo, al pasar de una concepción en la que todos los individuos son iguales, y en donde una propuesta diferenciadora entre ellos afirmada sobre la base de un criterio nacional, étnico, religioso, cultural, etc., no debería ser tenida en cuenta por romper el dogma liberal de la igualdad a otra en la que el liberalismo asume la dimensión heterogénea del propio individuo. El multiculturalista canadiense KYMLICKA ha sido uno de los autores contemporáneos que ha intentado conciliar la teoría liberal con esta realidad del ser humano, al privilegiar no los derechos de una determinada colectividad sino los derechos del individuo, pero ahora considerado como miembro de un colectivo. La propuesta clásica liberal de autonomía exclusiva del individuo en el diseño de su estrategia sobre la manera más adecuada de dirigir su proyecto vital, pero siempre dentro del estrecho margen que ofrecía el modo de vida normalmente impuesto por el grupo dominante, hoy decae ante la realidad pluricultural de las sociedades modernas; y es aquí donde ese principio liberal de la autonomía del individuo debe ser extendido para comprender otras propuestas personales conformadores de distintos e igualmente válidos diseños vitales.

---

<sup>21</sup> “El *modus vivendi* expresa la creencia de que hay muchos modos de vida en los que los humanos pueden desarrollarse. Entre ellos hay algunos cuyo valor no puede compararse. Allí donde esos modos de vida son rivales, ninguno de ellos es mejor que el otro. Las personas que pertenecen a diferentes modos de vida no necesitan estar en desacuerdo. Pueden, sencillamente, ser diferentes. Mientras que la concepción de tolerancia liberal que hemos heredado presupone que un modo de vida es el mejor para toda la humanidad, la del *modus vivendi* acepta que hay muchas formas de vida en las que los humanos pueden florecer”. GRAY, JOHN., *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 15.

<sup>22</sup> “El liberalismo siempre ha tenido dos caras: de un lado, la tolerancia es la persecución de una forma de vida ideal; de otro, es la búsqueda de un compromiso de paz entre diferentes modos de vida. Según el primer punto de vista el liberalismo prescribe un régimen universal, para el segundo, es un proyecto de coexistencia pacífica que puede emprenderse en muchos regímenes diferentes” *Ibidem*, p. 12.

## 2.2.- JUSTICIA CULTURAL EN LA SOCIEDAD LIBERAL: ASIMILACIÓN.

Es la homogeneización cultural que asumió el liberalismo para todos los habitantes de un mismo territorio de lo que ahora se intenta desprender por el peligro que entraña en sociedades pluriculturales, donde puede conducir a formas de intolerancia y de rechazo del que es diferente. Este es el reproche que se puede hacer de esta ideología, que ha sido capaz de crear un ser autónomo que puede conducirse en sociedad pero alejado de unos caracteres que lo definen como persona y ligados a elementos tales como la raza, la religión, o la nacionalidad, y distintos de los que conceptualizan a otros individuos; los rasgos universales que todos los seres humanos comparten no deben ignorar el sello que las culturas dejan en la personalidad<sup>23</sup>.

Pero esta pretensión monocultural del liberalismo, que ha sido definida como un liberalismo de corte *universalista*, el cual entendía que al dejar en el olvido ciertas manifestaciones culturales las mismas serían absorbidas por la cultura dominante, tampoco ha recibido unánime aprobación por parte de algunos liberales<sup>24</sup>. El etnocentrismo es una visión torticera de aquel universalismo que pretende describir una perspectiva sociológica del ser humano a través del prisma occidental; un medio de combatir esta forma homogeneizante del individuo consiste en aceptar lo valioso de la aportación liberal en el constructo autonómico personal, pero a la vez hay que saber desvincularse de la radicalidad que supone la superioridad de un determinado patrimonio cultural sobre otros que también contribuyen a la formación identitaria de otros seres humanos. Este pensamiento está muy cerca de las exposiciones que sobre el *relativismo cultural* se vienen haciendo, en tanto que abstraen una determinada cultura de toda revisión crítica; si la cultura occidental es la universal y superior, desaparece toda formulación correctora de sí misma.

Ante aquella concepción liberal y universalista, hay que contraponer la propuesta de otros autores que rechazan la posible *asimilación* cultural, y que ante el olvido deliberado de las pautas culturales propias de las minorías, éstas tienen derecho a reclamar la adopción de una normativa específica para preservar su particular identidad cultural frente a la presión homogeneizadora de la cultura dominante; hay que volver de nuevo al culturalismo liberal para recoger una nueva teoría en donde estos grupos deben ser dotados con derechos diferenciados en función de esa característica grupal<sup>25</sup>. Y en la

---

<sup>23</sup> “El liberalismo parte de aquello que es común a todos los hombres, de aquellos rasgos que son compartidos universalmente... esta política del universalismo ignora la relevancia del contexto cultural para la formación de la personalidad”. SÁNCHEZ, CÁMARA, I., op., cit., p 299.

<sup>24</sup> DORADO, PORRAS, J., op., cit., p. 83.

<sup>25</sup> “El culturalismo liberal considera que la protección de las minorías nacionales y étnicas no puede venir de medidas provisionales que tengan como objeto la igualación con el resto de la sociedad. Mas bien,

medida en que ese monoculturalismo liberal debía ser abono de situaciones injustas, no es de extrañar que recibiera la contestación de otros sectores liberales que entendían que la justicia en una sociedad liberal requería acoger otras propuestas culturales distintas de la que ofrece la dominante.

El individuo se sitúa en el centro neurálgico del liberalismo, hay en esta teoría un *egocentrismo* que se concreta en la afirmación de la autonomía privada, no es de extrañar, por tanto, la imputación que en nuestros días algunos autores hacen del individualismo como uno de los peores males de la sociedad actual precisamente por su propensión a marginar el sentimiento comunitario<sup>26</sup>. Habría que advertir en contra de la marginación comunitaria que ha hecho el individualismo que si hay individuos es porque también hay comunidades y viceversa; desde sus orígenes, el hombre ha vivido en comunidad, la tribu en las primitivas formas de vida y actualmente en la familia o en el grupo cultural en las sociedades multiculturales. Es esta una realidad ontológica del ser humano. De hecho cuando se proclama por el liberalismo la autonomía de la voluntad, ya se está haciendo valer frente al comunitarismo representado por la organización política.

Ahora bien, si la proclamación de este reconocimiento privado como manifestación del individualismo liberal supone la protección del individuo frente a los demás y frente a toda injerencia del estado en la conformación de su modo de vida particular, habría que señalar como aquél no evita la sucesión de episodios conflictivos en las sociedades democráticas que ponen a prueba el ejercicio de la libertad individual. La polémica levantada en Francia en 1989 tras la expulsión de niñas musulmanas de sus centros escolares por ir ataviadas con el velo islámico, y que fue reconducida a la observancia del carácter laico del estado francés para prohibir el acceso de estas estudiantes, sirve de ejemplo a como el ejercicio de una individualidad puede resultar a veces coartada, en este caso, en nombre del *orden público*.

---

propone medidas en forma de derechos en función de grupo sobre la base de la ciudadanía diferenciada que garantice mantener su identidad frente a la sociedad que los engloba”, PÉREZ LAFUENTE. O., op., cit., p. 346.

<sup>26</sup> “El individualismo es el principal disolvente del sentido de comunidad que sin embargo ha sido y continúa siendo el único pilar capaz de marcar fines a los individuos en tanto que sujetos morales... Si tenemos sujetos capaces de ser morales es porque las comunidades los fabrican”. VALCÁRCEL, A., “Multiculturalismo y ciudadanía global. Sobre identidades, mujeres, globalización y multiculturalidad” en *Sociedad multicultural y derechos fundamentales*, Consejo General del Poder Judicial, Escuela Judicial, Madrid, 2007, p. 133.

### **2.3.- EXTENSIÓN DEL IDEAL LIBERAL A LA SOCIEDAD PLURAL.**

La sociedad liberal española también ha sido testigo de estos conflictos<sup>27</sup>, pero a diferencia de la solución francesa, las autoridades educativas españolas han reaccionado primando el derecho a la educación en detrimento de la norma administrativa de los propios centros escolares en donde se prohibía a las alumnas musulmanas asistir a la jornada escolar llevando el velo islámico. Recientemente, el Tribunal Superior de Justicia de Madrid ha desestimado el recurso interpuesto contra la decisión de un centro escolar de prohibir a una alumna musulmana llevar esta prenda durante la jornada escolar<sup>28</sup>; pero lo que más interesa destacar aquí es la apuesta más conciliadora de las instituciones españolas que la recurrente francesa de considerar esta medida prohibitiva como protectora del orden público. En nuestro país, un alto cargo del Ministerio de Justicia en 2010 elaboró un informe en el que se hacía constar la adecuación de esta práctica islámica al orden público español<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> En 2002, a Fátima Elidrissi de trece años le fue impedida la entrada a su colegio por llevar el velo, el Consejero de Educación de la Comunidad de Madrid ordenó su reingreso en el centro escolar. En 2007 la joven Shaima Saidini de nueve años fue expulsada de un colegio de Girona por la dirección del mismo, y readmitida posteriormente por orden de la Consejería de Educación de la Generalitat catalana. En abril de 2012 en un instituto madrileño se le impidió a la joven de dieciséis años Najwa Malha, nacida en España y de padres marroquíes asistir a las clases correspondientes al cuarto curso de la Enseñanza Secundaria Obligatoria por llevar el velo islámico. Y aunque el Ministro de educación se posicionó a favor de la reincorporación de la joven a su colegio, la Consejería de Educación madrileña accedió a la petición de los padres de darse de baja del centro escolar y solicitar su incorporación inmediata a otro centro educativo.

<sup>28</sup> En la Sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Madrid, nº 129/2013 de 8 de febrero de 2013, en la que resuelve el Recurso de Apelación 932/2012, se desestima el recurso interpuesto contra la decisión de un centro escolar de prohibir a una alumna musulmana llevar el velo islámico. El tribunal no se pronuncia sobre la controversia planteada en el recurso dado que acoge el planteamiento de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, por la que se apercibe a esta joven que no puede llevar prenda de cabeza por así recogerlo la normativa interna del centro escolar. En el voto en contra de esta sentencia formulado por una de las Magistradas, se expresa como las sanciones y apercibimientos que se le hicieron a la joven musulmana para que se quitara la prenda de cabeza, no pueden ser asimiladas a las que se pueden imponer a otros estudiantes por llevar una gorra, toda vez que el velo islámico es una manifestación del derecho a la libertad religiosa y que compromete a su conciencia.

<sup>29</sup> “Obviamente, que una alumna lleve un velo en una escuela pública no ofende los derechos fundamentales de los demás, ni tampoco el orden público. El orden público es un concepto vago que la ley dibuja como un triángulo con tres lados: la seguridad, la sanidad y la moralidad pública. Aunque sea un concepto abstracto, la más clara concreción del orden público es la ley vigente. Las expresiones de la libertad religiosa deben realizarse, pues, dentro del marco de la ley. No hay ninguna ley que prohíba a las alumnas portar el hiyab en la clase. El criterio que las autoridades educativas han mantenido hasta ahora en los poquísimos casos que esta costumbre ha planteado problemas es que el derecho a ser escolarizado en condiciones dignas prima sobre cualquier otro tipo de consideraciones como el derecho del centro público a imponer una normativa respecto a la vestimenta”. Informe emitido en el 2010 por el *Subdirector*

Estos hechos requieren que de inmediato no sean tachados como incongruentes con los valores democráticos; antes bien, las instancias decisorias de la sociedad multicultural deben ponderar adecuadamente estos casos para comprobar si con una mera trascendencia del significado atávico de esta prenda como símbolo de agravio femenino pueden desmarcarse de aquella *probatio diabólica* que condena todas las prácticas de los inmigrantes musulmanes sólo por ser musulmanas. Mucho se desmarcaron las autoridades españolas de la frecuente apuesta occidental de homogeneizar al individuo bajo un único parámetro cultural; pero, aún se impone otra reflexión, ¿por qué no considerar esta simbología islámica como una manifestación de la libertad individual condenando así toda actuación fuera de este margen?

Pero tampoco es la tónica habitual de los estados liberales mantener focos de tensión con las minorías culturales, en muchos de ellos, las propuestas de estos grupos étnicos son recogidas en la legislación y en las propias instituciones estatales. La aceptación de ciertas prendas propias de una manifestación religiosa en instituciones vitales del Estado como es la policía (el caso de los turbantes de los *sij*s en la *Royal Canadian Mounted Police* de Canadá o en la del Reino Unido)<sup>30</sup>, o la existencia de menús islámicos en centros públicos, pueden ser interpretadas como medidas para fomentar la integración de inmigrantes, pero también como rechazo del estado a la imposición de un determinado modelo ético para los ciudadanos, además de un intento del mismo por equiparar a todos los grupos etnoculturales.

En nuestro país, la promulgación de una norma jurídica en la que se recogen las reivindicaciones del colectivo islámico, pone de manifiesto como la sociedad liberal española avanza en la igual consideración de multicultural; efectivamente, el *Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España* (ley 26/1992

---

*General de Coordinación y Promoción de la Libertad Religiosa* del Ministerio de Justicia, Juan Ferreiro Galguera. Este informe puede visualizarse en:

<[http://www.webcciv.org/web/wp-content/uploads/2011/07/InformeSGRC\\_hiyab.pdf](http://www.webcciv.org/web/wp-content/uploads/2011/07/InformeSGRC_hiyab.pdf)> (05-02-2013).

<sup>30</sup> “Los policías que siguen al sijismo piden que se garantice su seguridad. No pueden portar armas porque no llevan el casco de seguridad... El sijismo exige a sus seguidores, en concreto a los hombres llevar turbante, pero el casco de seguridad de la policía británica no permite portar ambas cosas durante el horario de trabajo. El inspector de policía Gian Singh Chahal, vicepresidente de la Asociación Británica de policía sij se ha dirigido al Gobierno y al Ministerio del Interior para que el turbante de los agentes sij se pueda hacer compatible con el uso de armas de fuego..., existen investigaciones realizadas para la fabricación de un material balístico que repela el impacto de balas en tejidos sintéticos semejantes al de nuestro turbante: Crear turbantes antibalas daría a nuestros agentes una protección de la que carecen hoy, concluya Chahal”. Véase el artículo: *Turbantes a prueba de balas para 200 policías*, en el portal digital de noticias de la comunidad sij en español:

<[sikhnoticias.blogspot.com/2009/05/2000-turbantes-anti-bala.html](http://sikhnoticias.blogspot.com/2009/05/2000-turbantes-anti-bala.html)> (09-05-2012).

de 10 de noviembre, BOE nº 272 de 12 de noviembre)<sup>31</sup>, aun cuando suscrito en atención al profundo cambio que ha experimentado la sociedad española ante el hecho religioso y como consecuencia de las exigencias de los principios constitucionales de igualdad y libertad religiosa, incide satisfactoriamente en la percepción que se tiene de la dimensión colectiva del ser humano como un fenómeno que no puede quedar al margen de la ley.

Y en aras de esta nueva formulación del ser humano, habrá que prestar atención al *entorno cultural* en el que el individuo se ha ido forjando como persona. Si el ideal liberal de los primeros tiempos era una sociedad de individuos libres e iguales vinculados a una cultura societaria que era la propia de la nación en la que vivían, hoy habría que aceptar ese ideal pero referido a una diversidad cultural específica de las sociedades pluriculturales. Reconociendo esta nueva composición social, se puede aceptar el diseño de diversos proyectos de vida conforme a otros tantos patrones culturales; pero, para una prospección pacífica del principio liberal individualista en las sociedades multiculturales actuales hay que desprenderse en primer lugar, del estigma que supone el etnocentrismo y abonarse al presupuesto conciliador del igual valor de todos los referentes culturales<sup>32</sup>. Sólo así se logra la confirmación de aquel ideal liberal de los primeros tiempos, individuos libres en la elección autónoma de su proyecto de vida, y ahora también iguales por haber conformado el mismo con arreglo a unas propuestas culturales propias de una cultura concreta que se sitúa en plano de igualdad

---

<sup>31</sup> "... en el que se abordan asuntos de gran importancia para los ciudadanos de religión islámica: Estatuto de los dirigentes religiosos islámicos e Imames, con determinación de los específicos derechos que se derivan del ejercicio de su función religiosa, situación personal en ámbitos de tanta importancia como la Seguridad Social y forma de cumplimiento de sus deberes militares; protección jurídica de las mezquitas de culto; atribución de efectos civiles al matrimonio celebrado según el rito religioso islámico; asistencia religiosa en centros o establecimientos públicos; enseñanza religiosa islámica en los centros docentes; beneficios fiscales aplicables a determinados bienes y actividades de las Comunidades pertenecientes a las Federaciones que constituyen la Comisión Islámica de España, conmemoración de festividades religiosas islámicas y, finalmente, colaboración del Estado con la expresada Comisión en orden a la conservación y fomento del Patrimonio Histórico y Artístico Islámico". Exposición de Motivos.

<sup>32</sup> "La política de la diferencia de TAYLOR cuestiona de manera radical la supuesta hegemonía de la cultura blanca occidental frente a culturas de otras latitudes o a culturas minoritarias que conviven con ella, y a la vez evidencia el grave daño que el no reconocimiento o falso reconocimiento histórico de aquélla sobre éstas ha producido en su autoconcepción. De esta forma la política del reconocimiento y el principio de la diferencia exigen que se reconozca el igual valor de todas las culturas". BONILLA MALDONADO, D., y MEJÍA QUINTANA, O., "El paradigma consensual discursivo del Derecho como instrumento conciliador de la tensión entre multiculturalismo comunitarista y liberalismo multicultural", en Cortés Rodas, F., y Monsalve Solórzano, A., (coordinadores) *Multiculturalismo, los derechos de las minorías culturales*, Instituto de filosofía de la Universidad de Antioquia, Murcia, 1999, p. 100.

con respecto a otras. En esto consiste la traslación del ideal liberal a las sociedades multiculturales.

Queda por determinar el papel que debe desempeñar el estado en las sociedades multiculturales; el Estado de Derecho puede imponer su modelo jurídico pero no una propuesta ética o de concepción unitaria del bien con la que constreñir a una determinada cultura en donde no se comparte aquella deontología hasta desnaturalizarla, dando lugar así a una diversidad cultural un tanto maleable. Es precisamente el instrumento jurídico el que ha de impedir que el estado presione a un determinado referente cultural para acomodarlo al programa de la cultura societaria; pero también, este mecanismo debe estar en condiciones de recoger las pretensiones de las minorías culturales en forma de una legislación específica con la que preservar ciertas tradiciones culturales de estos colectivos.

### **3.- CASUÍSTICA EN TORNO AL MULTICULTURALISMO.**

La aceptación social de la diversidad cultural, la implicación de las instituciones políticas en el reconocimiento de esta realidad pluricultural, la promulgación por parte de los órganos legislativos de normativa tendente a recoger, proteger y desarrollar las reivindicaciones de los grupos etno-culturales, introduce a las sociedades democráticas en la ideología propia del multiculturalismo. Si con el liberalismo, la aceptación de la dimensión colectiva del ser humano abrió un debate en el seno de esta teoría política que todavía no se ha cerrado, pues no faltan autores que niegan la posibilidad del reconocimiento de unos derechos a los colectivos por ser innecesarios<sup>33</sup>; el multiculturalismo ha estado lastrado desde sus comienzos por la atención que se le ha prestado a una academia que rechaza el protagonismo y la atención que se le dedican a las culturas que se vienen manifestando y a la dificultad de conciliar alguna de ellas con las realizaciones de la nacional.

En este discurso, la heterogeneidad cultural presente desde finales de la década de los ochenta en la sociedad española no hace sino alertar del peligro que encierra al afectar de sobremanera a los valores éticos que caracterizan a la sociedad española. Una solución *ad hoc* propugnada por los temerosos del encuentro intercultural sería la de negar, no ya cualquier tipo de reconocimiento a cualquier expresión cultural sino, incluso, la mera existencia de esta diversidad cultural. Se podría argumentar aquí, que todos los Estados tienen una cultura propia, o societaria, y que aquellos que vienen de

---

<sup>33</sup> “En realidad, lo que habría que sostener es que las minorías no tienen derechos especiales sino los generales y comunes. La democracia como el liberalismo, no se fundamenta, pese a Protágoras y a tantos otros, en el relativismo ético. Por el contrario sólo fundamentada en valores y principios compartidos es posible la supervivencia de la democracia liberal”. SÁNCHEZ CÁMARA. I., op., cit., p. 307.

fuera deben asumir lo que es connatural a la nación, una forma cultural concreta; cuando no hay posibilidad de manifestación pública de la diversidad cultural, la preponderancia de la nacional deviene por sí sola diluyendo así a las foráneas. Pero esta no deja de ser una propuesta asimilacionista.

El sustento de tal propuesta homogeneizante en lo cultural se concretaría en una contrapartida entre los extranjeros y la sociedad receptora; el Estado de acogida cumpliría de sobras con estos individuos proporcionándoles el sustento básico para él y su familia: trabajo, educación, sanidad, asistencia social, etc., por otra parte, éstos se verían compelidos, no ya a respetar, sino a asumir la cultura societaria que les brinda el Estado receptor, el cual aparecería entonces como valedor del patrimonio cultural de sus propios nacionales que puede verse contaminado por el encuentro con las culturas forasteras<sup>34</sup>. Si el inmigrante ha abandonado su país, sus costumbres, su modo de vida y esto ha sido voluntariamente, ¿qué dificultad tendrá en asumir otro referente cultural que le da un sentido a su nueva vida?

Pero es que además, la propuesta homogeneizadora que se ha descrito conjura el peligro y la conflictividad que en la cultura nacional puede suponer el contacto con otras manifestaciones culturales. De hecho, sociedades de este tipo tienen aspectos muy importantes a destacar, sobre todo los relacionados con el fortalecimiento del sentimiento comunitario que las caracteriza y la eliminación de la más que posible conflictividad cultural que puede aflorar en las sociedades culturalmente heterogéneas<sup>35</sup>. Sin duda, es una propuesta que contará con un buen número de adeptos, pero que hay que extirparla por conducir a una metástasis de la sociedad actual; concebir el encuentro entre culturas en estos términos homogeneizantes es ir, en primer lugar, contra una propiedad ontológica del ser humano cual es la de su diversidad cultural.

La fundamentación teleológica que desde la primera instancia internacional ha recibido el reconocimiento de la diversidad cultural es incompatible con estas formas monolíticas de considerar al ser humano como un ser monocultural; efectivamente, la

---

<sup>34</sup> Esta postura ha sido defendida por el filósofo alemán Habermas, para quien: "...la acogida es una obligación moral del Estado, atendiendo a la dignidad y la vida de los inmigrantes, sin que esta obligación se concrete en derechos correlativos de los inmigrantes, quienes si tienen la suerte de ser acogidos, deben manifestar una disposición a asumir la cultura de la nueva patria". SORIANO, R., op., cit., p.54.

<sup>35</sup> "Una sociedad culturalmente homogénea... facilita la creación de un sentido de comunidad y de solidaridad, hace más sencilla la comunicación interpersonal, da pie a una cultura densa, se la puede mantener con una relativa facilidad, resulta económica, psicológica y políticamente y se puede contar con una fácil movilización de la lealtad de sus miembros". PAREKH. BHIKHU., *Repensando el multiculturalismo*, Istmo, Madrid, 2005. p. 256.

proclamación solemne que sobre la protección y promoción de la diversidad cultural se formuló en sede de la *Organización de las Naciones Unidas* incide en la consideración de la cultura, de las múltiples formas en que ésta se expresa, como fuente de otras tantas formas de autorrealización personal<sup>36</sup>. Por su parte el *Consejo de Europa* instruye a los estados miembros a adoptar medidas eficaces para favorecer el respeto y la comprensión entre todas las personas sea cual fuere su identidad étnica, cultural, etc.<sup>37</sup>. Las medidas legislativas de carácter internacional eluden toda forma de concebir a las sociedades democráticas como alentadoras de un monoculturalismo humano.

El despliegue que ha hecho el multiculturalismo en las sociedades democráticas se ha hecho acompañar de una casuística de diversa naturaleza, que recoge, de una parte, exposiciones científicas valedoras de esta nueva forma de organización social, de otra, ideologías y conceptos acuñados que operan como un lastre en la sociedad multicultural. Estas proposiciones hacen mención, en primer lugar, a la importancia que la antropología ha dedicado a la consideración de la *culturalidad* del ser humano, que no necesariamente tiene que vincularse a un único patrón cultural sino que es permeable a otras formas culturales. De otra parte, la valoración objetiva de todas las culturas que se expresan en la sociedad multicultural puede verse descompensada por el peso de tres ideologías con las que tiene que hacer frente esta nueva forma de sociabilidad: *etnocentrismo*, *universalismo* y *comunitarismo*. La estabilidad social y política de la sociedad multicultural se enfrenta en ocasiones a tensiones propias de la dialéctica que asume el individuo *etnocéntrico* negado a reconocer otras expresiones culturales y el *indigenista* que reclama del multiculturalismo una reparación histórica por los muchos años de expolio cultural, retórica que conforma la tercera de las proposiciones. En último lugar, la sociedad multicultural ha abierto un debate en donde el *modernismo* que se proclama de esta nueva forma de organización social parece contradecirse por el reconocimiento y el igual valor que anuncia de culturas más atrasadas y tradicionales.

### **3.1.- LA CULTURALIDAD DEL SER HUMANO.**

Las aportaciones que ha hecho el antropólogo GEERTZ al vínculo existente entre el ser humano y la diversidad cultural ha cuestionado la legitimidad de las políticas homogeneizadoras por ser contrarias a la propia naturaleza humana. Un

---

<sup>36</sup> Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, en su 33ª reunión, celebrada en París del 3 al 21 de octubre de 2005, y en la que se elaboró el documento titulado: “*Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales*”.

<sup>37</sup> Artículo 6.1, del *Convenio-marco para la protección de las Minorías Nacionales* (número 157 del Consejo de Europa hecho en Estrasburgo el 1 de febrero de 1995, BOE número 20 de 23 de enero de 1998).

individuo, en esta sabiduría, ya no es sólo el que tiene una apariencia morfológica humana y está dotado de racionalidad, sino que necesariamente la condición de individuo se adquiere cuando está dirigido por un cuerpo cultural<sup>38</sup>; en segundo lugar, se advierte como la conducta humana sin el soporte de una estructura cultural determinaría una forma de proceder antinatural con una experiencia carente de personalidad<sup>39</sup>.

Este sustento que la ciencia antropológica ha dado a la teoría multiculturalista, permite afirmar que aquella condición cultural del ser humano no es expresada sobre un único marco de esta índole sino en múltiples formas de sabiduría<sup>40</sup>, que si son negadas, se producen amputaciones en la propia naturaleza humana que de por sí es multicultural. No hay nada en la antropología de la que derivar una especie de jerarquía entre las distintas formas o manifestaciones de la cultura, si ésta es condición de la naturaleza humana, y la cualidad dignataria rechaza la jerarquización de la categoría humana, habrá que convenir el igual valor que poseen todas aquellas expresiones culturales en las que el individuo se puede formar como persona.

El ser humano es un ser cultural, la importancia que la cultura tiene para el individuo requiere abordar necesariamente un concepto de la misma que gire medularmente sobre el ser humano; a tal efecto, la *etnología* puede ofrecer una definición adecuada en tanto que alude a formas internas de personalidad que se proyectan al exterior en todos aquellos ámbitos donde se desenvuelve el individuo o en los que puede mostrar su creatividad y originalidad<sup>41</sup>. La virtualidad de esta acepción cultural es que con ella no sólo se alude al conjunto de costumbres y tradiciones sobre

---

<sup>38</sup> “Llegar a ser humano es llegar a ser un individuo y llegamos a ser individuos guiados por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas”. GEERTZ, CLIFFORD., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1995 p. 57.

<sup>39</sup> “... si no estuviera dirigida por estructuras culturales, la conducta del hombre sería virtualmente ingobernable, sería un puro caos de actos sin finalidad y de estallidos de emociones, de suerte que su experiencia sería virtualmente amorfa. La cultura, la totalidad acumulada de esos esquemas o estructuras, no sólo es un ornamento de la existencia humana, sino que es una condición esencial de ella”. *Ibidem.*, p. 52.

<sup>40</sup> “En suma, somos animales incompletos o inconclusos que nos completamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general sino por formas en alto grado particulares de ella...”. *Ibidem*, pp. 55.

<sup>41</sup> “... formas de pensamiento y comportamiento tales como las tradiciones relacionadas con el matrimonio, la organización de la vida familiar, los sistemas económicos y políticos, la religión, las artes tradicionales, la música...”, poniendo también interés en: “... la relación que existe entre las creencias y los comportamientos dentro de una misma cultura”. EMBER, CAROL, R., y EMBER, MELVIN., *Antropología cultural*, Prentice Hall, Madrid, 1997, p. 8.

las cuales los grupos culturalmente afines exteriorizan un concreto *modus vivendi*, sino que también refleja un grado de interacción entre religión y cultura en el que la misión de la simbología sagrada conferiría u carácter aglutinador entre la identidad de un pueblo y la realidad en la que se desarrolla<sup>42</sup>.

Y si en alguna cultura se puede reflejar la comunión que presenta con su sistema de creencias mediante el método simbólico es en la islámica. Un repaso de la simbología cultural islámica pone de manifiesto aquella imbricación; efectivamente, el carácter sagrado de la lengua árabe, las festividades del calendario islámica que remiten a acontecimientos importantes en la vida del Profeta cuando no a experiencias místicas o relacionadas con el mes del ayuno, que es uno de los pilares del credo islámico; la afirmación comunitaria del islam sobre un vínculo religioso sin mención a la identificación étnica o nacional; la remisión que hace la ley islámica a las fuentes de su ortodoxia y de la que derivan prescripciones recogidas en muchos ordenamientos civiles; las de carácter funerario o las practicadas sobre los recién nacidos, la circuncisión masculina y femenina, las referidas al sacrificio animal y prescripciones alimenticias o de vestimenta no hacen sino refrendar la fuerza de aquella vinculación.

Aun partiendo del respaldo igualitario que tienen todas las culturas con las que se identifican millones de seres humanos y que surge al tiempo de la identificación del individuo como un ser cultural, existe en las sociedades multiculturales una academia muy consolidada que rechaza aquel potencial igualitario que tienen todas las culturas de guiar al individuo en la conformación de su propio proyecto de vida. Es por ello, que el multiculturalismo es una ideología a combatir por aquellos que niegan esta igual consideración intercultural cuando confrontan los presupuestos políticos del estado de Derecho, del principio de la libertad individual, de la separación Iglesia-Estado en el tránsito hacia la Edad Moderna, de la economía de mercado y del papel intervencionista del estado en materia de protección social, del carácter de los *Derechos Humanos* como instancia legitimadora del Derecho y del estado; con otra cultura en donde la religión se mantiene en la estructura de poder y cuyos esquemas vitales están caracterizados por la fuerte impresión religiosa que dirige todos los ámbitos de la actuación humana, hasta el

---

<sup>42</sup> Al considerar la significación comencemos con un paradigma: los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo –el tono, el carácter y la calidad de vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión,, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden. En la creencia y en la práctica religiosa, el ethos de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión”. GEERTZ, CLIFFORD., op., cit., p. 89.

punto de que la propia vida, no es sino un bien supeditado a las exigencias de la ley islámica, la “*sharía*”, ponderada por la ortodoxia<sup>43</sup>.

### **3.2.- ETNOCENTRISMO, UNIVERSALISMO Y COMUNITARISMO.**

No ya sólo la oposición de los presupuestos conformadores de una y otra cultura, sino la mera posibilidad de aproximación entre estos referentes culturales ha sido cuestionada por una trilogía de ideas que lastran poderosamente a la ideología multicultural; si el proceso de evaluación de las distintas culturas se realiza conforme a parámetros culturales societarios sin tomar en consideración las peculiaridades de las culturas confrontadas, entonces, la revisión etnocéntrica se saldará con un resultado negativo al poseer la cultura de otra latitud unos valores que no son de merecer según el criterio de la que evalúa, reprobando, en consecuencia, a la cultura examinada. Bajo esta forma de evaluar las culturas extranjeras y del lastre que supone en el empeño de acomodar diferencias, cierta academia se ha adherido a esta tendencia justificando así la incompatibilidad entre la cultura occidental y la islámica.

Reorientar una cultura milenaria conforme a los presupuestos de otra evolucionada se antoja un empeño de difícil solución; el etnocentrismo supone una barrera infranqueable para una cultura que no ha sido adornada por aquellos presupuestos ético-jurídicos señalados anteriormente. Pero lo que sí puede hacer la cultura islámica es emprender un proceso de acomodo en las sociedades multiculturales que cuando menos no la inhabilite en el discurso democrático, ¿conforme a qué esquema llevar esta nueva orientación? Los hombres y mujeres musulmanes residentes en estas sociedades deberían realizar una labor de abstracción de las fuentes del credo islámico, del contexto social en donde fueron reveladas y del modo en que la tradición las ha ido consolidando en los lugares de donde proceden; a partir de aquí, un segundo esfuerzo se centraría en analizar la distinta fenomenología social en la que se ven inmersos para después buscar métodos en donde conciliarla con los principios del islam, y no subvertir este orden, porque entonces, las fuentes islámicas podrían vetar para los musulmanes muchas de las actuaciones sociales a las que se ven comprometidos en los espacios que ahora regentan. Se trata de reducir el margen evaluador del criterio etnocentrista.

Pero evitar la tendencia etnocéntrica puede no requerir esfuerzos a las culturas extranjeras si se opta por la necesidad de construir en todo el orbe una cultura común; es

---

<sup>43</sup> Artículo segundo de la *Declaración de El Cairo sobre Derechos Humanos en el islam*, elaborada en la 19ª Conferencia Islámica de Ministros de Asuntos Exteriores, Organización de la Conferencia Islámica (OCI), Agosto de 1990, Resolución nº 49/19-P.

este un argumento muy utilizado en los tiempos actuales debido al fenómeno de la *globalización* que en todos los órdenes parece recorrer el planeta de norte a sur. Hoy las economías son interdependientes, las personas viajan de un país a otro, asistimos a un éxodo masivo de individuos que salen de las sociedades pobres para instalarse en países ricos, las fronteras se diluyen, etc. Parece consecuente con esta nueva dinámica mundial el proveer al ser humano de una única cultura con la que todos queden identificados.

Ya se hizo eco de esta propuesta el politólogo norteamericano HUNTINGTON, para quien esta civilización única vendría tras una puesta en escena de los valores compartidos por todas las civilizaciones<sup>44</sup>. Es esta la solución que se enarbola desde el *universalismo*, cuyos valedores se reafirman en la propia denominación universal que tiene la Declaración de los *Derechos Humanos* de 1948 como: “...*ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse...*”, tal y como se menciona en el preámbulo de la Declaración para fortificar su concepción de que el único bien posible para el ser humano debería ser encarnado por una civilización universal. No obstante, este ideal ha sido ampliamente contestado por pensadores muy próximos a la tesis del *comunitarismo*<sup>45</sup>, para quienes el ideal de vida organizada se estructura en torno a una comunidad completamente aislada de otra u otras; también ha sido cuestionado el proyecto de una civilización universal en tanto que limitador del modo de vida humano<sup>46</sup>.

Y si el rechazo del comunitarismo es debido a la propensión que muestra por la incomunicación cultural<sup>47</sup>, otro tanto hay que hacer con el *universalismo* y su respuesta

---

<sup>44</sup> “... la tercera norma para la paz en un mundo multicivilizatorio es la norma de los *atributos comunes*: los pueblos de todas las naciones debe buscar e intentar ampliar los valores, instituciones y prácticas que tienen en común con los pueblos de otras civilizaciones. Este esfuerzo contribuiría, no sólo a limitar el choque de civilizaciones, sino también a fortalecer la civilización en singular”. PHILIPS, HUNTINGTON, SAMUEL., op., cit., p. 384.

<sup>45</sup> “Esta ideología exige la correspondencia completa en un territorio dado de una organización social, orientaciones y prácticas culturales y un poder político; quiere crear una sociedad total... Podemos hablar de comunitarización cuando un movimiento cultural, o más a menudo una fuerza política, crean, de manera voluntarista, una comunidad, eliminando a los que pertenecen a otra cultura o a otra sociedad, o incluso no aceptan el poder de la elite dirigente”. TOURAINE, ALAIN., *¿Podremos vivir juntos, iguales y diferentes*, Editorial PPC, Madrid, 1997, p. 225.

<sup>46</sup> “... el universalismo está destinado a barrer las diferentes culturas que la especie ha exfoliado durante su historia y prehistoria, reemplazándolas por una abstracción vacía. Una civilización fundada sobre esa abstracción no encarnará a la humanidad universal”. GRAY, JOHN., op., cit., p. 138.

<sup>47</sup> “Nada más alejado del multiculturalismo que la fragmentación del mundo en espacios culturales nacionales o regionales, ajenos unos a otros obsesionados por un ideal de homogeneidad y de pureza que

a identificar sólo los valores que según sus partidarios poseen una dimensión universal con una cultura o civilización global; porque, entonces, suele ocurrir que se identifica un único modo de vida como universal y se rechaza a los demás, como así se afirma desde ciertos posicionamientos liberales<sup>48</sup>. En la medida en que el universalismo trata de imponer un único modelo de vida auspiciado por una determinada organización política y además homogéneo en lo cultural, está eliminando cualquier posibilidad de conformación de múltiples proyectos personales de vida; TOURAINE rebate esta respuesta universalista al señalar como lo único universal es el principio de la libertad individual<sup>49</sup>. He aquí la frontal oposición que la ideología universalista mantiene con el multiculturalismo.

Esta idea universalista en lo cultural que se ha desarrollado en íntima comunión a la superioridad de la que siempre ha presumido la civilización occidental es la que hoy debe ser combatida desde posiciones multiculturalistas, y es que esta visión que ha tenido occidente en no pocas ocasiones se ha intentado justificar en base a la modernidad y al desarrollo tecnológico y económico que parece haber sido tributario de esta civilización y que ciertos sectores han aprovechado para jerarquizar pueblos y naciones; esta división de la sociedad mundial ha puesto en alerta a las organizaciones de *Derechos Humanos* que han tenido que proporcionar instrumentos legislativos donde se condena toda propensión universalista<sup>50</sup>. Está clara la advertencia con que este texto se pronuncia en contra de la propuesta universalista con la que borrar la riqueza que para el género humano suponen las distintas aportaciones culturales.

El multiculturalismo entiende de otra manera el universalismo; ahora, todas las culturas son iguales y ninguna de ellas puede pretender apropiarse de la totalidad del género humano argumentando ser la más satisfactoria para la persona; todos los grupos

---

sustituye la unidad de una cultura por la de un poder comunitario...”. TOURAINE, ALAIN., op., cit., p. 226.

<sup>48</sup> “Las sociedades liberales sostienen que son la única encarnación legítima de los valores universales y juzgan a todas las demás como aproximaciones a sí mismas”. GRAY, JOHN., op., cit., p. 32.

<sup>49</sup> “La apelación a la libre construcción de la vida personal es el único principio universalista que no impone una forma de organización social y de prácticas culturales”. TOURAINE, ALAIN., op., cit., p. 230.

<sup>50</sup> En el artículo primero, apartado quinto de la *Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales* (Elaborada por la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos y aprobada por la Conferencia General de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, reunida en París en su vigésima reunión, el 27 de noviembre de 1978), se menciona que: “Las diferencias entre las realizaciones de los diferentes pueblos se explican enteramente por factores geográficos, históricos, políticos, económicos, sociales y culturales. Estas diferencias no pueden en ningún caso servir de pretexto a cualquier clasificación jerarquizada de las naciones y los pueblos”.

humanos recrean y actualizan sus propias culturas que en su pluralidad y por la interpenetración constante que se produce en el mundo globalizado constituyen el patrimonio común de la Humanidad<sup>51</sup>. Hay que abandonar el universalismo occidental, pero flaco favor se hace a las propuestas interculturales en las sociedades pluriculturales si la competencia entre las distintas culturas se recrea en un ambiente de mercado y en continua competencia y descalificación; el universalismo occidental es pernicioso, pero no menos que el mercantilismo cultural.<sup>52</sup>

Alentar el cierre cultural ante el encuentro de culturas que se produce en el seno de las sociedades multiculturales se antoja como pura entelequia, las sociedades modernas están abiertas a todo tipo de intercambios y el que se produce entre culturas puede propiciar una adecuada comprensión de aquellos valores que ellas promocionan, porque ninguna de ellas es omnicomprendiva de la totalidad de los valores humanos y porque la diversidad cultural en el seno de una sociedad amplía los estrechos márgenes en que se desenvuelve el individuo en la conformación de su proyecto vital. Este deseo de actuación conjunta de diferentes culturas ya se ha materializado en la propuesta de elaboración de un marco ético mundial; en el año 1993, con ocasión de la *Declaración en el II Parlamento de las Religiones del mundo* celebrado en Chicago<sup>53</sup>, se elaboró un programa de mínimos de carácter ético titulado precisamente: “*Hacia una ética mundial: Una declaración inicial*”. En este foro, catorce grupos de diferentes creencias<sup>54</sup>, y en el que también participaron colectivos de no creyentes, concluyeron en torno a la posibilidad de llegar a una fórmula de consenso sobre: “... *valores vinculantes, criterios inalterables y actitudes morales fundamentales*...”. Se trata de un proyecto enmarcado dentro de las propuestas del diálogo interreligioso, pero, ¿acaso esta fórmula de encuentro confesional no es también un proyecto de diálogo intercultural<sup>55</sup>.

---

<sup>51</sup> Preámbulo de la *Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales*.

<sup>52</sup> “En tanto que las expresiones culturales son portadoras de sentido, de los valores, y de la identidad de los grupos humanos, no puede quedar reducidas a mercancías”. VILLARROYA, ARIÑO, A., *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2005, p. 508.

<sup>53</sup> Esta declaración puede visualizarse en:

<<http://www.eticamundial.com.mx/articulo.php?idArticulo=97>> (08-11-2011).

<sup>54</sup> Bahá'íes, Hindús, Sijs, Brahma Kumaris, Jainistas, Taoístas, Budistas, Judíos, Teosofistas, Cristianos, Musulmanes, Zoroastrianos, Religiones indígenas, Neopaganos y Organizaciones interreligiosas. Véase el documento: *El Parlamento de las Religiones del mundo. Breve sinopsis de su historia*, en:

<[http://webpages.ull.es/users/mbarral/pr\\_historia.pdf](http://webpages.ull.es/users/mbarral/pr_historia.pdf)> (14-11-2011).

<sup>55</sup> “En las enseñanzas del Papa Benedicto XVI, el diálogo interreligioso es siempre un diálogo intercultural ... no se trata de definir el contenido del diálogo interreligioso en términos de diálogo intercultural porque la esfera de lo religioso queda fuera del alcance de la razón humana tal como se

Aquéllos que alientan la separación radical entre culturas y que abogan por una preservación a ultranza de la suya, magnificarán los parámetros culturales de la única que conocen y perderán la oportunidad de toda reflexión crítica sobre la misma al no disponer de un marco comparativo en donde aquella labor especulativa pueda descubrir las ventajas de la comunicación intercultural<sup>56</sup>. Pero también hay que alertar sobre el peligro que para la especie humana han supuesto los distintos episodios en los que se han emprendido políticas impositivas de homogeneización cultural; allí donde había oportunidad de poner en marcha un programa de actuación multicultural pero se tomó el camino opuesto, las consecuencias han sido trágicas para el ser humano como así pone de manifiesto la historia con los acontecimientos ocurridos en la Alemania nazi o con la limpieza étnica ocurrida recientemente en la antigua Yugoslavia. Qué lejos se está del multiculturalismo cuando se toma como guía para gestionar el pluralismo cultural existente en una sociedad, tanto el ideal universalista como el comunitarista, ambos por la obsesión endémica a una homogeneización cultural y por el alejamiento de las sociedades modernas en donde la pluriculturalidad es una realidad social.

### 3.3.- ETNOCÉNTRICO “vs” INDIGENISTA.

La tercera de las proposiciones que se arguyen contra el multiculturalismo genera, aún si cabe, una mayor controversia al incidir sobre la propia estabilidad socio-política de la sociedad en donde aquella teoría se desenvuelve; aquí, los protagonistas son aireados *etnocentristas* occidentales que responden de manera visceral a las reivindicaciones fuera de lugar de los *indigenistas*, para quienes la cultura occidental tiene una deuda pendiente con ellos que debe tomar cuerpo en forma de reparación histórica y de reconocimiento del hecho diferencial, como consecuencia de los muchos años en los que el imperialismo occidental se dedicó a exfoliar aquellas culturas con las que se encontró en la segunda mitad del siglo XIX en muchas partes del planeta; exigencia que traslada al multiculturalismo por estar presente en esta ideología, como primera referencia cultural, aquella que debe la reparación. La estabilidad de las

---

concede en el racionalismo. Al contrario, es adecuado hablar de diálogo interreligioso como diálogo intercultural precisamente porque lo religioso, la fe, se vive y se plasma culturalmente, porque la cultura en cuanto expresión humana es verdaderamente cauce de acceso a la verdad, es decir a Dios”. RICHI-ALBERTI, GABRIEL., *Buscar a Dios, buscar la verdad*, Revista “Oasis” –red internacional de relaciones que promueve el conocimiento y el encuentro entre cristianos y musulmanes- número 10, diciembre de 2009. Este documento puede visualizarse en:

<<http://www.oasiscenter.eu/node/7476>> (15-11-2011).

<sup>56</sup> “A menos que los seres humanos sean capaces de salir de su propia cultura, se sentirán prisioneros dentro de ella y tenderán a absolutizarla, imaginando que es la única forma natural o evidente de comprender y organizar la vida humana. Y no podrán salir de su cultura a menos que tengan acceso a otras”. PAREKH, BHIKHU., op., cit., p. 252.

sociedades multiculturales se hace depender del empeño de los primeros por seguir manteniendo aquel estado de primacía cultural, en tanto que la desestabilización de aquélla vendrá de la mano de las pretensiones revanchistas de los segundos<sup>57</sup>.

Al identificarse los indigenistas con otro programa de valores diferentes al que defienden los etnocentristas y eludiendo toda posibilidad de intercambio cultural si no media el desagravio histórico, la sociedad se ve dificultada a la hora de establecer programas de acuerdos interculturales por la nula disposición que a ellos muestran ambos actores, este fracaso puede abocar a focos de desestabilización social por las imputaciones que se vienen reprochando entre ambos contendientes. Estos últimos reconocen lo que es consustancial al mundo moderno, un encuentro constante entre culturas en todos los lugares del planeta; pero no es esta la multiculturalidad que según ellos precipita a una desintegración social sino que la promotora de este caos es aquella que pretende dar el salto de unos espacios relativamente cerrados como pueden ser exposiciones internacionales, congresos interculturales, competiciones deportivas, intercambios universitarios, etc., al reconocimiento político, social y jurídico de la diversidad cultural en el seno de una sociedad. La exigencia de los segundos consistente en considerarse acreedores del multiculturalismo por la deuda histórica que con ellos contrajo, les acerca peligrosamente a un victimismo que puede contribuir, aún más, a la separación entre personas pertenecientes a diferentes culturas. Si unas se creen superiores y las otras víctimas ¿qué posibilidad de diálogo fructífero hay entre ambas?

Esta situación puede dar lugar a una cierta conflictividad que en algunos momentos ha discurrido por cauces violentos cuando aquellos actores, escenifican por un lado, el sempiterno criterio etnocéntrico de evaluación de otras culturas; y de otra, manifiestan de forma vehemente el recelo y la suspicacia que les inspira toda creación occidental. Estos episodios conflictivos y los exabruptos que se han dedicado los contendientes han tenido como protagonistas a occidente y al islam<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> "... ustedes, los occidentales europeos han invadido y ocupado territorios, continentes enteros, sometido a sus pueblos, arrinconando y asfixiando sus culturas autóctonas, contradiciendo los mismos principios que ahora invocan; ahora, deben pagar, reparar del único modo posible aquella injusticia histórica, que no es otra cosa que reconocer a los descendientes de las víctimas su derecho a la diferencia". SEGUÍ, L., *España ante el desafío multicultural*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2002, p. 85.

<sup>58</sup> El episodio de las caricaturas del Profeta publicadas en un periódico danés en 2005 puede ilustrar convenientemente la tensión que de vez en cuando se reproduce entre estos dos entes supraculturales. En defensa de la libertad de expresión un medio de comunicación proyectó sobre una figura sensible en el ideario islámico una serie de tópicos y de prejuicios en los que se pretendía demostrar la insuficiencia y el escaso valor que tiene la civilización islámica como paradigma cultural. Los sucesos violentos que se sacudieron en muchos países islámicos con ataques a embajadas europeas y las manifestaciones de

El etnocentrismo occidental ha considerado siempre al islam como una civilización inferior, donde la religión traspasa el umbral de lo meramente privado para impregnar todo espacio público, con pretensiones universalistas, imposible de integrar a sus seguidores en sociedades laicas al encontrar éstos su identidad en la comunidad universal definida por Dios, la “*umma*”<sup>59</sup>, y por último, le crítica la inmovilidad de su legislación al estar condicionada por la “*sharia*” o ley islámica, cuyos principios fueron extraídos de unas fuentes divulgadas en el siglo VII de nuestra era. Por su parte, el indigenismo musulmán ha considerado a occidente como una civilización donde el materialismo ha consumido al individualismo, decadente, inmoral, no adherida a creencia alguna. Este ejemplo de reproches mutuos entre culturas no sólo evidencia la dificultad de toda propuesta conciliadora entre ambas sino también la posible incidencia negativa que puede tener en la vertebración social<sup>60</sup>.

El imperialismo occidental ha dado cierto sustento ideológico al etnocentrismo, por el contrario, con la proclamación del igual valor de todas las culturas lo que se pone de manifiesto es la vacuidad de una cultura hegemónica en el plano internacional condenando así la soberbia del planteamiento etnocéntrico<sup>61</sup>. La reparación histórica que defienden los indigenistas no debería mostrarse fuera de los cauces del reconocimiento igualitario de las culturas como expresión de la igual dignidad humana y de la consideración que se les debe en cuanto a la aportación y al ánimo que han dado

---

muchos ciudadanos musulmanes en Europa ensalzando las acciones terroristas contra Norteamérica o el genocidio judío, fueron las reacciones que acontecieron tras aquella divulgación.

<sup>59</sup> “Es un ideal que nutre la identidad comunitaria del grueso de los musulmanes, por encima de su diversidad social o cultural. Se trata de un concepto de matices múltiples, que a lo largo de la historia ha servido para referirse a distintas realidades y nociones de carácter comunitario. En origen, la Umma era una realidad social, un conjunto de individuos unidos bien por lazos religiosos bien por lazos políticos. En el Corán ambos significados se superponen e intercambian; es Umma el pueblo al que Dios le asigna un enviado en un tiempo histórico en concreto; la variedad de Ummas es voluntad divina, y los musulmanes constituyen una Umma mediadora, a la que se le ha restituido el mensaje monoteísta primigenio, del que han de dar fe tanto ante Dios como ante sus semejantes”. GÓMEZ GARCÍA, L., *Diccionario de Islam e islamismo*, Espasa Calpe, 2009, p. 336.

<sup>60</sup> “La cuestión no es si Europa será islamizada... sino si se convertirá en sociedad escindida que contenga dos colectividades distintas, y en gran medida separadas, procedentes de dos civilizaciones diferentes, lo cual depende del número de inmigrantes que sean asimilados en la cultura occidental”. PHILIPS, HUNTINGTON, S., op., cit., p. 242-243.

<sup>61</sup> “Cada vez que se cita la célebre frase de Saul Bellow: cuando los zulúes produzcan un Tosltoi, entonces los leeremos; esto se considera la quintaesencia de la arrogancia europea, no sólo por lo que se dice que Bellow es insensible de facto a los valores de la cultura zulú, sino también, a menudo, porque es evidente que con ello se refleja el rechazo al principio de la igualdad humana”. TAYLOR, CHARLES., *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de cultura económica de España, Madrid, 2003, p. 66.

a muchos seres humanos durante un periodo dilatado de tiempo. Esto entronca con la idea expuesta por una comentarista de la obra de Taylor, para quien la falta de respeto a la igual consideración de todas las culturas debería ser condonada con el reconocimiento de que en tanto se desenvuelven en la sociedad multicultural forman parte de ella<sup>62</sup>. Aquellas culturas vituperadas en sus propios territorios son elevadas en consideración por sus aportaciones a la sociedad plural, reparando así ciertas vejaciones sufridas. La reparación está satisfecha.

Ofrecer argumentos contra el etnocentrismo occidental y el indigenismo islámico no asegura la deseable convivencia en la sociedad multicultural, se hace necesario descender del ámbito teórico a la práctica cotidiana, y esto supone el pedir a unos y a otros trascender sus líneas ideológicas. Si el etnocentrista está alineado con la tesis de la superioridad de su cultura sobre las demás, habría que hacerle reflexionar acerca de la conmensurabilidad de su patrimonio cultural y de que a la promoción que hace de unos determinados valores le sigue el ostracismo de otros que en otra cultura ocupan un lugar privilegiado<sup>63</sup>; y en la medida en que aceptara la imperfección de su cultura comenzaría a desarrollar una labor crítica sobre aquélla que ha moldeado su vida para descubrir, en último lugar, que su modelo cultural también ha sido lugar de encuentro de múltiples concepciones filosóficas y humanistas.

La planificación que tendría que seguir el indigenista islámico para superar el aislamiento social debería comenzar con el reconocimiento de encontrarse inmerso en una de las culturas más antiguas de la Humanidad y con una aportación religiosa de primer orden, pero donde el derecho fundamental a la *libertad religiosa* asumido en su constitución democrática le posibilita el ejercicio de su credo en las mismas condiciones que el seguido por la mayoría. Que muchas de las manifestaciones contrarias que se vierten sobre la cultura islámica son fruto de *estereotipos* y de prejuicios culturales cuya forma de combatirlos es desde dentro de la propia cultura estereotipada<sup>64</sup>; y por último,

---

<sup>62</sup> “Y la necesidad de remediar este mal... se basa más bien en la afirmación de que las culturas... son parte de nuestra cultura, o mejor, de la cultura de algunos de los grupos cuyo conjunto constituye nuestra comunidad”. Comentario de SUSAN WOLF. *Ibidem.*, p.116.

<sup>63</sup> El afán de lucro desmedido que parece adoptar el individuo en las sociedades competitivas tiene su contrapunto en el islam, donde la solidaridad de tipo económico adquiere una posición central en su dogma al configurarse como uno de sus cinco pilares fundamentales. El pago de la “*zakat*” o limosna obligatoria deviene de esta manera tanto para el hombre como para mujer que sean poseedores durante un año de patrimonio personal, suficiente y libre de otros gravámenes del que se detraerá el 2’5% para destinarlo a satisfacer las necesidades comunitarias e individuales no sólo de sus correligionarios sino también de sus allegados.

<sup>64</sup> “... los musulmanes deben comprometerse socialmente, al menos en dos niveles simultáneamente: en el plano jurídico, para saber lo que dice verdaderamente la legislación, y en el plano de un diálogo sincero

que el imperio de la Ley y la separación entre el poder político y el espiritual son la mejor garantía de la neutralidad del Estado en la conformación de sus proyectos vitales con arreglo a sus pautas culturales, algunas de las cuales pueden ser objetadas a nivel normativo sólo cuando resulten contrarias al ordenamiento jurídico.

Queda un punto conflictivo en la disputa que mantiene el etnocentrismo occidental con el indigenismo musulmán; el mayor reto que han significado en numerosas ocasiones los multiculturalistas ha sido precisamente la dificultad de integrar en sociedades laicas a los hombres y mujeres musulmanes por la disposición que muestran éstos a proyectar su particular celo religioso en ámbitos cualificados de su actuación humana. El islam no sólo se considera como una religión espiritual y como un cuerpo moral, casi siempre como un modo de vida, como así se reflejará en otro capítulo; pero esta dimensión religiosa tampoco debiera ser pretextada para eludir fórmulas de encuentro entre individuos de diferentes culturas. Hoy, los deseos de los hombres y mujeres musulmanes que viven en nuestras sociedades, en materia confesional, es el de vivir sus creencias en armonía con la estructura socio-política de las sociedades democráticas; así lo vienen expresando en distintos sondeos de opinión de la comunidad musulmana residente en nuestro país<sup>65</sup>.

No sólo es grave el que al hilo conductor del sentimiento revanchista del indigenismo se fomenten actitudes de cierre social; también pueden generar graves dificultades de convivencia entre culturas aquellas propuestas en las que el individuo debe mostrarse únicamente en un grupo definido por una identidad cultural concreta, parece como si después del esfuerzo que se ha hecho por adoptar una política de reconocimiento de los distintos referentes culturales no quedara para el extranjero otra

---

y constante llevado a cabo con sus vecinos y conciudadanos autóctonos, para modificar la imagen corriente y muy a menudo negativa que se tiene del islam”. RAMADAN, TARIQ., *El islam minoritario, como ser musulmán en la Europa laica*, Bellaterra, Barcelona, 2002, pp. 193-194.

<sup>65</sup> “... el sentimiento religioso declarado no se limita exclusivamente (y en muchos casos ni siquiera preferentemente), a la adhesión a un concreto, específico y cerrado conjunto de preceptos dogmáticos, sino que expresa más bien la sensación de pertenencia a un entorno comunitario amplio, difuso y plural. Quinta oleada del barómetro de Opinión de la Comunidad Musulmana de origen inmigrante en España, correspondiente al año 2010, realizado por Metroscopia para el Ministerio de Interior, de Justicia y de Trabajo e Inmigración, sobre *Valores, Actitudes y Opiniones de los inmigrantes de religión musulmana*. Este documento puede descargarse en:

<<http://www.interior.gob.es/file/52/52563/52563.pdf>> (10-03-2010).

opción que la de encasillarse en uno de ellos sin posibilidad de una posterior revisión de esta decisión cultural.

A partir de entonces, el individuo queda difuminado por el grupo que pasa a ser el verdadero protagonista de la sociedad, donde no se puede hablar de una conciencia individual sino de una grupal con el consiguiente peligro a la manipulación y a la imposibilidad de formular una actitud crítica o revisionista contra la línea seguida por sus correligionarios. Esto es particularmente cierto en el caso de la mujer musulmana en las sociedades occidentales, donde muchas de sus reivindicaciones a favor de un estatus igualitario con el varón son calladas desde su comunidad por considerarlas contaminadas por la cultura laica.

En las sociedades democráticas y multiculturales el individuo debe tener la posibilidad de asumir en un momento concreto de su vida otra propuesta cultural distinta de la previamente aceptada, y el grupo, en tanto que primera referencia de los inmigrantes llegados, debe ser el valedor de un *antirrelativismo* cultural que erradique en el marco de sus competencias toda propuesta inasumible en la sociedad multicultural. La dirección del grupo, el líder del grupo adquiere una vital importancia por convertirse en la primera referencia de autoridad moral con que se encuentra el recién llegado y que viene a llenar el vacío que ha dejado en su anterior situación; la figura del *imán* en las comunidades islámicas repartidas por todo el país ocupa una posición central en la jefatura del grupo. La importancia de sus discursos no sólo se deja sentir en el colectivo musulmán, sino que en algunas ocasiones trascienden al mismo al ser presentados como elemento distorsionador de la convivencia en la sociedad multicultural, como así refleja la preocupación de ciertos colectivos sociales que se encuentran alarmados ante el discurso rigorista a sus fieles de algunos de ellos<sup>66</sup>.

En otras ocasiones, el imán puede actuar de acondicionador de la dimensión islámica del grupo a la realidad social española, en este sentido, es de destacar el papel que viene asumiendo en nuestro país el asociacionismo de estos dirigentes en cuanto promotor de un esquema de convivencia para el que presenta a esta figura como un auténtico orientador social, con un proyecto de enseñanza moderada y abierta del islam e impulsor de cuantas iniciativas sean necesarias para fomentar el diálogo y respeto que

---

<sup>66</sup> Informe especial J/2012 del Observatorio andalusí: Institución para la observación y seguimiento de la situación del ciudadano musulmán y de la islamofobia, p. 24. Este informe puede consultarse en: <http://oban.multiplexor.es/> (12-05-2013).

exige la diversidad cultural<sup>67</sup>, todo ello redundará en la integración del grupo y del individuo en la sociedad española. La institucionalización oficial y jurídica que se ha venido produciendo en torno a esta personalidad en el *Acuerdo de Cooperación entre el estado español y la Comisión Islámica de España*<sup>68</sup> y el mensaje conciliador de buena parte de los imanes que desarrollan su función en nuestro país, puede presentarlo ante las autoridades españolas como un portavoz con el que programar acuerdos e iniciativas tendentes a desacreditar la imagen estereotipada de un islam subversivo.

### 3.4.- ¿ES EL MULTICULTURALISMO ANTIMODERNISTA?

La última perspectiva que abordar en este estudio sobre el multiculturalismo hace referencia a las dificultades que esta ideología tiene en ocasiones consigo misma; siendo una invención sociológica de nuestro tiempo presenta ciertos impedimentos para conciliarse con su propia ontología *modernista*, como consecuencia del reconocimiento que alienta de otras culturas que contradicen los principios éticos, políticos y jurídicos de las sociedades democráticas, la desigualdad entre sexos, la voluntad Absoluta antes que la democrática o una cierta oficialidad del castigo físico a la esposa rebelde, imputaciones estas que estimulan el reproche antimodernista que se opone así a aquella disposición favorable al reconocimiento en las sociedades democráticas. Ya con esta breve exposición se está identificando al sujeto cultural cuyo reconocimiento no haría sino cuestionar los avances que en estas sociedades se han hecho en materia de igualdad de género cuando no de la propia universalidad de los *Derechos Humanos*<sup>69</sup>.

El verdadero trasfondo de este reproche antimodernista que se hace del multiculturalismo, es la permisividad que profesa hacia todas formas culturales, algunas de

---

<sup>67</sup> “La figura del *imán* dentro de la comunidad musulmana, como guía religioso, orientador educativo y mediador social, tiene un papel fundamental entre los musulmanes para lograr su integración plena y positiva, y con ello, favorecer la cohesión y la estabilidad de toda la sociedad... La Unión Islámica de *Imanes* y Guías en España, pretende ser un espacio de encuentro de los imanes en España, que une sus esfuerzos, favorece la comunicación y el intercambio entre ellos, les orienta a adoptar el pensamiento islámico moderado y abierto, y acerca sus visiones sobre asuntos de interés y beneficio para la comunidad musulmana y el resto de la sociedad española... Página de presentación de la *Unión islámica de Imanes y Guías de España* (UIIGE). <<http://www.imainpain.org/es/index.php/uiige.html>> (13-04-2012).

<sup>68</sup> En los artículos 3, 4 y 5 del Acuerdo se regula el estatuto de los imanes, sus funciones y su integración en el Régimen General de la Seguridad Social.

<sup>69</sup> “El multiculturalismo, desde estas perspectivas críticas, se convertiría en un tonto útil para sumarse al actual acoso y derribo de los avances del Estado de bienestar, y con ello, tratando de dar entrada a grupos étnicos, culturales, de edad o género, acabarían por resquebrajarse los derechos humanos y sociales básicos y los principios más elementales de una política de igualdad y solidaridad enfocada desde el universalismo”. ENRIQUE ALONSO, L., “¿Redistribución o reconocimiento?”, en Villarroya Ariño, A., *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2005, p. 491.

las cuales no han discurrido por la senda modernista de igual manera a como ha acontecido en las sociedades del primer mundo. ¿Qué se entiende por vía modernista? Aquélla en la que las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales de una sociedad evolucionaron para verse libres de la mediación religiosa; en la medida en que el ajuste a estos cambios es resistido dogmáticamente se puede declarar el proceso como involucionista. La recriminación que se hace a la sociedad multicultural en este contexto es la de permitir que estructuras culturales que no han completado este proceso puedan exhibir su costumbrismo cultural en el espacio público además de otorgarles ciertas concesiones políticas o culturales.

Estas sociedades, ven como el islam es un elemento aliado del antimodernismo y en función de esta incompatibilidad surgen propuestas de rechazo hacia el colectivo musulmán en forma de iconografía que escenifica aquella condena por antimodernismo. La propensión a métodos violentos como forma particular de proselitismo o de restañar viejas rencillas con occidente, el menosprecio a la condición femenina que se tiene en las sociedades islámicas y un conjunto de prácticas incompatibles con los valores occidentales, representan aquellas imágenes que de modo ordinario se vienen esgrimiendo contra esta cultura de la que se dice que posee métodos arcaicos y subdesarrollados, y que ahora demanda respeto y conciliación en las sociedades modernas.

Pero la identidad de estos hombres y mujeres no se desenvuelve de igual manera por mucho que la fuente de donde caracterizar esa autorrealización personal sea la misma en una sociedad islámica que en una occidental. En las multiculturales, la identidad traída o importada se difumina y tiende cada vez más a ser resuelta en el nuevo espacio conforme a otros parámetros desconocidos en sus sociedades de origen; la cadencia y el momento de las cinco oraciones diarias de los fieles musulmanes, la ausencia por las exigencias laborales de estos fieles a la oración en la mezquita de los viernes, las condenas que desde la institucionalidad oficial del islam en España se han venido sucediendo contra todos actos de barbarie cometidos por musulmanes en nuestro país, los frecuentes congresos de feminismo islámico en los que se viene reivindicando un estatus igualitario con el hombre, el escaso interés que despiertan las propuestas de implantación de la normativa islámica, la “*sharía*”, en las sociedades democráticas<sup>70</sup> y

---

<sup>70</sup> A comienzos del año 2008 el primado de la iglesia anglicana, Rowan Williams, se manifiesta acerca de la inevitabilidad de que el Reino Unido termine aceptando ciertos aspectos de la *sharía*. La propuesta fue descalificada por destacados musulmanes del país quienes mencionaban que con ella se podría dar la imagen de que los musulmanes que viven en el Reino Unido quieren separarse del resto de la sociedad y ser tratados de forma diferente. Véase el artículo: *El arzobispo de Canterbury pide aplicar parcialmente la ley islámica*, Diario Evangélico digital Berea,

la petición expresa de un mayor grado de desarrollo de las previsiones contenidas en el Acuerdo marco suscrito con el islam, ponen de manifiesto que aún cuando predomine el sentimiento islámico sobre el nacional en la conformación de la identidad, ésta se acomoda al entramado sociológico de la sociedad multicultural.

Estas cuestiones reconocidas y valoradas positivamente por los receptivos de la ideología multicultural acaso debieran ser completadas con un proceso de reflexión a emprender sobre aquellas cuestiones que en un principio parecen de difícil encaje en la realidad sociológica de aquellas sociedades pluriculturales, y esta meditación personal y colectiva debería estar dirigida por tres vectores, posicionamiento social, comprensión y una lectura abierta de las fuentes islámicas<sup>71</sup>; ¿acaso no es ésta una propuesta moderna?

Aquellos que imputan un antimodernismo al islam pueden verse envueltos en esta tendencia obsoleta sino revisan también sus propios esquemas mentales; imponer valores, jerarquizar culturas, divulgar la fosilización de esta cultura en el tiempo, dibuja un panorama de dominación intelectual y cultural de unos individuos sobre otros que impide toda posibilidad de diálogo intercultural que se revela como de lo más contrario a la modernidad. Es en estas circunstancias cuando deviene la propuesta cultural que lideran estos grupos, la del asimilacionismo cultural para así convertir en modernos a los que no lo son; pero he aquí el profundo error de sus planteamientos, pues aquellas formas veladas de imposición de unos individuos sobre otros en razón de la cultura son las que precisamente reciben condena en instrumentos legislativos internacionales que han hecho de la cultura el medio más eficaz de adaptación y enriquecimiento de las señas identitarias del individuo a cualquier medio<sup>72</sup>.

---

<<http://diarioevangelicoberea.wordpress.com/2008/02/11/>> (18-03-2010).

<sup>71</sup> “Entre las primeras voces que clamaban por una reforma modernista del mundo musulmán estaba el poeta y filósofo Muhammad Iqbal (1877-1938, padre espiritual de Pakistán... De acuerdo con Iqbal... Permítase a los musulmanes de hoy apreciar su posición, reconstruir su vida social a la luz de los principios últimos, y evolucionar, fuera del propósito del islam revelado hasta ahora parcialmente, hacia aquella democracia espiritual que es la meta última del islam”. BHUTTO, BENAZIR., *Reconciliación, islam y democracia*, Belacqua, Barcelona, 2008, p. 345.

<sup>72</sup> El artículo 5.1 de la *Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales*, establece que: “La cultura, obra de todos los seres humanos y patrimonio común de la humanidad, y la educación, en el sentido más amplio de la palabra, proporcionan a los hombres y a las mujeres medios cada vez más eficaces de adaptación, que no sólo les permiten afirmar que nacen iguales en dignidad y derechos, sino también reconocer que deben respetar el derecho de todos los grupos humanos a la identidad cultural y al desarrollo de su propia vida cultural, en el marco nacional e internacional, en la inteligencia de que corresponde a cada grupo el decidir con toda libertad si desea mantener, y, llegado el caso, adaptar o enriquecer los valores que considere esenciales para su identidad”.

En otras ocasiones la asimilación cultural, bajo el pretexto que sea, no sólo se ha demostrado como un medio insuficiente para lograr su propósito homogeneizador, sino que ha teñido a la sociedad de conflictividad social; cuando en Francia se ha querido combatir la tradición islámica del velo en el espacio público, toda una oleada de protestas se han suscitado con manifestaciones en las principales vías públicas de distintas capitales francesas como las acontecidas en diciembre de 2003. Pero lo más significativo de este desencuentro fue el aumento considerable de jóvenes musulmanas que habían dejado atrás esta costumbre, o que incluso, la habían rechazado pese a las fuertes presiones del entorno familiar, mujeres que no consideraban tanto esta prohibición como un ataque contra su religión cuanto más un desaire hacia su cultural.

Si algo es contrario a la modernidad y al progreso es la homogeneización cultural que sirve para la justificación de toda propuesta asimilatoria; el sociólogo francés TOURAINE, establece con meridiana claridad como las sociedades modernas abiertas a todo tipo de intercambios se caracterizan por su inconmensurabilidad cultural y por la dificultad de encontrar y elaborar en su seno un repertorio cultural único, además de constituir un rasgo muy característico de la modernidad la comunicación entre culturas<sup>73</sup>, cuyo espacio natural es la sociedad multicultural.

#### **4.- EL RECONOCIMIENTO DE LA IDENTIDAD DIFERENCIADA: CHARLES TAYLOR.**

El debate sobre el multiculturalismo y la casuística que lo acompaña deja incompleta la teoría de esta nueva organización social, en tanto que el epicentro que hace de la cultura parece que tiende a difuminar la dimensión identitaria del individuo, de tal manera, que con la mención de un determinado referente cultural quede ya nombrada la identidad del individuo por haberse organizado este patrón individual conforme a los atributos culturales en los que se desenvuelve. Sin embargo, las propias referencias que se hacen de estas dos realidades ontológicas del ser humano generan una cierta confusión, por la presentación a veces conjunta o separada que se hace de ellas o por el predominio de una sobre otra; efectivamente, en ocasiones es frecuente exponer al lado del hecho cultural su reflejo identitario<sup>74</sup>; en otros momentos sucede lo contrario, la identidad aparece configurada como el género y la cultura una de sus especies<sup>75</sup>. Por

---

<sup>73</sup> TOURAINE, ALAIN., op., cit., p. 228 y 248.

<sup>74</sup> La Conferencia Mundial de Derechos Humanos celebrada en Viena del 14 al 25 de junio de 1993, auspiciada por la Asamblea General de las Naciones Unidas (A/CONF. 157/23), aprobó la *Declaración y programa de acción de Viena*, en donde se reafirma el compromiso de la comunidad internacional de respetar el valor de la diversidad de las culturas indígenas y de sus identidades.

<sup>75</sup> En el *Convenio marco para la protección de las minorías nacionales* (número 157 del Consejo de Europa, hecho en Estrasburgo el 1 de febrero de 1995, BOE número 20 de 23 de enero de 1998), se

último, se pueden encontrar referencias internacionales en donde estas realidades individuales aparezcan completamente fusionadas<sup>76</sup>.

Pero de manera general, la identidad y la cultura cuando se trata de realidades del individuo llamadas a jugar un papel esencial en la sociedad multicultural, aparecen como términos sinónimos con los que se quiere expresar la necesidad de reconocer las múltiples formas de autorrealización personal que los individuos articulan en un determinado marco cultural, en donde este sustantivo aparece como una entidad comprensiva y reguladora tanto del sistema moral del individuo y de su modo de vida, como de su capacidad creativa<sup>77</sup>. La consideración que en sede internacional se ha hecho de la cultura, permite identificarla como sustentadora, entre otras distinciones, de las diferentes formas de personalidad que caracterizan a la especie humana; y es en este contexto, donde al aparecer la identidad comprometida por el fenómeno cultural, se puede poner de manifiesto como el reconocimiento de la diversidad cultural que se hace en las sociedades multiculturales invita también a presentarlo en forma de diversidad identitaria.

Cuando el multiculturalismo hace un requerimiento al diálogo intercultural, solapadamente expone la necesidad de que los individuos con personalidades diferentes coadyuven al reconocimiento de la *alteridad* como constatación de las múltiples identidades personales recreadas en otras tantas formas culturales; cuando se hacen llamamientos a la protección y promoción de la diversidad cultural, se está alentando a realizarla sobre la identidad personal en las mismas condiciones de seguridad, por ser esta personalidad el elemento que confiere la heterogeneidad propia del principio liberal de la libertad individual. Por último, la garantía de la cohesión social y la conflictividad intercultural que acompañan a la ideología multicultural pueden cuestionarse con el juego que ofrece la identidad personal; desde el momento en que la pluralidad de las

---

establece en su artículo 6.1 que: “Las parte promoverán un espíritu de tolerancia y de diálogo intercultural, y tomarán medidas eficaces para favorecer el respeto y la comprensión mutuas entre todas las personas que vivan en su territorio, sea cual fuere su identidad étnica, cultural, lingüística o religiosa., en particular en los campos de la educación, de la cultura y de los medios de comunicación”.

<sup>76</sup> En el artículo 5 de la *Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales* (Elaborada por la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos y aprobada por la Conferencia General de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, reunida en París en su vigésima reunión, el 27 de noviembre de 1978), se menciona: “... el derecho de todos los grupos humanos a la identidad cultural...”.

<sup>77</sup> En el Preámbulo de la *Declaración Universal de la UNESCO sobre diversidad cultural* (aprobada por la 31ª sesión de la Conferencia General de la UNESCO el 2 de noviembre de 2001), se considera a la cultura como: “... el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias”.

formas individuales pueden ser vistas como expresiones de una sociedad vital, innovadora, creativa e inclusiva, las múltiples propuestas culturales en la sociedad democrática deben ser contempladas como manifestaciones de un proyecto de convivencia intercultural y armoniosa.

Se hable de cultura o de identidad, la imbricación entre estas realidades es de tal naturaleza que allí donde se quiera desacreditar a una de ellas emerge con carácter reparador la otra; si la práctica cultural del velo islámico se quiere proscribir del espacio público, la reparación en forma de reivindicación identitaria lleva a un mayor número de mujeres a ataviarse de esta manera. Si por el contrario, se desprecia el ostracismo de la identidad femenina en las sociedades islámicas por haber inducido a las mujeres una forma autodepreciativa de sí misma, no faltan voces que lo condenan como injerencias culturales. Cultura e identidad se pueden presentar como dos realidades distintas pero en permanente simbiosis en la sociedad multicultural.

Ahora bien, con la construcción tan particular de la identidad personal que ofrece el pensador canadiense CHARLES TAYLOR<sup>78</sup> parece alterarse el binomio trazado. El diseño que ofrece este autor acerca de una identidad que se encuentra animada por un *ideal moral*, refuerza la previsión de otras maneras de concebir las múltiples formas de autorrealización personal fuera del soporte que le proporciona un determinado referente cultural. Aquí es la moral interior la que otorga entidad y sustancia a la personalidad individual, de tal manera que ya no es la identidad cultural, sino la identidad moral la que suscita la reflexión de este autor.

Pero en la construcción ontológicamente moral de la identidad tayloriana no está olvidado el fenómeno cultural, el cual se puede constatar recurriendo para ello a una sucesión argumental dentro de su teoría que desembocará en la conjunción identitario-cultural. Y cuyo inicio se produce con la inclusión que hace de la *política de la diferencia* dentro de la concepción modernista de la identidad preservada de toda influencia externa y generada en el interior del individuo. Con aquella propuesta

---

<sup>78</sup> CHARLES TAYLOR nació en Montreal (Canadá) en 1931, filósofo, intelectual y humanista, profesor de derecho y filosofía en la Universidad de Northwestern en EE.UU. y profesor emérito del departamento de filosofía de la Universidad McGill de Montreal. Sus ideas sobre el multiculturalismo han supuesto una acertada previsión para las sociedades modernas culturalmente plurales que se enfrentan al desafío de la integración de las minorías culturales. Entre sus obras más importantes se pueden destacar: *La ética de la autenticidad* (1994), *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (1996), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (1992) o *Una edad secularizada* (2009). Se ha posicionado en varias de sus obras contra el individualismo que caracterizó, sobre todo, en el siglo pasado a la sociedad; varios de sus comentaristas lo definen como católico, comunitarista y afiliado al movimiento nacionalista de Quebec.

diferencial, se quiere expresar el derecho que asiste a todo individuo, como portador de una identidad única, no sólo a ser considerado distinto a los demás, sino, en la parte que aquí interesa, capacitado para orientar y dirigir su propia identidad como ser humano y como ser cultural. Y de aquí la exigencia que nace en las sociedades multiculturales de conferir igual valor a todas aquellas culturas<sup>79</sup> en las que el individuo recrea su personalidad.

La cultura como referente modelador de identidades no conlleva que en la construcción tayloriana esté ausente la presentación conjunta entre estas dos realidades del individuo. Pero dada la profundidad de los principios que organizan y orientan la construcción identitaria del filósofo canadiense, se hace necesario estratificar la ontología moral de la personalidad individual para llegar a una definición en la que estén presentes aquellos principios orientadores y en donde se pueda descubrir el significado de la aportación cultural a la ontología moral identitaria de este autor, aunque para ello haya que esperar a la consideración de la cultura como un marco referencial en el esquema de negociación de identidades dispares.

#### **4.1.- LA CONCEPCIÓN ONTOLÓGICAMENTE MORAL DE LA IDENTIDAD.**

La reflexión filosófica de TAYLOR conforme a la cual elabora la teoría del *reconocimiento* de ciertas corrientes políticas contemporáneas entre las cuales se encuentra el *multiculturalismo*, comienza por advertir de las consecuencias autodepreciativas en que pueden incurrir ciertos grupos minoritarios o personas de una cierta condición cuando se desconoce el nexo que existe entre aquella forma de consideración debida y la *identidad* personal, a la que frecuentemente refiere como el *ideal de la autenticidad*. TAYLOR sitúa en la sucesión de dos acontecimientos contemporáneos la preocupación por el reconocimiento identitario<sup>80</sup>; el primero emerge con el concepto de la *dignidad* inherente al ser humano tras el desplome de las jerarquías sociales del “*Ancien Regime*”, donde se hacía de su antitético, el *honor*, el instrumento sobre el cual se legitimaba la desigualdad entre los individuos, la instauración de la democracia en el siglo XVIII hizo necesario justificar la igualdad universal entre los seres humanos, el concepto de la dignidad era la premisa subyacente.

En segundo lugar, el ideal de la autenticidad comienza su formulación cuando la identidad del individuo ya no se hace derivar de las reglas sociales, sino que se justifica en un proceso de construcción personal del propio sujeto que acontece en su interior y

---

<sup>79</sup> TAYLOR, CHARLES., op., cit., pp. 65-66.

<sup>80</sup> *Ibidem.*, pp. 45-47.

animado por un ideal moral que le proporciona el sentido de su fidelidad y definición de sí mismo. El origen de la autenticidad lo encuentra el pensador canadiense en el concepto dieciochesco de un sentido moral que precipita al individuo a distinguir entre lo bueno y malo, la interpretación de este antagonismo moral ya no se hace en función de cálculos toda vez que se postula en el interior del individuo por la orientación hacia esa dimensión moral<sup>81</sup>. La cuestión trascendental que ha supuesto en la filosofía moderna esta forma de orientar las múltiples expresiones de autorrealización personal, radica en el modelo que ofrece TAYLOR acerca de como ese ideal de la autenticidad está dirigido por un ideal moral<sup>82</sup>, de tal manera que no reconocer aquellas maneras de ser uno mismo, significa tanto como rechazar aquel soporte moral del cual se nutren.

De aquí la crítica que dirige a todos sus contemporáneos que intentan explicar la fenomenología propia de las ciencias sociales trivializando para ello este ideal, unas ciencias que parecen explicar todo proceso evolutivo en base a dos principios modernos que para el autor canadiense no son sino formas de malestar: el *individualismo* y la *razón instrumental*<sup>83</sup>. La importancia que en la filosofía tayloriana tiene esta fundamentación de aquel ideal de la autenticidad en base a la categoría moral deviene de tres formas de objetivización del mismo<sup>84</sup>: a), el desplazamiento que en la cultura moderna se produce del acento moral, si antes se tornaba en ideas sobre Dios, ahora gravita en la conciencia interior del individuo; b), ese ideal, en la medida en que su generación es interior, debe ser preservado de influencias externas que impidan al individuo ser fiel a si mismo y a su propia originalidad; y c), el ideal de la autenticidad así generado se desenvuelve al margen del pensamiento social con el que puede relacionarse pero en modo alguno definirse.

---

<sup>81</sup> TAYLOR, CHARLES., *La ética de la autenticidad*, Paidós, Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1994, p. 61.

<sup>82</sup> “¿Qué entiendo por ideal moral? Entiendo una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior, en el que mejor y superior se definen no en función de lo que se nos ocurre desear o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear”. *Ibidem.*, p., 51.

<sup>83</sup> “... el lado oscuro del individualismo supone centrarse en el yo, lo que aplana y estrecha a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido y las hace perder el interés por los demás o por la sociedad. Esta inquietud ha salido recientemente a la superficie en la preocupación por los frutos de la sociedad permisiva, la conducta de la generación del yo o la preeminencia del narcisismo, por tomar sólo tres de las formulaciones contemporáneas más conocidas... El desencantamiento del mundo moderno se relaciona con otro fenómeno extraordinariamente importante de la era moderna... podríamos llamarlo primacía de la razón instrumental. Por razón instrumental entiendo la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación económica de los medios a un fin dado. La eficiencia máxima, la mejor relación coste-rendimiento, es su medida del éxito”. *Ibidem.*, pp., 38-40.

<sup>84</sup> *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, op., cit., pp. 47-52.

La conexión que TAYLOR establece entre la identidad individualizada y aquel ideal moral permite hablar de una concepción *ontológicamente moral de la identidad*, pero, ¿cuál ha sido el proceso que ha seguido para llegar a semejante conclusión? Habría que distinguir entre varios estadios para establecer con absoluta nitidez el vínculo entre aquellas realidades cognitivas; en el primero de ellos, elabora el sentido de las *reacciones morales* del individuo sobre la base de un procedimiento ontológicamente humano, que permite, en primer lugar, identificar aquellas entidades que sustancialmente se clasifican como cuestiones morales, esto es, el respeto a la vida, la integridad y el bienestar, incluso la prosperidad de los demás<sup>85</sup>, para seguidamente elaborar una respuesta acorde con la naturaleza de dichos objetos. Sólo así, se está en condiciones de discernir el modelo instintivo o *visceral* propio de todas reacciones con el que también se reproduce en las de tipo moral, donde prevalece la necesidad de articular una respuesta mediante aquella ontología humana que trascienda la descripción intrínseca de los objetos para centrarse en la dimensión moral del mismo. La ontología humana es el único soporte para nuestras *respuestas morales*, independientemente de que las reconozcamos o no<sup>86</sup>.

Si hasta aquí se ha descrito el procedimiento constructor de las reacciones morales del individuo, habría ahora que determinar el mecanismo por el cual estas respuestas se subjetivizan, de tal manera que puedan presentar diferencias en las ofrecidas por uno u otro ser humano. TAYLOR, acude en este proceso de individualización moral a la figura de los *marcos referenciales* para esclarecer el sentido de aquellas respuestas morales que formulamos ante la presencia de objetos de esta índole<sup>87</sup>; cuando estos horizontes morales articulan las respuestas de este tipo se está exteriorizando el contenido y significado de las mismas. Los marcos referenciales

---

<sup>85</sup> TAYLOR, CHARLES., *Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 18.

<sup>86</sup> TAYLOR se vale del siguiente ejemplo para ilustrar el procedimiento ontológico que articula las reacciones morales y que de forma resumida puede quedar expuesto de la siguiente manera: Los racistas creen en la superioridad de unas razas humanas sobre otras en función de ciertas propiedades de los individuos como pueden ser el color de la piel o los rasgos físicos, estos sujetos elaboran su respuesta en base a la descripción intrínseca del objeto; es decir, sólo toman en cuenta sus propiedades, y en función de ellas elaboran su respuesta excluyente. Su reacción instintiva o visceral les ha llevado a priorizar la propiedad del objeto como merecedora de dicha reacción, y a no tomar en consideración la categoría moral que tiene. *Ibidem.*, p. 21.

<sup>87</sup> "... cuando intentamos explicar que presuponemos, cuando juzgamos si una cierta forma de vida es verdaderamente digna de consideración, o cuando colocamos nuestra dignidad en un cierto logro o estatus, o definimos nuestras obligaciones morales de una cierta manera, nos encontramos articulando *inter alia* lo que aquí vengo llamando marcos referenciales". *Ibidem.*, p. 42.

constituyen el segundo de los episodios en la construcción moral de la identidad tayloriana.

¿Qué importancia tiene este nuevo término para las reacciones morales así presentadas? Si antes se mencionaba como las subjetivizaba, ahora se puede descubrir el porqué de esta individualización; dado que no existe ningún marco referencial bajo el cual aparezcan todas las propuestas morales de los individuos, deberán estos horizontes incorporar algún criterio distintivo que justifique la pluralidad de respuestas morales de los individuos. Para este pensador, las diferencias entre las reacciones morales radican en las denominadas *distinciones cualitativas* que todos los marcos incorporan, de tal manera que una vez fijado aquel cuadro u horizonte moral pueda el individuo dentro de él disentir sobre qué acción, modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que se tienen más a mano. Las distinciones cualitativas representan la heterogeneidad moral de los individuos que articulan sus reacciones morales dentro de un determinado marco referencial.

Pero no acaba aquí toda la exposición acerca de este segundo elemento, pues además de la nota disentida que introducen, las distinciones cualitativas incorporan un elemento homogeneizador, referido ahora a la existencia de unos fines y bienes valiosos no medibles que merecen respeto y admiración y que son independientes de los deseos e inclinaciones humanas. Si cada individuo toma opción por aquellos capitales dentro de un determinado marco referencial conforme a una distinción cualitativa, este proceso individual confluye con otros tantos de carácter particular en la aspiración universal a la consecución de unos fines y bienes valiosos<sup>88</sup>. El proceso aun no se da por concluido, porque las distinciones cualitativas introducen pretensiones valorativas sobre la mejor vida y el mejor bien; entonces, ¿cómo puede el individuo descubrir cuál es la mejor vida y cómo contar con la certidumbre de que elige el mejor bien?

La respuesta a esta pregunta nos sitúa en el tercer estadio que se viene siguiendo sobre la construcción moral de la identidad; descubrimos cual es la mejor vida y estamos en condiciones de elegir el mejor bien por nuestra *orientación en relación al*

---

<sup>88</sup> Los ejemplos de los que se vale este autor para definir el marco referencial en función del bien que incorporaba la distinción cualitativa se remontan a los primeros tiempos de nuestra civilización; así, "...la ética del honor, la vida del ciudadano, del guerrero o del ciudadano-soldado se tenía en más alta estima que la existencia solamente privada, dedicada al arte de la paz y el bienestar económico. Contra esto, la tesis platónica, en donde la virtud humana ya no se hace descansar en la vida pública o en el modelo guerrero, sino en la vida mejor que está regida por la razón, y la razón se define en términos de una visión del orden en el cosmos y en el alma". *Ibidem.*, p. 35.

*bien o al espacio moral.* Aquí, no sólo se recoge la epistemología de los marcos referenciales y del criterio distintivo que incorporan, sino que también liga al individuo con la percepción de lo que es bueno o de lo que tiene un valor fundamental; la tesis tayloriana subyacente es que los bienes que sirven de orientación moral son los mismos con los que medimos el valor de nuestras vidas. Con esta propensión del individuo, las distinciones cualitativas recobran su verdadero valor, por cuanto dejan de ser arbitrarias sobre lo que es bueno para el individuo para convertirse en un criterio rector; la elección del mejor modo de vida o el mejor bien no viene decidida por los deseos o preferencias del individuo, sin embargo, aquello que es incomparablemente superior constituye la medida conforme a la cual se pueden sojuzgar aquellos anhelos<sup>89</sup>.

Si cada estadio que se viene desarrollando, en cierta medida, colma al anterior, se necesitaría de un cuarto que además de cumplir esta función culmine el proceso del que se ha partido. Aquella orientación en relación al bien no resuelve por sí sola la cuestión del valor que tiene el lugar desde el que nos posicionamos con respecto al bien; y no la resuelve, porque el deseo por una vida mejor o por un bien mejor es una aspiración que no logran alcanzar todos los individuos<sup>90</sup>, pero tampoco refleja una situación estática, ya que el espacio desde el cual se mira hacia el bien puede cambiar, y de hecho cambia al compás evolutivo de la vida humana. Para contemplar esta eventualidad, se hace necesario enlazar esta orientación hacia la moral o respecto al bien con la propia historia vital del individuo a través del mecanismo propuesto por TAYLOR, el de la *narrativa*, con el cual se culmina el proceso constructivo de la identidad moral.

¿A qué se refiere este autor cuando contempla la vida del individuo en narrativa? Al descubrimiento que en cada momento de su historia vital hace de lo incomparablemente superior, precisamente por el lugar que ocupa con referencia al bien; es decir, este elemento, enlaza el pasado, presente y futuro del sujeto con lo que

---

<sup>89</sup> TAYLOR enumera varios ejemplos de lo que puede constituir para un individuo el estar orientado hacia el bien; "... en ciertas tradiciones religiosas, el contacto con el bien o con lo que se percibe como bueno, se entiende como una relación con Dios. Para quienes se adhieren a la ética del honor o del guerrero, aquel contacto se cierne sobre el espacio de la fama o la infamia; para quienes defienden el bien como autodomínio mediante la razón, la aspiración es ser capaces de ordenar sus vidas y la amenaza insoportable es ser devorados o degradados por el irresistible anhelo de cosas inferiores. Para aquellos a quienes mueve una de las formas de afirmación de la vida corriente, lo más importante, por encima de todo es verse motivado y favorecido en esa vida, por ejemplo, con el trabajo que se desempeña y con la familia que se tiene". *Ibidem.*, pp. 60-61.

<sup>90</sup> "En el otro extremo están aquellos cuyas vidas están desgarradas por este anhelo [plenitud y riqueza que despierta la vida corriente]. Quienes se percibe a sí mismos, frente al dueño de sí mismo, dominados por incontrolables pasiones; sus vidas desordenadas y manchadas por sus bajos apegos". *Ibidem.*, p. 61.

ha percibido en cada uno de estos estadios temporales como lo incomparablemente superior. Sólo la contemplación narrativa permite al individuo elegir el mejor modo de vida y apostar por el mejor bien, a la vez que contextualizar como fugaces otros episodios de bienestar o fortuna; para ello, se hace imprescindible observar la importancia en narrativa del trayecto vital<sup>91</sup>.

El proceso estratificado que se ha descrito comenzaba con la conexión que TAYLOR establece entre identidad y aquel ideal moral; ahora se trataría de ir pronunciando respuestas sobre este nexo dentro de cada uno de los distintos estadios que se han ido detallando, con el objeto de elaborar una teoría acerca de la identidad moral cuyo reconocimiento reclama este autor. En tanto que la identidad está sustentada por un ideal moral que el individuo descubre en su propio interior, cualquier juicio, pensamiento o explicación que se dé sobre aquélla, adoptará según el pensamiento tayloriano la forma de una *reacción moral*, cuya elaboración sólo será posible desde una ontología moral que articule dicha respuesta y en la que estarán ausentes otros condicionantes de la misma.

La identidad del individuo no puede construirse de un modo independiente a los presupuestos morales que ofrece el *marco referencial* dentro del cual identifica lo que es bueno o valioso; este horizonte es el espacio donde el sujeto puede adoptar una postura ante los numerosos interrogantes que se plantea de ordinario acerca de lo que es importante y de lo que no es. Todo juicio, intuición o reacción moral se elabora en este marco, no hay lugar en él para la reacción visceral propia de todas reacciones humanas.

Situados en un marco referencial determinado, éste ofrece un importante conjunto de *distinciones cualitativas* al individuo, que ahora le permite privilegiar lo que es incomparablemente superior descartando así aquella otra serie de bienes y fines que no son objeto de una fuerte valoración, sino más bien de trivialización; la identidad ofrece al individuo aquellos criterios distintivos con los que decantarse por un bien o fin potencialmente valorado.

¿Quiénes somos?, la respuesta a esta pregunta nos sitúa en la conexión entre identidad y *orientación en el espacio moral*, interpretar quien soy es ofrecer una respuesta adecuada ante cualquier dilema moral, pero no desde la sola contemplación del carácter universal que ostentan algunos presupuestos morales como han venido

---

<sup>91</sup> *Ibidem.*, p. 64.

haciendo nuestros antepasados<sup>92</sup>, sino con la convicción de que estar orientados en aquel espacio equivale a saber quiénes somos, equivale a tener una identidad.

Si para tener una identidad se necesita de una cierta orientación hacia lo incomparablemente superior, la última respuesta que elaborar del vínculo entre aquella y la moral viene contemplada desde una situación del individuo en *narrativa*. ¿Quiénes somos? requiere ser contestado en forma de relato vital; estoy orientado hacia el bien porque anteriormente lo había estado, y esta misma orientación me proyecta hacia el futuro; toda esta propensión vital determina que la identidad deba ser contemplada en narrativa.

Este proceso estratificado debiera concluir con una integración de todos sus elementos que permitiera ofrecer una definición de la identidad moral que casara bien con la teoría tayloriana; a efectos didácticos la formularé en primera persona: *“Mi identidad está condicionada por un ideal moral que me permite elaborar respuestas morales ante objetos de esta índole, y por estar orientado en el espacio moral, me posibilita distinguir dentro de un determinado marco u horizonte moral lo incomparablemente mejor de manera independiente a mis deseos e inclinaciones corrientes, y no únicamente en un momento temporal concreto, sino a lo largo de mi historia vital”*. Esta identidad moral es la que urge reconocer.

#### **4.2.- EL RECONOCIMIENTO DE LA IDENTIDAD MORAL.**

En el mismo momento en que aquella identidad así construida necesita desenvolverse en sociedad es cuando urge la necesidad de su reconocimiento, y ello porque la identidad no sólo obedece a una expresión que nace del sentimiento interior del individuo, sino que también incorpora una dimensión comunitaria consecuente con la realidad social del ser humano. Que en el reconocimiento de esta identidad moral están llamados a desempeñar un papel fundamental otros individuos, pone de manifiesto diversas consecuencias sobre las que se puede empezar a cimentar esta exigencia; por un lado, las propias de las distintas posiciones que al respecto ofrece esta participación exterior y que TAYLOR las engloba, bien en el efectivo reconocimiento de esa realidad individual, bien en la negación del mismo, o simplemente en un reconocimiento falseado de la misma<sup>93</sup>. De otra parte, las derivadas de un rasgo propio

---

<sup>92</sup> “Para la mayoría de nosotros ciertos interrogantes fundamentalmente morales aún se formulan en términos universales [respeto a la vida ajena, el bienestar, la dignidad]. Lo que nos diferencia de nuestros antepasado es precisamente que nosotros no percibimos esos interrogantes dando por supuesto que estuvieran enmarcados en esos términos”. *Ibidem.*, p. 44.

<sup>93</sup> *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, op., cit., p. 43.

de la condición humana, cual es su carácter fundamentalmente *dialógico*. Comenzaré por esta segunda manifestación.

Este rasgo humano, tiende a expresar como todo aquel proceso de generación interna de aquella identidad moral no puede ser interpretado monológicamente, sino que necesita de la interacción con otros individuos que son importantes para la persona, y a los que este autor alude, en un término no acuñado por él, como los *otros significantes*. Por medio de esta comunicación, el individuo adquiere otros modos de expresión de humana y que aquí los refiere como *enriquecedores lenguajes humanos*; la unión de estos dos elementos es lo que constituye la interpretación dialógica de nuestra identidad para la que otorga un papel crucial a los otros significantes que nos acompañan en nuestra existencia. TAYLOR ve en la adquisición de aquellos lenguajes propios de un núcleo cercano de significantes como son nuestros padres dos resultados; el primero, lo perdurable de esta primera contribución, pues aún cuando intentemos desprendernos de estos lenguajes familiares, a veces, incluso luchando contra ellos, siempre quedará algún recuerdo en nuestro interior. La segunda conclusión viene en términos de advertencia, sin renunciar a aquella influencia que de por vida nos acompañará, nuestra identidad debe ser forjada excluyendo cualquier relación de dependencia<sup>94</sup>.

La primera manifestación de la participación exterior en el proceso del reconocimiento de la identidad moral presenta un elenco de posibles alternativas que pueden condicionar la política del reconocimiento, y tras las cuales no sólo operan los otros significantes sino que también se debe hacer mención a doctrinas, corrientes o movimientos contrarios a aquel ideal moral que dirige a la autenticidad. Estos elementos venidos de fuera pueden no reconocer nuestra identidad, reconocerla, o falsearla. Analicemos estas tres vías por separado:

#### **4.2.1.- Se niega el reconocimiento.**

Desde la sola contemplación del ser humano, el punto de partida de este rechazo, para TAYLOR, deviene de la fuerza que en la cultura moderna tienen doctrinas o pensamientos que contemplan la formación de identidades personales sin la intervención de aquel ideal moral, como es el caso del *narcisismo*; o que por el contrario subordinan la dimensión ética del individuo al deleite sensual y los placeres

---

<sup>94</sup> “... debemos esforzarnos por definirnos a nosotros mismos... y así a dominar la influencia de nuestros padres con objeto de evitar caer en otra de esas relaciones de dependencia. Necesitamos las relaciones para realizarnos, no así para definirnos”. *Ibíd.*, p. 54.

como defiende el *hedonismo*<sup>95</sup>. Una segunda forma de rechazo, surge de cierta apología de las ciencias sociales que no cree convincente el recurso a cuestiones morales y que parece condicionar toda evolución social sobre la base del individualismo y la medida económica de las relaciones sociales. Estas formas de rechazo ya han sido definidas por TAYLOR como formas de malestar, a las que, siguiendo su pensamiento habría que añadir la instrumentalización que se hace de la propia moral cuando se confronta con el objetivo del éxito personal.

Otra forma de negación de la identidad moral viene dada por el empuje que actualmente ejerce el denominado *subjetivismo moral*<sup>96</sup>. Esta expresión moderna de tomar postura moral se revela como antagónica del esquema ontológico propio de las reacciones morales; aquí se mencionaba como este procedimiento permitía articular la visceralidad presente en aquéllas permitiendo al individuo ofrecer una respuesta adecuada a la naturaleza y según la condición del objeto moral. En la medida en que esta forma de moral contemporánea no toma en cuenta la naturaleza de estos elementos morales para elaborar respuestas adecuadas sino que las deja a la elección de cada sujeto, se podría decir conforme a aquel esquema ontológico, que esta forma de negación es una reacción visceral, al contemplar sólo las propiedades de aquellos objetos abstrayéndoles de todo significado moral.

En los márgenes del discurso político aparece otra forma de negación de este reconocimiento; representada por el denominado *liberalismo de la neutralidad*, contra

---

<sup>95</sup> TAYLOR apela a la cultura del narcisismo como: “la generalización de una visión que convierte la autorrealización en el valor principal de la vida y que parece reconocer pocas exigencias morales externas o compromisos importantes con los demás. La noción de autorrealización parece muy egocéntrica por lo que se refiere a estas dos cosas, de ahí el término narcisismo”. *La ética de la autenticidad*, op., cit., p., 90. “El hedonismo es ocuparse del placer para uno mismo al mismo tiempo que para el otro. El contrato ético reside en ese movimiento que oscila de uno mismo al otro. El egocentrismo o el egoísmo sólo oyen la voz del goce personal: mi placer y nada más. El hedonismo es dinámico, y considera que no hay voluptuosidad posible sin considerar al otro... El placer que yo doy encuentra en su trayecto al placer que me dan. Teóricamente, cuando falta simetría, falta ética, hay una infracción a la regla hedonista y se cae en el egocentrismo”. ONFRAY. M., *La construcción de uno mismo, la moral estética*. Libros Perfil S. A., Buenos Aires, 2000, pp. 150-151.

<sup>96</sup> Por tal entiende TAYLOR: “... la visión según la cual las posturas morales no se fundan en modo alguno en la razón o la naturaleza de las cosas sino que en última instancia son adoptados por cada uno de nosotros porque nos encontramos ligados a ellas. Según este punto de vista, la razón no puede mediar en disputas morales. Por supuesto, uno puede apuntar a ciertas consecuencias de una determinada posición en los que puede que el otro no hay pensado. Así que la crítica de la autenticidad puede apuntar a los posibles resultados políticos y sociales de que cada persona busque su autorrealización. Pero si nuestro interlocutor se mantiene todavía en su postura inicial, nada más puede decirse para contradecirle”. *La ética de la autenticidad*, op., cit., p. 54.

el que TAYLOR se ha posicionado por la propensión con que esta doctrina defiende la no injerencia de la sociedad liberal en la orientación de los planes de vida de los individuos, faltando a aquel principio arbitral si toma posición al respecto<sup>97</sup>. El autor canadiense reprocha al liberalismo la primacía que otorga al derecho sobre el bien, oscureciendo, en consecuencia, toda referencia al ideal moral sobre el que sustenta sus reflexiones acerca de la autenticidad.

Una quinta forma de rechazo al reconocimiento de esta identidad moral surge de la concepción del *atomismo*<sup>98</sup>, con la primacía del individuo sobre la sociedad y que tanto casa con aquella forma de liberalismo. En la medida en que esta visión filosófica ve una satisfacción de las necesidades de los individuos sin contar para nada con su dimensión social, niega, por una parte, todo el contraste dialógico del que depende la identidad, y, en consecuencia, impide una acción colectiva al bien común por encima de los intereses individuales. Pero aún hay más que pronunciar sobre lo pernicioso de esta doctrina con respecto al reconocimiento de la autenticidad; al suscribir todas las necesidades individuales fuera del ámbito social, lo que está produciendo es individuos autónomos que no necesitan identificarse con la sociedad y por ende, no necesitan de un reconocimiento social de su identidad. TAYLOR concluye que el atomismo es el principal causante de lo que denomina *sociedad fragmentada*<sup>99</sup>.

#### **4.2.2.- Se acepta el reconocimiento.**

Alude este autor, en primer lugar, a la necesidad de este reconocimiento por el nexo que existe entre el espacio interior del individuo y su dimensión social en

---

<sup>97</sup> La crítica que TAYLOR hace de este liberalismo político, la personifica en el filósofo anglosajón John Rawls, quien considera que la sociedad es justa cuando afianza y protege los derechos y libertades de los individuos para realizar sus planes de vida y entrega los recursos correspondientes para este fin. DONOSO PACHECO., C., *Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político*. El contenido completo de este artículo publicado en la revista "Polis" de la Universidad Bolivariana: ISSN-e 0717-6554, n° 6, 2003, puede consultarse en el portal bibliográfico DIALNET.

<sup>98</sup> "El atomismo es la ontología moral que hace plausible la primacía de los derechos del individuo. Fundado en este supuesto, el neoliberalismo concibe el principio de la pertenencia social como algo puramente condicional y derivativo..., los derechos de los individuos son lo fundamental". CRISTI. R., y TRANJAN. J. R., *Charles Taylor y la democracia republicana*, Revista de Ciencia Política, Universidad católica de Chile, Volumen 30, Número 3, 2010, p. 602.

<sup>99</sup> "Una sociedad fragmentada es aquella cuyos miembros encuentran cada vez más difícil identificarse con su sociedad política como comunidad. Esta falta de identificación puede reflejar una visión atomista, de acuerdo con la cual las personas acaben considerando a su sociedad en términos puramente instrumentales. Pero también ayuda a arraigar el atomismo, porque la ausencia de una eficaz acción común [el bien común] hace que las personas se vuelvan sobre sí mismas". *La ética de la autenticidad*, op., cit., pp. 142-143.

donde entra en juego aquella exigencia. El diseño de aquella identidad que se ha elaborado conforme al pensamiento tayloriano, no era sino una exposición de sucesivas manifestaciones individuales que se iban organizando a medida que se avanzaba por sus diferentes estadios conformadores; ahora urge contestar a la siguiente pregunta: ¿de qué le valdría al individuo toda esta creación personal si no hubiera por parte de sus congéneres un reconocimiento y aceptación de aquel ejercicio de individualidad?

La preponderancia individualista con que este autor organiza esta forma de autorrealización personal ha sido muy contestada por otros pensadores de su misma disciplina, los cuales entendían que dejaba en un segundo plano la dimensión comunitaria del individuo<sup>100</sup>. De tal manera, que bien pudiera ser entendida esta crítica como una forma de negación del reconocimiento identitario; sin embargo, es en la apuesta por el *comunitarismo*<sup>101</sup>, que tanto distingue a TAYLOR, donde se puede ver que aquella identidad moral no está reñida con la vida del individuo en comunidad. Es más, en la contestación que da al liberalismo de la neutralidad con su preponderancia del derecho sobre el bien, es donde se pueden ir descubriendo las razones por las que desde aquella propuesta política defiende el reconocimiento identitario.

Crítica, en primer lugar, la visión angosta del liberalismo en el que el bien común viene representado por la defensa de la libertad de los individuos para diseñar sus particulares modos de vida, olvidando que hay otros bienes que sólo pueden ser adquiridos si a ello se empeña el conjunto de la colectividad social como así recuerda con lo sucedido en su país en torno al mantenimiento de ciertas culturas tradicionales, al consenso en materia participativa y al sentido comunitario de la solidaridad. Un segundo argumento tendría carácter práctico; es verdad, que el privilegio que el derecho tiene sobre el bien se debe a la menor desconfianza que para el hombre de la calle tiene el cuerpo jurídico en contraste con la que alberga respecto de aquella realidad positiva. Por último, el privilegio del derecho radica en lo problemático que supone para la sociedad habilitar una visión del bien y, en consecuencia, rechazar otra,

---

<sup>100</sup> “Otro de los ejes comunes de la crítica de la cultura de la autenticidad contemporánea consiste en que alienta una comprensión puramente personal de la autorrealización, convirtiendo las diversas asociaciones y comunidades en las que entra el individuo en puramente instrumentales en su significado... esto resulta antitético para cualquier compromiso más intenso con la comunidad”. *Ibidem.*, p. 77.

<sup>101</sup> “El comunitarismo propone recuperar la relevancia de la comunidad en el debate político-filosófico contemporáneo con la revisión de autores como Aristóteles o Hegel; en contraposición a aquellas teorías que, como la liberal, basan el discurso en el individuo como sujeto desvinculado de su contexto social y hunden sus raíces en la tradición liberal clásica representada por autores como Hobbes, Locke o Kant”. PÉREZ BARAHONA, S., *Comunidad y Nación. El problema de la identidad en Charles Taylor*. Revista electrónica del departamento de Derecho de la Universidad de La Rioja, REDUR, ISSN-e 1695-078X, nº 2, 2004. El contenido completo de este artículo puede consultarse en el portal bibliográfico DIALNET.

favoreciendo de esta manera a unos individuos y perjudicando a otros; para TAYLOR esta dificultad se soslayaría rechazando la coacción y promoviendo amplios respaldos, apuesta ésta muy en la línea de aquellos consensos de los que ha sido testigo en su Canadá natal.

Si el modelo liberal de convivencia gira en torno al derecho, el planteamiento comunitarista de TAYLOR gira en torno al bien; si la identidad en la sociedad liberal se sustenta en el derecho al proporcionar éste los instrumentos adecuados para que cada individuo libremente busque su propia definición de lo incomparablemente superior, en la sociedad comunitarista de este autor la identidad nace de aquel ideal moral que propicia la búsqueda colectiva de lo que es el bien común. Obsérvese, como el punto central de la formulación que se hace tanto desde la filosofía político-comunitarista de este autor como desde la epistemología moral que rodea a su ideal de la autenticidad es la búsqueda del bien; así ocurre en el margen político a través del consenso del cuerpo social, pero también en el espacio moral merced a las distinciones cualitativas que incorporan el conjunto de fines y bienes valiosos no medibles. Se puede concluir afirmando como el planteamiento comunitarista de este autor no excluye el desenvolvimiento de aquella identidad moral.

En el pensamiento de este autor, la necesidad del reconocimiento identitario surge en dos planos distintos, el íntimo y el social. En el primero, reconocer esta identidad moral supone aceptar que la forma de autorrealización de una persona sólo se alcanza mediante una fidelidad a sí misma, y que esta interpretación personal está dirigida, como ya se ha señalado, por aquel ideal moral; supone igualmente, rechazar toda injerencia externa que confunda la llamada que se hace desde nuestro interior permitiéndonos así relacionarnos con los demás de igual a igual y no en situación de dependencia; reconocer esta identidad es reconocer a un individuo no a la sociedad; reconocer esta identidad significa que lo incomparablemente superior para un concreto individuo no tiene porque serlo para otro, pero que tan alta medida se define para unos y otros, no en función de lo que se desea o a lo que estamos inclinados, sino de lo que deberíamos desear; se define por aquel ideal moral.

En el plano social, la necesidad de este reconocimiento tiene dos consecuencias inmediatas, la primera viene definida por la impronta que representa aquél carácter dialógico en la formación del ideal de la autenticidad, de tal manera que para nada valdría un ideal generado internamente si posteriormente no se fuera definiendo por el diálogo de igual a igual con los otros significantes, y no ya de aquellos que son cercanos a nosotros, sino con los que de una u otra manera se van creando relaciones. La segunda es de un mayor calado social, pues estas múltiples formas de

autorrealización personal sólo pueden ser tomadas como de igual valor a otras, surgiendo así lo que para TAYLOR es una señal de una sociedad democrática sana, la denominada política del *reconocimiento igualitario*<sup>102</sup> de todas aquellas formas de expresión identitaria.

#### **4.2.3.- Se falsea el reconocimiento.**

Aunque el autor canadiense no se pronuncia en estos términos al hablar de las consecuencias nefastas que supone una identidad falsamente reconocida, falsear el reconocimiento del ideal de la autenticidad supone la imposibilidad de formular acriticamente juicios de valor sobre determinadas formas particulares de autenticidad. Al eliminar toda posible censura de una de ellas, se puede llegar al absurdo moral de reconocer formas degradadas e inhumanas de autorrealización personal, cuando no omitir disidencias en favor de reconocimiento igualitarios que voces interesadas dentro de un determinado grupo social no tienen reparos en considerarlas como dotadas de valor moral<sup>103</sup>.

El debate sobre esta cuestión nos introduce en el resbaladizo terreno del relativismo, una teoría en la que todo juicio que se propicie sobre un determinado universo cultural se confronta desde sus propios parámetros, y que TAYLOR la ha extendido al ámbito de la identidad moral advirtiendo de sus riesgos<sup>104</sup>. El fracaso de esta forma de reconocimiento abstraída de toda crítica y confrontación de un determinado referente cultural con la ética humanista, se autoanula porque hay seres humanos a los que dentro de un determinado esquema cultural se les ha inhabilitado para que pudieran discernir acerca de lo incomparablemente superior, de tal manera que han llegado a asumir como formas de autorrealización personal lo que en realidad no eran sino expresiones degradadas y humillantes de aquéllas. ¿No ocurre esto con los padres que mutilan genitualmente a sus hijas en nuestro país al importar un costumbrismo propio de regiones del África negra?, y de igual manera ¿no ocurre

---

<sup>102</sup> “Su rechazo puede causar daños a aquellos a quienes se les niega, según una idea moderna muy difundida... La proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede en realidad deformar y oprimir hasta el grado en que esa imagen se internalizada..., las discusiones del multiculturalismo se orientan por la premisa de que no dar este reconocimiento puede constituir una forma de opresión”. *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, op., cit., pp. 58-59.

<sup>103</sup> “Según algunas mentalidades retrógradas, los derechos de la mujer [en el Islam] se consideran un ataque directo contra la moral de Dios, los valores morales y los textos sagrados”. NAWAL EL SAADAWI, *Creatividad, disidencia y mujeres*, El artículo está editado y se puede consultar en la página española de la Casa árabe: <<http://www.casaarabe-ieam.es/>> (01-06-2011).

<sup>104</sup> “... creo que el relativismo ampliamente adoptado hoy en día constituye un profundo error, y en ciertos aspectos hasta se autoanula”. *La ética de la autenticidad*, op., cit., p. 50.

también con el estatus de inferioridad que asume la mujer en algunas sociedades islámicas con respecto al varón?

Estas formas corrompidas de identidad personal que el relativismo puede dejar sin revisión crítica de su verdadero significado moral adquieren notable importancia en las sociedades multiculturales, las cuales deben responder al desafío que supone convivir con ciudadanos de identidades tan dispares cuyas formas de autorrealización personal puedan poner en entredicho nuestro propio marco moral. TAYLOR responde a esta especie de contienda moral con una fórmula de consenso en donde se contemple, de una parte, las consecuencias de la marginación social a que son sometidos grupos culturales minoritarios, y de otra, en donde se constata la ausencia de fórmulas que menoscaben los principios fundamentales<sup>105</sup>; y que, sin duda, deja traslucir el procedimiento a través del cual se puede llegar al reconocimiento de cualesquiera formas identitarias pero en permanente confrontación con el código ético-jurídico sobre el que están sustentados nuestros pronunciamientos morales.

#### **4.3.- EL CONVENIO ENTRE IDENTIDADES MORALES DISPARES.**

Una vez que el autor canadiense ha presentado el desafío al que se enfrentan las modernas sociedades multiculturales y dado el peso que tiene su ontología moral en la conformación de aquel ideal de la autenticidad, se puede reconducir este reto conforme a los siguientes presupuestos: *“Reconocer identidades sustentadas por ideales morales distintos al nuestro, sin exonerarlas, en un momento dado, de una revisión crítica que propicie el rechazo de determinadas reacciones morales o de concepciones acerca de lo incomparablemente superior, que sean contrarias a la ontología moral sobre la que sustentamos nuestras formas de autorrealización personal”*. Convendría, no obstante, recordar que las respuestas morales se dan ante una serie de objetos morales, y que las concepciones acerca de lo incomparablemente superior atienden a bienes que quedan sustraídos de nuestros deseos e inclinaciones; ambos ámbitos delimitan el ejercicio de actuación de aquella identidad moral, y además proporcionan la medida de lo que se debe o no reconocer.

No habrá problemas en reconocer formas particulares de autorrealización personal distinta a la nuestra en las que, a modo de ejemplo, se atienda a la igual dignidad de todos los seres humanos o al bien superior que significa la solidaridad hacia los más necesitados en las sociedades humanas; habrá rechazo si algunas de esas formas cercenan la libertad individual de la mujer o apuestan por formas arbitrarias de justicia. En las sociedades democráticas hay una especie de consenso en cuanto a la

---

<sup>105</sup> *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, op., cit., p. 94.

incompatibilidad entre los modelos identitarios forjados al amparo de la moral islámica y el elenco de los objetos morales representados en la erudición tayloriana. El incondicional respeto a la vida como aparece en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* no es compartido en igual medida en su semejante *Declaración de El Cairo sobre Derechos Humanos en el islam*<sup>106</sup>, donde queda supeditado a las exigencias de la “*sharía*” o ley islámica. En nombre de ésta se condenó a muerte al escritor *Salman Rushdie* por una obra literaria en la que para el ayatolá *Jomeini* era muestra de un trato irreverente hacia la figura del Profeta del islam.

Estos ejemplos cobran actualidad en los momentos en que se está tratando de ciertos convenios entre identidades dispares que, dada la universalidad de la teoría tayloriana, también pueden ser consideradas como morales aun cuando el proceso constructor esté jalonado de diferencias profundas. Recuérdese, que el punto de partida del ideal de la autenticidad está presidido por una inversión de la ubicación moral, que antes se sustentaba en la idea de Dios o en otras *Ideas* superiores pero que ahora requiere contactar con los sentimientos morales del individuo que se encuentran en su interior. Aquí reside una diferencia ontológica entre la moral tayloriana y la islámica, toda vez que en este referente subsiste todavía la idea de Dios como elemento que impele a obrar con rectitud, a obrar conforme a un ideal moral no generado internamente<sup>107</sup>. Pero esta afirmación no constituye un obstáculo insalvable para la autenticidad tayloriana, toda vez que el ideal moral interno no excluye la relación con la Deidad o con otras *Ideas*, en todo caso puede determinar el modo de relacionar al individuo con estas formas externas de moralidad<sup>108</sup>.

Con el relato de aquel episodio que erigía al Profeta del islam como protagonista, ya condonado y vuelto a reproducir en 2005 con ocasión de la publicación de unas caricaturas suyas en un diario danés, incidente que es tratado en otro apartado, se pone de manifiesto como la ontología humana con la que articular las

---

<sup>106</sup>Elaborada por la Organización de la Conferencia Islámica (OCI), en la 19ª Conferencia islámica de Ministros de Asuntos Exteriores (sesión de Paz, Desarrollo y Solidaridad) celebrada en el Cairo del 9 al 14 de muharram de 1411 [calendario islámico], 31 de julio al 5 de agosto de 1990. Resolución nº 49/19-P. Su contenido puede consultarse en la página de la OCI:

<<http://www.oic-oci.org/english/article/human.htm>> (10-06-2011).

<sup>107</sup> “El Profeta y sus compañeros no poseían ni ciencias ni especializaciones; estaban educados por Dios, arrastrados por un mensaje que hacía profundizar su percepción y su comprensión del universo y modelaba así la naturaleza de su vínculo individual y comunitario con el Único. Pasar de la conciencia de Dios a la comprensión clara y profunda de que debían comportarse y actuar conforme a Sus enseñanzas exigió veintitrés años de educación...”. RAMADAN, TARIQ., op., cit., p. 59.

<sup>108</sup> *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, op., cit., p. 48.

reacciones morales puede erigirse en norma sobre la que se haga descansar el reconocimiento o reprobación de aquellas identidades sustentadas en otro ideal moral desde el que se formulan respuestas de esta índole; pero también, se debe advertir de la necesidad de considerar otras formas de autorrealización personal en donde el soporte moral contemple otros objetos y reacciones de esta índole.

Pero no sólo el recurso a la ontología humana que es necesario descubrir en todas las reacciones morales puede ser presentado como esquema resolutivo en el proyecto de convenir diferentes identidades morales. La *cultura*, o mejor dicho, las múltiples formas de cultura que son accesibles al individuo y la forma en que esta diversidad cultural se desenvuelve en las sociedades democráticas, contiene sobrados argumentos sobre los que poder congeniar identidades sustentadas en ideales morales diferentes. El ideal de la autenticidad tayloriano es un ideal individual que ilustra al sujeto a ser fiel a sí mismo mediante la llamada que percibe de su interior; la traslación de la autenticidad del espacio individual al colectivo lo apoya TAYLOR en la argumentación del filósofo alemán *Herder*, para quien aquel ideal también puede significar la fidelidad de un *Volk* (pueblo) a su misma cultura<sup>109</sup>. Si el ideal moral que sustenta la autenticidad tiene el mismo valor en un individuo que en otro, la sociedad multicultural traslada esta exigencia al igual reconocimiento de todas las culturas.

El punto de partida del recurso a la cultura como esquema conciliador de identidades morales dispares hay que buscarlo en una de las reservas que TAYLOR hace al logro de la *voluntad general* característico del republicanismo democrático de *Rousseau*. Este propósito colectivo, critica el autor canadiense, requiere un tal grado de cohesión social que vea natural la exclusión de grupos culturales minoritarios bien por el procedimiento de la limpieza étnica tras la imposible asimilación, bien por el de su admisión con tipificación de inferioridad<sup>110</sup>. La reconstrucción que hace de aquella voluntad común conforme a un lineamiento *tocquevilliano*, le lleva a formular la política del reconocimiento sobre dos presupuestos; un rechazo del atomismo con su primacía de los derechos del individuo, y de otra manera, con la afirmación de la defensa en la sociedad del bien general, considerando entonces a la cultura, como un bien común irreducible cuya supresión para un determinado grupo no supondría sino una forma cualificada de alienación<sup>111</sup>.

---

<sup>109</sup> *Ibíd.*, p. 51.

<sup>110</sup> CRISTI. R., y TRANJAN. J. R., *op.*, *cit.*, p. 607.

<sup>111</sup> *Ibíd.*, p. 607.

La cultura expresada en múltiples formas y no una determinada forma cultural es la que debe ser buscada colectivamente y cuyo objetivo lo enmarca el pensador canadiense en una cuestión de política pública. Y es aquí, precisamente, donde vuelve a suscitarse con mayor rigor la compatibilidad entre el respeto a la diferencia que surge de aquella meta colectiva con el esquema liberal de las sociedades occidentales y multiculturales. El liberalismo procedimental o también denominado liberalismo de los derechos es contrario al reconocimiento de particularidades culturales, con la primacía de los derechos individuales, todas reivindicaciones que hagan las múltiples formas de autorrealización personal quedan satisfechas con el catálogo de aquellos derechos; para TAYLOR, la ética liberal es normativa antes que moral y de ahí su intolerancia con la diferencia<sup>112</sup>.

Entonces, ¿no es posible que dentro de una sociedad liberal se adopten políticas de reconocimiento de la diversidad cultural? El comunitarismo que profesa el autor canadiense ha propiciado la creación de un estado de opinión en donde la sociedad liberal no se encuentra capacitada para promover fórmulas de reconocimiento hacia aquel hecho diferencial. Esto es erróneo. En su opinión, una sociedad puede auspiciar metas colectivas que orienten hacia la consecución del bien común o hacia el objetivo de la autorrealización y autoplenuitud con que el ideal de la autenticidad se identifica aunque en esta empresa no estén empeñados todos los sectores sociales, y esta sociedad puede ser liberal si se reconocen identidades orientadas por otros ideales morales sin que ello suponga renunciar al catálogo de derechos individuales de la sociedad liberal<sup>113</sup>.

Hay por tanto, dos alternativas que se desenvuelven en este modelo de liberalismo; la primera hace referencia a la necesidad de fijar en las libertades fundamentales unos límites infranqueables y, por el contrario, subordinar ciertos privilegios e inmunidades concedidas a los grupos culturales minoritarios a las exigencias de política pública<sup>114</sup>. La segunda disyuntiva apuesta por la supervivencia cultural, y aquí se hace necesario entroncar la idea de la cultura como un bien común irreducible con uno de los elementos del ideal de la autenticidad; en la medida en que un individuo puede percibir que la forma en que se autorrealiza personalmente está definida por ciertos compromisos morales que son proporcionados por un determinado

---

<sup>112</sup> “... porque en ella no tiene cabida aquello a lo que aspiran los miembros de las distintas sociedades, que es la supervivencia [cultural]. Ésta es una meta colectiva, que casi inevitablemente exige que se modifiquen los tipos de leyes que nos parecen permisibles de un contexto cultural a otro”. *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, op., cit., p. 90.

<sup>113</sup> *Ibidem.*, p. 88.

<sup>114</sup> *Ibidem.*, p. 89.

marco referencial, se puede afirmar que la cultura funciona, en este sentido, como si se tratase de un horizonte moral dentro del cual puede el sujeto determinar lo que es bueno o valioso<sup>115</sup>. Extinguir la cultura a un individuo es no permitirle ser fiel a sí mismo, cuestionarla puede suponer un desprecio a los juicios que sobre la vida buena y los bienes valiosos ha proporcionado aquel horizonte moral.

En definitiva, el modelo de sociedad liberal que abona estas dos alternativas promueve un esquema de convenio de identidades que casaría bien en el contexto moral que se ha venido siguiendo en esta exposición; y en donde la fusión entre identidades morales dispares convergería en la innegociabilidad de los objetos morales que suscitan nuestras respuestas o reacciones de este tipo. Por el contrario, negociar identidades morales dispares, significa dar por buenas y dotar de igual valor a las distintas elecciones que el individuo hace de lo incomparablemente mejor dentro de un determinado horizonte moral. Pero en este planteamiento de convergencia de identidades morales dispares conviene detenerse en dos conceptos a los que anteriormente se refería el pensador canadiense y que recobran mayor vigor cuando uno de los actores del concierto identitario es islámico.

La asimilación, conlleva la oclusión de cualquier identidad forjada dentro de un marco referencial definido por una cultura concreta a consecuencia de la voracidad de la seguida mayoritariamente en la sociedad; en tanto que la *alienación* supone eludir el encuentro con la sociedad a fin de preservar la identidad; estas dos formas han sido ensayadas en las sociedades europeas con los hombres y mujeres musulmanes y no representan esquemas válidos para un concierto intercultural; sin embargo en el pensamiento del reformista musulmán TARIQ RAMADAN, se puede encontrar una fórmula válida que haga de la cultura un elemento sobre el que congeniar identidades morales dispares.

Redefine para ello el propio concepto de la identidad musulmana en occidente<sup>116</sup>, donde el propio marco referencial que proporciona el trasfondo de sus respuestas morales es uno de los elementos que hay que reformular sobre la combinación de la enseñanza islámica y la sustantividad europea. Esta propuesta de aquél filósofo musulmán no deja de ser un método conjuntivo de identidades, en la

---

<sup>115</sup> *Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*, op., cit., p. 43

<sup>116</sup> "... lo que significa que hay que considerar a la vez la enseñanza del islam y el entorno europeo a fin de suscitar un reflexión profunda en todos los ámbitos sensibles (la fe, la inteligencia, la emoción, la psicología, la educación, el estudio, la cultura, etc.), y en todas las diferentes etapas del desarrollo humano (individual y en comunidad) con el fin de elaborar las respuestas apropiadas y los medios adecuados de transmisión, educación e integración en Europa". RAMADAN, TARIQ., op., cit., p. 238.

medida en que tanto el reconocimiento de la identidad moral islámica<sup>117</sup> como la reformulación de aspectos propios de la personalidad de los hombres y mujeres musulmanes, puede diluir el revisionismo crítico de aquella identidad dado el acomodo que sus respuestas y reacciones morales, cuando no las concepciones de lo incomparablemente superior, tienen con la ontología moral de la identidad tayloriana.

Ahora, con este nuevo esquema se puede responder a la pregunta acerca de qué identidad moral debe ser excluida de aquellos espacios en donde están llamadas a convivir con otras forjadas en distintos horizontes morales. No deberá ser reconocida aquella que pretenda imponer determinados objetos que, aunque definidos con parámetros morales no sean ontológicamente humanos, dando entrada así a otras que responden a modelos particulares de doctrinas, creencias o filosofías donde se niegue la compunción natural que causan múltiples formas de desprecio hacia la naturaleza humana. También deben ser negadas aquellas identidades morales que primen sus fines o bienes como auténticamente valiosos y desprecien la igual medida que tienen otras libres elecciones que sobre lo incomparablemente mejor realicen otros individuos dentro de un marco referencial.

---

<sup>117</sup> “... la identidad musulmana comprende la fe, las prescripciones, la emoción, los sentimientos que deben ser organizados, modelados y armonizados en el seno de un modo de vida a la vez espiritual y activo”. *Ibidem.*, p. 237.

## **IDENTIDAD ISLÁMICA Y TOLERANCIA EN LA SOCIEDAD MULTICULTURAL.**

### **1.- DIVERSIDAD CULTURAL, IDENTIDAD Y TOLERANCIA.**

El ser humano es un ser cultural, partiendo de esta máxima ya explicitada anteriormente, cualquier referencia que se haga sobre la *dignidad* del ser humano no podrá obviar este componente intrínseco de su propia naturaleza; tanto es así, que la contemplación de esta cualidad personal debe ser complementada con la defensa de la *diversidad cultural* en que se manifiesta la especie humana y como forma particular del respeto a los *Derechos Humanos*<sup>118</sup>. El reconocimiento de esta pluralidad cultural ya no se hace descansar en cualquier teoría por muy consistente que sea y por acreditado del autor, sino que viene ahora impuesto por el efectivo ejercicio de los *Derechos Humanos* y como expresión de amistad entre todos los grupos de personas<sup>119</sup>.

Importante es el concepto que en foros internacionales se hace acerca del reconocimiento de la diversidad cultural<sup>120</sup>, no sólo en forma de respeto hacia aquella ética internacional, sino también como materialización concreta del derecho que todo individuo tiene a organizar su existencia conforme a un determinado patrón cultural. Autoridades comprometidas<sup>121</sup> con la defensa de la libertad cultural de los grupos más

---

<sup>118</sup> El artículo 4 de la *Declaración Universal sobre diversidad cultural* (promulgada en la 31 Conferencia General de la UNESCO el 2 de noviembre de 2011), señala que: “La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana. Ella supone el compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular, los derechos de las personas pertenecientes a las minorías y los de los pueblos indígenas. Nadie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los Derechos Humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance”.

<sup>119</sup> La Asamblea General de las Naciones Unidas en la resolución 55/91 sobre la base del Informe de la Tercera Comisión (A/55/602/Add.2): *Derechos Humanos y Diversidad Cultural* de 26 de febrero de 2001, reconoce que: “... el respeto a la diversidad cultural y los derechos culturales de todos favorece el pluralismo cultural, contribuyendo a un intercambio más amplio de conocimientos y antecedentes culturales y a la comprensión de éstos, promueve el ejercicio y disfrute en todo el mundo de los derechos humanos universalmente aceptados y fomenta relaciones estables de amistad entre todos los pueblos y naciones”.

<sup>120</sup> En el Informe titulado *Nuestra diversidad creativa*, elaborado por la *Comisión Mundial sobre la Cultura y Desarrollo de la UNESCO* el 27 de enero de 1995, se afirma que: “... la cultura es la fuente de nuestro progreso y creatividad y que la libertad cultural, a diferencia de las libertades individuales, se refiere al derecho que tienen los grupos humanos de seguir el modo de vida que más desean”.

<sup>121</sup> Véase la ponencia presentada por el sociólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen que bajo el título: *Educación y Derechos Culturales. Un desafío*, pronunció en el VI Coloquio Internacional de Educación en Derechos Humanos y encuentro latinoamericano preparatorio a la Conferencia Mundial de la

desfavorecidos han llegado a afirmar la virtualidad que tienen los *Derechos Humanos* como auténticos *derechos culturales*.

El reconocimiento de la diversidad cultural no sólo se debe a estos textos y recomendaciones elaboradas al amparo del código ético universal, la positivización que nuestra norma suprema ha hecho del catálogo de estas normas éticas en cuanto referente interpretativo de los derechos y deberes fundamentales (artículo 10.2), y la extensión que se hace de las libertades públicas a los extranjeros residentes en nuestro país (artículo 13.1), permite concluir como la Constitución española no es contraria al reconocimiento de la diversidad cultural. Y trascendiendo a lo meramente normativo, habría que concluir en defensa de esta pluralidad acerca de su consideración como único elemento de distinción y de pertenencia del ser humano<sup>122</sup>.

Pero, los recelos con que se miran ciertos exponentes culturales, la propensión hacia la homogeneización cultural como una solución *ad hoc* de estabilización social, las prácticas asimilatorias a las que se ven sometidos los que son culturalmente diferentes y la amenaza que sobre nuestro *modus vivendi* advierten ciertos sectores acomplejados por la presencia de individuos pertenecientes a otras culturas, dibujan un panorama actual en el que el reconocimiento de esta pluralidad cultural constituye una encomienda inacabada. Los episodios recreados por estas corrientes de opinión en la sociedad multicultural española, ponen de manifiesto que aquella doctrina internacional de promoción de la diversidad cultural no es aceptada pacíficamente; el malestar vecinal por la instalación de Mezquitas en el casco urbano de poblaciones y las trabas de los consistorios municipales<sup>123</sup>, o la campaña de hostilidad de cierta fuerza política al

---

Asociación Internacional de Educadores para la Paz, en la localidad de Puebla (México) del 10 al 12 de Julio de 2002. El contenido completo de esta ponencia puede consultarse en:

<<http://catedradh.unesco.unam.mx/Puebla2002/TextRStavenhagen.htm>> (26-02-2010).

<sup>122</sup> “...la diversidad cultural es tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los seres vivos. En este sentido, constituye patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras”. Artículo 1 de la *Declaración Universal de la UNESCO sobre diversidad cultural*.

<sup>123</sup> “Tal vez el caso más paradigmático de cómo esta equiparación entre musulmán y extranjero puede tener efectos nocivos en el normal desarrollo de la libertad religiosa sea el de las dificultades que tienen los musulmanes para abrir mezquitas en España. No nos referimos a los problemas económicos, sino a las oposiciones vecinales a la apertura de mezquitas, que han entorpecido de manera recurrente los intentos de establecer lugares de culto musulmán en la última década, llegando a condicionar la política de numerosos ayuntamientos al respecto”. Véase el contenido del artículo: *Islam e inmigración en España* de ABDENNUR PRADO. Su contenido puede visualizarse en:

<[http://www.webislam.com/articulos/61277-islam\\_e\\_inmigracion\\_en\\_espana.html](http://www.webislam.com/articulos/61277-islam_e_inmigracion_en_espana.html)> (09-03-2010).

colectivo musulmán<sup>124</sup>, ofrecen prueba de las dudas que todavía genera otorgar oficialidad a la diversidad cultural.

Estas actitudes hacia el colectivo cultural más diferente de todos los que se muestran en la sociedad multicultural española, también evidencian el fracaso de la *tolerancia* que como forma de respeto y consideración se debe al que siente, opina y actúa de otra manera, y revelan, la incompreensión y el rechazo al que se ven sometidos muchos grupos de individuos cuando adecuan su *modus vivendi* a otras convicciones culturales que no son las profesadas por la mayoría. No es de extrañar, la alarma con que desde instancias internacionales se advertía al mundo acerca de las muestras de intolerancia y episodios violentos que contra los grupos culturales diferentes se vienen sucediendo en el planeta<sup>125</sup>.

La hostilidad manifestada en las sociedades occidentales contra el colectivo musulmán ha tomado cuerpo en forma de una ideología de connotaciones muy parecidas a las del *racismo* o la *xenofobia*; esto es la *islamofobia*, que procede a un rechazo sistemático hacia todo lo islámico cuando no difunde temor por la propensión que se predica de esta cultura hacia métodos violentos para imponer su credo<sup>126</sup>, y que ha evidenciado como aquella alarma que al mundo se anunciara desde la Conferencia

---

<sup>124</sup> “La Fiscalía pidió año y medio de prisión para el líder de Plataforma per Catalunya... por incitar al odio racial al distribuir unos panfletos apócrifos de contenido xenófobo que ridiculizaban a la comunidad magrebí...En opinión del fiscal, el panfleto apócrifo iba destinado a suscitar entre la población sentimientos de hostilidad, animadversión, menosprecio y trato injustificadamente desigual contra el colectivo de origen magrebí y específicamente los musulmanes”. Informe especial 2011 del *Observatorio andalusí: Institución para la observación y seguimiento de la situación del ciudadano musulmán y de la islamofobia*, p. 7. Este documento puede descargarse de la página de esta institución: <<http://oban.multiplexor.es/>> (09-03-2010).

<sup>125</sup> La 28ª Conferencia General de la UNESCO en donde se elaboró la *Declaración de principios sobre la tolerancia* de 16 de noviembre de 1995, se declaraba sentirse: “Alarmada por la intensificación actual de los actos de intolerancia, violencia, terrorismo, xenofobia, nacionalismo agresivo, racismo, antisemitismo, exclusión, marginación y discriminación perpetrados contra minorías nacionales, étnicas, religiosas y lingüísticas, refugiados, trabajadores migrantes, inmigrantes y grupos vulnerables de la sociedad...”

<sup>126</sup> Recientemente, en un estudio que se realizó por la Casa Árabe de España sobre los Informes elaborados por el Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMC), bajo el título: *Musulmanes en la Unión Europea: Discriminación e Islamofobia*; la arabista y directora de este centro cultural GEMA MARTÍN MUÑOZ, advierte en la introducción que: “Así, desde 2.002 y de manera creciente, todas las encuestas sociológicas, nacionales e internacionales, muestran un sentimiento de rechazo hacia los musulmanes y una estrecha vinculación entre terrorismo e inmigración musulmana. Como esos sentimientos se presentan en función del patriotismo y la autodefensa, los sentimientos islamófobos que engendran encuentran legitimación y exculpabilización social”. Documento 1/2007 de la Casa Árabe de España. <<http://www.casaarabe.es/>> (12-03-2010).

General de la UNESCO no ha sido escuchada por la sociedad internacional; más bien parece haber ocurrido, que a partir de los dramáticos acontecimientos protagonizados por terroristas de origen musulmán en el transcurso del nuevo milenio y en distintas partes del planeta, se ha producido una focalización de aquellos sentimientos de rechazo hacia el colectivo musulmán en las sociedades receptoras de estos flujos humanos.

El eco que de aquella ideología contra el islam se hacen tanto instituciones internacionales, como el antiguo EUMC<sup>127</sup>, y las nacionales que luchan contra los signos de intolerancia<sup>128</sup>, ha llevado a las grandes federaciones islámicas de carácter nacional en a adoptar una serie de medidas que canalicen el comportamiento de los hombres y mujeres musulmanes que se vean afectados por actitudes *islamófobas*, emprendiendo para ello varias vías con el objetivo de contrarrestar las campañas beligerantes que se promueven contra el colectivo musulmán. Y así, se recomienda a los afectados poner estos hechos en conocimiento de las autoridades encargadas de la investigación y sanción de las mismas evitando cualquier acto de reparación por la comunidad; en segundo lugar, se insta a llevar a cabo una labor preventiva en la que tendrán que comprometerse las organizaciones satélites de aquellas nacionales que se encuentran distribuidas por toda la geografía española para dar a conocer su existencia, sus objetivos y funciones, así como actos públicos en donde explicar a sus conciudadanos qué es el islam y qué mensaje quieren transmitir a la sociedad española.

Otra propuesta federativa consiste en vehicular estos actos de islamofobia en España a través de asociaciones no musulmanas que llevan trabajando contra campañas hostiles hacia grupos minoritarios<sup>129</sup>. El propósito que guía este modo de actuación es circunscribir el problema bajo un enfoque no exclusivamente islámico; se trata de dar la misma contestación ante estos actos sea la víctima un musulmán o de otro grupo

---

<sup>127</sup> El Reglamento (CE) número 1035/97 de 2 de junio de 1997, por el que se creaba el Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMC), ha sido derogado por el Reglamento (CE) número 168/2007 por el que este organismo pasa a denominarse: *AGENCIA DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES DE LA UNIÓN EUROPEA*.

<sup>128</sup> Organizaciones como *Movimiento contra la Intolerancia*, denuncia en el Informe RAXEN de 2009 como: “La Islamofobia es un hecho en España, no sólo se evidencia en encuestas que reflejan que junto a los gitanos, los musulmanes son el colectivo más rechazado..., el odio al musulmán abre un horizonte conflictivo en nuestro país donde viven más de un millón de musulmanes españoles e inmigrantes” . El contenido de este documento puede visualizarse en:

<<http://www.movimientocontralaintolerancia.com/html/raxen/raxen.asp>> (15-03-2010).

<sup>129</sup> Opiniones expresadas por el Sr. Riäy Tatary, presidente de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE); y del Sr. Yusuf Fernández, Secretario General de la Federación Musulmana de España (FEME), en un estudio realizado por el autor de esta Tesis sobre la comunidad musulmana en España en Junio-Julio de 2008.

vilipendiado, socializando así el perjuicio en los colectivos más desfavorecidos para lograr un mayor grado de implicación social.

Los criterios por los que un comportamiento se puede tildar de islamófobo<sup>130</sup>, no hacen sino refrendar la vinculación que existe entre esta forma de rechazo a la convivencia multicultural y el conjunto de prácticas, costumbres y tradiciones culturales a los que hombres y mujeres musulmanes son fieles y que, siguiendo el esquema tayloriano, salen del ámbito individual para proyectarse en el público, que es donde las formas de autorrealización personal se visualizan y son rechazadas bajo los argumentos de aquella ideología xenófoba. Por tanto, la identidad individual, como forma de expresión de la fidelidad del individuo hacia su propia cultura, se puede situar en el epicentro desde el que radiar una comprensión tolerante hacia aquellas diferentes expresiones de la personalidad; en la sociedad multicultural hay una pluralidad de culturas que tiene su reflejo en una multiplicidad de identidades personales afines que permiten colectivizar a un grupo de hombre y mujeres y diferenciarlo de los demás.

*Identidad y tolerancia* constituyen dos presupuestos fundamentales e inseparables de la convivencia multicultural, en tanto que la primera requiere comprensión y respeto, y la segunda reclama formas de personalidad comprometidas con el código ético universal. Si se tiene claro el esquema y los límites de la tolerancia debida a otras formas culturales en la sociedad española, habrá que desvelar, en primer lugar, las particularidades de la identidad islámica para seguidamente filtrarlas con las exigencias que impone aquella expresión de respeto, de tal manera que puedan ser condenadas formas degradantes del ser humano que aquella personalidad pueda entrañar, y distinguirlas de la reprobación general que se hace de la identidad de estos

---

<sup>130</sup> En 1997, el gobierno británico promovió una comisión en la que musulmanes y otros colectivos sociales debatieron sobre la islamofobia. El informe final de estos trabajos se tituló: *Islamofobia, un reto para todos nosotros*, y ese mismo año el entonces ministro del interior Jack Straw dio a conocer el estudio que tuvo una amplia cobertura en el Reino Unido y en el extranjero. En 1999 la ONG británica *Runnymede Trust* publicó, sobre la base de este trabajo, un documento en el que bajo el título: *Islamofobia: problemas, retos y acción* (ISBN 1 85856 317 8), se recogían ocho conductas que son tipificadas como islamófobas: 1) El Islam es visto como un bloque monolítico, estático y no responde a los cambios. 2) El Islam es visto como algo separado, como el “otro”, no tiene valores comunes con otras culturas, no se ve afectado por ellas y no influye en ellas. 3) El islam es visto como inferior a occidente, es visto como bárbaro e irracional, primitivo y sexista. 4) El islam es visto como violento, agresivo, amenazante, da apoyo al terrorismo y participa de la ideología del Choque de Civilizaciones. 5) El islam es visto como una ideología política que utiliza para obtener ventajas políticas o militares. 6) Las críticas hechas a occidente por el islam son rechazadas de plano. 7) La hostilidad hacia el islam se usa para justificar prácticas discriminatorias contra los musulmanes y para apoyar su exclusión de la sociedad. 8) La hostilidad hacia los musulmanes es vista como natural y normal. La página oficial de esta ONG es: <<http://www.runnymedetrust.org/projects/commissionOnBritishMuslims>> (24-03-2010).

hombres y mujeres por el mero hecho de haberse forjado en una de las culturas existente en el planeta, porque entonces ya no se está en un ejercicio de control de la tolerancia sino en una forma de menoscabo cultural de tipo islamófobo.

## **2.- MANIFESTACIONES DE LA PERSONALIDAD ISLÁMICA.**

Actualmente, en las calles de nuestras ciudades se ven transitar a hombres y mujeres musulmanes que no sólo son identificables por sus rasgos étnicos, sino también por su manera de vestir, por la obligación de saludarse conforme a un determinado ritual dialéctico<sup>131</sup>, por contar con una lengua que dicen sagrada, o con unas festividades religiosas propias, por sacrificar a los animales cuya carne se destina al consumo humano con la cabeza orientada hacia la ciudad para ellos santa de La Meca, porque hay ciertos alimentos que no pueden ser destinados al consumo humano no por cuestiones de salud corporal, sino por prescripción religiosa, etc. Pertenecen estas manifestaciones, entre otras, a su cultura, que merced al fenómeno globalizador se manifiestan en confines territoriales diferentes a los propios de ella.

Esta materialización de prácticas, costumbres o tradiciones culturales puede ser contemplada desde una doble perspectiva; por un lado, son propias de una de las culturas milenarias que existen en el planeta, pero también, y en la parte que aquí interesa, son expresión concreta de un conjunto de rasgos de los individuos musulmanes que los caracterizan y diferencian de los demás, es decir, que forman parte de su identidad. El ejercicio identitario, no es más que la puesta en escena en un espacio geográfico de aquel conjunto de actuaciones refrendadas en una determinada expresión cultural y llevadas a cabo por un individuo o por un colectivo; reconociendo la identidad individual o colectiva, se conocerán las fuentes en donde la personalidad se ha forjado. Pero aún hay más, esta forma de individualidad, cuando es manifestada en sociedad distingue el *modus vivendi* de los hombres y mujeres musulmanes, pero también, permite analizar y conocer su expresión colectiva<sup>132</sup>.

¿Cuál es el ideal que sustenta la identidad de estos individuos? Ya en su propia definición colectiva aparece un elemento con el que se puede comenzar la búsqueda de este utópico identitario; *musulmanes* son los hombres y mujeres que profesan la religión

---

<sup>131</sup> “Assalaamu Alaikum -la paz sea contigo-, a lo cual se responde: Wa Alaikum Assalam Wa Rahumatu Alah Wa Barakatuhu – y con vosotros sea la paz, la misericordia de Allah y sus bendiciones-”.

<sup>132</sup> “Lo colectivo cultural, nacional o religioso son formas de identidad que adoptan los individuos en función de su inclusión o pertenencia a un grupo, comunidad o sociedad determinada y que, sin duda, impregnan también su identidad personal”. DEL REAL ALCALÁ, J.A., “Problemas de gestión de la diversidad cultural en un mundo plural”, en Ansuátegui Roig, Fco. J. López Garcia, A., y del Real Alcalá, A., (eds), *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*, Dykinson, Madrid, 2005, p. 178.

que dio a conocer el Profeta *Abu I-Qasim Muhammad ibn Allah al-Hashimi al-Qurashi*, y cuyo nombre coloquial es Muhammad a partir del año 610 de nuestra era como consecuencia de las que, según la tradición islámica, eran sucesivas revelaciones divinas que iba recibiendo y que se prolongaron hasta el año 632. Por otra parte, también se tiende a identificar a estos individuos como procedentes de sociedades islámicas, cuyo significado semántico de este término derivado de *islam* alude a la sumisión voluntaria y sin reservas del hombre a Dios. *Musulmanes* o *islámicos* denota ya la profunda huella religiosa de aquel ideal de la autenticidad islámica<sup>133</sup>.

El primer elemento que da respuesta a la ontología identitaria de los hombres y mujeres musulmanes es el religioso, sobre el que conviene realizar una detallada exposición para resaltar la importancia que tiene para estos individuos. El origen del islam, entendido ahora como un ente supracultural, viene de la mano de un oráculo que, según la tradición islámica, Dios pone en los labios de la primera personalidad de esta civilización, el Profeta Muhammad<sup>134</sup>, y que está recogido en su libro sagrado, el *Corán*<sup>135</sup>. Este *Libro*, está distribuido en 114 capítulos o *Suras*, cada una de las cuales comprende un número irregular de versículos denominados *Aleyas* y que alcanzan el número de 6.237; la fijación escrita que ha llegado hasta nuestros días del Corán

---

<sup>133</sup> “La palabra árabe *Islam* significa entrega a Dios, sumisión a su voluntad. La obediencia a Dios abarca todos los campos de la vida, de modo que el Islam ignora toda distinción entre sagrado y profano, entre religión y realidad cotidiana autónoma. Bajo la voluntad de Dios, tal como Dios mismo la ha proclamado a los hombres del Corán, se encuentran las prácticas religiosas, la vida social, el derecho, la economía, el Estado y la política”. KHOURY, ADEL, TH., *Los fundamentos del Islam*, Herder, Barcelona, 1981, p. 15.

<sup>134</sup> “¡Recita en el nombre de tu Señor, que creó, creó al hombre de sangre coagulada! ¡Recita! Tu Señor es el Munífico, que enseñó el uso del cálamo, enseñó al hombre lo que no sabía” (Sura 96, Aleyas 1-5). Todos los pasajes coránicos que se mencionarán en la Tesis Doctoral proceden de la traducción del Corán hecha por: CORTÉS, J., *El Corán*, Herder, Barcelona, 2005.

<sup>135</sup> “Para los musulmanes, el Corán, revelado en el curso de veintitrés años, entre el 610 y 632, es la palabra de Dios transmitida por medio del ángel Gabriel. En ese sentido, claro está, el Corán representa un mundo absoluto, ya que está revelado por el Creador de los cielos y de la tierra, del espacio y del tiempo. En el Corán, los creyentes encuentran más allá de los acontecimientos y de las contingencias de la historia, el mensaje profundo y esencial del tawhid: no hay más que un solo Dios y los seres humanos deben responder a Su llamada. Es la quintaesencia de los mensajes revelados a todos los Mensajeros precedentes. Adán, Noé, Abraham, Moisés, Jesús y el resto de los Profetas a lo largo de la historia. El Corán es una llamada, una amonestación, la última y está preservada por el mismo Dios: Somos Nosotros quienes Hemos revelado la amonestación, y somos Nosotros sus custodios (Sura 15, Aleya 9)”. RAMADAN, TARIQ., op., cit., pp. 103-104.

distribuye, con alguna excepción, el número mayor de Aleyas en las primeras Suras<sup>136</sup>, excepto en la inicial que es recitada a modo de invocación cotidiana.

Mayor importancia reviste el orden cronológico en que fueron reveladas las distintas Aleyas para una adecuada comprensión del contenido del texto coránico, distinguiendo así dentro de este Libro una parte dogmática o espiritual de otra de carácter más legislativo y político. Esta composición temporal del Corán permite distinguir dos etapas en el total de los 23 años que dura la Revelación; en una primera, que va desde el 610 hasta el 622, Muhammad recibe un total de 90 Suras, conocidas con el nombre de *mecanas* por ser reveladas en su ciudad natal, *La Meca*, y que son las que presentan la carga dogmática del Libro<sup>137</sup>.

Por el contrario, en la ciudad de *Medina*, también conocida como “*Yatrib*” o la ciudad del Profeta, a donde Muhammad y un grupo de seguidores tienen que huir para escapar de la persecución a que es sometido al rechazar los clanes gobernantes de La Meca el mensaje religioso que Allah le había revelado, diáspora que se conoce con el nombre de la “*Hégira*” y que marca el inicio y el cómputo de la era islámica; el Profeta recibe, entre el 622 y el 632, un total de 24 Suras a las que se conoce como *medinenses* y que son las correspondientes al aspecto organizativo y jurídico de aquella primera comunidad de hombres y mujeres musulmanes por él regida<sup>138</sup>.

Una adecuada comprensión del contenido de este Libro requiere el resaltar varias notas adyacentes del mismo. La primera es su no originalidad, efectivamente, el

---

<sup>136</sup> La Sura 2 es la más larga de todo el Corán al contar con 286 Aleyas, la número 3 comprende 200, la 4 consta de 176, en la 5 hay 120 Aleyas, mientras que en las últimas el número de Aleyas desciende considerablemente: la 111 consta de 5 Aleyas, la 112 de 4, la 113 de 5 y la 114 de 6 Aleyas.

<sup>137</sup> “... en La Meca, los textos presentan el Islam como la forma árabe de la religión eterna, como confirmación de lo que ha sido revelado previamente...; la enseñanza coránica en La Meca se refiere sobre todo, al anuncio del Juicio Final y, por ende, de la unicidad de Dios, que será el único Juez ese día... En La Meca el estilo es más apasionado, las frases más cortas y, como las Aleyas terminan en una sílaba que rima con las otras, el ritmo de las frases se hace sentir más. Las descripciones del fin del mundo, del paraíso, del infierno, de numerosos relatos referentes a Profetas bíblicos, la mención frecuente en cierta época del nombre divino Rahman (el Dios infinitamente bueno), conocido en Arabia en los medios monoteístas, himnos largos al Dios creador, todo eso es característico de La Meca”. CORTÉS, J., op., cit., Capítulo introductorio, pp. 24-27.

<sup>138</sup> “En Medina las frases de las suras son, con frecuencia, mucho más largas, las asonancias menos originales... Hay muchos textos legislativos concernientes al estatuto personal, el matrimonio, la herencia, el botín, la licitud de la guerra en circunstancias determinadas, las prohibiciones alimentarias etc. Se encuentran, finalmente, más alusiones a los acontecimientos del momento, aunque el Corán nunca llegue al estilo puramente histórico. No cita nunca los hechos por sí solos, sino solamente en la medida que ofrecen una lección moral”. Ibidem., p. 27.

propio Corán advierte de que su contenido está catalogado y guardado en sede celestial<sup>139</sup> (Sura 43, Aleya 4), por tanto, la Revelación coránica no sería sino el proceso de recepción de unos oráculos divinos que posteriormente fue necesario codificar; en segundo lugar, no es inmutable, puesto que algunas de sus Aleyas pueden ser derogadas y anunciadas otras aunque nunca por labor humana (2,106). Una tercera nota debe estar referida a la labor propia de la *hermenéutica* coránica, que obliga a distinguir lo sustancial de lo superfluo (3,171)<sup>140</sup>. Por último, no se debe olvidar la contingencia histórica de algunos de los episodios relatados en el Corán para comprender que sólo adquieren valor en atención al contexto temporal en donde fueron relatados; así debe suceder con las refriegas bélicas en las que se vio envuelto el Profeta y de las que movimientos fundamentalistas quieren justificar la “*yihad*” o una especie de derecho a la guerra contra los infieles.

No es solamente el Corán el único elemento sobre el que fijar el contenido de la fe islámica; detrás de él se encuentra la “*Sunna*” del Profeta, que comprende lo que esta personalidad dijo, hizo u omitió en los más variados asuntos en los que, como líder espiritual, como gobernante de la primera comunidad musulmana, como hombre, como marido y padre, como juez en los litigios, como caudillo militar, se atendía a su modo de obrar. Estas pautas de comportamiento personal se recogen en distintas colecciones elaboradas por diferentes autores denominadas “*hadices*” que, una vez recopiladas, constituyen la segunda fuente del credo islámico y cuya menor consideración con respecto al Corán, al que no pueden contradecir, viene dada por su diferente origen, pues mientras el Libro es palabra de Dios revelada a un hombre, la tradición profética comprende un conjunto de comportamientos humanos no sólo de aquella personalidad, sino también de sus primeros compañeros y hombres nobles del islam por haber éstos

---

<sup>139</sup> En una: “...*tabla imperecedera*, que es el Libro del destino, el Libro donde Dios tiene apuntado todo lo que va a pasar antes de la Creación del Universo. Todo está escrito en él hasta el día del juicio final, es un Libro que está situado, según se nos informa en el Corán, debajo del trono de Dios”. Comentario expresado por los imanes del centro cultural islámico de Madrid, Mezquita M-30, Dr. Monier El Messery; el Imán del Centro Cultural Islámico de Valencia, Vicente Mota; y por el Imán de la Comunidad musulmana de Zaragoza, Dr. Fawzi Abd El Khalek Khater, dentro de un estudio realizado por el autor de esta Tesis sobre los valores y la moral en el islam. Mayo-Julio de 2008.

<sup>140</sup> “... las ayat [Aleyas] *mutashabihat* pueden definirse como aquellos pasajes del Corán que están expresados de manera figurada, y cuyo significado está insinuado metafóricamente pero no expuesto directamente. Las ayat *muhkamat* son llamadas la esencia de la escritura divina porque comprenden los principios fundamentales del mensaje y, en particular, sus enseñanzas éticas y sociales, y sólo tomando como base estos principios claramente enunciados puede interpretarse correctamente los pasajes que son alegóricos [equivocos]”. ASAD, MUHAMMAD., *El mensaje del Corán, traducción del árabe y comentarios*. Centro de documentación y publicaciones de Junta Islámica de España, 2001, Notas a pie de página, p. 67. < <http://www.webislam.com/biblioteca/page/1/> >

aprendido directamente del Profeta<sup>141</sup>. Es tal la reverencia que se tiene a la primera personalidad del islam, que todas las observaciones orales y por escrito que de él se hagan suelen ir acompañadas de una fórmula doxológica: *que la paz y bendiciones de Allah, sean con él*.

Ahora bien, esta menor consideración con respecto a la fuente primigenia del islam no debe oscurecer la importancia que tiene esta fuente<sup>142</sup>, pues la misma constituye un modelo de comportamiento para los musulmanes a los que frecuentemente se les oye invocar una anécdota del Profeta para refrendar una determinada conducta. En tanto que nadie en el orbe islámico discute el contenido del Corán, los “*hadices*” son objeto de alguna controversia dado el complicado mecanismo de transmisión que se requiere para probar su autenticidad<sup>143</sup>, la cual ha sido puesta en entredicho con respecto a algunos de ellos por parte de movimientos feministas islámicos que entienden han institucionalizado un régimen de desigualdad entre el hombre y la mujer que no ha sido sancionada en el texto coránico. En el islam, Corán y “*Sunna*” no son sólo los pilares sobre los que cimentar el conjunto de creencias

---

<sup>141</sup> “... se impone la idea de que tradición (sunna) no implica forzosamente la existencia desde su origen de un conjunto de principios inmutables, independientes de unas condiciones políticas y sociales específicas. Al contrario: la noción de lo que es tradicional en el islam puede cambiar de generación en generación, y en relación al grupo social, a la clase y a la región de que se trate”. VERCELLÍN, GIORGIO., *Instituciones del mundo musulmán*, Bellaterra, Barcelona, 2003, p. 38.

<sup>142</sup> “El retrato del Profeta es polifacético, las partes son más grandes que el todo, pero, en resumen, ha proporcionado a los musulmanes un modelo ejemplar a reverenciar, venerar e intentar emular en sus propias vidas, tanto en su dimensión socio-política más mundana, como en sus dimensiones espirituales. Por tanto, la tradición no sólo se detuvo en la biografía del Profeta reflejada en el Libro, sino que también recogió cada aspecto de su vida que pudo recuperarse de la memoria colectiva de la Comunidad..., gracias a estos esfuerzos se conservó la Sunna del Profeta, es decir, sus prácticas y conocimientos tanto de palabra como de acción, que se convirtieron junto con el Libro en la fuente principal de la ley religiosa del Islam”. WAINES, DAVID., *El islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 36-37.

<sup>143</sup> “El hadiz está formado por dos partes, la segunda de las cuales es el *matn* o texto propiamente dicho del relato. La validez de este último, sin embargo, depende de forma determinante no ya de un análisis crítico y lógico de su contenido, sino del llamado *isnad*, es decir de la cadena de transmisores a través del cual el propio *matn* se hacía remontar al Profeta en persona o a sus primeros seguidores. El *isnad* resultaba determinante por cuanto en los primeros siglos del Islam los hadices fueron modificados, tergiversados e incluso falsificados o inventados en provecho de distintas facciones que se disputaban la primacía en el mundo musulmán, y sólo la posibilidad de reconstruir la reputación, la buena fe y el crédito personal exigibles a los distintos transmisores permitía aceptar o no un determinado hadiz” VERCELLÍN, GIORGIO., op., cit., p. 77.

islámicas, también constituyen el eje vertebrador y legitimador del contenido de la ley islámica, la “*sharia*”<sup>144</sup>.

El que sean dos fuentes plantea de inmediato el problema de la analogía entre ellas; durante el periodo en que acontece la revelación coránica, el Profeta va consolidando su liderazgo espiritual y político, a él se le iba consultando en los más variados asuntos y no siempre decidía conforme a un oráculo, de hecho, se recoge como en una de sus tradiciones espeta que quería un determinado dictamen Divino pero aconteció otro distinto. Los eruditos islámicos advierten de estas situaciones, señalando que si una actuación personal era contraria al espíritu del Libro, inmediatamente acontecía una Revelación que venía a corregir aquel refrendo personal.

Una última prevención sobre aquellas fuentes debe hacer referencia a la metodología con la que acercarse a sus contenidos; una previsión coránica aislada, descontextualizada del momento histórico y del lugar en donde aconteció, no permite contemplar su verdadero significado, pues de manera reiterada se atiende en esta fuente a la regulación de una misma institución en distintos capítulos con uno u otro matiz que impide dar como acorde con el espíritu del Libro una referencia por sí sola, y otro tanto que decir de aquella actuación personal que ha sido recogida en las distintas colecciones de “*hadices*”.

La filosofía, la ciencia, el arte, el derecho, la ética del individuo; cualquier manifestación cultural que añadir como propia de la civilización islámica no escapa a esta realidad sustentadora, todo ha florecido a partir del tronco religioso. Por tanto, la importancia que el dogma tiene para los hombres y mujeres musulmanes que ahora conviven con nosotros puede comprenderse contemplando de manera jerarquizada los elementos que conforman esta civilización, donde Corán y “*Sunna*”, siempre en este orden, presiden todo el universo cultural islámico, a la vez, que conforman el ideal de

---

<sup>144</sup> “... en su acepción más amplia [la sharia] cubre todos los aspectos de la vida religiosa, social, política, económica –tanto pública como privada- del musulmán. En efecto, junto a las normas que regulan la observancia de las prácticas rituales de cada creyente (ibadat), engloba, entre otras cosas, la esfera entera del derecho de familia, de las sucesiones, de la propiedad y de los títulos de Deuda Pública. En una palabra, encierra normas para todas las cuestiones legales que se plantean en la vida social y fiel: las muamalat. Pero ella también ha sido aplicada al derecho y al procedimiento penal, al derecho administrativo y al de la guerra. El criterio de valoración [acerca de si una práctica es más o menos islámica] lo brinda la Sharía –en sentido estricto el recto camino- o sea, el conjunto de prescripciones que regulan toda la vida del musulmán como creyente y como miembro de la Umma [comunidad musulmana]. Y la Sharía en esta acepción es indiscutiblemente un conjunto de normas de origen divino, explícitas o implícitas, escritas o no escritas (pero también en este último caso siempre divinas y no consuetudinarias)”. *Ibidem.*, p. 269.

una identidad sustancialmente religiosa<sup>145</sup>. Tanto las previsiones coránicas, como este muestrario de conductas del Profeta, son demandados y practicados en nuestra sociedad.

Si ésta es una característica que no se podría señalar del marco identitario occidental, donde la estructura política y la sociedad civil se configuran y organizan al margen de la nota confesional, en las sociedades de procedencia de los inmigrantes musulmanes, el islam se proyecta en no pocos ámbitos de la vida social de éstos, donde instituciones sancionadas en el propio Corán, como por ejemplo la *poligamia*<sup>146</sup>, pasan a ser positivizadas en los *Códigos de Estatuto Personal* de buena parte de los países islámicos representados en la sociedad española por contingentes de inmigrantes. El propio Libro reproduce en uno de sus pasajes la yuxtaposición entre la dimensión espiritual y terrenal (4,126). He aquí una diferencia sustancial con aquel pasaje evangélico: “...*Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*” (Evangelio de San Mateo 22, Versículos 21-22), que permite concluir que si la identidad del hombre occidental no es esencialmente confesional<sup>147</sup>, no ocurre lo mismo en la personalidad islámica.

Ahora bien, sería falso predicar la absoluta confesionalidad de todos los hombres y mujeres musulmanas residentes en nuestro país, dado el diferente grado de compromiso que presentan con la fe islámica cuando no ausencia de este sentimiento. En un estudio de opinión que anualmente se viene realizando a instancia de distintos departamentos ministeriales sobre la comunidad musulmana asentada en España<sup>148</sup>, se

---

<sup>145</sup> “La religión constituye sin duda una primera seña de identidad de este colectivo. Los inmigrantes musulmanes consideran que la religión es muy importante en su vida y se declaran religiosos y practicantes de su religión, en clara mayor proporción que los españoles de la suya (pero –conviene apuntarlo– en la misma medida en que éstos lo hacían hace tres decenios). La identidad musulmana prevalece incluso sobre la propia identidad nacional para una clara mayoría”. Quinta oleada del barómetro de Opinión de la Comunidad Musulmana de origen inmigrante en España, correspondiente al año 2010, realizado por Metroscopia para el Ministerio de Interior, de Justicia y de Trabajo e Inmigración, sobre *Valores, Actitudes y Opiniones de los inmigrantes de religión musulmana*, op., cit., p. 4. <<http://www.interior.gob.es/file/52/52563/52563.pdf>> (30-03-2010).

<sup>146</sup> En la Sura 4, Aleya 3 se dispone: “Si teméis no ser equitativos con los huérfanos, entonces, casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola o con vuestras esclavas. Así, evitaréis mejor el obrar mal”.

<sup>147</sup> “Históricamente, los criterios que han sido dominantes y han constituido la identidad colectiva han sido muy diversos... Así, en la cultura medieval occidental, la identidad colectiva y personal se explicaba en mayor medida a través de la verticalidad teológico-religiosa... En la Edad moderna, por el contrario la explicación de la identidad colectiva se desplaza hacia la horizontalidad secular, perdiendo progresivamente intensidad la sustancialidad del nexo con un ser trascendente”. DEL REAL ALCALÁ, J. A., op., cit., pp. 182-183

<sup>148</sup> *Valores, actitudes y opiniones de los inmigrantes de religión musulmana*.

puede constatar como la horquilla que va de los muy practicantes hasta los ocasionalmente practicantes se sitúa en el periodo 2006 a 2010 entre un 80% al 86%, en tanto que los musulmanes no practicantes oscilan entre el 12% al 18%. El alto porcentaje de hombres y mujeres musulmanes que ejercen esta creencia no permite desestimar la impresión dogmática de que está teñido el particular ideal identitario de estos individuos; por otra parte, el islam no sólo es una creencia que se materializa en una serie de prácticas individuales y colectivas de carácter espiritual, sino también es el origen de un código de normas para la regulación de la vida social y de un *modus vivendi*<sup>149</sup>. Los inmigrantes musulmanes pueden ofrecer distintas respuestas personales ante la dimensión religiosa del islam, pero en la medida en que todos se sienten portadores de una especificidad cultural abrigada por el fenómeno religioso, se puede concluir afirmando el alto grado de impresión dogmática en la personalidad de esos individuos.

Esta forma de individualidad, ¿puede desenvolverse pacíficamente en una sociedad laica? El proceso por el cual esta forma de personalidad puede manifestarse en nuestra sociedad puede conducirse de dos maneras diferentes; o bien los hombres y mujeres musulmanes pueden manifestar su identidad en el ámbito de las relaciones con sus congéneres y aunque desenvuelvan costumbres y tradiciones en espacios públicos, aquélla no se proyecta más allá de este círculo cerrado; por el contrario, la otra respuesta sería de la de actuar conforme a lo que se es y se quiere ser en todos los ámbitos de la vida social, económica, política, y para ello, es preciso normalizar e institucionalizar esta forma particular de individualidad en la sociedad española.

Y a esta última pretensión responde la conclusión en el año 1992 del Acuerdo marco con el islam en nuestro país; en el preámbulo de dicha norma se menciona como con ella se había querido dar respuesta a las pretensiones formuladas por los musulmanes acerca de la protección y normalización de ciertas instituciones islámicas que entonces se sentían como más perentorias: estatuto de los dirigentes religiosos islámicos o Imanes, protección jurídica de las Mezquitas, atribución de efectos civiles al matrimonio concertado según el rito islámico, enseñanza religiosa islámica en los centros docentes, asistencia religiosa en el ejército y centros penitenciarios, hospitalarios, etc. Parece, por tanto, que este instrumento jurídico obedece a la

---

<sup>149</sup> Es necesario distinguir entre las ibadat y las muamalat: “Las primeras son las normas que tienen que ver con las manifestaciones de la relación entre el hombre y Dios (es decir, ese conjunto que impropriamente podría traducirse como ritual religioso); las muamalat, en cambio, dictan las normas que gobiernan las acciones y relaciones del creyente con los demás seres humanos”. VERCELLÍN, GIORGIO., op., cit., p. 39.

pretensión del ejercicio de una identidad personal y colectiva de carácter islámico que no se desenvuelva al margen de la estructura social y política española.

Nuestro país es ejemplo de cómo una individualidad islámica puede tener protegidas sus manifestaciones en una norma jurídica, pero aún cabría concretar en mayor medida la pregunta formulada en líneas anteriores indagando el método por el cual esta personalidad confesional contribuye o no a una normal convivencia en nuestra sociedad. Espiritualidad y compromiso con el espacio laico requiere contrastar a través de diversos aspectos sensibles de la personalidad de estos hombres y mujeres, las fuentes de aquella mística en entornos sociales donde importa más la condición de ciudadano que la de clerical. Las manifestaciones identitarias que se van a ser expuestas comprenden un amplio elenco de modos de actuación personal en ámbitos cualificados y *regulados* en las fuentes islámicas, como el confesional, familiar, modo de vestir y alimentación, comunitario, jurídico, practicados sobre el propio cuerpo o referidos, por último, a ciertas formas de depreciación femenina, y que pueden ser proyectadas en las sociedades multiculturales.

## **2.1.- LAS RELACIONES CON OTROS CREYENTES.**

Esta manifestación identitaria se sitúa en el más puro ámbito dogmático al establecer vínculos entre creyentes de distintas confesiones; las fuentes islámicas fijan parámetros por los cuales se han de regir los vínculos entre musulmanes y creyentes de otras confesiones. En aquéllas, *judíos, cristianos y sabeos* a quienes denominan como *Gente del Libro* o de *la Escritura*, comparten con los musulmanes tres principios fundamentales: monoteísmo, destino escatológico del ser humano y disposición a obrar el bien (2,62). Ante la disputa con los cristianos y judíos acerca de cuál es la verdadera religión, para el musulmán la Verdad está contenida en el Corán (2,120), y el auténtico dogma es el islam (3,19).

Los musulmanes no consideran que su religión sea una continuación o una forma más perfeccionada de las monoteístas judía o cristiana, sino que es original por formar parte del culto auténtico del Profeta de las tres religiones, *Abraham* (2,135), del que mencionan que fue "*hanif*"<sup>150</sup>, y uno de los últimos reproches que hacen tanto a los judíos como a los cristianos es su pretensión, por un lado, de identificar como pertenecientes, en exclusiva, a estas confesiones a todo un elenco de Profetas y de

---

<sup>150</sup> "Abraham es definido en el Corán como hanif, este término alude a quien seguía un culto puro ya antes del Islam, Abraham no era ni judío ni cristiano, era un hanif, esto es una persona consagrada enteramente a Dios, y no era un idólatra". *Ibidem*, p. 33.

ocultar, por otra parte, ciertos pasajes de las Escrituras bíblicas en las que se anunciaba la llegada del Profeta Muhammad (2,140)<sup>151</sup>.

Ese reproche continua con una exhortación de acogida al Profeta por ser quien esclarece aquello que omitieron en sus Escrituras, pero como el Enviado no hizo sino recibir la palabra de Dios, de ahí el ofrecimiento que se hace a ambas comunidades de creyentes de acoger ahora esta Escritura clara (5,15). Aún cuando no haya acercamiento confesional, no hay rivalidad entre musulmanes y cristianos por tomar como cierta cada grupo una u otra Palabra, porque a pesar de la veracidad que para la tradición islámica está en el Corán, Dios no ha querido la homogeneidad confesional de los creyentes y si en algo debe haber entre ellos contienda es en las buenas obras ya que todo creyente volverá a Dios (5,48). En donde cobra especial significado la relación entre musulmanes y creyentes monoteístas es en el matrimonio, donde el varón musulmán puede concertarlo con una mujer perteneciente a las escrituras Reveladas (5,5).

El propio Corán previene a los musulmanes de la enemistad con que judíos y cristianos les pueden profesar, y les advierte de que no pueden tomar como amigos a miembros de estas comunidades (5,51) dado que conciertan amistad únicamente entre ellos (8,73), pero no por eso deben quedar excluidas las relaciones individuales de amistad y simpatía que muestren los confesores de estas creencias<sup>152</sup>. Por otra parte, la invocación que en estos oráculos se hace de los infieles, puede ser entendida como que la enemistad mutua sólo es para y de los que rechazan el mensaje de las diferentes Escrituras.

El grado de afectividad con que estas dos comunidades muestran hacia los musulmanes es distinto, el propio Corán menciona como los cristianos les profesan mayor emotividad en tanto que los judíos generan hostilidad. El fundamento de esta mayor emotividad en el dogma islámico radica en que los primeros no creen, a diferencia de los judíos, que la Revelación sea un don de Dios reservado en exclusiva a

---

<sup>151</sup> Según los exégetas coránicos en este pasaje se alude a la predicción bíblica del advenimiento del Profeta Muhammad: “Moisés dice en el siguiente pasaje bíblico: Yahveh tu Dios suscitará, de en medio de ti, entre tus hermanos un Profeta como yo a quien escucharéis (Deuteronomio 18 15). En otro pasaje bíblico se alude a las palabras atribuidas a Dios. Yo les suscitaré de en medio de sus hermanos un Profeta semejante a ti y pondré Mis palabras en su boca (Deuteronomio 18 18). Estos hermanos de los hijos de Israel son evidentemente los árabes y en particular un grupo de ellos denominados mustaariba – arabizados- que descienden de Ismail y Abraham, y dado que a este grupo pertenecen los Quraish, la tribu donde nació y a la que pertenece el Profeta Muhammad, los pasajes bíblicos mencionados deben considerarse como los relativos a su advenimiento. ASAD, MUHAMMAD., op., cit., pp. 11 y 29.

<sup>152</sup> *Ibíd*em, Notas a pie de página, p. 153.

los hijos de Israel; por otra parte, en el texto coránico se ensalza la humildad y sencillez de los clérigos católicos (5,82). Por último, si bien al islam repugna el dogma cristiano del “*shirk*”, que consiste en atribuir divinidad a algo o alguien junto a Dios, no por ello dejan de considerar que los cristianos postulan la creencia en un Dios único y que su excesiva veneración por el que consideran hijo de Dios les ha llevado a exceder los límites de la Verdad<sup>153</sup> y a no considerar a Jesús sólo como un Enviado de Dios (4,171).

Parcas son las referencias que al dogma cristiano y a los que profesan esta fe se contienen en la segunda fuente del islam, los “*hadices*”; aquí se insiste en negar el halo de divinidad que para aquéllos representa Jesús (Libro de la historia de los Profetas de Sahih Bujari, Capítulo XV), el cual es contemplado como un Juez que juzgará al final de los tiempos conforme a la ley del islam (Libro de la fe de Sahih Muslim, Capítulo LXXII)<sup>154</sup>. También se relata en esta fuente subsidiaria como no cabe formular ningún reproche a los hombres y mujeres musulmanes que se saluden con un cristiano o judío (Libro de los saludos de Imán Malik, Capítulo 53.2)<sup>155</sup>.

## 2.2.- LAS RELACIONES CON LOS NO CREYENTES.

Si hasta aquí se ha visto como la religión islámica describe el contenido de las relaciones entre musulmanes y otros creyentes, también es importante destacar como se debe desarrollar, según las fuentes de este credo, el trato de aquéllos con los individuos no creyentes. En diferentes pasajes del Corán, y según el ejemplar que haya sido traducido, se alude a éstos con los términos: *infieles*, *impíos* y *malhechores*, esta terminología es utilizada indistintamente para designar a los que niegan la Verdad, la existencia de Dios, y a los que en lengua árabe se les denominan “*káfir*”<sup>156</sup> (5,44-45).

---

<sup>153</sup> *Ibíd*em, Notas a pie de página, p. 158.

<sup>154</sup> Los hadices del Libro de Sahih Muslim y de Sahid Bujari pueden consultarse en: <<http://www.coran.org>>, en el apartado Libro de Hadices. Esta página es propiedad de la Orden Sufí Yerray al Halvetti.

<sup>155</sup> *Libro de hadices Al-Muwatta de Imán Malik*, “Esta recopilación de hadices realizada durante el reinado de Mansur, el segundo califa abasida, está considerada como la más acreditada colección de hadices relacionados con veredictos jurídicos, pues se basa en las narraciones recogidas de los sucesores de los compañeros del Profeta Muhammad, la paz y bendiciones sean con él, y en las sentencias jurídicas que dictaron y que reflejan la práctica medinense y el consenso de sus sabios”. Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica, Capítulo introductorio.

<[http://www.webislam.com/biblioteca/60382-al\\_muwatta.html](http://www.webislam.com/biblioteca/60382-al_muwatta.html)>

<sup>156</sup> “Con el término *káfir*, se designa a los que niegan la verdad, y aunque este término es asociado al de incrédulo o infiel, debe dársele un sentido más amplio que abarca al conocimiento de la verdad Suprema –la existencia de Dios-, a una doctrina u ordenanza enunciada en la Escritura divina, a un postulado moral evidente, o al reconocimiento de favores recibidos y la consiguiente gratitud por ellos”. ASAD, MUHAMMAD., op., cit., Notas a pie de página, p. 893.

La negación de este dogma es la conducta que con mayor rigor se reprocha en el texto coránico (39,32), y otro tanto cabría decir de los que devienen impíos después de haber creído (3,90). En este estado no existe ningún vínculo entre el Creador y el infiel, ni siquiera el arrepentimiento y el auxilio pueden ser impetrados por el que niega y desmiente la Revelación (4,168-169).

Invita el Corán a los creyentes (musulmanes) a no tomar amistad ni alianza con los infieles por la mofa que hacen de la Palabra revelada (4,140) y por no haber tomado en consideración la Verdad de la que los creyentes son testigos (60,1). Estas cautelas que los musulmanes deben guardar en las relaciones con los no creyentes vienen dadas para evitar que aquéllos lleguen también a negar la realidad divina (3,149). Si en un momento determinado la esposa musulmana se convierte en infiel o “*kafir*”, las consecuencias que se derivan de este proceso se dejan sentir, incluso, en la propia institución matrimonial, donde es preferible romper este vínculo al mantenimiento del mismo con una esposa no creyente (60,10), en esta situación, que tiene proyección actual, el esposo debe romper el matrimonio en base al incumplimiento de las obligaciones matrimoniales por parte de la esposa y tomar como indemnización la dote con la que desposó a su mujer<sup>157</sup>.

¿Y cuál es la conducta que en la “*Sunna*” del Profeta se señala con los que niegan la Verdad? Una primera recomendación que se hace es la de rechazar cualquier caudal hereditario que proceda de toda relación establecida con un/a “*káfir*” (Libro de los Fara'id de Imán Malik, Capítulo 27:13). Con respecto al matrimonio, los “*hadices*” confirman las prohibiciones coránicas pero distinta es la solución que se ofrece según el cónyuge que sea musulmán, y así, para el supuesto de que la mujer esté en el islam mientras el marido sea un “*kafir*”, el Profeta no ordenó separar este matrimonio siempre y cuando el esposo esté dispuesto a abrazar el islam; al contrario sucede si es el marido el que ha abrazado el islam y la mujer ha rechazado el ofrecimiento (Libro del divorcio de Imán Malik, Capítulo 28:20).

Pero no sólo el distanciamiento con los infieles es la única medida a tomar; en un contexto de declarada hostilidad es donde hay que presentar el trato que el islam dispensa a los adoradores de ídolos, los idólatras o los que toman como Dioses a símbolos (9,5). En otro pasaje, se invita abiertamente al combate contra los que rechazan toda afección a la Unicidad de Dios o al día del juicio final (9,29); y por último, también se llama a la lucha de los creyentes contra los que puedan desafectarlos de su creencia manteniendo la pugna con éstos hasta el cese de hostilidades (2,193).

---

<sup>157</sup> Ibídem, pp. 843-844.

Estos tres versos en los que se constata una apuesta por medios violentos contra quienes niegan la Verdad son conocidos como los *versos de la espada*, por el lenguaje en que expresan esta animosidad: “*matad a los asociadores, capturadles, sitiadlos, tendedles emboscadas*”.

En un “*hadiz*” concreto se menciona como la lucha contra los politeístas es una especie de guerra civil o “*fitna*”, que conviene librar a consecuencia de la seducción de los creyentes por parte de los incrédulos para que cometan pecados o abandonen el islam (Libro del tafsir –interpretación o exégesis del Corán- de Sahih Bujari, Capítulo XXXII). En esta fuente subsidiaria se concreta el significado de la “*yihad*” como un combate por la causa de Dios que hay que librar para hacer prevalecer su palabra (Libro del yihad de Sahih Bujari, Capítulo XI).

Fuera de toda mención hostil, se encuentra una previsión en la que contempla el modo de actuar del esposo ante un cambio de fe de su mujer; si el esposo de la no creyente pide la devolución de la dote al abandonar ésta el islam, lo mismo deberá hacer aquél que ha tomado como esposa a quien ha abandonado su incredulidad (60,11). En cualquier caso, el matrimonio de los varones musulmanes está prohibido con las mujeres que asocian deidades (2,221); ahora bien, como el conjunto de estas prescripciones van dirigidas al esposo o al futuro cónyuge, habría que preguntarse si deben ser igualmente observadas por la mujer musulmana. Desde el momento en que a ésta se le prohíbe contraer matrimonio con quien no es musulmán, se comprende la omisión de aquélla en estas fórmulas inhabilitatorias<sup>158</sup>.

### **2.3.- APOSTASÍA Y LIBERTAD RELIGIOSA.**

Sabida es la trascendencia que tiene la *apostasía* en algunas sociedades islámicas, donde tal conducta puede ser castigada con la muerte<sup>159</sup> y produciendo de

---

<sup>158</sup> En cuanto a la gente del Libro, es decir: judíos, cristianos y asimilados, se permite que un musulmán pueda tomar esposa de aquéllos, los cuales, sin embargo, no pueden casarse con ninguna musulmana”. PAREJA, F., *religiosidad musulmana*. Biblioteca de autores cristianos de la Editorial Católica, Madrid, 1975, p. 100.

<sup>159</sup> “En algunos estados islámicos como *Arabia Saudita, Mauritania, Sudán y Yemen*, tienen leyes que no sólo prohíben que los ciudadanos musulmanes cambien de religión, además insisten en que se aplique la pena de muerte a aquellos quienes se atrevan a ejercer este derecho fundamental”. Resolución 1996/31 del Consejo Económico y Social de Naciones Unidas E/CN.4/2003/NGO/165 de 15 de marzo de 2.003 titulada: *Los Derechos Civiles y Políticos*, Exposición escrita por el Congreso de los Adventistas del Séptimo día, Organización no Gubernamental reconocida como entidad consultiva especial. Por otra parte, la Asociación Evangélica Mundial: “pone de manifiesto por este medio, su profunda y grave preocupación y aprehensión de las implicaciones del Código Penal que establece –en Irán- pena de muerte obligatoria por apostasía...”. El contenido de este documento puede consultarse en:

ordinario la extinción de la personalidad civil para el que abandona el islam<sup>160</sup>; sin embargo en el Corán no se menciona el castigo mortal para los apóstatas y sí el de la condenación eterna tal y como se refleja en diferentes pasajes (2,217) o (3,85). De la lectura de estos textos se puede concluir que el apóstata queda abandonado y olvidado para el cuerpo del islam, pero omitiendo toda sanción mortal (4,115).

La condena a muerte por semejante conducta se ha derivado, según expertos en islamología, en un “*hadiz*” del Profeta donde proferirle un golpe al apóstata en parte mortal (Libro de los juicios de Imán Malik, Capítulo 36:18). Sobre la discusión acerca de si esta tradición profética está legitimando la condena a muerte de aquél que abandona el islam, se ha señalado que el mismo contradice el precepto coránico que omiten toda coacción en materia religiosa (2,256), y la disposición divina hacia la diversidad confesional (10,99-100), dejando que sea el propio individuo quien asume las consecuencias de su incredulidad (39,41). Otro argumento que por parte de los comentaristas se menciona en contra de esta pena mortal es la de que si efectivamente este fuera el castigo para el apóstata, ¿qué interpretación cabría darle al precepto coránico que menciona sucesivas fases en el individuo de creencia e incredulidad? (4,137-138). Si el castigo mortal para el apóstata es la muerte, ¿cómo explicar entonces que se recoja una segunda vez la acción de apostatar de aquél que ya ha debido morir por la primera renuncia que ha hecho del islam?; y de otra parte, el castigo doloroso que se anuncia para el que reniega de su fe no tiene otro significado que el del fuego eterno<sup>161</sup>.

Por último, se puede señalar como en otro “*hadiz*” se condena el haber procedido de inmediato contra la vida del apóstata en lugar de dejarle un periodo de reflexión que pueda conducir a la admisión del error y la vuelta al islam (Libro de los juicios de Imán Malik, Capítulo 36:18); si tan rotundamente se afirma la pena de muerte sobre el que reniega de su fe, para nada serviría esta reproche hacia aquellos que han ejecutado al que ha abandonado el islam.

---

<<http://www.worldevangelicals.org/news/article.htm?id=2354&cat=sp>> (05-04-2010).

<sup>160</sup> “Efecto jurídico de la apostasía es la muerte civil del culpado desde el momento en que rehusó arrepentirse: su matrimonio queda disuelto, es nulo su testamento. Si el apóstata ha logrado ponerse a salvo sus bienes pasan, según algunas escuelas de derecho islámico, al fisco, según otras quedan en curatela hasta que conste su fallecimiento. Que el porcentaje de los que salen sea tan exiguo puede deberse al temor, no infundado, de que trasluciendo el intento, haya dura reacción en el medio familiar y social en que se vive; por la misma razón se evita entrar en averiguaciones con representantes de otras religiones, y los pocos que se lanzan a dar el paso saben que se lo juegan todo”. PAREJA, F., op., cit., pp. 96-97.

<sup>161</sup> Ver el artículo: *Libertad de conciencia y apostasía en el Islam* de ABDENNUR PRADO, en el portal digital: <<http://www.webislam.com/articulos/31562>> (09-04-2010).

Ya no la imposible sanción de apostasía que en pleno siglo XXI queda como criterio distintivo de las todavía sociedades bárbaras que existen, sino la vulneración del derecho fundamental a la *libertad religiosa* con que se pronuncia el credo islámico es lo que pone en peligro su normalización en las sociedades pluriculturales. Sin embargo, la rotundidad con la que se han expresado las fuentes islámicas pone de manifiesto la existencia de declaraciones capaces de contradecir no sólo aquella sanción mortal, sino también profundizar en la compatibilidad entre el islam y las exigencias de aquel derecho fundamental; ¿patrocinan las fuentes islámicas este derecho recogido en las constituciones democráticas?. La hermenéutica coránica ofrece ejemplos que permite responder afirmativamente.

La rotundidad con que se expresan los versículos reflejados permite afirmar que en el Corán, el designio del Creador ha llegado a conceder total libertad al ser humano para ser o no creyente; estas afirmaciones han sido contextualizadas por parte de ciertos exégetas coránicos entre la omnipotencia divina y la cualidad del individuo como un ser moral capaz de regir su propio destino sin injerencia divina<sup>162</sup>. Pero también, son ciertas las afirmaciones que se hacen de las sociedades islámicas donde este principio está conculcado; si se defiende la rotundidad con que se expresa en el texto coránico el principio de libertad religiosa, ¿qué argumentos esgrimen las autoridades políticas o religiosas de estas sociedades para negar esta libertad? El intelectual tunecino y ex ministro de Educación MOHAMED CHARFI, pone el acento en una cuestión capital, como es la de servirse de la apostasía como instrumento político<sup>163</sup> y otorgar autoridad a los “*ulemas*”<sup>164</sup> para justificar en base a la religión este propósito servil.

---

<sup>162</sup> “El concepto mismo de Dios presupone Su omnisciencia, y el concepto mismo de moralidad y responsabilidad moral presupone el libre albedrío por parte del hombre. Si Dios lo hubiera querido, cada ser humano habría sido obligado a vivir con rectitud; pero esto hubiera supuesto privar al hombre de su libre albedrío y a la moralidad en todo su sentido”. ASAD, MUHAMMAD., op., cit., Notas a pie de página, p. 193.

<sup>163</sup> “Los ulemas siempre han asimilado el *bagh'i* con la *ridda*, es decir, la oposición violenta o ideológica al poder islámico con la apostasía... La historia del mundo musulmán de los últimos cien años es la historia de múltiples intentos, más o menos triunfantes o fracasados, según los casos, de modernización de la sociedad y el estado. Estos intentos siempre encontraron la oposición de los ulemas quienes constantemente han representado una considerable fuerza inmovilista. El arma que enarbolaron los teólogos contra cualquier intelectual que propusiera una idea nueva fue la acusación de apostasía, seguida de las presiones sobre el estado para que se le juzgara”. CHARFI, MOHAMMED., *Islam y libertad. El malentendido histórico*, Almed, Granada, 2001, p. 86.

<sup>164</sup> “Este término, que se halla ya en el Corán en un sentido general, ha recibido progresivamente en el islam una acepción técnica. Muy pronto designó al hombre que ha adquirido el saber fundamental en la comunidad, es decir, el conocimiento material del Corán y de las tradiciones proféticas. El sabio se distingue entonces del faqih, el hombre capaz de penetrar, apreciar y aplicar certeramente esos elementos del saber. Pero en el Islam clásico y hasta nuestros días, en los ambientes tradicionales, se entiende más

El tratamiento del principio de la libertad religiosa en el Corán puede ser más que discutido; de una parte se encuentra afirmado si se atiende al significado del versículo en donde se nivela a los distintos confesores que al igual que los musulmanes profesan una doctrina salvífica: judíos, cristianos y sabeos, la Gente del Libro (2,62). Pero en otros momentos parece desmentido sobre todo cuando propone a otras confesiones una especie de pacto de mínimos imposible de aceptar para el dogma cristiano por cuanto no se reconoce la divinidad de Jesús (3,64). El conjunto coránico ofrece argumentos de reconocimiento de una diversidad religiosa, de ausencia de coacción en esta materia, pero en su contenido, rechaza esta pretensión de otorgar deidad a un ser humano; una fórmula para conciliar esta desavenencia de más connotación dogmática, requiere volver a la tradición profética y presentar dos episodios donde se muestra mediador con otras tradiciones religiosas. El primero acontecido en la ciudad de Medina donde concierta un pacto con la comunidad judía, el *Pacto de Medina*<sup>165</sup>; el otro, con ocasión de correspondencia enviada al obispo cristiano de la ciudad de *Nedjran*, al sur de La Meca<sup>166</sup>.

Mucho se ha escrito sobre las consecuencias no ya sólo históricas del primer encuentro que se tuvo con el islam en la Península ibérica; y es aquí donde recobra valor *al-Andalus* como paradigma de comunicación interreligiosa e intercultural que casa mal con la opinión tradicionalmente formada de presentar y tratar a esta época histórica como una mera agregación aséptica de grupos culturales cada uno con su propia dinámica social, ocultando así todo encuentro intercultural que sin duda aconteció durante la España musulmana. Si por algo está autorizado hablar del paradigma *andalusí*, es por haber tenido episodios en los que la tolerancia emergió con tal fuerza que, tal vez, haya que dar un giro a la historia para señalar como la grandeza de lo

---

ampliamente por Ulemas a todos los sabios en ciencias religiosas, ciencias que se polarizan en el fiqh en sentido estricto, o dicho de otro modo, en el derecho musulmán”. VARIOS AUTORES, *Diccionario de Islam. Religión y Cultura*, Monte Carmelo, Burgos, 2006, p. 766

<sup>165</sup> “Los creyentes (Familia del Libro) constituyen la Nación de la Fe. Las puertas de la Comunidad están abiertas para cuantos creen en Dios, El Clemente, El Misericordioso... Las Gentes del Libro tienen derecho patrio y libertad en sus prácticas religiosas”. COMINS, MACHORDOM, A., *Muhammad (570-632) Profeta de Dios*, Fundamentos, Madrid, 1979, p. 306.

<sup>166</sup> “En el nombre de Dios, El Clemente, El Misericordioso. Del Profeta Muhammad al obispo Abul Harit, a los obispo de Nedjran, a sus sacerdotes, a sus monjes y a cuantos les siguen. Vuelva a ellos cuanto se halle en sus manos, ya sea poco o mucho: sus iglesias y monasterios. Para ellos la protección de Dios y la de su Enviado. Ningún obispo será expulsado de su obispado; ningún sacerdote de su Iglesia, ningún monje de su monasterio. No se cambiará ninguno de sus derechos ni de sus poderes. Tampoco sus costumbres a las que estén habituados. Sobre ellos la protección de Dios y su Enviado está asegurada, mientras se comporten sinceramente, obrando de acurdo con sus deberes. No quedarán sometidos a la opresión ni serán opresores”. *Ibidem.*, p. 307.

híbrido *hispano-árabe* se debe tanto a la transigencia interreligiosa e intercultural como a la riqueza del legado cultural islámico<sup>167</sup>.

#### **2.4.- LAS RELACIONES FAMILIARES.**

Si en los apartados anteriores se ha intentado describir la impronta identitaria de hombres y mujeres musulmanes en su dimensión religiosa, se puede ver ahora que manifestaciones ofrece esta seña personal en un ámbito tan importante en la vida de toda persona como es el matrimonio y la familia, donde ésta, según las fuentes islámicas, es fruto de la gracia divina (16,72). En cuanto a los impedimentos que rigen para la formalización del matrimonio, aparte de la ya reflejada prohibición de contraer matrimonio con una mujer no creyente, los así declarados por relaciones de parentesco comienzan por apercibir el matrimonio con mujeres que hayan sido esposas del progenitor (4,22).

Igualmente con todo un elenco de féminas que comprenden tanto el parentesco ascendente y descendente como el colactáneo, adoptadas, hijas de esposas anteriores, esposas de los hijos, o fuera de las relaciones filiales, con dos hermanas (4,23), la extensión que en el islam se hace a la prohibición de contraer matrimonio con las mujeres ligadas por otro parentesco que no sea el de consanguinidad descansa en la afinidad a este vínculo de aquellas mujeres; y en cuanto a la prohibición del matrimonio con dos hermanas al mismo tiempo, un sector interpretativo del Corán la entiende como establecida por la repulsa sentida a un episodio reflejado en la Biblia<sup>168</sup>.

Salvo estos impedimentos basados en relaciones de parentesco o de afinidad religiosa, el islam promueve el matrimonio y aborrece el celibato (24,32)<sup>169</sup>. El Profeta se pone como ejemplo ante aquellos que quieren seguir los dictados del Creador y reprocha el alejamiento de las mujeres condenando así al hombre célibe (Libro del matrimonio de Sahih Bujari, Capítulo I).

---

<sup>167</sup> “Parte de la grandeza de la civilización hispano-árabe se debe a la convivencia pacífica de comunidades musulmanas, cristianas y judías bajo el dominio árabe. La tolerancia de que hizo gala el islam aquí y en otros lugares parece estar en contradicción con la impetuosidad de su expansión”. BURCKHARDT, TITUS., *La civilización hispano-árabe*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 29.

<sup>168</sup> “Llegada la mañana vio Jacob que era Lía, y digo a Labán, ¿por qué me has hecho esto?, ¿no te he servido por Raquel? Labán respondió: no es en nuestro lugar costumbre dar la menor antes que la mayor”. Génesis 29, 25-26.

<sup>169</sup> “Esta Aleya expresa, por tanto la idea reiterada en numerosos hadices del Profeta de que tanto desde el punto de vista ético como del social, el matrimonio es con mucho preferible al celibato”. ASAD, MUHAMMAD., op., cit., Notas a pie de página, p. 533

Si la contrayente es viuda y pudiera estar procreando de su relación anterior, deberá guardar un plazo de cuatro meses y diez días antes de casarse (2,234), durante la vigencia de este plazo, cuyo objeto es verificar que no se encuentra en estado gestante, se puede proponerle el matrimonio, pero esta propuesta deberá hacerse mediando publicidad (2,235).

En la “*Sunna*” se encuentran otros impedimentos matrimoniales que sumar a los reflejados en el texto coránico; así, se prohíbe pedir en matrimonio a una mujer previamente solicitada para tal fin por otro musulmán (Libro del matrimonio de Imán Malik, Capítulo 28:1), más que un asunto de intromisión en una relación premarital, el fundamento de esta prohibición descansa en que cuando se realiza aquella petición ya se ha acordado, aunque no satisfecho, el pago de la dote o “*mahr*”<sup>170</sup> y hay pleno acuerdo para la celebración del matrimonio. Pero aquella prohibición no rige para cuando la mujer no está de acuerdo con aquella prestación económica a la que el pretendiente se compromete. Por lo que se refiere a la determinación acerca de si ha habido o no consumación del matrimonio para exigir entonces el pago del “*mahr*”, en la segunda fuente del islam se distingue en función del lugar donde se ha cohabitado, si el hombre va a la habitación de la esposa se la cree a ella, y si es la fémina la que va a la morada del varón se cree a él (Libro del matrimonio de Imán Malik, Capítulo 28:4).

Otra particular tradición islámica de la que no se hace mención en la fuente primigenia del islam es la referida al matrimonio con la madre de quien ha sido esposa y cuyas consecuencias son la ilicitud del vínculo marital con ambas siempre y cuando haya mediado relación sexual con aquella (Libro del matrimonio de Iman Malik, Capítulo 28:9). Al tener relaciones sexuales con la madre de la esposa, ésta se convierte en prohibida, “*haram*”, para el matrimonio por pasar a tener la consideración de hija conforme a los impedimentos matrimoniales por razón de parentesco reflejados anteriormente.

Con respecto al nuevo matrimonio de la mujer que ha quedado viuda, en la fuente subsidiaria se alude al mismo plazo de espera que en el Corán, pero se declara inválido un matrimonio cuya publicidad haya sido formalizada sólo con dos testigos de distinto sexo (Libro del matrimonio de Imán Malik, Capítulo 28:11). La invalidez de

---

<sup>170</sup> En las fuentes islámicas no existe una coincidencia unánime de puntos de vista sobre cómo considerar exactamente al mahr. Muchos excluían que se tratase del simple precio de una venta, porque el matrimonio no es en rigor un negocio de este tipo. Éste parece ser más bien una indemnización o compensación por el consentimiento que la mujer da al marido por el uso que él hace de su potestad matrimonial o más simplemente una indemnización o precio por el disfrute sexual”. VERCELLÍN, GIORGIO., op., cit., p. 158.

este matrimonio radica en que los testigos tienen que ser dos hombres y no hombre y mujer como se menciona. El fundamento de esta manifiesta desigualdad radica en que el propio texto coránico alude a que el testimonio de una mujer en actuaciones públicas debe ser refrendado por otra de sus congéneres (2,282). Se necesitan, por tanto, dos mujeres para que sus testimonios tengan el mismo valor que el vertido por un hombre. Una de las interpretaciones que hacen los exégetas coránicos refieren este significado únicamente a las cuestiones comerciales, en donde, en el tiempo de la Revelación, la mujer estaba poco familiarizada con los negocios mercantiles y de ahí la previsión de dos mujeres para reforzar aquel veredicto comercial<sup>171</sup>.

La sexualidad en el islam sólo está contemplada dentro del matrimonio, pero aquí, esta condición natural del ser humano supera el binomio reproducción-afecto marital para convertirse en una especie de mandamiento; si como se ha visto, el Corán promueve el matrimonio, da igual cuenta del afecto sexual (30,21), pero va incluso más allá al adentrarse en el terreno del erotismo y la sensualidad (2,223). Todo es permisible en la relación sexual, puesto que el sexo es considerado no sólo como instrumento de procreación, sino también como medio de fortalecer la relación entre los esposos, pero hay tres conductas ilícitas en la relación sexual, está prohibido el coito anal, el Profeta se refería a los que realizaban esta práctica nombrándoles: *¡malditos!*, *¡malditos!*, *¡malditos!*<sup>172</sup>; el realizado durante la menstruación de la mujer (2,222) y el dejar a la mujer dormir sola en el lecho conyugal.

A pesar de este alejamiento que ordena el Corán cuando la esposa se encuentra menstruando, en los “*hadices*” se autoriza el contacto carnal por encima de la cintura (Libro de la purificación de Imán Malik, Capítulo 2:26), reanudándose la licitud de la relación sexual no sólo cuando la mujer termine este ciclo corporal, sino cuando ha realizado sobre todo su cuerpo el lavado purificador (Libro del matrimonio de Imán Malik, Capítulo 2.26).

Dada la trascendencia que tiene la relación sexual se necesita previamente de un acto purificador consistente en una especie de lavado ritual, al igual que la *ablución* o limpieza de las manos y la cara antes de la oración (Libro de la purificación de Imán Malik, Capítulo 2:16). También se recogen en esta fuente ciertas cautelas que rodean la práctica sexual entre esposos; por un lado, una frecuente invocación a Allah antes de la

---

<sup>171</sup> ASAD, MUHAMMAD., op., cit., Notas a pie de página, p. 63.

<sup>172</sup> Comentario expresado por los imanes del centro cultural islámico de Madrid, Mezquita M-30, Dr. Monier El Messery; el Imán del Centro Cultural Islámico de Valencia, Vicente Mota; y por el Imán de la Comunidad musulmana de Zaragoza, Dr. Fawzi Abd El Khalek Khater, dentro de un estudio realizado por el autor de esta Tesis sobre los valores y la moral en el islam. Mayo-Julio de 2008.

misma para proteger la descendencia generada (Libro del matrimonio de Sahih Bujari, Capítulo IX). Igualmente previene de la posibilidad de tener relaciones sexuales extramatrimoniales con la parentela política, advertencia que recae sobre la figura del cuñado que es el único al que no alcanzan los impedimentos por razón de parentesco y que podría casarse con la mujer de no estar casada ya, por otra parte, el quedarse a solas la mujer con un hombre perteneciente a su parentela política podría desembocar en adulterio (Libro del matrimonio de Sahih Bujari, Capítulo XXXII).

Los hijos deben protección a sus padres cuando por su edad puedan encontrarse desvalidos, cuidado que deberá satisfacerse en el domicilio familiar de los descendientes (17,23); en otro pasaje se menciona el recuerdo constante que se debe a los mayores y con especial dedicación a la madre por las atenciones que dispensaron a los hijos (46,15). Estas atenciones hacia los progenitores se deben también por la educación y enseñanzas morales recibidas (17,24); claro está que las muestras de respeto, cariño y atenciones que se imponen a los hijos hacia sus ascendientes no son ilimitadas, pues toda esa bondad se debe siempre y cuando los padres no aparten a los hijos de la fe (29,8)<sup>173</sup>.

En la “*Sunna*” se contemplan a los padres como las personas a las que se debe el mejor trato posible anteponiendo a la madre sobre el padre (Libro de los buenos modales de Sahih Bujari, Capítulo I). También advierte esta fuente islámica de los insultos a los progenitores durante discusiones en las que se profieren ofensas a los padres del contendiente (Libro de los buenos modales de Sahih Bujari, Capítulo II). Pero también alecciona contra la costumbre de los progenitores de no prodigarse en caricias a los hijos (Libro de los buenos modales de Sahih Bujari, Capítulo VII).

## **2.5.- EL DECORO EN EL VESTIR.**

La vestimenta constituye una proyección hacia el exterior de la identidad de los hombres y mujeres musulmanes, permite su fácil identificación y tiene como finalidad principal, en el caso de la mujer, impedir que pueda ser arrastrada a una sexualidad fuera del espacio permitido en el islam. Consecuente con ello, el Corán prescribe la necesidad de que las mujeres vayan cubiertas para que se las distinga como mujeres e hijas de los creyentes y para que no sean incomodadas con proposiciones deshonestas

---

<sup>173</sup> El Profesor de Enseñanza Religiosa Islámica en diversos centros escolares públicos de Zaragoza, el Sr. ABDERRAHMEN BEEN CHAABAME KHAN, alude a como en las orientaciones que dirige hacia ciudadanos españoles que se encuentran inmersos en un proceso de conversión al islam, les recuerda que el afecto y la bondad hacia sus padres se les debe siempre aún cuando tal proceso pueda provocar un rechazo parental. Lo que impone esta Aleya es la desobediencia ante una orden procedente de los progenitores para abandonar el islam. Entrevista mantenida el día 13 de abril de 2010.

(33,59). Además de este componente proteccionista del decoro de la mujer, el Libro convierte a la vestimenta islámica en un elemento preservador de la licitud de las relaciones sexuales; para ello recomienda el recato personal, el andar con cuidado al objeto de no dejar partes del cuerpo descubiertas y el tapar otras púdicas de la mujer que no debe exhibir sino a todos aquellos parientes masculinos con los que está prohibido el matrimonio por la ley del incesto (24,31). He aquí toda una invitación a la mujer a cubrirse para preservarse ella de toda inclinación hacia una sexualidad fuera del matrimonio<sup>174</sup>.

No sólo ordena el Corán el comportamiento casto en el vestir a las mujeres, también hay una invitación a observar esta conducta a los hombres (24,30). Los exégetas coránicos han derivado de estas formas de comportamiento decoroso en el vestir prevenidas tanto para el hombre como para la mujer una doble finalidad; por una parte, ocultar al público las partes púdicas de sus cuerpos y por otra contener los impulsos sexuales fuera del matrimonio. Cuando el cuerpo de la mujer por la edad ya no puede ocasionar aquella sensibilidad que es preciso contener, no tiene obligación de cubrir sus partes privadas (24,60). Los “*hadices*” insisten en la función de la vestimenta como elemento de contención de impulsos sexuales y previene contra aquellos vestidos de la mujer que por su forma o propiedades dejan entrever sus partes íntimas (Libro del vestido de Imán Malik, Capítulo 48:4).

Las normas sobre la vestimenta no inciden en una forma o hechura especial, de tal manera que no puedan llevar la expuesta en los establecimientos comerciales de las ciudades españolas, ahora bien, para aquellos dirigentes religiosos y para quienes suelen vestir una túnica, sí que deben observar las prescripciones relatadas en los “*hadices*”, sancionando el que de este particular hábito se haga una señal de arrogancia como es la que se produce cuando se arrastran las ropas (Libro del vestido de Imán Malik, Capítulo 48:5). También se concreta la altura que debe tener la ropa inferior tanto para el hombre como para la mujer; para el primero la túnica debe llegar hasta la mitad de las pantorrillas no bajando de esta parte corporal. En la mujer, el límite reflejado anteriormente para los hombres debe ser aumentado en un palmo (Libro del vestido de Imán Malik, Capítulo 48:6). Por último se advierte al hombre que lleva túnica que no puede sentarse de una determinada manera si con ello puede dejar a la vista sus genitales (Libro del vestido de Imán Malik, Capítulo 48:8).

---

<sup>174</sup> “Para disminuir las tentaciones, el Islam ha tomado otras precauciones: prohibiendo la promiscuidad, los encuentros fáciles y no supervisados de jóvenes de ambos sexos, si no son parientes próximos, incluso recomendando el velo para cubrir el rostro de la mujer cuando sale a la calle o se encuentra con extraños”. HAMIDULLAH MUHAMMAD, *El Islam, historia, religión y cultura*, Asociación Musulmana en España, Madrid, 2004, p.129.

En el ámbito de la vestimenta islámica, la consideración de lo permitido y lo reprobado se puede extender al uso de ornamentos con los que completar aquéllas. Y esto en función del principio generalmente admitido en el islam de invitar a hombres y mujeres a que sean cuidadosos con su apariencia física a la vez que recatados en las formas de vestir, evitando que con esta imagen se puedan dejar al descubierto partes privadas del cuerpo masculino y femenino (7,26); por su parte, el uso de adornos está contemplado en todo momento (7,32). Como manifestación identitaria, la vestimenta ofrece una particularidad digna de mención referida a la prohibición de usar oro como ornamento o seda en la confección de vestidos.

Tales adornos sólo están contemplados en el Corán para los fieles que alcancen el paraíso (22,23), y en la medida en que están indicados en el destino final del hombre, parecen estar limitados e incluso vetados para el varón. Es en la “*Sunna*” donde se encuentran varias prescripciones referentes al metal precioso indicativas de su rechazo para los varones jóvenes y mayores (Libro del vestido de Imán Malik, Capítulo 48:3). También la seda está prohibida en esta fuente del islam y reservada para el encuentro con el Creador (Libro de la vestimenta de Sahih Bujari, Capítulo V); sin embargo, la prohibición de los vestidos con este hilo no está consignada para la mujer (Libro de los obsequios de Sahih Bujari, Capítulo XI).

En cuanto al fundamento del porqué estos adornos son “*haram*” o prohibidos para el varón y “*halal*” o permitido para la mujer, el erudito YUSUF AL-QARADAWY apela a la distinta función biológica de ambos seres; así la virilidad y la fuerza que el islam presume del varón y los trabajos para los cuales está habilitado le hacen incompatible con el uso de aquellos ornamentos que, por el contrario, son reclamados por el gusto y predilección que por ellos siente la intuición femenina<sup>175</sup>. Ahora bien, en este caso como en otros la intención personal del agente puede convertir lo lícito en ilícito, tal ocurrirá cuando la mujer utilice esta ornamentación con una finalidad de reclamo sexual; la modestia en el vestir que debe procurar en todo momento la mujer delimita el uso que se deben dar a aquellos ornamentos, el Corán armoniza el gusto femenino por aquellos adornos con el decoro en el vestir.

Por último, hay dos prácticas relacionadas con la vestimenta que son “*haram*” tanto para el hombre como para la mujer; la primera está relacionada con lo que en el islam se conoce como *ropa de la fama*, que hace referencia a toda aquella vestimenta

---

<sup>175</sup> AL-QARADAWY, YUSUF., *Lo lícito y lo ilícito en el islam*, Traducción: Isa Amer Quevedo, Ministerio de Awkaf y Asuntos islámicos del Estado de Kuwait, 2005, Edición digital que puede consultarse en: <[www.nureislam.com](http://www.nureislam.com)> (28-04-2010).

que es utilizada con fines de ostentación y lujo o con la que se demuestra una cierta arrogancia que hace presumir de una fama inexistente a quien la luce; por otra parte, las prescripciones islámicas sobre la forma de vestir ponen especial énfasis en que sus tipos están diseñados exclusivamente para uno u otro sexo y que la utilización por uno de ellos de vestidos del otro no hace sino afeminar al hombre y masculinizar a la mujer. En definitiva, alterar el orden perfecto de la Creación. El Profeta prohibió el uso de ropas y ornamentos femeninos para el hombre (Libro de las vestimentas, de los adornos y las galas de Sahih Muslim, Capítulo III).

## **2.6.- LA ALIMENTACIÓN Y EL SACRIFICIO ANIMAL.**

La especificidad en la alimentación constituye una de las señas de identidad de un grupo humano, no es de extrañar que por los alimentos consumidos o por aquellos otros que no entran en la dieta de unas personas se pueda identificar la procedencia de los que adoptan ciertas costumbres alimentarias. Los musulmanes presentan rasgos peculiares en lo que se refiere a la nutrición, y la principal fuente de donde proceden sus pautas alimentarias es el Corán. Comienza éste con una norma de carácter general que obliga a distinguir entre alimentos lícitos o permitidos, “*halal*”, e ilícitos o prohibidos, “*haram*” (2,168). Los alimentos no permitidos son los derivados de la carne mortecina, toda la producción del cerdo, la del animal sacrificado sin el ritual religioso, la de animal muerto no conforme al sacrificio islámico y la de un animal moribundo excepto si antes de morir se inmola conforme a este ritual (5,37)<sup>176</sup>. En esta aleya se hace

---

<sup>176</sup> “Al amparo del artículo 14 del Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España, Ley 26/1992 de 10 de noviembre, BOE de 12 de noviembre, se dispone: De acuerdo con la dimensión espiritual y las particularidades específicas de la ley islámica, la denominación HALAL – permitido, en contraposición de HARAM, no permitido- sirve para distinguir los productos alimentarios elaborados de acuerdo con la misma; para el desarrollo de este artículo referido a la alimentación de los musulmanes, Junta Islámica creó un Departamento denominado Instituto Halal con el objetivo de reglamentar, controlar y certificar los alimentos, productos y servicios que cumplan los requisitos necesarios para utilizar la Marca de Garantía Halal de Junta Islámica; esta Marca de Garantía está regulada por la Ley 17/2002 de 7 de diciembre de Marcas (BOE de 13 de julio de 2002) y por el Real Decreto 687/2000 de 12 de julio, por el que se aprueba el Reglamento para la ejecución de la citada ley. Conforme a lo declarado ilícito en el Corán, en el artículo 4 del Reglamento de uso de la Marca de Garantía Halal de Junta Islámica se declaran haram los siguientes productos alimenticios: La carne de animal hallado muerto, la sangre, la carne de cerdo y jabalí y sus derivados y aquellos animales sobre los que se ha invocado un nombre distinto de Dios. El animal muerto por asfixia, estrangulamiento, apaleado, por una caída, de una cornada o devorado por una fiera, salvo si aún estando vivo ha sido debidamente sacrificado. Los animales carnívoros y carroñeros. Las aves con garras. El alcohol, las bebidas alcohólicas, las sustancias nocivas o venenosas y las plantas y bebidas intoxicantes. Partes de animales que se hayan cortado mientras estaban vivos. Ingredientes procedentes de animales prohibidos o de animales no sacrificados de forma Halal. Aditivos como E-422, E-441, E-470 a E-483 y E-542, además de los provenientes de animales o alimentos Haram; el aditivo E-120 se considera Haram cuando se

mención a la situación de un hombre en peligro de muerte que queda dispensado de todo este abanico de alimentos prohibidos<sup>177</sup>.

A la vista de este precepto coránico de carácter general, se puede señalar que la alimentación de tipo animal que los musulmanes pueden consumir es tan sólo la derivada de aquellos otros animales y aves que han sido sacrificados conforme a un ritual establecido (6,118); también son lícitos los alimentos que se obtengan de la actividad de la caza y los que cojan los animales adiestrados cuando se invoque el nombre de Dios (5,4), expresión esta última referida a la necesidad de pronunciar la misma fórmula ritual que se hace cuando se sacrifica un animal conscientemente. Por lo que se refiere a los animales obtenidos de la pesca son ratificados como “*halal*” sin ningún tipo de limitación (5,96), y por último, respetando las prohibiciones alimentarias establecidas en el Corán, no hay inconveniente en que puedan tomar alimentos preparados por no musulmanes (5,5).

En cuanto a las bebidas que están prohibidas ingerir, el Corán coloca al vino junto con otras prácticas malignas como el “*maysir*”<sup>178</sup> (juego), o la consulta por medio de algún material de la suerte personal (5,90). Los intérpretes coránicos destacan las penas corporales tan duras que se imponían en los primeros tiempos del islam a los que contravenían esta prohibición<sup>179</sup>; y aún cuando el propio texto coránico reconoce beneficios del consumo de vino, considera de mayor entidad los perjuicios que puede ocasionar (2,219). Por último, el Corán establece una prohibición expresa derivada del estado de embriaguez a que puede llevar el consumo de alcohol, cual es la de no orar en

---

encuentre en un porcentaje superior al 0,006 de la composición del producto. La gelatina procedente del cerdo. Productos elaborados que contengan o estén expuestos en su producción a contaminaciones cruzadas, que la materia prima no sea Halal o que no cumpla las normas de elaboración Halal”. El Reglamento de uso de la Marca de Garantía Halal de Junta Islámica puede consultarse en: <<http://institutohalal.wordpress.com>> (04-05-2010).

<sup>177</sup> Esta expresión es aplicable no sólo a los casos de hambre extrema en los que es permisible comer aquellos tipos de carne que de otro modo están prohibidos, sino también a otras situaciones en las que fuerzas mayores de carácter excepcional y fuera de control de una persona, la obliguen, en contra de su voluntad, a hacer algo que normalmente está prohibido por la Ley islámica, como por ejemplo, la utilización de drogas o estupefacientes cuando una enfermedad haga su uso imperativo e inevitable” . ASAD, MUHAMMAD., op., cit., Notas a pie de página, p. 139.

<sup>178</sup> “Con este término se designa una especie de lotería preislámica basada en el empleo de flechas para la asignación de ciertas partes del camello previamente sacrificado”. CORTÉS. J., op., cit., p. 36.

<sup>179</sup> “Durante su vida, el Profeta daba cuarenta latigazos a los que violaban esta prohibición. El califa Omar dobló la pena, arguyendo que la ebriedad conduce a habladurías obscenas en las que se injuria la castidad de las mujeres”. HAMIDULLAH MUHAMMAD, op., cit., p. 131.

este estado (4,43). En los “*hadices*” se insiste en la prohibición de consumir la carne del animal en la que otros no adiestrados hubieran contribuido a su muerte (Libro de la caza de Imán Malik, Capítulo 25:1), en este caso de muerte de animales ayudada por otros factores, la prohibición de su consumo recae sobre la no observancia en el sacrificio de la fórmula ritual que comprende la invocación a Dios. Por otra parte la previsión coránica de comer alimentos prohibidos ante una necesidad vital, se reafirma en los dichos del Profeta donde deberá comer hasta quedar saciado (Libro de la caza de Imán Malik, Capítulo 25:7).

Al Profeta se le preguntaba por ciertas bebidas preparadas con ingredientes no tóxicos pero cuyo consumo podía provocar efectos similares a los del vino, y de las cuales decretaba la igual prohibición (Libro de las bebidas de Imán Malik, Capítulo 42:4). A la obligación de no beber vino se unen otras relacionadas con esta bebida como el comprarlo, venderlo, prensarlo ni darlo a otra gente de beber (Libro de las bebidas de Imán Malik, Capítulo 42:5). Ciertas formalidades exigen los “*hadices*” cumplir en la mesa dispuesta con alimentos, como la de comer con la mano derecha, tomar los alimentos próximos y no deambular con la mano por encima de la mesa, no comer reclinado, dejar la comida que no gusta pero no criticarla y no utilizar vajilla de metales preciosos; después de comer es preciso recitar una acción de gracias (Libro de los alimentos de Sahih Bujari, distintos capítulos). El Profeta también advirtió de la necesidad de guardar una cierta compostura ante el exceso de sed, como beber a sorbos pequeños, apartar la boca y respirar (Libro de la descripción del Profeta de Imán Malik, Capítulo 48:7). Como última recomendación que dio el Profeta a la hora de beber agua, menciona la prohibición de doblar los envases para beber directamente con la boca (Libro de las bebidas de Sahih Bujari, Capítulo VIII).

En varios momentos de la vida de los hombres y mujeres musulmanes se recurre al sacrificio de animales como forma particular de culto; hay una fiesta en la que en conmemoración del sacrificio bíblico del hijo de *Abraham* se inmolan corderos, igualmente con ocasión del nacimiento de un hijo o hija, y por último como medio de procurar el alimento humano. En estas formas de inmolación animal es preciso observar una serie de formalidades entre las que destaca la invocación a Dios antes de degollar al animal, única manera permitida de causarle la muerte.

Esta nota y otras que serán expuestas a continuación son las que convierten al sacrificio animal en una manifestación propia de la identidad islámica y en donde también se hace patente la profunda cohesión que guarda con el credo islámico. La importancia de esta inmolación no reside ni en el alimento que se obtiene o en el destino pío que se da a la carne del animal sacrificado, mayor trascendencia tiene la

conmemoración que en el Corán se hace de aquel sacrificio bíblico con el que el Profeta de las religiones monoteístas mostró obediencia ciega a Dios (37,102), y cómo una vez acreditada se recurre al sacrificio animal, quedando incorporado esta inmolación dentro de los rituales que Dios ha prescrito para el hombre y como prueba de su obediencia (22,36-37).

Una vez espiritualizado el sacrificio animal en el Corán como forma particular de culto, en los “*hadices*” el ritual inmolador se materializa en referencias generales acerca de los animales que pueden ser sacrificados, puesto que no existe un “*hadiz*” concreto que determine las especies aptas para esta ceremonia; así, un repaso que por el sacrificio animal se haga en la “*Sunna*” lleva a esclarecer que los animales aptos para la inmolación islámica pueden ser los ovinos: carnero, oveja y cordero, la especie bovina de la vaca y el camello. Sí se hace mención en esta fuente a las deficiencias físicas que excluyen a un animal del ritual del sacrificio, como la cojera, cuando esté tuerto o enfermo, o se trate de un animal enjuto (Libro de los animales para los sacrificios de Imán Malik, Capítulo 23.1) En cuanto a la edad del animal se establece que esté crecido y si no es posible que sea mayor de seis meses (Libro de los sacrificios de Sahih Muslim, Capítulo II).

Elegido el animal que se va a sacrificar en la fiesta habilitada al efecto o porque se trata de alimentarse de su carne, la invocación a Dios no puede faltar en el momento de ejecución del animal (22,36); esta invocación<sup>180</sup> que se viene realizando desde los primeros tiempos del islam consiste en recitar: “*Bismillah wa Allahu Akbar*” (En el nombre de Allah, el más grande), hasta el punto de que su omisión inhabilita el sacrificio para el rito elegido así como para el consumo de carne (Libro del sacrificio de animales de Imán Malik, Capítulo 24.1). Y otra manifestación de este sacrificio con fuerte arrastre religioso es la necesidad de orientar la cabeza del animal hacia el mismo sitio al que los musulmanes dirigen las oraciones, hacia la ciudad santa de La Meca. Si se desconoce si en el momento del sacrificio se ha omitido la invocación ritual, en un “*hadiz*” se dispone que con anterioridad al consumo de la carne se invoque el nombre de Allah (Libro del sacrificio de los animales de Imán Malik, Capítulo 24.1).

Por último, se contemplan otras formalidades alejadas de la nota de culto y relacionadas con ciertas garantías que se deben dar al animal en el mismo momento en que se le da muerte: la primera de ellas hace mención a la necesidad de que esté

---

<sup>180</sup> “La insistencia coránica en que se pronuncie el nombre de dios cada vez que uno sacrifica un animal quiere hacer que los creyentes comprendan el horror de tomar una vida y el carácter solemne de la responsabilidad que Dios les ha otorgado al permitirle comer la carne de los animales”. ASAD, MUHAMMAD., op., cit., Notas a pié de página, p. 503.

confortable en todo momento sin ser objeto de violencia y que el cuchillo para el degüello este lo suficientemente afilado para que con la primera incisión se produzca la lesión mortal (Libro de los sacrificios de Sahih Muslim, Capítulo XI). En segundo lugar, el animal debe morir desangrado sin ningún tipo de ensañamiento (Libro del sacrificio de animales de Imán Malik, Capítulo 24.2).

Estas recomendaciones extraídas de las fuentes islámicas son reproducidas en nuestra sociedad cuando los hombres y mujeres musulmanes se disponen a conmemorar la festividad de “*Idu al-Adha*”<sup>181</sup>, como así manifiesta un dirigente<sup>182</sup>, encargado de gestionar durante varios años la compra de uno o más corderos y cuya inmolación se lleva a cabo en una dependencia habilitada al efecto del centro de abastecimientos de la capital aragonesa Mercazaragoza, conciliando así el rito islámico del sacrificio con la normativa vigente sanitaria que sólo autoriza la muerte y el posterior despiece del animal en mataderos autorizados donde además se da el tratamiento adecuado en materia de evacuación de residuos. Es en estos centros donde también se sacrifica conforme al rito islámico a los animales cuya carne viene a surtir de ordinario las distintas carnicerías que ofertan productos recogidos en la normativa del Instituto “*Halal*”<sup>183</sup>.

---

<sup>181</sup> “Se celebra durante los días décimo, undécimo y duodécimo del último mes, “*duhiya*” del calendario islámico, conmemora el sacrificio bíblico, pero también relatado en el Corán, del hijo de Abraham: “*Y cuando tuvo bastante edad como para ir con su padre, dijo: ¡Hijito! He soñado que te sacrificaba. Mira pues que te parece. Dijo: ¡Padre! Haz lo que se te ordena. Encontrarás, si Dios quiere, que soy de los pacientes*” (Sura 37, Aleya 102). Esta fiesta ya ha sido incorporada al calendario laboral de las ciudades de Ceuta y Melilla por acuerdo de sus respectivas asambleas legislativas, celebrándose por primera vez, después de su promulgación, el 17 de noviembre de 2010.

<sup>182</sup> Información facilitada por el Sr. ABDERRHAMEN BEEN CHAABAME KHAN, en una entrevista mantenida en Zaragoza el día 07-03-2012 por el actual presidente de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) en la Comunidad Autónoma de Aragón, ejerciendo a la vez como docente de la asignatura de Religión Islámica en diversos centros escolares de la red pública de Zaragoza.

<sup>183</sup> “El Instituto Halal se crea en 1986 con el objetivo de desarrollar el artículo 14, de la Ley 26/1992 de Acuerdos de cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España, referido a la alimentación de los musulmanes españoles, en la normativa Halal, en donde se insiste en que lo importante es que la res no sufra durante su crianza, transporte y periodos de reposo, que se sacrifique de forma rápida, orientándolo a La Meca, recitando el nombre de Dios, a manos de un creyente y buscando el mejor desangrado posible con un cuchillo afilado y un solo corte en las carótidas, la vena yugular y la garganta. En una cadena de sacrificio, además el animal no debe voltearse ni verse por los que van después, ni éste debe ver un animal anteriormente sacrificado. No obstante, el Instituto Halal no permite el aturdimiento, excepto en aquellos casos que sean de carácter reversible, es decir, que el animal una vez aturdido quede con vida y sin lesiones crónicas” Véase el documento titulado: *El arte europeo del buen morir*, en el apartado, Sacrificio y Bienestar Halal, en la página:

<<http://www.institutohalal.com>> (14-03-2012).

## 2.7.- LA LENGUA ÁRABE: LA LENGUA DEL ISLAM.

La lengua común en el mundo musulmán es el árabe, es la lengua que el propio Corán señala como la utilizada por Dios para revelar al Profeta las 6.237 Aleyas de que consta la Revelación (12,1-2). Dado que en árabe se transmitió y en árabe se recopiló por primera vez durante el mandato del tercer califa sabio, *Uthman* (644-656), en árabe debe ser recitado, y aun cuando está recomendado que los no arabehablantes hagan esfuerzos por pronunciar los versículos en árabe, en el proceso de meditación que les ha conducido a abrazar esta fe han utilizado diversos textos traducidos del Corán árabe. A pesar de que los musulmanes puedan utilizar otras lenguas geográficas, el árabe es la lengua materna y el vínculo lingüístico que les une. Un concreto episodio relatado en el Libro pone de manifiesto la importancia que tiene la lengua árabe como prueba de que la Revelación que el Profeta recibió no procedía de un mortal (16,103).

Si los elementos sobre los que se ha venido dibujando un esquema identitario particular atendían de manera especial a las fuentes islámicas, la lengua árabe se revela como el instrumento sobre el que hacer valer el sentido auténtico del mensaje lanzado por aquéllas. Y este mismo propósito se recoge en el currículo de la asignatura de enseñanza de la religión islámica<sup>184</sup> cuya docencia se imparte ya en numerosos centros públicos de la red educativa española con carácter voluntario, para los niveles de primaria, secundaria y bachillerato, en aquel contenido didáctico se insiste en la necesidad de que los profesores de esta docencia eleven el nivel de conocimiento de la lengua árabe como medio de interpretar y comprender adecuadamente las fuentes islámicas.

Dado que en la segunda fuente del islam se recoge el conjunto de la tradición oral y hechos del Profeta y de sus primeros compañeros, al ser el árabe el dialecto utilizado por estas personalidades, no se hace ninguna mención en especial que matizara o complementara las disposiciones coránicas; no obstante, los estudiosos de la lingüística árabe han señalado como el propio Profeta utilizaba una caligrafía derivada de ciertas formas del alfabeto nabateo implantadas en la zona del creciente fértil seis siglos antes del comienzo de nuestra era.

Y esta forma de escritura es la utilizada por compiladores del primer Corán; a partir de entonces, la necesidad de transmitir con exactitud la palabra revelada originó toda una ciencia caligráfica con sucesivos perfeccionamientos y varias tendencias, imponiéndose la corriente *cúfica* –formas alargadas y derechas– como el modelo único

---

<sup>184</sup> El currículo de la asignatura de enseñanza de la religión islámica aparece publicado mediante Orden de 11 de enero de 1996, en el BOE número 16 de 18 de enero.

para escribir el Libro. La especificidad de la caligrafía árabe, de manera general, consiste en el uso de 28 signos y en transcribirlos de derecha a izquierda<sup>185</sup>.

## **2.8.- COMUNITARISMO EN EL ISLAM: LA “UMMA”.**

El sentido de abrazar una misma fe en el islam es el que propicia un sentimiento de identidad comunitaria que se expresa en la “*umma*” o comunidad de fieles, y que denota el vínculo que liga a los millones de musulmanes repartidos por todo el planeta. No hay una filiación comunitaria voluntaria, se es miembro de esta comunidad desde el mismo momento en que se es musulmán; el comunitarismo en el islam no es sino la respuesta a la orden coránica de su constitución para ser distinguida por su recto proceder conforme a lo prescrito por el Creador (3,104), y en función de esta natural inclinación hacia la realización del bien se la define como la mejor comunidad humana (3,110). La última llamada que en la fuente primigenia del islam se hace a esta forma de organización colectiva de hombres y mujeres musulmanes es a obrar de forma moderada con la que dar ejemplo a otros hombres (2,143).

Este sentimiento comunitario que se profesa en el islam<sup>186</sup> ha sido reproducido en nuestro país, el cual ha visto proliferar numerosas comunidades locales de hombres y mujeres musulmanes que fue necesario agrupar en otra de ámbito nacional para poder así concertar acuerdos con la administración española<sup>187</sup>. Si anteriormente se mencionaba que el Corán no contempla la homogeneización confesional, otro tanto habría que decir de la comunitaria, pues reconoce desde la creación su diversidad caracterizada por un modo de vida distinto y una normativa propia para cada comunidad (5,48). Pero donde esta dimensión comunitaria ha sido especialmente olvidada es en el

---

<sup>185</sup> MANDEL, KHAN, G., *El alfabeto árabe*, Tempora, Madrid, 2000, pp. 7-9.

<sup>186</sup> “Dondequiera que los musulmanes vivan, asistimos al nacimiento de una comunidad, primero suscitada y marcada por la oración y las prácticas culturales prescritas y que después se desarrolla conforme los musulmanes comienzan a imaginar y elaborar actividades sociales en torno a la Mezquita (o creando una asociación islámica”. RAMADAN, TARIQ., op., cit., pp. 213-214.

<sup>187</sup> El órgano interlocutor e institucional del islam con la administración española lo ostenta en la actualidad la *Comisión Islámica de España (CIE)*, integrada en sus orígenes por dos federaciones de ámbito nacional, la *Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE)* y la *Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI)*. En abril de 2011, varias federaciones de carácter territorial junto con la *UCIDE*, como comunidad de proyección nacional, intentaron reorganizar la *CIE* para que este órgano agrupara al mayor número de comunidades islámicas, a la vez que en los nuevos estatutos se recogiera la realidad social y territorial por la que atraviesa el fenómeno asociativo islámico en nuestro país; a esta nueva demanda habría que sumar la iniciativa de que aquel órgano central del islam pasara a denominarse *Consejo Islámico Español*, aunque esta reforma tendrá que ser sancionada por el procedimiento legislativo oportuno por cuanto supone la modificación del Acuerdo marco aprobado por la Ley 26/1992.

propio mundo árabe, donde el enfrentamiento entre distintas facciones del islam toma la forma de atentados indiscriminados contra fieles de una u otra rama del islam, como así acontece actualmente entre “*sunníes* “ y “*chiíes*”<sup>188</sup> en Irak; esto dice mucho del fenómeno comunitario islámico en nuestra sociedad, cuya principal virtud ha sido mostrar un carácter integrador de todos aquellos que profesan el testimonio de fe islámico, sin tener en cuenta las interferencias de carácter dogmático que han dado lugar en otras partes del orbe islámico a episodios violentos, y que aquí dejan indemne la moderación con que se estructura el fenómeno comunitario islámico.

En la segunda fuente del islam, la manifestación comunitaria aparece referida en término garantistas contra el desvío y las innovaciones de la fe que puede apartar a los miembros de esta colectividad de la predisposición a obrar el bien y apartarse del mal, se dice que el Profeta era una garantía para sus compañeros y éstos lo debían ser para su comunidad (Libro de los méritos de los compañeros del Profeta de Sahih Muslim, Capítulo LI). Aparecen en esta fuente abundantes referencias al modo de obrar habitual de la comunidad desveladas en las distintas cuestiones sobre las que se interrogaba a la primera personalidad del islam y que denotan una identidad colectiva manifestada en las prácticas culturales o culturales. Otra indicación no menos importante extraída de los “*hadices*” hace referencia a como la dirección de la comunidad debe ser llevada a cabo mediante un comportamiento honesto (Libro de los juicios y las leyes de Sahih Bujari, Capítulo III).

## **2.9.- LA NORMATIVA ISLÁMICA: LA “*SHARIA*”.**

Si la cúspide legislativa en las sociedades democráticas viene representada por la *Carta Magna*, en el islam, la peculiaridad de su régimen normativo lo asume la ley islámica o “*sharía*”, esto es la vía que el hombre debe seguir para alcanzar su destino final en el paraíso. Sobre su origen se puede sostener, como se hace en el Corán que es divino (5,48); su razón de ser, la de orientar al hombre en ese camino al que está impelido por la voluntad divina (45,18). En la práctica, refleja un conjunto de

---

<sup>188</sup> “... los shiíes consideran el Corán y la Sunna o práctica del Profeta como el material básico de la revelación divina, aunque sus respectivas visiones de la Sunna difirieran, a veces, en puntos importantes, de los aceptados por la generalidad de los juristas sunníes. Como resultado del rechazo del cuerpo oficial de tradiciones reconocido como de autoridad por los sunníes, los disidentes llegaron a elaborar compilaciones que satisfacían sus propias exigencias de autenticidad, siendo uno de los más importantes criterios probatorios para la shiíes la transmisión de una tradición a través de sus jefes reconocidos, o imanes...; mientras los sunníes [consideran] que los principios encarnados en la revelación divina deben ser ampliados, y los nuevos problemas resueltos a través de razonamiento jurídico –incluso dando lugar a formas de razonamiento más flexibles-, la mayoría de los shiíes rechazan el papel de la razón humana y sostienen que la elaboración ulterior de la ley es una prerrogativa exclusiva de su imán inspirado por Dios”. COULSON, NOEL, J., *Historia del derecho islámico*, Bellaterra, Barcelona, 1998, p. 115.

prescripciones elaboradas a partir de las fuentes islámicas así como de otras secundarias o complementarias como son el “*ijma*”, y el “*qiyas*”<sup>189</sup>, y que tienen por objeto una doble regulación, de una parte, las relaciones entre Dios y la criatura, es decir las prácticas culturales, las “*ibadat*”; de otra, las relaciones del individuo con los demás miembros de la sociedad, las “*muamalat*”.

Por ser musulmán se está sujeto a las prescripciones de esta norma que no hacen sino proporcionar un auxilio espiritual con el que solventar los obstáculos terrenales a los que se va a enfrentar el hombre en el camino que le conduce a Dios. A falta de unas determinaciones concretas en los “*hadices*” del Profeta de esta fuente normativa, resulta fundamental establecer el mecanismo de elaboración de la “*sharía*” para así estar en condiciones de responder ante la posible demanda de esta legislación en las relaciones personales de los hombres y mujeres musulmanes en las sociedades multiculturales. A esta petición habría que responder con otra pregunta que ayudara a contextualizar esta imprecisa demanda, ¿apelan a la ley islámica o al derecho islámico?

La interpretación que los juristas islámicos hacen de las fuentes islámicas (Corán y “*Sunna*”) a través de un proceso deductivo y que concluye con la positivización de normas jurídicas y el establecimiento de un cuerpo jurisprudencial se denomina “*al-fiqh*”; en tanto que “*usul al-fiqh*” hace referencia a los fundamentos teleológicos de aquel proceso de concreción jurídica que se alcanzan de las fuentes del derecho (Corán, “*Sunna*”, “*ijma*” y “*qiyas*”) y del que se extraen las reglas interpretativas y principios generales en materia de obligaciones y prohibiciones. Tradicionalmente se ha venido

---

<sup>189</sup> “El valor del consenso –*ijma*– como fuente del derecho se apoya en los dichos del Profeta: *Mi comunidad jamás se pondrá de acuerdo acerca de un error, y: lo que a los musulmanes les parece bueno, le parece también a Allah*. El consenso desempeña un papel importante en la interpretación de las demás fuentes y a él se debe la regulación de ciertas instituciones no previstas en el libro sagrado ni en la tradición, como por ejemplo el Califato... La unanimidad requerida es la de los expertos; es el sentir unánime de los doctores el que fue precisando la autenticidad y el sentido de las normas de la sharía... la deducción analógica *qiyas* puede definirse como el método por el cual el texto de una norma fundamental es aplicado a un caso que no resulta de sus términos, pero guiado por la misma razón. El recurso a la analogía ha sido de gran utilidad ya que, con frecuencia, los preceptos islámicos están formulados en atención a una situación personal y concreta y, por rica que sea la casuística recogida, es evidente que no puede prever todas las hipótesis que se presentan en la vida real. El ejercicio de la analogía debe basarse en el *Corán*, la *Sunna* y el *ijma* y nunca a través de ella, pueden formularse normas con valor absoluto comparables con las del cuerpo fundamental”. COMBALÍA, SOLIS, Z., *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Instituto Martín Azpilicueta, Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, pp. 19-20.

confundiendo la “*sharía*”<sup>190</sup> con el método humano “*al-fiqh*”, cuando en realidad aquella es una connotación finalista remisible a la voluntad divina.

Alrededor del 3% de los 6.237 versículos del Corán contienen enunciados de carácter legal, y si se atiende a las prescripciones contenidas en los “*hadices*” del Profeta, la “*sharía*” vendría a regular aspectos relacionados con la forma de ejercer el gobierno político, impuestos sobre la riqueza, relaciones sexuales, matrimonio, determinación del parentesco, derecho mercantil con la prohibición de funciones de intermediación o especulativas y obligación de formar sociedades a riesgo compartido, derecho de sucesiones, derecho penal, derecho de guerra y reglas para la determinación de la mayoría de edad (Libro de Sahih Muslim).

La mera invocación de la “*sharía*” como norma que pueda ser demandada por los hombres y mujeres musulmanas en las sociedades democráticas, despierta el recelo de muchos sectores sociales que ven en esta reclamación no ya una ruptura de la unidad del ordenamiento jurídico, sino una legislación que ampara una desigualdad endémica entre sexos o que promueve unas prácticas lesivas que resultan incompatibles con el marco de los *Derechos Humanos*; aquella llamada a la normativa islámica también puede ser entendida como una apelación a seguir orientando su vida conforme a los dictados de las fuentes islámicas. No es un cuerpo de derecho islámico lo que en puridad de conceptos puedan reclamar los musulmanes en estas sociedades, sino una orientación en aquellas fuentes con las que desenvolver sus cánones identitarios.

## **2.10.- LA CIRCUNCISIÓN MASCULINA Y LA CASTRACIÓN FEMENINA.**

Estas dos actuaciones repercuten directamente tanto en el cuerpo masculino como en el femenino; el “*jitan*” o circuncisión masculina, y el “*jafd*”, ablación o mutilación genital femenina. En cuanto a la practicada sobre el varón, el Corán no advierte ninguna amonestación sobre ella, es en los “*hadices*” del Profeta donde se pueden encontrar rastros del significado de esta práctica quirúrgica que en el islam se eleva a ritual religioso por reproducir las costumbres de sus Profetas venerados, entre las cuales se encontraba la circuncisión (Libro de la purificación de Sahih Muslim, Capítulo XI). Es en *otro* “*hadiz*”, a propósito de la relación sexual, donde se puede señalar como la circuncisión era practicada de forma habitual y estaba relacionado con

---

<sup>190</sup> “... la sharía como resultado del reconocimiento de un derecho divino existente desde siempre, como código no escrito y que no se identifica con las costumbres humanas en cuanto remisible a la voluntad divina, se ha construido sobre la base de fuentes del derecho (usul al-fiqh). En primer lugar, con referencia a la Revelación de Dios, revelación directa pese a no ser necesariamente explícita (el Corán). En segundo lugar, con referencia a la Tradición que refiere dichos, hechos, silencios y omisiones del Profeta (Sunna)”. VERCELLÍN, GIORGIO., op., cit., p. 273.

ritos de purificación corporal mediante el lavado (Libro de la Purificación de Imán Malik, Capítulo 2.18).

La sanción religiosa que esta práctica recibe se legitima aún más al mencionarse en la “*Sunna*” como el Profeta primigenio de las tres religiones monoteístas, *Abraham*, se circuncidó cuando alcanzaba los ochenta años (Libro de las virtudes de los Profetas de Sahih Bujari, Capítulo III)<sup>191</sup>; sin embargo, algunos eruditos islámicos han llegado a cuestionar, a pesar de estas indicaciones, el que la circuncisión sea un ritual religioso del islam. De entre los muchos veredictos emitidos por estos especialistas se puede recoger la resolución que el tercer califa ortodoxo *Uthman* (644-656) dio a uno de sus generales rechazando la circuncisión como práctica propia del islam<sup>192</sup>; de otra parte, la invocación que se hace de la perfección del ser creado en un versículo coránico (32,7), permite indicar lo detestable que supone alterar la obra sublime del Creador, y en consecuencia niegan la obligatoriedad de esta práctica quirúrgica.

Sin entrar en discusiones dogmáticas, la circuncisión masculina es practicada actualmente en el mundo islámico a todos los varones, y una opinión bastante extendida la concibe como una expresión ritual, de hecho, el “*jitan*” se inscribe dentro de los denominados *ritos de paso* de contenido religioso asociados al tránsito entre las distintas etapas vitales del individuo, en este caso del niño convertido en adolescente que físicamente capacitado para la relación sexual debe estar en condiciones de supeditarla a las exigencias del dogma islámico. En cuanto a la edad apta para circuncidar al varón surgen distintas opiniones, las de quienes consideran que puede hacerse en cualquier momento de la pubertad escenificándola en un ritual de paso; por

---

<sup>191</sup> En la Biblia se da cuenta del pacto que Yavé concertó con Abraham en los siguientes términos: “Este es mi pacto, que guardaréis entre mí y vosotros y entre la descendencia después de ti: circuncidad todo varón, circuncidad la carne de vuestro prepucio y esa será la señal de mi pacto entre mí y vosotros... Era Abraham de noventa y nueve años cuando circuncidó la carne de su prepucio (Génesis 17, 10-11 y 24).

<sup>192</sup> “Al-Tabari dice que el Califa Umar Ibn Abd-al-Aziz (muerto en 720) escribió al general de su ejército Al-Jarrah Ibn Abd-Allah (muerto en 730) tras haber conquistado la región de Kharassan: Aquellos que recen ante ti hacia la Meca, sean dispensados del pago del tributo. La gente se apresuró para convertirse al Islam. Alguien indicó al general que la gente no se convertía por convicción, sino para evitar el pago del tributo y que era necesario someterlos a la prueba de la circuncisión. El general consultó al Califa, quien le respondió: «Dios mandó a Mahoma para convertir al pueblo al Islam, no para circuncidarlo”. ABDELL, ABU, SAHLIEH, SAMI, A., *Circuncisión masculina y femenina. El mito de la diferencia*, el contenido de este artículo puede visualizarse en:

<[www.sami-aldeeb.com/files/fetch.php?id=43](http://www.sami-aldeeb.com/files/fetch.php?id=43)> (04-05-2010).

el contrario, otra línea de pensamiento sostiene que puede practicarse a los siete días del nacimiento dentro del ritual de la “*aqiqah*”<sup>193</sup>.

Igual omisión que la circuncisión masculina recibe la ablación clitoridiana en el Corán, sólo puede definirse como una práctica preislámica que este dogma nunca sancionó, de hecho en países que abogan por una aplicación estricta de la ortodoxia islámica como Arabia Saudí e Irán no rige esta atroz mutilación genital, que, sin embargo, tiene alguna incidencia entre los cristianos coptos de Egipto y en la comunidad judía de Etiopía, los “*falacha*”. UNICEF da cuenta de que en veintiocho países del África subsahariana, de este a oeste, con un fuerte seguimiento de las creencias islámicas, así como algunos de Oriente Medio, el número de niñas mutiladas asciende a dos millones al año, aduciendo para la defensa de esta castración razones como las de que se logra un mayor atractivo, se mantiene el honor familiar, es un ritual purificador, se fomenta la castidad al eliminar el deseo sexual y en no pocos países se margina y excluye a las mujeres no amputadas<sup>194</sup>.

El académico islámico ALDEEB ABU-SAHLIEH, una de las autoridades sobre la circuncisión masculina y la mutilación femenina en el islam, cita en sus artículos como en diferentes “*fatwas*”<sup>195</sup> se autoriza esta práctica por creerla defendida por la religión, llegando incluso a sancionar y a declarar hostilidad contra aquellos padres que no infibulan a sus hijas, estando difundida entre la creencia popular la consideración de esta práctica como una acción meritoria, “*makrumah*”, calificada así por el propio Profeta. Este erudito se hace eco en sus estudios de otra academia en donde se niega cualquier vestigio de este acto lesivo en las fuentes islámicas, alegando la total omisión en el Corán y la duda sobre un “*hadiz*” donde el Profeta enseña a una mujer que practicaba la excisión a esclavas la manera en que debía conducir esta operación<sup>196</sup>.

---

<sup>193</sup> Conjunto de actuaciones que comprende la imposición del nombre al recién nacido, el rapado de su cabello natal y el sacrificio animal por su nacimiento, y al que se puede añadir la costumbre de frotar el paladar de la criatura con algún dulce.

<sup>194</sup> El documento puede visualizarse en:

<<http://www.unicef.org/spanish/infobycountry/files/genitalfemenina.pdf>> (13-05-2010).

<sup>195</sup> “Directriz emitida por un jurisconsulto o muftí a requerimiento de un segundo sobre un asunto concreto; no tiene carácter vinculante. La fetua [fatwa] explica y aplica en un caso particular la doctrina genérica de la escuela jurídico-doctrinal a la que pertenece el muftí pero no se basan en la interpretación libre [de las fuentes islámicas]..., sino que su parecer se apoya y halla justificación en la literatura de las autoridades. Las fetuas abarcan un espectro tan amplio como la sharía: afectan al orden social, religioso, moral y político, y es grande su importancia a la hora de introducir y autorizar las prácticas nuevas que se le van presentando a las sociedades musulmanas”. GÓMEZ GARCÍA, L., op., cit., p. 110.

<sup>196</sup> ABDELL, ABU, SAHLIEH, SAMI, A., op., cit. (13-05-2010).

## 2.11.- FORMAS DE MENOSPRECIO FEMENINO.

Son tan fundados los reproches que se hacen a las sociedades islámicas, en general, como tributarias de un régimen tradicional de segregación familiar, social, laboral y político de la mujer, que el punto de partida de otra coyuntura en donde se intente apelar a un estado distinto de aquel tradicional debe partir necesariamente de la afirmación de que este régimen de desigualdad ha sido organizado en torno a las fuentes islámicas; el especialista en literatura oriental GIORGIO VERCELLIN resume el ostracismo al que aquéllas han condenado a la mujer musulmana dada la incapacidad que de ella predicen para conducirse autónomamente en sus relaciones personales, familiares y sociales<sup>197</sup>, estado en el que hay que interpolar ciertas interpretaciones tendenciosas que se han hecho de aquellas fuentes en detrimento de la igual dignidad entre ambos sexos.

Este estado de opinión, ampliamente compartido, ha abocado a una profunda aversión de las fuentes islámicas por haber convertido a la mujer en un ser de segunda categoría. El Corán, parece legitimar la humillación femenina al conferir *autoridad* al varón en la institución familiar, teniendo incluso la potestad de *corregir* físicamente a su esposa cuando ésta se conduzca fuera de los márgenes establecidos por el cónyuge (4,34). En esta situación y en otras de similar desprecio, la mujer en el islam ha llegado a interiorizar en su personalidad un *status* tal de inferioridad, que le impide por sí misma tomar cualquier iniciativa que la libere de esta forma de confinamiento personal, pero es que además, cuando invoca un régimen de igualdad con el varón, a menudo ha sido contestada desde la ortodoxia como contrario al dogma islámico.

Y otro tanto cabe decir de la “*Sunna*” cuando se descubre en una de sus tradiciones como la mujer está a merced del hombre en el momento de la oración (Libro del salat –oración- de Sahih Bujari, Capítulo V). En otra, el Profeta espeta a una mujer como su testimonio vale la mitad del ofrecido por el varón (Libro de la menstruación de Sahih Bujari, Capítulo VI). La lectura de estos episodios recogidos en las fuentes islámicas, sin duda, vienen a ahondar en el esquema misógino de éstas y en el papel autodepreciativo al que la mujer musulmana ha sido inducida.

---

<sup>197</sup> “El islam en su versión elevada, docta, urbana, se presenta, pues, como innegablemente androcéntrico, y no sólo porque –como hemos visto- el Corán explicita y sanciona la superioridad del varón sobre la hembra. Esta afirmación, en efecto, resulta aún más manifiesta en los Hadices, en los que, por ejemplo, leemos que las mujeres son *naqista aql wad in*, deficientes, carentes de juicio y de religión. Por tanto, deben ser sometidas a una tutela masculina, porque al carecer de capacidad de autocontrol correrían el riesgo de crear el caos en la sociedad”. VERCELLÍN, GIORGIO., op., cit., pp. 176-177.

En cuanto a la autoridad que el varón ostenta sobre la mujer en sede matrimonial, los exégetas coránicos derivan esta jerarquía masculina de la asunción de obligaciones que el marido contrae con su mujer como es la manutención, la protección física, la responsabilidad moral en la familia, así como el imprescindible pago de la dote o “*mahr*”<sup>198</sup>, que el hombre compromete en la petición de la mujer, que debe entregarlo una vez consumado el matrimonio y que ya deviene inalienable por él. Pero, ¿porqué es en el matrimonio donde se reconoce especialmente este modelo de subyugación femenina?; por el propio significado que se tiene de esta unión en el islam como la de un contrato en donde a una prestación se le debe otra de distinto género; el marido asume en el acto contractual aquellas obligaciones, la prestación a la que está comprometida la mujer por virtud de este contrato consiste en el reconocimiento de aquella autoridad y en la cesión de su cuerpo para el disfrute sexual. Y en base a la distinta catalogación que reciben estas prestaciones se ha privilegiado el patrimonio material sobre el emocional de la mujer.

Junto al castigo físico y a la superior autoridad marital, aparecen en las fuentes islámicas otras dos prácticas sobre las que incidir como formas despreciativas de la mujer, como son la *poligamia*, o de manera más exacta *poliginia* por cuanto supone contar con varias esposas a la vez, y el *repudio* o “*talaq*”. La posibilidad de contar el hombre con varias esposas está recogida en el texto coránico, donde el sentido de la poligamia ha generado varias interpretaciones entre las que se encuentra la de servir de remedio a la mayor proclividad sexual del hombre, o también la de conferir a esta institución una cierta función de protección social de los huérfanos. El primer pasaje en donde se regula el matrimonio con varias mujeres, limita su número a cuatro y ahonda en la función asistencial a los huérfanos (4,3); una adecuada interpretación, aunque no la única, de esta disposición nos lleva al lugar en que fue revelada, la ciudad de Medina, y al contexto bélico por el que atravesaba la primera “*umma*” en esta ciudad y cuyos episodios armados generaban bajas masculinas y abundantes contingentes de huérfanos<sup>199</sup>. De aquí esta labor asistencial que se recoge en aquel versículo.

---

<sup>198</sup> “El mahr en la Arabia preislámica era una compensación pagada a los parientes de la esposa para obtener el consentimiento para el enlace, una parte correspondía a la interesada, con el Corán donde mahr y matrimonio van indisolublemente unidos el mahr es atribuido únicamente a la mujer, a la que debe ser obligatoriamente pagado y que queda de su exclusiva pertenencia. Estamos por ello justo en el extremo opuesto de nuestra dote, concepto que indica el conjunto de bienes aportados por la mujer al sostenimiento de la carga del matrimonio”. VERCELLIN, GIORGIO., op., cit., p. 157.

<sup>199</sup> “El comienzo –*Si teméis no ser justos con los huérfanos...*– tiene su explicación en que este versículo habría sido revelado después de la batalla de Uhud contra los mequitas en el año 625, que terminó con una rotunda derrota de los seguidores de Muhammad. Se perfilaban, por tanto, muchos problemas relativos a los numerosos huérfanos y viudas: no es casual que en los versículos siguientes al que estamos

Si ya en la propia disposición que regula esta institución está insertada la cautela que supone el “*no obrar con justicia*”, en el segundo pasaje que el Corán dedica al matrimonio múltiple se insiste con mayor énfasis en la idea de ser justos con las esposas en todo momento; aquí, la arbitrariedad se comete por no hacer partícipe a una de ellas del cariño y atención que se dispensa a otras (4,129). Este precepto ha llevado a algunas voces a señalar que la poligamia en el islam está prohibida, lo cual no es cierto, dado que en numerosos Códigos de Estatuto Personal de países islámicos vigentes en la actualidad se regula esta institución, mientras que en otros está prohibida; más bien, lo que parece dar a entender esta última disposición es la imposibilidad de observar una ecuanimidad afectiva y sexual con todas las esposas, y de ahí la expresión del último versículo: “*No podréis ser justos...*”<sup>200</sup>. Con respecto a las previsiones que se formulan de esta institución en la fuente subsidiaria del islam, se menciona como el Profeta recomienda no exceder del número de esposas fijado en el Corán (Libro del divorcio de Imán Malik, Capítulo 29:29).

La poliginia encarna también otra dimensión que algunos autores islámicos no dudan en tachar de natural y que les sirve para proclamar su legalidad; dado que el hombre, en esta fundamentación, tiene un mayor apetito sexual, si éste no es canalizado adecuadamente se puede acercar a un estado de promiscuidad que alterará el orden natural que el islam ha prescrito para la sexualidad, dos, tres, cuatro esposas, y por el mecanismo del repudio las que pueda sustentar pueden satisfacer aquella promiscuidad. Sólo dentro de esta cosmovisión cobran sentido el repudio y la poliginia, si al hombre sólo se le exige el “*mahr*”, y a la mujer la cesión de su cuerpo y la obediencia al marido, habrá que convenir que si el patrimonio del hombre es cuantioso podrá tener varias mujeres, hasta cuatro señala el Corán, con lo cual la poliginia queda así ligada a la economía del varón. Un varón con varias esposas encaja en este sistema que han diseñado los eruditos islámicos, donde el hombre debe probar su masculinidad y virilidad al poder mantener y alimentar a sus mujeres, o a una sola si es monógamo. Por el contrario, las condiciones masculinas de un hombre que no pueda mantener ni alimentar a su mujer deben ser puestas en duda.

---

examinando se refiera a cuestiones de tutela de los bienes de los caídos y al reparto de las herencias”. *Ibidem.*, pp. 161-162.

<sup>200</sup> “Dado que un hombre que sea consciente de su responsabilidad moral podría sentir que está cometiendo una falta si ama a una de sus esposas más que a la otra, u otras, este versículo presenta una aclaración jurídica al poner de manifiesto que los sentimientos están fuera del control del ser humano, y que por tanto, la igualdad requerida en el trato se refiere sólo a la conducta externa hacia las esposas y las cuestiones materiales. Sin embargo, dado el hecho de que la conducta de una persona hacia otra se ve, a la larga, influenciada casi inevitablemente por sus sentimientos hacia dicha persona, este pasaje impone una restricción moral a los matrimonios múltiples”. ASAD, MUHAMMAD., op., cit., Notas a pie de página, pp. 127-128.

La tercera institución islámica sobre la que reprochar una particular forma de menosprecio femenino es el repudio o “*talaq*”, esto es la ruptura del vínculo matrimonial por decisión unilateral del esposo previo cumplimiento de una serie de requisitos. El primero de ello se refiere al número limitado de dos pronunciamientos de la fórmula del repudio: “*yo te repudio*”, tras el cual o se retiene a la mujer o se la abandona (2,229). Después de aquellos dos señalamientos, un tercero tendría el significado de definitivo e irrevocable<sup>201</sup> y precedería a la disolución del matrimonio, previsión igualmente confirmada en la “*Sunna*”<sup>202</sup> cuando señala no sólo la inutilidad de un número mayor de tres pronunciamientos para acabar de forma unilateral con el matrimonio, sino como toda declaración por encima del límite constituye una burla para la mujer (Libro del divorcio de Imán Malik, Capítulo 29:1).

En el Corán es esta una institución ampliamente regulada que somete a la mujer a la observancia de unas normas y plazos que la dejan paralizada y sin iniciativa hasta la decisión de su marido (2,226). La mujer repudiada deberá observar un plazo de tres menstruaciones para volver a contraer nuevo matrimonio (2,228), previsión ésta que tiene por objeto evitar que la repudiada no esté embarazada de aquél que la ha repudiado. Durante este periodo de tiempo la mujer puede permanecer en el domicilio conyugal (65,1). Pasado el plazo de las tres menstruaciones y comprobado que no hay descendencia de aquel que la rechaza, la mujer queda libre del vínculo matrimonial (2,232); ahora bien, si no ha habido consumación del matrimonio con el que la repudia, no hay porque observar estos plazos (33,49).

El periodo de espera que deben cumplir las repudiadas es objeto de una regulación específica en los “*hadices*”, con alguna cautela entre los tres ciclos menstruales de la mujer; así, se menciona con carácter general la imposibilidad de divorciar a la esposa mientras esté en su ciclo menstrual, primer plazo. Si hay intención de repudiarla debe permanecer en el domicilio y purificarse tras un segundo ciclo, y cuando se haya purificado después del tercero es entonces cuando deviene la potestad unilateral del marido de romper el vínculo matrimonial (Libro del divorcio de Sahih Bujari, Capítulo I). Una vez firme el repudio, la mujer puede permanecer en su domicilio hasta que puede volver a casarse, no tiene derecho al sustento, pero si quedara

---

<sup>201</sup> *Ibidem.*, Notas a pie de página, p. 50.

<sup>202</sup> Con respecto al tratamiento que en los “*hadices*” se da a esta controvertida institución islámica, se debe señalar que en esta fuente subsidiaria aparece tratada bajo la denominación de divorcio y no de repudio; del análisis de las referencias contenidas en la tradición del Profeta se puede comprobar cómo efectivamente se trata de la ruptura por decisión unilateral del marido y no del divorcio o disolución conyugal consensuada o promovida por cualquiera de los cónyuges.

embarazada, el que fue su marido debería asistirle hasta el momento del parto (Libro del divorcio de Imán Malik, Capítulo 29:23).

El divorcio en el islam es tratado en un único pasaje donde no se proscribire pero se incita al acuerdo y la restauración del vínculo con mediación de un árbitro (4,35). El divorcio en la legislación islámica es una de las tres formas con las que se puede concluir el matrimonio<sup>203</sup>, y la diferencia notable con respecto al repudio es que mientras en aquél la ruptura del vínculo matrimonial es de mutuo acuerdo o a petición de cualquier cónyuge, en esta última, la disolución se debe a la voluntad unilateral del esposo. No deja de sorprender que mientras en el divorcio puede intervenir la figura del mediador o árbitro que intente conciliar a los esposos, en el repudio no exista esta intervención, aquí es el marido y sólo él quien pone fin a la convivencia marital.

### **3.- TOLERANCIA EN EL ISLAM.**

#### **3.1.- LA ARMONIZACIÓN DE LA DIFERENCIA.**

Si en el apartado anterior se han tratado diversas formas de manifestación de la personalidad de hombres y mujeres musulmanes, bien propias, u otras de carácter inducido, al abordarlas desde una perspectiva de tolerancia es cuando esta forma de respeto debe ser entendida en como una disposición individual y pública hacia el reconocimiento y aceptación de todas las manifestaciones personales forjadas al amparo de otros marcos culturales distintos al nacional. Este apereamiento implica el que aquellas creencias, tradiciones, costumbres, lenguas, etc., sobre la cuales se va dibujando el ideal identitario de estos hombres y mujeres musulmanes puedan ser conjugadas con normalidad en las sociedades multiculturales; tolerancia que no debe ser entendida como una aceptación sin límites de esas particularidades de tal manera que se exoneren de la crítica y el rechazo aquellas pautas o prácticas que muestran una clara incompatibilidad con los *Derechos Humanos*.

De nada vale en el esquema tolerante por el que se aquí se apuesta, la estrecha concepción que se ha tenido de esta forma de consideración hacia todo aquello que representa un hecho diferencial bien en sentido positivo o negativo<sup>204</sup>, muy al contrario,

---

<sup>203</sup> “El derecho islámico reconoce tres modos de disolución del vínculo conyugal entre esposos vivos: la anulación o la disolución del matrimonio ante un juez –qadi-, pedida tanto por el esposo como por la esposa sólo por razones graves como esterilidad, impotencia, maltratos etc., el divorcio de mutuo acuerdo –jul- y por último el repudio –talaq-”. VERCELLIN, G., op., cit., p. 165.

<sup>204</sup> “En sentido negativo, tolerancia hace referencia a permitir algún mal, entendiendo por mal todo lo que en alguna medida es contrario a las normas morales, a las leyes y a las propias convicciones, valores, deseos, o incluso gustos personales. En sentido positivo, el término tolerancia sirve para identificar la

se debe hacer valer un concepto de aquella más acorde con la realidad que toca vivir en las sociedades multiculturales, donde no se necesita de un grado de tolerancia que acepte al *otro* como uno de los males menores con los que hay que convivir en estas sociedades, o de otro modo tolerar todas las manifestaciones culturales sin exclusión de ninguna de ellas en tanto formen parte de la identidad cultural de un grupo humano. No, la tolerancia que es preciso reivindicar en la actualidad hace referencia a una actitud que se debe ir formando al amparo de la dignidad de la persona y bajo el respeto al marco ético universal; con la dignidad de la persona por cuanto la defensa de la diversidad cultural se revela como algo inseparable de ella (artículo 4 de la *Declaración Universal sobre la diversidad cultural*); con los *Derechos Humanos*, en tanto que la tolerancia no es sino una forma de reconocimiento de este código universal (artículo 1.2 de la *Declaración de principios sobre la tolerancia*).

El ejercicio de la tolerancia debe moverse necesariamente dentro de estos dos parámetros universales, para entonces proclamar que si todos los seres humanos nacen iguales en dignidad y la diversidad cultural es, como se viene diciendo algo intrínseco a esta cualidad humana, habría que convenir por derivación el igual valor con que hay que dotar a todos los marcos culturales dentro de los cuales el individuo va organizando su propia personalidad, y que este principio es una necesidad universal<sup>205</sup>. He aquí una primera cimentación de la tolerancia basada en la dignidad humana y en el igual valor de las culturas; y abrigada así, esta sensibilidad hacia la diferencia implicaría la necesidad de procurar una armonización entre todas las culturas (artículo 1.1 de la *Declaración de Principios sobre la Tolerancia*).

Esta convivencia intercultural en un determinado espacio geográfico determina también la corresponsabilidad que todas formas culturales asumen de permitir a otras menos profesadas o minoritarias el igual ejercicio y exhibición (artículo 6 de la *Declaración Universal sobre Diversidad cultural*). Siguiendo la cadena de notables proclamaciones que se han venido formulando en torno a la disposición tolerante hacia la diversidad cultural, se podría señalar como a partir de la formulación igualitaria de todas las culturas surge la necesidad de que éstas se manifiesten en las sociedades multiculturales en términos de armonía, equilibrio, concordia cultural. En segundo lugar, esta igualdad cultural es acorde con los *Derechos Humanos* por ser éstos los que proclaman el derecho universal de todo individuo a adherirse libremente a determinadas

---

disposición activa de comprensión hacia el modo de pensar o actuar de los otros”. BERNAD, J. A., *El aprendizaje de la tolerancia, Bases psicológicas*, Hergue, Huelva, 2007, pp. 29-30.

<sup>205</sup> “La solicitud de reconocimiento de igual valor para las diferentes culturas expresa una necesidad humana universal básica y profunda de aceptación incondicional”. TAYLOR CHARLES., Comentario de Steven Rockefeller op., cit., p. 136.

estructuras de pensamiento, conciencia y religión (artículo 18 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos DUDH*).

La tolerancia hacia todas las expresiones culturales se considera como un exponente de primer orden en el logro de una paz mundial, por cuanto supone un instrumento adecuado para la comprensión mutua entre todos los individuos y pueblos que conforman las distintas culturas existentes en el planeta, por otra parte, se produce una globalización de conocimientos culturales que ahondaran en propuestas de relaciones de amistad y concordia entre pueblos y naciones de distintas culturas (*Resolución sobre Derechos Humanos y Diversidad Cultural*).

En esta línea de fundamentación que se ha venido siguiendo en torno a las declaraciones internacionales decretadas bajo el patrocinio de los *Derechos Humanos*, hay un punto de no retorno que se sitúa precisamente detrás de la afirmación universal de la dignidad humana, una vez traspasado este umbral, el proceso atraviesa distintos estadios: *diversidad cultural* como cualidad de la dignidad humana, *igual valor* de todas las expresiones culturales, *armonización de la diferencia* y todo ello bajo el respeto de los *Derechos Humanos*, y la solmene proclamación de la necesidad de ser tolerante con el otro. En estos términos se pronuncia la Asamblea General de las Naciones Unidas cuando señala como la tolerancia hacia las más diversas formas culturales contribuye a un intercambio beneficioso de conocimientos y logros intelectuales, éticos, y materiales entre todas las culturas que forman parte del patrimonio común de la Humanidad (*Resolución sobre Derechos Humanos y Diversidad Cultural*).

Pero lo cierto es que cuando ese otro viene representado por el colectivo de hombres y mujeres musulmanes, el ejercicio de la tolerancia se ve notablemente dificultado y esto imputable a los dos actores implicados en todo ejercicio de respeto y consideración debida a la diversidad cultural. El colectivo musulmán porque en ocasiones se resiste con desigual intensidad, cuando no rechaza frontalmente políticas de integración que se llevan a cabo en las sociedades multiculturales<sup>206</sup>. Por la

---

<sup>206</sup> “Todos los países europeos reconocen hoy que es necesaria una cierta asimilación cultural de los inmigrantes, es decir, que es necesaria alguna modificación de las costumbres, conocimientos y valores con los que llegan a Europa, para que ésta pueda integrarlos disminuyendo los riesgos. Estos riesgos se asocian básicamente a la población musulmana, a la que los estudios demuestran como la menos proclive a la integración social y, por otra parte, la cuna de una violencia terrorista que no produce ningún otro grupo de inmigrantes... Alemania se encuentra especialmente sensibilizada hacia las dificultades específicas de integración de los inmigrantes musulmanes a raíz del descubrimiento de la preparación de los atentados del 11-S desde el suelo alemán... a esto se añade el escándalo provocado por la prédica de un Imán en Berlín con una gran población turca en la que se afirma que los alemanes irán al infierno por

conciencia nacional, por cuanto creadores de un estado de opinión acerca de estos hombres y mujeres que bajo el nombre de *islamofobia* saca a la luz toda una serie de prejuicios y estereotipos que alimentan el racismo y la xenofobia hacia todo aquello que es propio de la simbología islámica.

Queda mucho todavía para instaurar un satisfactorio grado de pedagogía de la tolerancia hacia el islam en nuestra sociedad, tal vez porque se han emitido dictámenes sobre esta cultura bajo la espiral desconocimiento-rechazo-desconocimiento, en vez de documentar de manera objetiva la realidad de esta civilización que al igual que otras puede ofrecer importantes aportaciones al bienestar de la sociedad mundial en cuanto parte del patrimonio de la Humanidad (artículo I.3 de la *Declaración de Principios de la Cooperación Internacional*, adoptada y proclamada por la UNESCO el 4 de noviembre de 1966). Como señala el multiculturalista canadiense CHARLES TAYLOR, no se puede menospreciar el valor intrínseco de todas aquellas culturas bajo las cuales millones de seres humanos orientan múltiples maneras de autorrealización personal<sup>207</sup>.

Si se llegan a conocer de manera objetiva los cánones identitarios de los hombres y mujeres musulmanes quizás se pueda escapar de aquella peligrosa e irracional dinámica, hay que tener una actitud tolerante hacia el más variado elenco de conductas que siendo asumibles por el marco ético universal aquéllos pueden desplegar en nuestra sociedad; es decir, ser tolerantes con aquellas formas de autorrealización personal que estos individuos ponen de manifiesto en las múltiples relaciones sociales en las que se ven inmersos.

Y si en el apartado anterior se reflejaban un conjunto de actuaciones identitarias perfiladas por las fuentes islámicas; ahora, se trataría de examinar estos comportamientos personales así precisados bajo un marco de tolerancia como un deber ético y como exigencia política y jurídica que es necesario ponderar en las sociedades

---

su falta de fe”. Se concluye este informe señalando que: “Objetivamente puede decirse que la inmigración musulmana es la que consigue una menor integración en suelo europeo”. GONZÁLEZ ENRIQUEZ, C., *Integración de los inmigrantes y xenofobia en Europa*. Instituto Universitario de Investigación sobre la Seguridad Interior (IUISI), de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), pp. 4-6. Este documento puede visualizarse en:

<[http://www.uned.es/investigacion/publicaciones/Cuadernillo\\_junio200505.pdf](http://www.uned.es/investigacion/publicaciones/Cuadernillo_junio200505.pdf)> (20-05-2010).

<sup>207</sup> “... podemos argüir que es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos durante un largo periodo de tiempo, casi ciertamente deben tener algo que merece nuestra admiración y nuestro respeto, aun si éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar. Tal vez podríamos decirlo de otra manera: se necesitaría una arrogancia suprema para descartar a priori esta posibilidad”. TAYLOR CHARLES., *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*, op., cit., p. 106.

multiculturales. Requerimientos para los cuales se tengan que desautorizar ciertas tradiciones ancladas en el mismo espacio dogmático de donde son advertidas, deslegitimando así su posible reclamo en las sociedades democráticas.

### 3.2.- TOLERANCIA CON LOS OTROS CREYENTES.

El dogma principal del islam se concreta en el primero de sus pilares<sup>208</sup>, la “*sahada*”: “*Atestiguo que no hay más divinidad que Allah y que Muhammad es Su Enviado*”. Esta profesión de fe, pronunciada en conciencia y de forma voluntaria por una persona mayor ante dos testigos musulmanes o susurrada al oído del recién nacido por parte de su progenitor marca la entrada en el cuerpo del islam. Este principio fundamental resulta inconciliable con el dogma cristiano en tanto que valedor de una divinidad compartida con el Absoluto; sin embargo, esta disputa doctrinal no empaña la consideración que desde el islam se debe al credo cristiano por dos indicaciones expresas del Creador; la rivalidad entre confesiones por distinguir cuál de ellas está más inclinada hacia las buenas obras y por la heterogeneidad confesional.

Esta apuesta no beligerante queda empañada en algunas sociedades islámicas por la pobre disposición, cuando no nula, hacia el principio de la libertad religiosa; una interpretación de este signo manifiesto de intolerancia religiosa se deriva de una disposición de última de voluntad del Profeta y transcrita en una de sus tradiciones orales en la que mencionaba la imposibilidad de que en las tierras árabes coexistieran dos religiones (Libro de Medina de Imán Malik, Capítulo 45:5). Este “*hadiz*” sirvió de inspiración al segundo califa sabio, *Umar* (634-644), para mediante un decreto ordenar la expulsión de judíos y cristianos de la península arábiga<sup>209</sup>. Pero esta medida es puesta

---

<sup>208</sup> Los cinco pilares del islam se consideran como el contenido inmutable de este dogma y de obligado cumplimiento, estos cinco actos son: la “*sahada*” o testimonio de fe; el “*salat*” o las cinco oraciones diarias recitadas al amanecer, a mediodía, por la tarde, en la puesta de sol y por la noche; la “*zakat*” o limosna obligatoria a los necesitados, el “*sawn*” o ayuno obligatorio durante el mes de Ramadan; y por último, la “*haji*” o peregrinación al menos una vez en la vida al santuario de La Meca. La negación de estos preceptos fundamentales se considera como un acto de apostasía.

<sup>209</sup> “Esta medida ha dado lugar a interpretaciones muy distintas de las escuelas tradicionales. Según los shaffíes y los hanbalíes, ningún no musulmán puede fijar su residencia en Hiyaz [alrededores de la ciudad de La Meca]. Los que son admitidos por los musulmanes, como por ejemplo los comerciantes o embajadores, no pueden quedarse más de tres días en la misma localidad, tampoco pueden ser enterrados allí, y en ningún caso pueden entrar en el territorio sagrado –que es prohibido, haram- de La Meca. Pero el no musulmán puede vivir fuera de Arabia, en Yemen por ejemplo. Según los malekíes, más rigurosos en este ámbito como en muchos otros, los no musulmanes no pueden residir ni en Hiyaz ni en el resto de la península arábiga. Algunos shiíes defienden la tesis malikí, otros la shaffí. En cuanto a los hanefíes, más tolerantes en esto como en todo, autorizan a los no musulmanes a circular libremente por toda Arabia, incluido Hiyaz, y a fijar su residencia. Les admiten incluso entrar en el territorio sagrado de La

en tela de juicio al constatarse que la expulsión de estas comunidades religiosas pudiera deberse a otras cuestiones como el mantenimiento del orden o exclusivamente materiales pero no de índole dogmática<sup>210</sup>.

Aquella tradición oral del Profeta que reclamaba una sola creencia en la Península Arábiga ha sido cuestionada, tachando a este “*hadiz*” como apócrifo; en el estudio ofrecido por el docente XAVIER DE PLANHOL, se mencionan las múltiples alianzas que en fase de expansión del islam se concertaron con los que el Profeta denominaba la Gente del Libro o de la Escritura, para quienes aquella personalidad quería reservar un trato especial, resultando sumamente llamativa la notoria simpatía que para aquél despertaban los cristianos a pesar de la gran distancia dogmática que separa a éstos de los musulmanes por el dogma de la unicidad de Dios y la humildad cristiana que tan contraria es a la virilidad árabe<sup>211</sup>.

La experiencia histórica genuinamente hispánica vivida en los tiempos de *al-Andalus*, muestra como en la Córdoba de los siglos IX y X había numerosas iglesias en los barrios de la ciudad aunque no alrededor de la gran Mezquita, por estas mismas fechas en Toledo, la Mezquita estaba adosada a una Iglesia y en Zaragoza había un barrio mozárabe dentro de la Medina<sup>212</sup>. De igual manera, en los primeros tiempos de consolidación del imperio islámico iniciado tras la muerte del Profeta en el 632 no se destruyeron templos adoradores de ídolos en Irán, Irak o Siria<sup>213</sup>. Estas referencias históricas sirven para mostrar como en los primeros tiempos del islam en territorios dominados por esta confesión no había prácticas de intolerancia religiosa que, en la actualidad, sí se reproducen en algunas sociedades islámicas; de esta manera se puede circunscribir la intolerancia religiosa que se profesa en estos espacios a cuestiones de oportunidad política o de férreo control social, pero en modo alguno a las prescripciones de las fuentes islámicas.

Dogmáticamente, el Corán no provocó una ruptura con las tradiciones religiosas preislámicas al aparecer como una Escritura de confirmación y custodia de lo que ya habían fijado la *Torá* o el *Evangelio* (5,48); en este sentido, el Libro vendría a erradicar lo erróneo de aquellas lecturas sagradas y a ofrecer el camino final para el creyente,

---

Meca si su estancia es corta aunque no pueden quedarse” DE PLANHOL, X., *Minorías en el Islam*, Bellaterra, Barcelona, 2002, pp. 215-216.

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>211</sup> *Ibidem*, pp. 41-45.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 307.

<sup>213</sup> Opinión expresado por el Imán de la Mezquita M-30 de Madrid, Dr. Monier El Messery, en un estudio realizado por el autor de esta Tesis sobre los valores y la moral en el islam. Mayo-Julio de 2008.

pero no a negar el que profesando otras creencias se pueda alcanzar el destino escatológico por el que también se aventura el islam<sup>214</sup>. Desde algún sector de la erudición islámica se ha propuesto como argumento justificativo de la intolerancia religiosa en el islam un pasaje coránico en donde se refleja como los confesores de otras creencias no alcanzarán el destino final por ser el islam la religión verdadera (3,85).

Cualquier exegeta del Corán y los doctores islámicos señalan que una Aleya suelta no debe ser interpretada aisladamente, sino en el contexto de toda la Sura en la que está incardinada y ésta a su vez en el conjunto coránico; esta técnica hermenéutica permite mostrar cómo hay otra propuesta en donde se conminan a todos los hombres y mujeres musulmanes a creer en otras revelaciones precedentes a la vez que de ninguna manera se niega lo que de verdad se puedan contener en estos textos (3,84). Hay por tanto, argumentos radicados en el mismo dogma islámico y en la tradición histórica de esta confesión para cuestionar la intolerancia religiosa que se predica del islam, pero también se debe mostrar buena disposición para no alimentar otras dosis de intolerancia hacia esta confesión en las sociedades multiculturales cuando se toma como verdad auténtica una confesión y se desmienten otras<sup>215</sup>.

Aún cuando sectores islámicos hagan valer la autenticidad de su creencia, no debieran derivarse formas de intolerancia hacia el colectivo musulmán radicado en nuestro país bajo un argumento taliónico, y ello por dos cuestiones fundamentales; la primera, porque no todos los países que se declaran islámicos se distinguen por la exclusividad litúrgica confesional, aun que sí está negado el proselitismo, en *Marruecos* existen iglesias con un ritmo habitual de celebraciones litúrgicas en muchas de sus ciudades, en *Túnez*, el Pontífice *Juan Pablo II* celebró una ceremonia litúrgica en una

---

<sup>214</sup> “El Corán, insiste en que no aporta nada nuevo a la humanidad, sino que revela las leyes esenciales de la vida humana. Es un recordatorio de las verdades ya conocidas. Mahoma no pensó que estaba creando una nueva religión, sino que estaba haciendo llegar la religión primordial de la humanidad a su tribu árabe, que nunca había tenido un profeta ni un texto sagrado en su propio idioma... El Corán nos dice que todos los grandes Profetas –Adán, Noé, Moisés, Jesús y muchos otros- repitieron el mismo mensaje. Ahora, el Corán transmite ese mensaje divino a los árabes, ordenándoles practicar la justicia social y la igualdad que los haga capaces de estar en armonía con las leyes básicas de la existencia”. ARMSTRONG, KAREN., *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*, Tusquets, Barcelona, 2004, pp. 73-74.

<sup>215</sup> “Curiosamente y en contra del valor fundamental de todas las grandes religiones: el amor, el fanático religioso utiliza sus creencias para odiar a quien cree en un Dios distinto del propio. ¿Por qué esta incongruencia? La respuesta no deja lugar a dudas; en la medida en que se admite la existencia de un Dios diferente del propio, la seguridad de la fe personal queda en vilo toda vez que el propio Dios entra en conflicto con los otros. Surge entonces la adhesión absoluta e incondicional a un único Dios, el nuestro... junto con el intento de acabar con los dioses ajenos”. BERNAD, J. A., op., cit., p. 43.

visita apostólica, en *Argelia, Siria y Egipto*, existen congregaciones religiosas cristianas que ejercen funciones de apostolado, y en *Irán* se celebran ritos religiosos de origen caldeo. En segundo lugar, porque tras la dialéctica dogmática que se ha propuesto en contra de esa manifiesta intolerancia, se está en condiciones de afirmar lo erróneo que supone la identificación entre sociedades islámicas o entes políticos islámicos con el islam como régimen de creencias.

### **3.3.- MUESTRAS CONCILIADORAS CON LOS NO CREYENTES.**

La relación entre musulmanes y los que niegan la Unicidad divina se revela poco conciliadora, atendiendo a las fuentes que se han reflejado hay una enemistad declarada contra aquéllos que en lengua árabe se denominan “*kafir*”. Las fuentes islámicas declaran hostilidad hacia los ateos y otro tanto habría que decir de los agnósticos en cuanto seguidores de aquella corriente filosófica que declara la incompatibilidad entre la razón humana y el conocimiento de lo divino; todo lo que no sea aceptación del Ser trascendente es una invitación a la enemistad con los musulmanes (5,51). En otros pasajes esta animadversión torna en beligerancia contra los infieles; el conjunto de estas disposiciones se muestran inconciliables con aquella otra sanción coránica en donde la mera existencia de los que creen y de los que no confiesan fe alguna recae en la voluntad divina (10,99), deslegitimando así cualquier forma de actuación violenta por la causa de Dios.

¿Cómo solventar la perplejidad que se produce entre la animosidad declarada contra el no creyente y la ausencia de coacción confesional en la primera fuente del islam? Desde la exégesis coránica se ha puesto el acento en que aquellos episodios en los que se incita, no ya a la enemistad, sino a la violencia contra los que niegan la existencia trascendental están referidos a una serie de refriegas bélicas en las que el Profeta se vio envuelto como líder de la primera comunidad musulmana<sup>216</sup>. Sin embargo, fueron estos mismos sucesos históricos los que fueron evocados por los “*muyahidin*” –combatientes que luchan por Allah- afganos, en la resistencia que ofrecieron y las victorias que llevaron a cabo contra el poderoso ejército de la extinta *Unión Soviética* durante el decenio de ocupación militar 1979/89 por parte de la potencia comunista; pero además, desde el momento en que aquellos hechos fueron sancionadas en el Corán, los terroristas musulmanes que actualmente protagonizan acciones sangrientas en todo el planeta se ven continuadores de una tradición, a la vez

---

<sup>216</sup> Las batallas de *Bard, Uhud y del foso*. La sucesión de hechos que se iban produciendo en estas batallas capitaneadas por el Profeta fueron reconducidas a una lucha contra los infieles de La Meca, en las que tras no con pocas bajas de musulmanes, consiguieron al final derrotar a un ejército bien pertrechado. En el Corán se relatan los avatares de estos episodios bélicos y como la victoria final se percibe por estar Dios de parte de los creyentes (8,19).

que legitimados por la fe islámica en su lucha contra los infieles de sus propios pueblos y de occidente.

Ciertos sectores de la erudición islámica condenan toda actualización del significado de concretos acontecimientos históricos vividos en los primeros tiempos del islam, refieren concretamente, como el significado del concepto “*yihad*” es por naturaleza defensivo y no tiene el carácter de un deber religioso de permanente realización al estilo de los cinco pilares del islam<sup>217</sup>; y aún en contextos de beligerancia, la orden coránica al respecto invoca el cese de hostilidades inmediato si el contrincante a ello se procura (8,38). Otras construcciones que se han hecho sobre la “*yihad*” aprueban el uso de la violencia en una serie de supuestos muy concretos y que están referidos a la imposibilidad de que los musulmanes practiquen su fe, cuando se encuentren sometidos u oprimidos y, por último cuando sean expulsados de sus tierras por la fuerza<sup>218</sup>.

Fuera de un contexto bélico, ciertos doctores de la ley islámica preconizan cierta igualdad en el trato con creyentes de otras confesiones monoteístas o incluso no creyentes, lo que ha permitido una clasificación de ambos grupos de no musulmanes que permite calificar a los primeros de *evolucionados* en tanto que los segundos quedarían como *primitivos*<sup>219</sup>; clasificación que recuerda a la que se viene haciendo en el islam entre la etapa anterior a la Revelación, “*yahiliya*”, periodo oscuro o de la ignorancia, y la era islámica que se inicia con la “*Hégira*” o viaje del Profeta y sus seguidores a la ciudad de Medina, donde se organiza una comunidad islámica cuya regencia política y religiosa recae en aquella personalidad, y regulada por la ley islámica.

A pesar de las prevenciones con que las fuentes islámicas rodean las relaciones entre musulmanes y no creyentes, no debieran ser interpretadas como un rechazo generalizado a todas aquellas propuestas de convención que en las sociedades multiculturales puedan venir de la mano de distintas organizaciones no confesionales. Los límites que se imponen desde la oficialidad islámica en nuestro país a estos encuentros van en la línea de exigir un respeto a la idiosincrasia del colectivo

---

<sup>217</sup> BHUTTO, BENAZIR., op., cit., pp. 42-43.

<sup>218</sup> Véase el artículo de: SMOCK DAVID, *Perspectivas islámicas sobre la paz y la violencia*, Librería mundo árabe, Revista en formato digital ALIF NUN, número 69 de marzo de 2009. <<http://www.libreria-mundoarabe.com>> (31-05-2010).

<sup>219</sup> HAMIDULLAH MUHAMMAD, op., cit., pp. 209 y 220.

musulmán, a su régimen de creencias y a tomar en consideración los sentimientos que a estos hombres y mujeres les despierta la figura de su venerado Profeta<sup>220</sup>.

### **3.4.- “QUE CREA QUIEN QUIERA Y QUIEN NO QUIERA QUE NO CREA”.**

La apostasía o “*ridda*” se revela como una de las prácticas confesionales de carácter islámico inconciliable con el contenido del principio de la libertad de creencias; debe ser absolutamente reprobada no sólo por las consecuencias trágicas que para muchos seres humanos ha significado el apostatar, sino por el uso que de ella se ha hecho convirtiéndola en una especie de cajón de sastre con el que callar toda disidencia ideológica con el poder político establecido y cualquier innovación dogmática que se quisiera hacer del credo islámico<sup>221</sup>. La forma de deslegitimación en las sociedades multiculturales de esta manifiesta forma de intolerancia donde su invocación queda desvanecida viene de su frontal oposición con el propio credo islámico que trata de defender; efectivamente, la mera exposición de tres pasajes coránicos destierra esta práctica aconfesional del régimen de creencias de los hombres y mujeres musulmanes en su nueva sociedad.

La no coacción en materia religiosa (2,256), la existencia del no creyente por voluntad divina (10,99) y la decisión personal del individuo en cuanto a su destino final (39,41), además de una exhortación dirigida al propio Profeta en un momento de la Revelación en donde le recuerda como el creer o no es decisión individual (18,29); refuerzan el uso torticero que se hace del régimen de creencias para someter al hombre a ideologías no refrendadas personalmente. Si el condenado por esta infracción confesional recurría a la enseñanza del Libro, en su defensa se alegaba por los juzgadores la tradición profética en donde conferir al apóstata un castigo mortal.

---

<sup>220</sup> Opiniones expresadas por los Sres. Riäy Tatary, presidente de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), y Yusuf Fernández, Secretario General de la Federación Musulmana de España (FEME), en un estudio realizado por el autor de esta Tesis sobre la comunidad musulmana en España. Junio-Julio de 2008.

<sup>221</sup> Resulta muy llamativo al respecto el caso del intelectual sudanés Al-Ustaz Mahmud Muhammad Taha, que se opuso a cualquier intento de aplicar las leyes derivadas de la sharía islámica tal y como eran entendidas por la mayoría de las autoridades religiosas de su país, pues, en su opinión, aplicar la sharía crearía desconfianza y animadversión entre los ciudadanos sudaneses no musulmanes y no arabizados del sur del país y de algunos lugares del norte. Fundó el partido republicano de orientación islámica modernista. Fue uno de los primeros intelectuales del mundo islámico que pronunció públicamente la necesidad de establecer un diálogo directo para establecer las bases de una coexistencia pacífica entre el estado de Israel y los estados árabes de la zona. Su ejecución se produjo el 18 de enero de 1985. Véase el artículo de: THOMAS, EDWARD., *Al Ustaz Mahmud Muhammad Taha; una vida dedicada a la libertad*, Librería mundo árabe, Revista en formato digital ALIF NUN, número 99 de diciembre de 2011. <<http://www.libreria-mundoarabe.com>>

Sobre dos proposiciones conviene debatir la manifiesta contradicción entre la libertad de creencias del Corán y este empeño por apartar del islam al que disiente o al que cambia de religión; en primer lugar, habría que atender a un simple criterio de prelación de fuentes, así, en el credo islámico, el Corán se manifiesta superior a las tradiciones del Profeta y de sus primeros compañeros, por lo tanto ante una notable incoherencia dogmática entre ambas fuentes debe prevalecer la interpretación coránica. Es oportuno citar aquí como dentro del mundo islámico se ha debatido sobre la negativa a considerar a la “*Sunna*” como una fuente de dictámenes religiosos de los que derivar normativa jurídica contenida en la “*sharía*”<sup>222</sup>, si bien esta línea ideológica parece que de momento ha quedado cerrada siendo sus defensores tachados incluso de apóstatas<sup>223</sup>. En segundo lugar, la validez del “*hadiz*” al que se aludía anteriormente es muy cuestionada, aduciendo fundamentalmente a que la cadena de transmisores que dan autenticidad a este dicho profético es más que dudosa pues el mismo sólo fue relatado por una persona que contaba tan sólo con trece años de edad cuando lo comunicó<sup>224</sup>.

---

<sup>222</sup> “El Corán, palabra de Dios, es indiscutiblemente la piedra angular de toda la construcción del derecho islámico; precisamente, a partir de esto, se sostiene que la *Shar‘ia* es un derecho religioso. La afirmación, pese a ser cierta, es no obstante imprecisa porque corre el riesgo de ser planteada en una perspectiva errónea. Ante todo, hay que decir que del total de las 6.237 versículos –Aleyas- que componen la Revelación definitiva de Dios, sólo 190 contienen enunciados específicos de carácter legal, muchos de los cuales parecen resultado de necesidades circunstanciales. Aparte de esto la gran mayoría de ellos están agrupados en un restringidísimo número de Suras -2, 3, 4, 5, 6, 8, 10 y 24- y se refieren sobre todo al derecho de familia y de sucesiones”. VERCELLIN, G., op., cit., p. 271.

<sup>223</sup> “En su libro: *La responsabilidad del fracaso del estado islámico*, Gamal al-Banna, hermano del fundador de los Hermanos Musulmanes, Hassan al-Banna, se revisa la historia de la negación de la *Sunna* que comienza en el siglo II del Islam, considerando al Corán como la única fuente de legislación islámica y rechaza la *Sunna* como fuente adicional de veredictos religiosos. El estudio también se centra en las principales figuras que defendieron y defienden este enfoque, incluyendo prominentes reformistas de finales de los siglos XIX y comienzos del XX: el estudioso egipcio Mohammed Abud (+ 1905) y su discípulo académico, el sirio Mohammed Rashid Rida (+1935), los escritores egipcios Taha Hussein (+1937), Ahmed Amin (+1954), Tawfiq Al-Hakim (+1987), el que fuera dictador libio Mu‘ammar Qaddafi, el exconferenciante de la Universidad Al Azhar de El Cairo Ahmed Subhi Manssur y el intelectual liberal sirio Mohammed Shahrour”. DANKOWITZ, ALUMA., *Acusaciones de apostasía a intelectuales musulmanes*, Grupo de Estudios Estratégicos GEES, pp. 4-5. Este artículo puede visualizarse en:

<[www.gees.org/articulos/acusaciones\\_de\\_apostasía\\_a\\_intelectuales\\_musulmanes\\_1196](http://www.gees.org/articulos/acusaciones_de_apostasía_a_intelectuales_musulmanes_1196)> (28-05-2010).

<sup>224</sup> ABDENNUR PRADO, invitado como ponente en alguna ocasión en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas; se menciona como: “...el transmisor de este Hadiz, Ibn Abbas tenía trece años a la muerte del Profeta y que está atribuyendo al mismo unas palabras pronunciadas años antes”; concluye el artículo señalando si es: “...correcto poner en duda varios versículos coránicos en base a una narración transmitida años después por alguien que era un niño cuando se supone fueron dichas las palabras”. *Libertad de conciencia y apostasía en el Islam*, op., cit. (28-05-2010).

Hay que ser intolerantes con esta manifestación de intolerancia sin que ello lleve a la exposición de exabruptos contra toda esta civilización, pues en no pocas ocasiones, y esta es una de ellas, el recurso a las originarias fuentes del credo islámico es bastante para condenar episodios desnaturalizados del propio islam pero de los que se valen hábilmente diversas instancias de poder y dominación; el intelectual tunecino MOHAMMED CHARFI, se hace eco de la vulneración que se consigue del Corán con esta infracción<sup>225</sup>. Librarse de estas interpretaciones torticeras de las fuentes islámicas es tarea muy propicia en las sociedades democráticas precisamente por la malquerencia a la priorización de contextos históricos y de situaciones concretas por las que atravesó el Profeta y la primera comunidad de hombres y mujeres musulmanes, sobre una visión global del Libro en donde la idea firme espiritual radica en la libertad individual: “...*¡Que crea quien quiera y quien no quiera que no crea...*” (18,29).

### **3.5.- LA INFERIORIDAD FEMENINA EN SEDE MATRIMONIAL.**

La institución matrimonial islámica ha generado todo un aluvión de críticas fundadas que hacen difícil el poder estimular actitudes de tolerancia hacia la misma, sobre todo si se tiene en cuenta que una manifestación tan contraria a la igualdad entre ambos sexos como es la de otorgar posición preeminente al varón en el ámbito privado donde se desenvuelve la vida marital. Fundamentar esta jerarquía en la compensación por el pago del “*mahr*”, que aquél compromete en el momento del consentimiento de la futura esposa para el matrimonio y que deviene en obligatoria puesta a su disposición al consumarse aquella unión, no puede justificarse en base al concepto de tolerancia en tanto que entroncado con la dignidad humana; una institución matrimonial donde uno de sus miembros queda supeditado y oscurecido por el otro en base a la priorización que se hace de su prestación de tipo material, difícilmente podrá ser tachada de digna y menos aún alimentar expectativas de respeto y consideración debida.

Pero como se viene haciendo, también aquí y con mayor motivo debe adoptarse una visión retrospectiva de las propias fuentes islámicas para comprender el significado de las prestaciones que se ponen en juego en este estado marital. En primer lugar, es necesario partir de una constatación general, el Corán mejoró notablemente la condición

---

<sup>225</sup> “Por sorprendente que pueda parecer, los Ulemas han creado esta infracción –la apostasía- que atenta contra la libertad de conciencia sin apoyarse en base coránica alguna. En general, para las otras reglas de la Shar<sup>^</sup>ia contrarias a los derechos humanos, consiguieron establecer un vínculo entre el derecho que ellos mismos elaboraron y la religión que pretendía explicar, a través de un esfuerzo de interpretación más o menos laborioso mediante dudosas interpretaciones hoy día muy cuestionadas. Sin embargo, en lo que concierne a la apostasía, nada de esto es posible. Al contrario, ningún versículo coránico prevé esta infracción –la pena de muerte-, ni siquiera la sugieren mínimamente, sino que además, el texto coránico dice exactamente lo contrario”. CHARFI, MOHAMED., op., cit., p. 90.

de la mujer en el islam, en la Arabia preislámica el hombre compraba a la mujer y su familia la vendía para instituir el matrimonio, a partir de las enseñanzas coránicas este vínculo matrimonial pasa a ser considerado como un contrato, “*nikah*”. Sabidos son los recelos que en aras de la dignidad del ser humano pueden aflorar cuando se contempla la principal prestación que la mujer compromete en este contrato marital y que no es otra que la cesión de su cuerpo para la relación sexual, y que tiene su contraprestación en la de carácter material a la que se obliga el varón<sup>226</sup>.

Un segundo principio general fruto de aquella visión retrospectiva es que la sexualidad en la primera fuente del islam sólo puede ser resuelta en la institución matrimonial (24,33). Si la mujer no está obligada en el momento de la conclusión del matrimonio a poner un patrimonio de carácter material, ¿qué otra prestación puede comprometer en este contrato que no sea alguna de las naturales de su personalidad? La entrega de su cuerpo para la relación sexual lícita es la única fortuna que la mujer aporta al matrimonio, aparte, claro está, de la función reproductiva y del afecto, cariño y respeto hacia su futuro cónyuge, pues en el islam nadie discute que la unión conyugal no sea también una comunidad de amor. El Corán preserva la sexualidad femenina para que no se manifieste en otros espacios que no sea el marital (24,31), y dentro de éste es preciso recordar en aras de aquella reserva la recomendación profética hacia el peligro que supone la parentela política.

Siendo la finalidad del matrimonio la perpetuación de la especie y la satisfacción de la necesidad sexual en completa licitud; y por otra parte, teniendo en cuenta que el “*nikah*” requiere reciprocidad en las prestaciones, habría que concluir interrogándose si la institución matrimonial islámica puede desenvolverse de otro modo<sup>227</sup>. Se podrán esgrimir dos argumentos acerca de la consideración de esta función natural del ser humano en el islam; el primero, que recluir la sexualidad al matrimonio es ya de por sí un signo manifiesto de intolerancia, dado que el principio de la libertad individual es el que permite discernir las condiciones, momentos y espacios de aquella relación, pero

---

<sup>226</sup> “El objeto del matrimonio es doble: para el marido tiene que ver con los derechos que se le confieren sobre la persona de su mujer -autoridad marital y disfrute sexual-, para la mujer, en cambio, se trata del derecho a la compensación que el marido le debe bajo forma de dote nupcial y a la satisfacción de otras obligaciones como la garantía de sustento, ropa, y alojamiento, y eventualmente, de la servidumbre que resulte conveniente al estado social de ella”. VERCELLIN, GIORGIO., op., cit., pp. 154-155.

<sup>227</sup> “Para el varón musulmán el *nikah* implica adquirir unos derechos permanentes de disfrute sobre la persona de la mujer, la cual por su parte, se le entrega a cambio del donativo nupcial y del derecho de manutención. Tales derechos, son perpetuos, y éste es el elemento que distingue a dicho lazo de la zina [relaciones sexuales ilícitas], aunque dicha duración es meramente teórica teniendo en cuenta la existencia del repudio”. *Ibidem*, p. 155.

también puede ser una manifestación de intolerancia aborrecer esta orientación islámica sobre la sexualidad cuando a ello libremente convienen el hombre y la mujer.

¿Por qué tantas recomendaciones para proteger la sexualidad de la mujer hasta el momento en que queda abierta y ya sin licencia en la institución matrimonial? ¿Y por qué no estas mismas recomendaciones para el hombre? Se podría señalar, en primer lugar, que por la exclusiva imputación a la mujer del delito de “*zina*”, esto es por haber fornicado, o cometido adulterio. A este respecto, se puede citar como la pena de lapidación por amancebamiento ha sido impuesta a mujeres en mayor medida que a los hombres cuando la misma está prescrita en el Corán para ambos (24,2); Para evitar esta perturbación del orden sexual impuesto en el Corán (17,32), se ha pretendido enclaustrar a la mujer en el hogar y preservarla hasta la conclusión del “*nikah*”<sup>228</sup>.

En segundo lugar, a la cesión que hace la mujer musulmana de su cuerpo para la relación sexual, se contrapone la prestación que debe el marido, el “*mahr*”, de tal manera que sin esta dotación patrimonial no hay matrimonio a pesar del esfuerzo económico que en algunos casos le conlleva y del que hace partícipe a su propia familia, quedando reservada en exclusiva al disfrute de la mujer pues una vez entregada el donante pierde toda capacidad de disposición (4,4). La consideración del matrimonio en el islam como un contrato puede ser reconducido a un esquema de tolerancia en el que la desventaja no se carga sobre la mujer, si con ésta se precipita un entendimiento del “*nikah*” en términos de reciprocidad prestacional, comprobando, entonces, como el esposo llega en peor situación a la vida marital<sup>229</sup>, toda vez que comprometer, la mujer, una parte de la fisiología humana como prestación no entraña un sacrificio personal ni material.

En cuanto a los impedimentos matrimoniales en el islam, el que no encaja con la propuesta de respeto y reconocimiento hacia otras maneras de entender la existencia

---

<sup>228</sup> “Si todas las sociedades monoteístas han condenado el acto sexual fuera del matrimonio, únicamente el Islam lo ha resuelto por medio de un ordenamiento riguroso del espacio. Podría haber elegido otros métodos de control social, como la noción de pecado en el cristianismo. El Islam optó por la territorialización de la sexualidad y la llevó hasta el extremo: separación de sexos, inmovilización de las mujeres en el interior y velo cuando salen fuera”. SABBAAH, FATNA, AIT., *La mujer en el inconsciente musulmán*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1986, p. 38.

<sup>229</sup> “La propiedad de la esposa y sus ganancias están bajo su pleno dominio y para uso exclusivo de ella, y el mantenimiento de los hijos es responsabilidad de su marido. No importa cuán rica pueda ser la esposa, ésta no está obligada a colaborar en el mantenimiento de la familia a menos que ella decida hacerlo voluntariamente”. ADIM, ABDUL, SHARIF., *La mujer en el islam y en el judeocristianismo, mito y realidad*, Convenyng Islamic Message Society, (Sociedad islámica que trabaja bajo la supervisión de la universidad de Al-Azhar), Alexandria Egypt, p. 39.

humana es el restrictivo de la libertad matrimonial para ambos géneros. Al hombre, por cuanto no puede casarse con una mujer no creyente o debe concluir su matrimonio si ésta deviene a la incredulidad (60,10); por el contrario, cuando la mujer es confesa de otras Revelaciones el matrimonio está permitido y no hay obstáculo en que la esposa mantenga su confesión, no así para el caso de la prole surgida de esta unión que deberá ser musulmana. La segunda restricción, dirigida en este caso a la mujer, es todavía más significativa, no puede contraer matrimonio con quien no es musulmán; esta limitación no se encuentra advertida en el Corán, puesto que las únicas referencias que esta primera fuente dedica al matrimonio están recogidas en distintos pasajes pero siempre dedicados al hombre, y su fundamento es de orden doctrinal al hacer descansar la transmisión de la fe, la guardia de todas las obligaciones religiosas de la familia y la observancia del sistema moral islámico en el esposo, todas estas cautelas que aseguran la continuidad omnipresente del islam en la nueva familia correrían peligro para el caso de que esta institución tuviera en su cabeza a un varón no musulmán

Pero si el fundamento de la limitación matrimonial que pesa sobre la mujer se hace descansar en la obligación de seguir y transmitir la fe islámica a la prole, ¿ello implica no reconocer la capacidad de la mujer para desempeñar este cometido cuando el esposo no sea musulmán?. El esquema ideal de familia musulmana y el rol que dentro de ella desempeña la esposa se limita a garantizar, fuera de los sentimientos afectivos, la perpetuación de la especie y a reconducir la sexualidad al espacio lícito, en tanto que la masculinidad del esposo quedaría cuestionada si no fuera capaz de asegurar el sustento y protección de su familia, todo lo que se aleje de este esquema familiar es una disfunción de esta institución<sup>230</sup>.

La restricción a la libertad matrimonial que pesa sobre la mujer musulmana ha sido puesta en duda por parte de algún dirigente religioso que ha proclamado el derecho de la mujer musulmana a casarse con un no musulmán, tachando de interpretación errónea las propias fuentes islámicas, a partir de las cuales se ha venido sosteniendo esta prohibición y consolidada a lo largo de los catorce siglos de historia del islam<sup>231</sup>. No

---

<sup>230</sup> "... el papel de la mujer se limita a garantizar la reproducción en la familia y la gratificación sexual del creyente, quien ha de luchar en solitario para asegurar la supervivencia de la familia... un hombre que se queda en casa y una mujer que vive parte del día fuera perturba el sistema. Una mujer que gana dinero y un hombre que no lo gana perturba el esquema... El que se obligue a la mujer a regresar al velo expresa la crisis de identidad sexual que provoca una mujer capaz de aprobar como los hombres, obtener los mismos títulos, vender su fuerza de trabajo y transformarla en moneda contante y sonante". SABBAH, FATNA, AIT., op., cit., pp 35-36.

<sup>231</sup> *Líder islámico decreta el derecho de las musulmanas a casarse con no musulmanes*. El contenido de este documento puede visualizarse en:

parece que esta proclama haya adquirido, de momento, carta de naturaleza que produzca la modificación de muchos Códigos de Estatuto Personal en donde se mantiene este impedimento matrimonial para la mujer<sup>232</sup>.

Otra institución islámica inconciliable con la libertad matrimonial es la que requiere la intervención del tutor matrimonial o “*wali*” en tanto que puede imponer su voluntad a la novia, la tutela matrimonial de la mujer es uno de los cuatro requisitos para constituir válidamente matrimonio junto con el de la capacidad jurídica de las partes, el acuerdo de los futuros cónyuges y el *mahr*. No hay rastro de esta tutela en el Corán pues se remite en la constitución del matrimonio al pacto entre los contrayentes (4,21); y apenas regulada en los “*hadices*”, donde se menciona de manera general como el consentimiento de la mujer casada anteriormente o sin desposar es el único requisito para validar su matrimonio. En la tradición profética se recoge un episodio por el cual el Profeta pidió en matrimonio una mujer a su tutor y como tras la negativa de ésta fue devuelta a su familia paterna. Esta omisión que las fuentes islámicas hacen al requisito de la intervención tutorial, muestra como la tradición islámica ha defendido de manera general la concepción de la mujer como un ser capitidismuido e incapaz para gobernarse por sí misma, y que evoca la práctica misógina que se ha venido siguiendo en la interpretación del dogma islámico.

### **3.6.- LA NO IMPOSICIÓN DEL VELO ISLÁMICO.**

Otro signo que admite diversas interpretaciones en cuanto a la adecuación con el código ético universal, es el velo islámico o “*hijab*” que llevan la mayoría de las

---

<<http://www.webislam.com/noticias/45963>> (04-06-2010).

<sup>232</sup> El artículo 30 del *Código Argelino*, promulgado por la Ley 11 de 1984 y modificado por Decreto el 5 de febrero de 2005, dispone: Igualmente está prohibido temporalmente el matrimonio de una musulmana con un no-musulmán. El artículo 17 del *Código Iraquí*, promulgado por la Ley nº 188 de 1959 modificado por la Ley nº 62 de 1984, dispone: El musulmán podrá casarse con una mujer que sea miembro de una religión revelada y no será válido el matrimonio de la musulmana con un no-musulmán. El artículo 33.1 del *Código Jordano*, promulgado por la Ley nº 61 de 1976, dispone: El matrimonio será nulo en los siguientes casos: El matrimonio de la musulmana con un no-musulmán. El artículo 18 del *Código Kuwaití*, promulgado por Decreto Ley nº 51 de 1984, dispone: No se concluirá el matrimonio de la musulmana con un no-musulmán. El artículo 39.4 del *Código Marroquí*, promulgado por la Ley nº 7003 de 3 de febrero de 2004, dispone: El matrimonio de la musulmana con un no musulmán y del musulmán con una no musulmana excepto que ésta sea miembro de una religión revelada. El artículo 46 del *Código Mauritano*, promulgado en junio de 2001, dispone: Está igualmente prohibido el matrimonio de una musulmana con un no musulmán. El artículo 48.2 del *Código Sirio*, promulgado el Decreto Ley nº 59 de 1953, modificado por la Ley nº 34 de 1975, dispone: El matrimonio de la musulmana con un no-musulmán será nulo. RUIZ ALMODÓVAR, C., *El Derecho privado en los países árabes*, Universidad de Granada y Fundación Eruoárabe de Altos Estudios, Granada, 2005 pp. 15-391.

mujeres que transitan en nuestra sociedad<sup>233</sup>, toda vez que los velos integrales como el “*burka*” o “*nikab*” son insostenibles en la sociedad democrática<sup>234</sup>. Cuando la mujer por su propia voluntad, sin la presión de la autoridad marital y comunitaria, y con la mayor amplitud que le permite su libertad individual diseña un *modus vivendi* donde pretende visualizar en el espacio público su identidad islámica a través de una particular vestimenta, la única respuesta posible es la del respeto a su conducta en tanto que proyección exterior de su individualidad.

Pero, ¿cómo considerarla cuando esta costumbre es impuesta a la mujer, bien como un signo para que se la distinga como creyente, bien como medida limitativa de su participación en el ámbito público?; cuando el velo islámico se convierte en un instrumento que pueda amputar el normal desenvolvimiento de su personalidad pública, es imposible abrigar entonces cualquier expectativa de respeto a este contenido cultural. El “*hijab*” vendría a ser considerado en este caso de restricción personal como el último de los estadios que supone la asunción de roles sexuales en el universo islámico, cuando el espacio sexual de la mujer está ordenado al matrimonio, hay que proteger a ésta cuando sale del hogar de toda mirada tendenciosa y provocativa que le sea dirigida por otros hombres y que pueda romper el orden sexual que ha establecido el islam, el velo cumple esta función preservadora.

Cierto sector exegético del Corán, refleja tres episodios acerca del velo que lleva la mujer; en el primero, se le recomienda que se cubra para que se la distinga y no sea molestada con proposiciones indecentes (33,59). En un segundo versículo se les indica el recato en el vestir, que sean castas, que no exhiban sus partes púdicas y ya

---

<sup>233</sup> Si bien con el término velo islámico se puede compendiar el conjunto de atuendos femeninos, en este trabajo velo islámico hace referencia en exclusiva al “*hiyab*”, que es el velo que mayoritariamente llevan las mujeres musulmanas que transitan por nuestras ciudades y que cubre únicamente el cabello. Otras vestimentas femeninas son la “*shaila*” que sería una extensión del *hiyab* a los hombros y pecho; el “*chador*” que es una túnica larga que deja la cara al descubierto; el “*nikab*” que deja únicamente visible los ojos de la mujer, y por último el “*burka*” de las mujeres afganas que las cubre completamente.

<sup>234</sup> En febrero de 2013 el Alto Tribunal revocó una sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Cataluña en la que avalaba la ordenanza municipal del consistorio ildense en la que prohibía el uso del velo integral en los edificios públicos. El argumento fundamental de la sentencia es que los Ayuntamientos carecen de competencias para limitar un derecho fundamental como es la libertad religiosa, algo que sólo se puede hacer mediante una ley, un tipo de norma reservada al Parlamento. El alto tribunal deja claro que su sentencia no responde a la pregunta general de si en España y en nuestra Constitución cabe o no una prohibición general del uso del *burka*, como en Francia y Bélgica, sino que se limita a analizar la cuestión del Ayuntamiento de Lleida y su competencia. De hecho, deja abierta la posibilidad de que una ley estatal entre a regular la cuestión sin prejuzgarla. *El Tribunal Supremo anula la prohibición del burka en Lleida por limitar la libertad religiosa*.

Edición informativa digital de RTVE. <<http://www.rtve.es/noticias/20130228/>> (12-03-2013).

directamente que cubran sus escotes (24,31); y por último como eximente para la mujer que ha alcanzado ya una bastante edad (24,60). Para la primera Aleya nombrada, su significado sería el de una herramienta de la que dispone la mujer para proteger su pudor o preservar su castidad, que puede verse seriamente afectada ante las proposiciones deshonestas que en la calle le puedan dirigir los hombres. En tanto que el significado de la segunda haría referencia a un episodio concreto de aquellas mujeres abocadas a la prostitución para asegurar su supervivencia<sup>235</sup>. En cuanto a la recomendación que se hace en la tercera Aleya, los exégetas coránicos la dirigen a la mujer que por su edad ya no desea tener relaciones sexuales.

El Corán no obliga a las mujeres a llevar una determinada uniformidad, hay tan sólo una invitación a que junto con el hombre sean recatados y decentes en el vestir, y que esta indumentaria evite dejar libres partes del cuerpo de la fémina que deben ser guardadas de la vista de otro hombre que no sean los de su círculo familiar. Es por ello que cuando la mujer por su avanzada edad ya no es capaz de estimular un deseo sexual en los hombres, ni de ser objeto de indecentes molestias, se la exima de cubrirse, aunque siempre deberá observar el decoro en el vestir.

Que mejor instrumento para preservar a la mujer de todo desorden sexual que recluirla en el domicilio familiar y alejarla del espacio público donde acechan las miradas del hombre deshonesto. Sin embargo, esta tradición garante de la moral sexual no se ha presentado del mismo modo a lo largo de la historia del islam, pues el ejemplo ofrecido por dos mujeres en los primeros tiempos demuestra que no siempre se ha seguido esta costumbre subyugante de velar a la mujer como medida de evitar la anarquía sexual; el testimonio de *Sakina Bint al Hussein* nieta del Profeta que impuso la monogamia a su marido, le prohibió acercarse a otra mujer y cuando lo hizo se divorció y de la cual se dice que era “*barzza*”, es decir, que no llevaba velo; la otra,

---

<sup>235</sup> “... antes del islam las mujeres eran repudiadas sin motivo y se encontraban en situaciones de miseria y de desamparo moral que les obligaba a escoger entre la esclavitud y la prostitución o incluso ambas a la vez. Obligadas a prostituirse y para llamar la atención tenían la costumbre de pasear con el pecho desnudo (con las dos partes de su velo detrás del cuello) a la imagen de las famosas prostitutas sagradas de Mesopotamia o de la India. De ahí donde viene la sentencia coránica que invitó a las mujeres que han escogido entrar en el islam y de este modo, pues, liberarse de la esclavitud y la prostitución, de cubrir con sus velos o jimar sus pechos desnudos”. LAMRABET, ASMA., *El velo, occidente y la escuela: unas perspectivas de diálogo*. I Seminario de ética aplicada a la intervención social: “Los otros toman la palabra” (Barcelona, noviembre de 2007). El contenido de este documento puede visualizarse en: <<http://www.webislam.com/?idt=9045>> (10-06-2010).

*Aicha Bin Talha*, sobrina de una de las mujeres del Profeta, la cual espetó que la belleza que Dios le había dado no era para ocultarla de las miradas<sup>236</sup>.

¿Qué enseñanza sacar de estos ejemplos? Que una vez compiladas las fuentes islámicas, las primeras labores exegéticas abandonaron el mensaje liberador que éstas habían dispuesto para la mujer, a la vez que la necesidad de organizar las sociedades y la familia bajo la autoridad masculina redefinía el papel de la fémina musulmana como una mujer dócil ante el varón, el ejemplo de aquellas contemporáneas del Profeta debía ser olvidado; una mujer que amenazara el poder varonil sobre el que se iba a asentar la estructura política y familiar del orbe islámico debía ser erradicada, el velo junto con el rol sexual de la mujer cumplía a la perfección con este plan de expolio sistemático de los derechos de la mujer<sup>237</sup>.

Se ha intentado desvincular la secular tradición islámica del “*hijab*” de la propia mujer encontrando respaldo dogmático en la interpretación de un versículo en donde este atuendo estaría refrendado como una especie de cortina que cubre los aposentos privados del Profeta y que se interpone entre los hombres y las mujeres que formaban parte de su clan familiar, cortina que no debe ser traspasada sin su indicación (33,53). La socióloga marroquí FÁTIMA MERNISSI ha definido a este pasaje como el del descenso del “*hijab*”<sup>238</sup>. Según esta interpretación, el velo islámico no sería sino una cortina que se interpone entre dos hombres para preservar la intimidad de la alcoba del Profeta pero no como un atuendo propio de la mujer.

---

<sup>236</sup> MERNISSI, FÁTIMA., *El harén político. El Profeta y sus mujeres*, Ediciones del oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2002, pp. 151-152.

<sup>237</sup> “De hecho, el verdadero problema que se plantea no es tanto el Corán sino lo que se ha hecho de este Corán durante siglos y siglos de lectura y de interpretaciones sexistas hacia la mujer. Una interpretación rigorista y completamente cerrada del hecho religioso que ha legitimado durante toda la historia musulmana, voluntariamente o no, una verdadera discriminación en contra de las mujeres. Porque es evidente que con este tipo de lectura es muy fácil encontrar argumentos coránicos que desprecian a la mujer –como en todo texto religioso que sea, Biblia o Torá– cuando se practica una lectura literal, estática y que no tiene en cuenta la dinámica histórica de las épocas de la revelación”. LAMRABET, ASMA., *La mujer musulmana entre usurpación de derechos y estereotipos*. El contenido de este documento puede visualizarse en: <<http://www.webislam.com/articulos/27328>> (14-06-2010).

<sup>238</sup> Para esta autora, esta Aleya fue revelada al Profeta después de verse importunado y enojarse por la actitud de unos parientes que fueron invitados a la boda de éste con una de sus esposas, *Zaynab b. Jahsh*, los cuales después del banquete de bodas seguían en su casa sin reparar en el deseo del Profeta de estar a solas con su nueva esposa; sabedor de la inquietud que le producían estos parientes, su amigo y encargado de organizar el ágape nupcial, *Anas b. Malik*, le comunica al Profeta que aquellos han abandonado su morada, y éste con un pie en su alcoba y otro fuera corre una cortina, “*sirt*” entre él y su amigo Anas, e inmediatamente la Aleya que se acaba de reproducir descendió”. FÁTIMA MERNISSI, op., cit., pp. 103-105.

Otros eruditos han rechazado esta interpretación;<sup>239</sup> aluden en su contra a que la privacidad de los aposentos del Profeta que no deben ser invadidos sin su consentimiento se debe a la superior dignidad y respeto que se le debe a esta personalidad por ser el Mensajero de Dios; de hecho en otra Aleya se invita a los que invocan la presencia de aquél a esperar que salga de sus aposentos privados (49,4-5). Es más razonable advertir, que estos dos pasajes hacen referencia exclusivamente a una cortina que preserva la intimidad del Profeta y que impiden ver sus estancias privadas.

Parece más coherente con la interpretación tradicional que se ha venido siguiendo en torno al significado del “*hijab*”, rechazar su significado como el de una cortina y reconducirlo a la observancia de los preceptos indicados al principio, para constatar, entonces, como el velo islámico no debe ser considerado como una obligación que pesa sobre la mujer y sí como una recomendación a vestirse decorosamente y con modestia para procurarse la protección contra todo intento de agravio personal. El velo ha sido utilizado como un elemento de reclusión y postración femenina, y en este contexto no hay que extenderse más sobre su inadecuación en las sociedades multiculturales, pero también el velo puede tener connotaciones comunitaristas, espirituales, o simplemente culturales, y entonces ante este abanico de motivaciones personales de la mujer en su puesta debe concluirse que imponerlo es contrario al islam y prohibirlo contrario a la ética universal.

### **3.7.- BEBIDAS EMBRIAGANTES Y ALIMENTOS DE OTROS CREYENTES.**

Escaso debate se puede abordar en el estudio de la normativa que rige la alimentación de los hombres y mujeres musulmanes al amparo del concepto de la tolerancia, ¿cómo reprochar a éstos sus preferencias gastronómicas? Si así fuera habría que criticar las de los vegetarianos o igualmente la de los cristianos en el periodo litúrgico de la Cuaresma; algo relacionado con los gustos gastronómicos debiera quedar sustraído de todo control de la tolerancia, y si alguna falla se quiere encontrar en las prescripciones alimenticias expuestas en las fuentes islámicas, habría que comenzar por rebatirla señalando como en éstas toda aquella normativa alimentaria encuentra su límite en la preservación de la vida, no se puede consumir la carne de ciertos animales pero sí cuando se está ante un peligro vital.

Ya es más difícil encajar en el ámbito del respeto a las prácticas culturales las prescripciones que sólo autorizan el consumo de alimentos preparados por la Gente de las Escrituras y por tanto la prohibición de ingerirlos cuando son elaborados por

---

<sup>239</sup> El Sr. ABDERRAHMEN BEEN CHAABAME KHAN. Entrevista mantenida el día 15 de junio de 2010.

aquellos que niegan cualquier Revelación, los denominados “*kafir*”; impedimento que habría que circunscribirlo dentro de la hostilidad que manifiestan los musulmanes hacia aquéllos, en la medida en que existe una aversión declarada hacia los que niegan la distintas formas en que se exprese el monoteísmo, cobra sentido aquella prohibición.

En cuanto a la normativa acerca del consumo de bebidas alcohólicas, se podría decir que de una primera lectura de las fuentes islámicas sólo existe la prohibición de su consumo cuando el mismo ha llevado al creyente a un estado ebrio en los momentos de anteriores a la oración (4,34); pero dados los términos con que se expresan otros pasajes, parece más acorde afirmar que la prohibición no se establece en función de la cantidad de ingesta que lleve a la inconsciencia, sino que el consumo de estas bebidas queda proscrito (5,90), siendo considerado como una forma de transgresión religiosa (2,219). Rotundos, al respecto, son los términos con los que se expresan los “*hadices*” para indicar como toda bebida que intoxica es “*haram*” o prohibida (Libro de las bebidas de Imán Malik, Capítulo 42.4); y por último no sólo es transgresor el consumidor, sino también el que lo compra, vende, manipula o lo ofrece a otra gente (Libro de las bebidas de Imán Malik, Capítulo 42.5). Ahora bien, la prohibición del consumo de bebidas alcohólicas no alcanza a los no musulmanes que vivan en estas sociedades islámicas, pues éstos gozan de libertad para su consumo y venta<sup>240</sup>.

Así pues, las fuentes islámicas confirman la prohibición de ingerir toda bebida embriagante, la cual junto con la difamación que en materia de castidad se vierte contra la mujer integran en el derecho penal islámico la categoría de delitos contra el honor, y a esta tipificación penal se le suma ya en el ámbito de la moral islámica el concepto del mal que está íntimamente ligado a todo aquello que la *sana razón prohíbe*<sup>241</sup>, recto proceder que puede quedar perturbado por el consumo de estas bebidas. Sólo con la consideración del estado de embriaguez al que se puede llegar tras el consumo de estas sustancias, cobra sentido el vino que puede consumir el creyente sin limitación alguna en el paraíso precisamente porque ni indispone ni embriaga (47,15)<sup>242</sup>. Pero a pesar de la claridad de las prohibiciones coránicas sobre bebidas que aturden, en otra Aleya se recoge como formas de sustento frutos que dan bebidas embriagantes, y, por otra parte, como este provecho debe ser objeto de razonamiento entre la gente (16,67). De aquí no es posible deducir los términos prohibitivos con los que se expresan las anteriores referencias, y sí el de un aviso o advertencia; entonces, ¿prohíbe o no el Corán el consumo de bebidas embriagantes?

---

<sup>240</sup> HAMIDULLAH MUHAMMAD, op., cit., pp. 219-220.

<sup>241</sup> *Ibidem*, op., cit., p. 156.

<sup>242</sup> MUHAMMAD ASAD., op., cit., Notas a pie de página, p. 766.

Según la tradición islámica, la Sura 16 fue revelada durante la estancia del Profeta en su ciudad natal de La Meca en el periodo que va del 610 al 622 d. C; en tanto que las Suras que sancionan el consumo de estas bebidas, la 2, 4 y 5, fueron reveladas en la ciudad de Medina desde el 622 al 632 d. C., fin de la Revelación. No habiendo bastado la recomendación de la Sura 16 en La Meca para evitar los episodios de embriaguez, descienden en Medina las Suras 2, 4 y 5 donde en el seno de una comunidad musulmana que empieza a organizarse se prohíbe el consumo de bebidas embriagantes, pero además, en el derecho islámico, el momento temporal de la Revelación tiene una extraordinaria importancia, puesto que la última Aleya será la dotada de fuerza coactiva con respecto al mandato de otras anteriores; por tanto, las bebidas embriagantes están prohibidas en las fuentes islámicas.

El sacrificio animal en el islam aparece como una forma especial de culto incorporada a nuestro ordenamiento jurídico; efectivamente en la norma que regula las bases del Acuerdo marco suscrito entre la administración española y la Comisión Islámica de España se recoge, en su artículo 14.3, la autorización a las comunidades islámicas para que puedan sacrificar animales para el consumo humano conforme a la normativa islámica. Se podría decir, que ya está completada con esta previsión jurídica cualquier expectativa de tolerancia con respecto a esta práctica cultural; sin embargo, la opinión de algún dirigente religioso en esta materia parece introducir un elemento de discordia en la recíproca actitud de reconocimiento y respeto a todos los contenidos de cualquier marco cultural, al señalar como la carne cuyo animal haya sido sacrificado por la Gente del Libro se puede injerir pero tal acción es detestable<sup>243</sup>.

Los términos en los que se expresa el Corán con respecto a los alimentos preparados por no musulmanes y de los cuales éstos puedan aprovisionarse no dejan lugar a dudas siempre y cuando se trate de animales permitidos en el islam (5,5), pero además esta previsión coránica introduce un elemento de reciprocidad al señalar como igualmente para la Gente de las Escrituras (religiones monoteístas) también les está permitido el alimento preparado por los musulmanes. Con esta formulación difícilmente se puede entender aquel aborrecimiento por los alimentos servidos por quienes no son musulmanes.

---

<sup>243</sup> Opinión del Imán Hamid Umar Al Wely, de la Mezquita At-Taqwa de Granada. El contenido del documento titulado: *Del sacrificio de animales en el islam*, puede visualizarse en: <<http://www.webislam.com/articulos/18033>> (07-05-2010).

### 3.8.- LA LENGUA ÁRABE COMO MEDIO DE CONOCER EL ISLAM.

En nuestra sociedad, la lengua árabe no sólo debe ser contemplada como una manifestación de la personalidad de estos individuos; el legado cultural que hemos heredado en nuestro país de la etapa de *al-Andalus* y que en materia lingüística condujo a una interacción entre el árabe y el latín vulgar que hablaban los godos hispanos, ha presentado evidencias claras del proceso de sometimiento y aculturación que vivieron los habitantes de la península y que no ha desaparecido con el tiempo, de tal manera que los filólogos se ponen de acuerdo en señalar como nuestra lengua oficial está penetrada de una toponimia árabe<sup>244</sup> que comenzó a gestarse en la península ibérica durante la etapa *andalusí*. Ya en nuestros días, el componente sociológico de algunos territorios insulares españoles ha llevado a determinadas organizaciones políticas a demandar un reconocimiento de la lengua árabe como lengua cooficial en su nuevo Estatuto de Autonomía<sup>245</sup>, ofreciendo así continuación a aquel legado cultural islámico que se forjó en la Edad Media en nuestro país.

Conocer la cultura islámica puede estimular la comprensión hacia otro modo de vida conformado en esta tradición, llegando así al estadio propio de la convivencia intercultural por el reconocimiento y respeto que todas expresiones culturales se deben; esto es un ejercicio de tolerancia, y en este aspecto, la lengua árabe puede desempeñar un papel trascendental por cuanto acerca a los nacionales que deseen aprenderla a un mejor conocimiento y comprensión del islam que se vive en su sociedad. En este sentido, se puede enmarcar uno de los proyectos financiados por la *Unión Europea*<sup>246</sup> en el ámbito comercial, pero que toma como referente ideológico la promoción de un

---

<sup>244</sup> “Los préstamos de la lengua árabe a las lenguas peninsulares ocurrieron, fundamentalmente pero no sólo, durante la Edad Media por la presencia de árabes y de arabófonos en al-Andalus y en el resto del territorio peninsular, transmitidos así directamente por vía oral a través de las características poblaciones compartidas, así los mozárabes o cristianos andalusíes, y, entre otros grupos, los mudéjares y moriscos, que han sido puentes considerables de arabismos, como, respecto a cuestiones de relación cotidiana...”. VIGUERA, MOLINS, M. J., *Lengua árabe y lengua románicas*, Revista de filología románica nº 19, pp. 45-54, 2002, ISSN: 0212-999X.

<sup>245</sup> “El partido Unión Demócrata Ceutí, ha solicitado una ley que regule la protección de la lengua árabe dentro del proceso de reforma del Estatuto de Autonomía que hará de Ceuta una nueva Comunidad Autónoma. El presidente de esta organización política señaló que el nuevo Estatuto tiene que reflejar que el castellano es la lengua oficial de la Comunidad Autónoma de Ceuta, pero que por razones histórico-sociales, la lengua árabe debe gozar de una especial protección”. *Partido musulmán pide una ley que regule la protección del árabe para su CCAA*. El contenido de este artículo puede visualizarse en: <<http://www.webislam.com/articulos/38322>> (09-01-2012).

<sup>246</sup> Learning Arabic language for approaching Arab countries to increase business and mutual understanding (Aprender la lengua árabe para acercarse a los países árabes en el ámbito comercial y en el entendimiento mutuo). La información sobre esta iniciativa intercultural puede consultarse en: <<http://www.learningarabic.eu/?sec=project>> (10-04-2012).

mejor entendimiento entre diferentes culturas. Otras iniciativas de instituciones culturales asentadas en nuestro país vehiculan el conocimiento de la lengua árabe como un medio propicio para crear un ambiente de tolerancia recíproca entre personas pertenecientes a estas culturas<sup>247</sup>.

Pero, ¿por qué es tan importante aprender la lengua árabe no sólo como pauta de acercamiento entre culturas, sino como medio fidedigno de comprender el islam? Un adecuado conocimiento de las fuentes islámicas requiere conocer el árabe como medio de entender cuál era la práctica que se seguía de los dictados de éstas en los primeros tiempos del islam y cómo era materializada por aquellos primeros musulmanes, y de este necesidad de conocer la autenticidad de las primeras interpretaciones, algunos sectores islámicas han derivado la obligación religiosa de saber esta lengua por todos los que confiesan este fe; sin embargo, el Corán sólo refiere en once de sus Aleyas que fue revelado en esta lengua, pero en modo alguno la impone como una cuestión de fe.

Un reconocimiento de esta manifestación identitaria puede suscitar algún prejuicio en tanto en cuanto aquella forma de consideración se haga sustentar sobre la cantidad de arabismos que han quedado impresos en el idioma de Cervantes, cuya universalidad, importancia y riqueza casa mal con aquellas aportaciones de una cultura que en amplios sectores del pensamiento español todavía se considera inferior. Si además de la cuestión meramente lingüística, la *literatura aljamiada*<sup>248</sup> fue una manifestación de la identidad cultural islámica defenestrada por la intolerancia que contra ella caracterizó al periodo inmediatamente posterior a la expulsión del islam en la

---

<sup>247</sup> “Los estudiantes [de lengua árabe] de hoy serán los embajadores de mañana. Nuestro objetivo es crear una mejor comprensión entre las diferentes culturas, un mayor respeto, más tolerancia, más apertura de espíritu, más justicia. Los árabes y los musulmanes tienen mucho que aportar a los otros por su civilización, sus valores, sus principios, su modo de vida, su manera de pensar. Queremos corregir los prejuicios y estereotipos sobre nosotros. Queremos que la gente nos conozca, nos comprenda para que sean nuestros representantes en el mundo, nuestros amigos y embajadores”. Página web del Instituto Árabe de Madrid. <<http://www.institutoarabe.com/>> (11-04-2012).

<sup>248</sup> “Entre el siglo X y la gran derrota musulmana del siglo XIII que limitó las posesiones del Islam peninsular al Reino de Granada (las actuales provincias de Málaga, Granada y Almería), los cristianos ocuparon territorios con una gran concentración de musulmanes, quienes permanecieron a partir de entonces bajo la autoridad cristiana. Estos musulmanes recibieron el nombre de mudéjares, palabra procedente del vocablo árabe *mudayyan*, que significa domesticado... Estos musulmanes que vivieron como tales durante siglos bajo la autoridad cristiana perdieron sin embargo el uso de la lengua árabe, sustituyéndola completamente por sus lenguas vernáculas, ya fueran el castellano, el aragonés, catalán o portugués. Decidieron escribir estas lenguas con caracteres árabes y comenzaron a denominarlas en conjunto como lengua aljamiada”. Véase el artículo de KETTANI, ALI, M., *Lengua y literatura aljamiadas*, Librería Mundo Árabe, Revista en formato digital ALIF NUN, número 52 de septiembre de 2007. <<http://www.libreria-mundoarabe.com>> (15-06-2010).

Península Ibérica<sup>249</sup>; *a contrario sensu*, el uso de la lengua árabe por parte de los hombres y mujeres musulmanes en nuestra sociedad puede significar una difusión en los tiempos actuales de otra literatura aljamiada que al igual que la pasada no tenga más pretensión que la de conservar en forma viva una tradición cultural que denostada o abandonada puede perderse para las generaciones futuras de musulmanes residentes en nuestro país.

La conexión entre identidad y pérdidas de determinados referentes propios de esta forma de autorrealización personal, puede cotejarse en las sociedades multiculturales a través de la brecha que se está abriendo en este colectivo de individuos musulmanes, entre los pertenecientes a las primeras generaciones de inmigrantes, para quienes religión y cultura eran dos realidades continuas pero que, sin embargo, han quedado distanciadas para sus descendientes inmersos en una *crisis* cultural que se manifiesta con diversa incidencia y grado de una sociedad europea a otra, y cuyo primer signo de esta indefinición cultural viene de la mano, precisamente, de la pérdida del idioma de sus progenitores<sup>250</sup>. En nuestro país, ciertas iniciativas promovidas desde el entramado institucional del islam como la traducción al árabe de algunos capítulos de la Constitución o la impresión simultánea en castellano y árabe de publicidad anunciante de ciclos de conferencias y jornadas interculturales, son ejemplos de cómo evitar la recesión cultural mediante el empleo de la lengua como instrumento identificador de una determinada expresión cultural.

### 3.9.- LA “UMMA” MULTICULTURAL ESPAÑOLA.

La nomenclatura con la que se describe el fenómeno del comunitarismo islámico en nuestro país y con la se presentan en el espacio público se caracteriza por apelar a nombres, dinastías y lugares propios de la terminología árabe, pero también es frecuente, sobre todo en el caso de las comunidades erigidas en las grandes ciudades españolas, bautizarse con el término *cultural*. Esta definición no es gratuita, sino que

---

<sup>249</sup> “Se puede argumentar que el empleo de los caracteres árabes para escribir un dialecto español no solamente tenía el propósito de educar a los jóvenes en la religión y las costumbres de sus antepasados, sino que al mismo tiempo ayudaba a salvar los múltiples obstáculos de un entorno hostil; ya que, a pesar de las grandes limitaciones de que eran objeto, los moriscos continuaron interesándose por los temas islámicos, empleando los caracteres árabes como símbolo de su identidad”. CHEJNE, ANWAR, G., *Historia de la España musulmana*, Cátedra, Madrid, 1980, p. 344.

<sup>250</sup> “Por crisis cultural entiendo, en primer lugar, la pérdida del idioma; hoy en día, la gran mayoría de los jóvenes franceses procedentes de la inmigración no hablan la lengua de sus abuelos. Se establece una crisis de relación con el país de origen... Se habla mucho de esos jóvenes franceses musulmanes que en Francia se perciben como árabes y en Marruecos o Argelia como franceses, que son extranjeros para ambas culturas”. OLIVIER, ROY., *El islam en Europa, ¿una religión más o una cultura diferente?*, Editorial Complutense, Madrid, 2006, p. 12.

obedece al intento de presentar en sociedades como la nuestra una cultura islámica conciliadora y respetuosa con nuestro marco social y jurídico<sup>251</sup>. Un repaso por las actividades que estas comunidades culturales islámicas promueven, permiten visualizar con meridiana claridad el ideario de una comunidad moderada en sus planteamientos religiosos, respetuosos con otras formas de vida y corresponsables en el mantenimiento de la paz social.

Esta identidad comunitaria que parecen seguir los grandes centros culturales ha sido confirmada en los distintos estudios que desde 2006 y con una periodicidad anual se vienen realizando sobre la comunidad musulmana de origen inmigrante en España<sup>252</sup>; en estos trabajos de campo se concluye acerca de este colectivo como practica un islam tolerante y abierto, edificado sobre la igual consideración de todos los credos, la igual dignidad de creyentes y no creyentes, la negación del recurso a la violencia para la defensa de un credo, o la apuesta por un Estado laico que no otorgue trato preferente a una determinada confesión. ¿Se estaría de acuerdo en que los objetivos de aquellas comunidades y las opiniones de los inmigrantes musulmanes ofrecen, de manera general, una imagen moderada de la Comunidad musulmana asentada en España?

Otro aspecto que merece ser destacado del fenómeno comunitario islámico presente en nuestro país, es el que describe el sentido proteccionista de la cultura islámica que asume la “*umma*” nacional y que se expresa de diferentes maneras; en primer lugar supervisando ciertas iniciativas tomadas desde las instituciones democráticas que sin el debido conocimiento acerca de la realidad islámica pueden ocasionar mayores inconvenientes que beneficios, como es el caso de la campaña que desde la *Unión de Comunidades islámicas de España (UCIDE)* se lanzó a nivel nacional contra una pretendida regulación en nuestro país del “*burka*” o velo integral<sup>253</sup>; en segundo lugar, personándose como parte perjudicada en procesos penales

---

<sup>251</sup> En la página digital del Centro cultural islámico de Madrid, se señala que: “El principal objetivo del centro es tender un puente para mejorar la convivencia entre todos los componentes de nuestra sociedad, interesándose por los asuntos de la comunidad islámica. Así se intenta dar a conocer la verdadera cara del islam participando en los diversos eventos culturales y debates periodísticos que ayudan a conseguir este objetivo”. <<http://www.ccislamico.com/goals2.html>> (17-01-2012). En la del Centro cultural islámico de Valencia se expresan como objetivos del mismo: la defensa y promoción de los Derechos Humanos, el respeto a la diversidad cultural y el reconocimiento del ser humano en su dimensión individual y como portador de unos derechos culturales.< <http://www.webcciv.org/>> (17-01-2012).

<sup>252</sup> *Valores, actitudes y opiniones de los inmigrantes de religión musulmana. Quinta oleada del barómetro de opinión de la comunidad musulmana de origen inmigrante en España.* Ibídem.

<sup>253</sup> “Esta organización suscribe la Recomendación número 1927 de 2010 de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, por la que se pide invitar a los Estados miembros a no adoptar una prohibición

al considerarse víctima de libelos islamófobos emitidos por organizaciones políticas de nuestro país<sup>254</sup>.

Sobre los hombres y mujeres musulmanes residentes en nuestro país recae el deber comunitario, no sólo como un medio de incorporar a las distintas comunidades a los registros públicos a través de los cuales la administración pueda fiscalizar sus actividades y organización democrática, adquiriendo además personalidad jurídica con la que poder defender su cultura de insultos y agresiones por los cauces del Derecho. La agrupación de los hombres y mujeres musulmanes en la “*umma*” local, regional, estatal o supranacional es una manifestación, en primer lugar de un diverso comunitarismo que debe ser reconocido y respetado, pero también de un modo de vida islámico que contemplado desde la perspectiva colectiva está inclinado a obrar con rectitud (5,48).

La “*umma*” española es una comunidad multicultural agregada de individuos procedentes de distintas sociedades islámicas pero también, con un componente genuinamente español representado por todos aquellos hombres y mujeres compatriotas que han abrazado el islam. En la actualidad esta manifestación comunitaria puede encender algún halo de intolerancia por ver en ella la reproducción de una contingencia histórica imposible de seguir en los tiempos actuales, cuando la primera comunidad musulmana de que se tiene constancia se organizó en torno a la primera personalidad del islam y en el primer territorio que debe ser mencionado como islámico, la ciudad de Medina o “*Yatrib*”. Nada que ver con esta reminiscencia histórica; la comunidad musulmana en España es heterogénea como heterogéneo es el islam, es más, las diferencias que entre “*sunnies*” y “*shiiés*” han dado lugar en otros hemisferios a enfrentamientos de trágicas consecuencias, aquí quedan difuminadas por la virtualidad

---

general del uso del velo integral o de otras vestimentas religiosas o particulares, sino a proteger a las mujeres contra toda violencia física y psicológica, así como su libre elección a usar o no una vestimenta religiosa particular..., las mujeres musulmanas sufrirían una exclusión adicional si debieran abandonar los centros educativos, mantenerse alejada de los lugares públicos y renunciar al trabajo fuera de su comunidad”. Por esta organización islámica española se mencionaba de forma particular que: “... se puede aplicar la legislación vigente en la identificación de personas, pues la comunidad musulmana no tiene ningún problema en acatar las leyes vigentes como cualquier otro ciudadano”. Informe especial J/2010 del *Observatorio Andalusi*, Institución para la observación y seguimiento de la situación del ciudadano musulmán y la Islamofobia en España. Este documento puede visualizarse en:

<<http://oban.multiplexor.es/>> (18-01-2012).

<sup>254</sup> En este proceso penal la acusación particular fue ejercida por letrados en nombre del Centro Cultural islámico de Cataluña y de la Comunidad musulmana de Vic (Barcelona). Juzgado de lo Penal número 2 de Manresa, Procedimiento Abreviado 177/11-E, Sentencia número 307/11.

de la propia fe islámica como aglutinadora de todas las corrientes dogmáticas y de las diversas escuelas jurídico-interpretativas que se han hecho de las fuentes islámicas.

No debieran sufrir retrocesos los intentos de implementar satisfactorios grados de tolerancia hacia el islam por el empeño de algunos sectores fundamentalistas de presentar a la “*umma*” como una agrupación que trasciende a la propia división nacional de los distintos estados islámicos. Nada más alejado de la realidad, que entender como una comunidad afín en lo cultural, religioso, político y social a los hombres y mujeres musulmanes repartidos por las zonas del sudeste asiático, el oriente medio, el Magreb, el África subsahariana y los que residen en Europa o el continente americano; ¿cómo considerar integrados en esta comunidad universal a los talibanes afganos y a las mujeres musulmanas que en Europa están reivindicando una suerte de feminismo islámico compatible con las fuentes islámicas?<sup>255</sup>.

### **3.10.- ARBITRARIEDAD EN LA FUNDAMENTACIÓN DE LA “SHARÍA”.**

La confusión tradicional con que se entiende en las sociedades multiculturales el significado de la “*sharía*” distorsiona toda propuesta de conciliación con el islam por ver en ésta una normativa antagónica al marco ético universal. Esta falta de discernimiento no hace sino relegar a todos aquellos que rechazan cualquier fórmula de entendimiento con esta cultura al mismo esquema mental de los fundamentalistas islámicos, a los cuales, el filósofo y político francés ROGER GARAUDY les imputaba el haber caído en el mismo error dogmático pretendiendo que aquella normativa propia de épocas pasada puede ser reactualizada<sup>256</sup>. Una demanda sobre la “*sharía*” por parte

---

<sup>255</sup> “...existe un feminismo islámico con su propia idiosincrasia y con distintas percepciones sobre lo que es el feminismo. En primer lugar, habría que señalar un feminismo islámico occidentalizado, capitaneado por mujeres que consideran culpables de la situación por la que atraviesa la mujer a las fuentes principales de la legislación islámica, el Corán y la “*Sunna*”; a esta percepción se opone la de aquellas otras mujeres que consideran que la tradición religiosa no es incompatible con el feminismo, que el islam les otorga muchos derechos y que ven en la crítica denostada de aquellas mujeres hacia las fuentes islámicas más una cuestión política contra la sociedad islámica en general que una actitud de defensa de las mujeres. Entre estas dos tendencias existe una tercera vía que consiste en reivindicar un feminismo islámico a partir de una relectura y reinterpretación del papel que aquellas fuentes de la legislación islámica otorgaron a la mujer; es decir, se puede ser feminista y se puede seguir siendo fiel a los principios religiosos del islam tal y como fueron establecidos y no como posteriormente fueron interpretados por el monopolio de los hombres en esta labor hermenéutica”. Opinión expresada por la doctora ASMA LAMRABET, en un estudio realizado por el autor de esta Tesis sobre la mujer musulmana. Mayo-Julio de 2008.

<sup>256</sup> “Los fundamentalistas, al confundir la sharía universal con la legislación –fiqh-, pretenden imponer hoy una legislación por la cual, durante siglos, unos juristas han querido aplicar esta sharía en circunstancias históricas que ya no son las nuestras”. GARAUDY, ROGER., *El diálogo entre oriente y occidente. Las religiones y la fe en el siglo XXI*, El Almendro, Córdoba, 2005, p. 23.

de los hombres y mujeres musulmanes residentes en nuestra sociedad, no tendría más alcance que el de guardar fidelidad a unas fuentes que orientan su sistema de creencias y dirigen en gran medida su modo de actuar; esto mismo es lo que se demanda en los estatutos del nuevo órgano que pretende asumir la nueva representación institucional del islam en España, el *Consejo Islámico Español*<sup>257</sup>, entre cuyos fines destaca impulsar y facilitar la práctica del islam en España de acuerdo con los principios del Corán y la “*Sunna*”. ¿Resultaría alarmante admitir que estos individuos se conduzcan en nuestra sociedad de acuerdo a la “*sharía*” en los términos en qué se viene explicitando?

En este contexto interpretativo del significado de la “*sharía*” como un referente teleológico del que derivar actitudes, modos y comportamientos con los que hombres y mujeres musulmanes puedan conciliar sus creencias con el marco social de su nueva sociedad, es donde surge ya una legislación típicamente “*sahariana*” que ha sido positivizada en legislación de alcance internacional, estatal, autonómico o local<sup>258</sup>. Esta labor legislativa islámica tiene que contribuir a desmitificar la “*sharía*” como una legislación incompatible en el espacio europeo, sin ocultar que puede haber instituciones consagradas en sus fuentes que no cumplen con los criterios éticos y jurídicos plasmados en las constituciones democráticas. Al entramado institucional del islam en España y a sus organizaciones satélites les corresponde proponer a los poderes legislativos territoriales una normativa que sea capaz de conciliar la metodología del “*usul al-fiqh*” con el marco normativo español, para reconducir, entonces, a la “*sharía*”

---

<sup>257</sup> La creación de este nuevo órgano con el que pretende representar al islam en España se formalizó el pasado 2 de abril de 2011 en la Mezquita madrileña de la calle Anastasio Herrero 5, en una reunión organizada por la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), a la que fueron invitadas todas las Federaciones inscritas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, con el propósito de crear un nuevo órgano que agrupara al mayor número de comunidades islámicas de España y que en sus estatutos tenga en cuenta la actual realidad social de las comunidades islámicas españolas. Véase el acta fundacional en: <<http://www.consejoislamico.es/portal/>> (20-01-2012).

<sup>258</sup> Como “*sharía*” de carácter internacional se alude a la Directriz FAO-OMS CAC/GK 24-1997 Alimentación Halal, o a la Resolución ONU A/RES/52/214 Días feriados oficiales. De carácter estatal se menciona a la Ley 26/1992, Acuerdo Estado español con la Comisión Islámica de España; Orden 21-10-1993 de Certificados de matrimonio religioso; Instrucción 10-02-1993 de Inscripción de matrimonios religiosos; Orden 11-01-1996 de Asignatura de religión islámica; Resolución 23-04-1996 de Profesores de religión islámica; Decreto 176/10-02-2006 sobre Seguridad social de imanes y rectores; Decreto 710/09-06-2006 sobre Asistencia religiosa penitenciaria. De la legislación autonómica se alude a la Resolución 12-03-1998 del Convenio islam-Madrid. Como legislación municipal se menciona a la Orden 02-02-1994 sobre Exención del impuesto sobre bienes inmuebles; Resolución 07-07-2000 del Convenio islam-Valencia (cementerio); Resolución 20-06-2008 del Convenio islam-Bilbao (cementerio). Esta normativa se encuentra reflejada en la página del *Observatorio Andaluz: Institución para la observación y seguimiento del ciudadano musulmán y la Islamofobia en España*., y cuyo contenido puede visualizarse en: <<http://oban.multiplexor.es/cifras.html>> (01-02-2012).

como un instrumento que permite a los hombres y mujeres musulmanes conducirse en las sociedades democráticas conforme a las prescripciones de las fuentes islámicas.

¿Puede ocurrir en ocasiones que el proceso de positivización de una norma islámica que por definición debe estar fundamentado en los “*usul al-fiqh*”, se aparte de este contenido finalista? Esto precisamente es lo que acontece sobre todo cuando se intenta justificar sobre la base de la “*sharía*”, la privación de la vida humana; la vida en el islam emerge como un acto reservado a la liberalidad del Creador (22,66), y la muerte no sobreviene sin Su permiso (3,145); no obstante este albedrío divino, el Corán deja la puerta abierta a la ejecución mortal de un individuo si acontece causa justa (6,151)<sup>259</sup>. Fuera de estos supuestos de justicia, la víctima es inocente y su asesinato evoca la figura del crimen contra la Humanidad (5,32). En la “*Sunna*” se concretan los supuestos en los que está permitido ejecutar a una persona: el *talión*, el casado que comete adulterio y el que abandona su religión y se aparta de la sociedad con sus herejías o apostasías (Libro de las indemnizaciones de Sahih Bujari, Capítulo II).

La ley del talión aparece en el Libro como un paradigma del equilibrio que mantiene entre la tradición preislámica y el mensaje espiritual al responder aquella forma de justicia a una práctica atávica que es posible remitir vía indemnización o por medio del perdón del ofendido (2,178)<sup>260</sup>. Sin embargo, en aquella tradición profética la ley taliónica permite el ajusticiamiento mortal; no se puede determinar con exactitud cual dicho profético fue anunciado en primer lugar y si hubo una rectificación, lo que sí se puede constatar es que el Profeta, en sus “*hadices*” no puede ir más allá de los límites infranqueables del Corán, y después de reconocer como el talión puede ser aplicado en los casos de homicidio voluntario, aboga, en primer lugar, por la reparación indemnizatoria a la familia de la víctima (Libro de la sabiduría de Sahih Bujari, Capítulo XXIX), y en segundo lugar, recuerda como el talión puede convertir al ofendido en homicida (Libro de los hadices que ablandan el corazón de Sahih Bujari, Capítulo XXVI).

Los otros dos supuestos que contemplan la ejecución de una persona mediando justa causa pueden ser cuestionados, al apreciarse disparidad entre la ejecución letal que

---

<sup>259</sup> “... ejecución de una sentencia legal o a matar en una guerra justa – en defensa frente a una agresión- o a la legítima defensa individual”. ASAD, MUHAMMAD., op., cit., Notas a pie de página, p. 194.

<sup>260</sup> “... la expresión: si le es perdonada al culpable una parte por su hermano (es decir por la comunidad o por sus agentes legales), puede hacer alusión a la consideración de circunstancias atenuantes en caso de asesinato, o a que se entienda que el caso a juzgar cae dentro de las categorías del homicidio sin premeditación u homicidio involuntario, para los que no se aplica la pena de muerte y sí una restitución mediante el pago de la indemnización”. Ibidem p. 37-38.

se prescribe en la “*Sunna*” y la omisión que de esta pena se hace tanto del adulterio como de la apostasía en la fuente primigenia del islam, donde no se prevé la pena de muerte para la infidelidad conyugal sino el castigo físico con igual intensidad tanto para el hombre como para la mujer (24,2). Igual conclusión para la apostasía tal y como se reflejaba cuando se debatía sobre esta infracción confesional.

A tenor de lo dispuesto en las fuentes islámicas, no puede obviarse la disposición favorable que muestran hacia al principio ético del respeto a la vida; sin embargo, esta apuesta no ha seguido un proceso paralelo cuando se ha tratado de positivizarla en los textos internacionales que sobre *Derechos Humanos* se han elaborado en el mundo islámico. Efectivamente, en la *Declaración de El Cairo de los Derechos Humanos en el islam*, el derecho a la vida se supedita a determinadas exigencias que tienen que ver con las propuestas por la ley islámica o “*sharía*”. Por su parte, en la *Carta árabe de Derechos Humanos*<sup>261</sup>, en donde se pone de manifiesto un mayor compromiso por estos derechos, la reafirmación que hace en su preámbulo a los contenidos de aquella primera Declaración y a la invocación que hace en su artículo sexto sobre la imposición de la pena de muerte conforme a las leyes vigentes suscitan la preocupación de que tras esta ficción legal, se ejecuten a personas conforme a las exigencias de la “*sharía*”.

¿Cuáles son los motivos por los que una norma “*sahariana*” puede presentar contenidos divergentes con los prescritos en las fuentes islámicas? Porque así se elude todo compromiso con el principio de la igualdad entre todas las personas sin distinción de estado, de sexo o de creencias, la “*sharía*” quita la vida al que se aparte del islam pese a que la fe es un don dado por el Creador (10,99); el hijo ilegítimo en tanto que engendrado en una relación sexual ilícita no tiene los mismos derechos que el concebido en la institución matrimonial<sup>262</sup>, pese a la prescripción coránica que impide soportar la culpa ajena (6,164). Por último, es frecuente la condena a lapidación que se hace de la mujer adúltera, cuando en el Corán se contempla una pena corporal que a la vez está indicada tanto para el hombre como para la mujer (24,2).

---

<sup>261</sup> La Carta fue aprobada por el Consejo de la Liga de Estados árabes en su Resolución 5437 (102ª sesión regular), el 15 de septiembre de 1990, el texto definitivo fue adoptado en 2004 en Túnez y entró en vigor el 15 de enero de 2008, fecha en la cual la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Louise Arbour, acogió con beneplácito la ratificación requerida para la entrada en vigor de la Carta, por siete estados signatarios: Argelia, Bahrain, Jordania, Libia, Siria, Palestina y los Emiratos Árabes Unidos, dando así vigencia al texto.

<sup>262</sup> “La filiación ilegítima en relación al padre no producirá ninguno de los efectos de la filiación legítima (artículo 148 del Código Marroquí de Estatuto Personal). RUIZ DE ALMODÓVAR. C., op., cit., p. 252.

¿Cómo entroncar “*sharía*” con tolerancia? Con el reconocimiento de que este instrumento normativo en las sociedades democráticas sólo puede ser demandado por los hombres y mujeres musulmanes como un proceso de fundamentación finalista (“*usul al-fiqh*”) con el que conciliar esta peculiar forma de autorrealización personal con el marco ético-jurídico de aquéllas, a la vez que impedir toda participación en esa muestra personal de elementos contrarios a la libertad de conciencia o que promuevan fórmulas discriminatorias entre individuos de igual o de distinto sexo que en las fuentes islámicas se puedan encontrar.

### **3.11.- EL “*JITAN*” MASCULINO COMO PRÁCTICA OBLIGATORIA, Y EL DERECHO DE LA MUJER AL PLACER SEXUAL.**

En nuestra sociedad, la práctica del ritual circundatorio o “*jitan*” en los hijos varones por parte de sus progenitores se lleva a cabo en los primeros días de vida, recurriendo aquéllos a la sanidad privada cuando el requerimiento de circuncidar a su descendencia a los pocos días de su natalicio no ha sido satisfecho en el organismo sanitario público<sup>263</sup>. Esta práctica obligatoria en el islam se hace acompañar de connotaciones relacionadas con la pureza, en tanto que un pene no circuncidado es propicio para la retención de la orina y de los olores que crean un estado de impureza con el que no se puede practicar la oración; esta forma de proceder, cuestiona aquella connotación de la circuncisión como un ritual referido a ciertos momentos vitales del individuo en los que ya posee capacidad para tener relaciones sexuales, y viene a demostrar el mayor énfasis que estos ciudadanos les dan a las tradiciones y costumbres adquiridas sobre puntuales posicionamientos de carácter dogmático. Lo que sí se deja a la elección de la familia y a sus circunstancias económicas es la celebración de alguna fiesta a imitación de las que conocieron, principalmente en las zonas rurales de los países magrebíes de los que muchos son oriundos.

Por lo que se refiere a la castración femenina o “*jafd*”, es necesario hacer mención en primer lugar, a la iniciativa seguida por los países donde se practica esta mutilación y que se plasmó en julio de 1998 con una *Declaración* formalizada en la capital etíope de *Addis Abeba*, por la que se incorporaban a sus legislaciones nacionales instrumentos con los que erradicarla<sup>264</sup>. Pese a esta propuesta implantada allí donde más

---

<sup>263</sup> Información facilitada por el antiguo dirigente de la comunidad islámica de Zaragoza, el Sr. Nael Zalaf, en una entrevista mantenida el día 23 de febrero de 2012 en Zaragoza.

<sup>264</sup> Aprobada por el Consejo de Ministros de la Organización de la Unidad Africana (OUA) y que sirvió de base para el establecimiento de leyes nacionales contra la mutilación genital femenina y otras prácticas consideradas como formas de violencia contra las mujeres y niñas. Mención hecha en el Documento del Consejo Económico y Social de Naciones Unidas y titulado: “Tercer informe sobre la evolución de la situación relativa a la eliminación de las prácticas tradicionales que afectan a la salud de las mujeres y las

perentorio se hace eliminar esta horrenda práctica, las sociedades receptoras de inmigrantes, los cuales tienen por costumbre mutilar a sus hijas no se han visto libres de estos episodios lesivos; así, nuestro país ha sido testigo de un proceso judicial incoado contra unos padres que se creen inductores de la llevada a cabo contra su hija en el municipio turolense de *Alcañiz*<sup>265</sup>.

En la actualidad, aquellas iniciativas legislativas y la suficiente información con que cuentan por parte de mediadores interculturales acerca de las consecuencias penales de esta mutilación en las sociedades multiculturales no han conseguido erradicar esta práctica, que como manifestaba el procesado en aquella actuación judicial la creía propia de la religión y la tradición. Si en el esquema expositivo que se viene siguiendo, el credo islámico fundamenta con desigual intensidad las expresiones identitarias de estos hombres y mujeres, ¿habría razones para entender que esta práctica lesiva, a pesar de su marginalidad en el mundo islámico, pueda verse amparada por este dogma?

No existe ningún argumento en las fuentes islámicas con el que defender cierta permisividad por esta costumbre lesiva; las manifestaciones de mujeres musulmanas no dejan lugar a dudas cuando enarbolan un cierto derecho de la mujer al placer sexual, al que el esposo debe procurar siendo para ello conector del tiempo que necesita su mujer para alcanzar el clímax estimulándola eróticamente con besos, tocamientos y caricias<sup>266</sup>. El Corán llama a un ejercicio de la sexualidad como forma de mantener y consolidar el afecto, ternura e intimidad entre los esposos, como ya se reflejaba cuando se daba cuenta de las relaciones familiares, aquí sólo se puede mencionar como después de proscribir la relación sexual con la esposa durante el periodo, invita a yacer con ella por orden de Dios (2,222).

En la segunda fuente del islam se hace mención al reconocimiento por parte del Profeta de la necesidad sexual de la mujer y cómo el esposo debe procurar esta satisfacción con un sentido de la responsabilidad, otorgando a la mujer el

---

niñas, elaborado por la Sra. Halima Embarek Warzazi, en cumplimiento de la resolución 1998/16 de la Subcomisión”. E/CN.4/Sub.2/1999/14. Julio de 1999.

<sup>265</sup> El padre de la niña gambiana cuya lesión le fue detectada en una revisión pediátrica, afirmó en la Audiencia Provincial de Teruel, que aun reconociendo el carácter ilegal de esta práctica, “... es bueno para ella... y que ha sido llevada a cabo por personas especiales que utilizan utensilios especiales... [haciéndose]... por motivos religiosos y para preservar las tradiciones”. Véase el artículo en: <[http://sociedad.elpais.com/sociedad/2011/11/09/actualidad/1320793205\\_850215.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2011/11/09/actualidad/1320793205_850215.html)> (27-02-2012).

<sup>266</sup> Comentario expresado por la Dra. Asma Lamrabet, hematóloga del Hospital pediátrico de Rabat (Marruecos), la Dra. Abeer Mohamed Abd El Salam, agregada cultural de la Embajada de Egipto en España y la Sra. Ámparo Sánchez, presidenta del Centro Cultural Islámico de Valencia, en un estudio realizado por el autor de esta Tesis sobre la mujer musulmana. Mayo-Julio de 2008.

reconocimiento de este derecho ante la negligente conducta de su marido en este sentido (Libro de la menstruación de Sahih Muslim, Capítulo VII). Por último, en los Códigos de Estatuto Personal de algunos países islámicos, la imposibilidad sexual del varón habilita a la mujer a pedir el divorcio<sup>267</sup>.

Si esta atrocidad es contraria al significado que en el islam se da a la sexualidad, ¿con qué argumentos se mantiene en algunos lugares del mundo islámico? A la dificultad que estos estados tienen para erradicarla en su propio territorio por no disponer de aparatos de control sanitario y de persecución policial, habría que añadir el posicionamiento de ciertos académicos recalcitrantes y de algunos dirigentes políticos de estos países, para quienes el mantenimiento de esta práctica no es sino una reacción defensiva ante el aluvión de críticas y condenas que desde instancias internacionales humanitarias se vienen produciendo contra esta atrocidad, y que de ordinario, suelen interpretarse como muestra de una injerencia intolerable para lo cual no cabe otra postura que el hermetismo y defenderla como una práctica cultural propia.

### **3.12.- REPROBACIÓN DEL RÉGIMEN DE DESIGUALDAD EN EL ISLAM.**

La sola mención de la residencia de la autoridad y el orden marital en el marido se revela como una barrera infranqueable por el principio de la igualdad entre ambos sexos que han venido proclamando las constituciones democráticas, la autoridad de los hombres sobre las mujeres (4,34) y el grado superior en que se encuentra el hombre sobre la mujer (2,228) conforman un esquema de depreciación femenina imposible de digerir en la sociedad democrática. Se sabe que el fundamento de esta autoridad masculina en la sede matrimonial está detrás del juego prestacional que cada contrayente pone a disposición del otro, y aún cuando la diferente naturaleza de estas prestaciones determinan una mayor grado de esfuerzo económico en el varón, no por ello se entiende que a partir de esta desventaja se haga recaer su autoridad y mayor consideración en sede matrimonial.

---

<sup>267</sup> En el artículo 113 del Código Jordano de Estatuto Personal, promulgado por la Ley nº 61 de 1976 se menciona: “La mujer exenta de cualquier enfermedad que impida la consumación del matrimonio podrá recurrir al juez pidiendo la separación de su esposo si tiene conocimiento de que él tenga una enfermedad que le impida consumir el matrimonio, tal como la castración, la impotencia o la emasculación. En el artículo 98.5 del Código Marroquí de Estatuto Personal, promulgado por ley nº 7003 de 3 de febrero de 2004, se dispone lo siguiente: “La esposa podrá pedir el divorcio por una de las siguientes causas: La enfermedad”; en su artículo 107.1, se menciona: “Se consideran enfermedades que afecten a la pervivencia de la vida conyugal y permitan la demanda de su finalización: Las enfermedades que impidan la intimidad conyugal”. RUIZ DE ALMODÓVAR. C., op., cit., pp. 117, 244-246.

Los exégetas coránicos mencionan como el Corán ha institucionalizado la igualdad entre hombre y mujer cuando se trata de retribuir por igual su inclinación a obrar el bien (16,97) o en los momentos en que se trata de reconocer el compendio de las virtudes morales que se predicán para ambos individuos (33,35). Y por último, al reconocer el mérito personal, tanto para el hombre como para la mujer, como único valedor de la recompensa divina (4,32). Si de estos pasajes coránicos se proclama la igualdad espiritual entre ambos sexos, ¿por qué cuando se trata de convivir juntos aquella desigualdad basada en las distintas prestaciones que comprometen? Parece que el texto coránico quiere dejar satisfechos a todos y que cada individuo puede aferrarse a aquello que más le interese; una mujer musulmana verá en estos pasajes la justificación para no someterse al varón, éste, por el contrario, reclamará su autoridad en base a otras lecturas del Corán y de los bienes que ha entregado para el matrimonio.

La construcción de un sistema igualitario entre hombre y mujer tiene base coránica, y de haber seguido este sistema a lo largo de la historia hubiera significado un logro de tal envergadura del que tendrían que haber aprendido las demás civilizaciones, por haber proclamado el islam en el siglo VII d. de C., lo que en occidente se consiguió no hace muchos años; pero no se procedió conforme a este guión, ya que los primeros intérpretes coránicos diseñaron un sistema de autoridad reposado en el varón<sup>268</sup>. Cuando se trataba de elaborar la “*sharía*”, los juristas interesados en mantener la herencia preislámica de la autoridad varonil sólo tenían que fijar como principios rectores de esta normativa aquellos pasajes coránicos que confirmaban la superioridad del hombre, olvidando que hay otras donde se proclama la igualdad de la mujer e igualmente omitieron las recomendaciones que recibieron directamente del Profeta en las que exhortaba al cuidado y atención a las mujeres (Libro del matrimonio de Sahih Bujari, Capítulo XXIII).

La oposición a la subordinación de la esposa con respecto al varón, ha venido de la mano de exégetas coránicos que apelan como causa de la desigualdad entre los esposos no al criterio biológico, sino al funcional que se desempeña en la institución matrimonial; si la superior autoridad del hombre tiene su origen en el patrimonio que éste entrega a la mujer, cabría decir lo mismo en el caso de las mujeres que emplearan el

---

<sup>268</sup> “Como se ve, por la elección de aleyas, los juristas musulmanes encargados de mostrar el camino elaborando una ley sagrada, optaron por un Islam jerarquizado, en el que la mujer representa el elemento inferior, excluido del poder y sometido a la voluntad del que la ley designa como su depositario: el marido. Pero para lograr ese Islam piramidal, era preciso que los juristas despojara a la mujer de sus privilegios de creyente, que de entrada, la sitúan como igual al hombre ante Dios”. SABBAAH, FATNA, AIT., op., cit., p. 114

suyo para idéntico menester<sup>269</sup>. Con esta interpretación se sigue manteniendo el distinto nivel prestacional, pero ahora se traspasa la autoridad marital que puede recaer en la mujer y justificar así una autoridad que ya no descansa en la biología, sino en razones de funcionalidad. Argumentaciones de este tipo permitirían encontrar ciertos rastros de la igualdad entre ambos sexos en las fuentes islámicas, y a partir de esta manifestación de mínimos se podría concluir que algunas de las interpretaciones de aquéllas estuvieron más interesadas en seguir manteniendo la tradición patriarcal preislámica que en mantener vivo el espíritu de aquéllas; algunas valientes mujeres musulmanas como la Doctora en filosofía islámica de origen pakistaní RIFFAT HASSAN han condenado este endémico régimen de desigualdad<sup>270</sup>.

El modelo de esposa rebelde que no se somete a la autoridad de su cónyuge y que en los primeros siglos del islam abrumó a los sabios y eruditos no es el que ha triunfado ni en la sociedad ni en el matrimonio, donde la “*sharía*”, se presenta, en principio, como una legislación reacia a cualquier innovación sustancial de la estrategia que en estos ámbitos colectivos se diseñó para la mujer una vez muerto el Profeta en el año 632 d.C. Ahora bien, tampoco se puede afirmar que en las sucesivas reformas de los Códigos de Estatuto Personal de muchos países islámicos vigentes en la actualidad no se hayan producido avances significativos en favor de la mujer, que si bien no representan la igualdad absoluta con el hombre, le confieren un mayor poder de decisión en el manejo de estas instituciones tradicionales; con carácter general, puede mencionarse: la inclusión de cláusulas de salvaguarda por parte de la mujer en el contrato matrimonial por el que impone al esposo que no haga uso de la poligamia, que se la deje trabajar, que no le haga abandonar contra su voluntad y sin motivo aparente su ciudad, o que no se le impida proseguir con sus estudios o trabajo<sup>271</sup>.

---

<sup>269</sup> ENGINEER ALI, ASGHAR, *El islam y la igualdad entre los sexos*, Librería mundo árabe, Revista en formato digital ALIF NUN, número 80 de marzo de 2010. <<http://www.libreria-mundoarabe.com>> (14-07-2010).

<sup>270</sup> “Es una gran ironía y una gran tragedia que el Corán –a pesar de su fuerte afirmación de la igualdad entre los seres humanos y de la necesidad de ser justos con todas las criaturas de Allah- haya sido interpretado por numerosos musulmanes, antiguos y modernos, como un texto que sanciona diferentes formas de desigualdad e incluso la esclavitud en los seres humanos. Por ejemplo, aunque el Corán declara claramente que el hombre y la mujer han sido creados a partir de la misma fuente, al mismo tiempo y de la misma manera y que son iguales ante Allah, los hombres y mujeres musulmanes son sumamente desiguales en casi todas las sociedades musulmanas en las que la superioridad de los hombres sobre las mujeres está considerada como evidente en sí misma”. Selección de artículos de la autora que pueden visualizarse en:

< <http://www.webislam.com/biblioteca/59402>> (07-12-2011).

<sup>271</sup> Estas voluntades de la esposa se contienen, generalmente, en los capítulos relativos a las cláusulas estipuladas en el contrato matrimonial, en tanto que las relativas a la prohibición o limitación de la

Sólo desde aquella posición construida de inferioridad del elemento femenino en la sede matrimonial, se puede comprender como se hace descansar en la autoridad marital la protección de la familia, llegando incluso en el desempeño de aquella potestad a corregir físicamente a la esposa si el marido entiende que la mujer no cumple con sus obligaciones conyugales alterando con ello la estabilidad familiar (4,34). Se puede decir que todo el sistema organizativo de la sociedad y de la familia musulmana ha recaído sobre el varón, este versículo es una exhortación que la autoridad Suprema dirige al hombre y no hay otra donde dentro del universo islámico la mujer pueda estar investida de autoridad sobre el marido. ¿En los catorce siglos de civilización musulmana no se ha cuestionado nunca esta autoridad masculina?

La socióloga FÁTIMA MERNISSI, recuerda como en el primer siglo de la historia del islam los dirigentes religiosos tuvieron que hacer frente en no pocas ocasiones a la negativa de las mujeres a aceptar las leyes musulmanas que versaban, precisamente, sobre la poligamia, el repudio o la autoridad marital<sup>272</sup>; este descontento ha llegado incólume hasta nuestros días por parte de mujeres reivindicativas de sus derechos y rebeldes ante la autoridad marital, y que por ello han sido definidas como “*nashiz*”, para identificar a una mujer que apuesta por modelos activos de feminidad que bien pudieran presentarse bajo la forma de escritos y literatura donde se oponen al tradicional modelo patriarcal islámico.

La posibilidad de corregir físicamente a la esposa ha dado lugar a una dialéctica entre los propios exégetas coránicos; para un sector ortodoxo, el oráculo hace descansar la responsabilidad familiar y la estabilidad de esta célula social en el varón, quien no debe dudar en recurrir al castigo físico sobre su esposa si ésta puede alterar la paz familiar y poner en peligro esta institución<sup>273</sup>; frente a esta interpretación, otros sectores posicionados acerca de la igualdad entre hombre y mujer en las fuentes islámicas

---

poligamia se suelen mencionar en los apartados relativos a los impedimentos matrimoniales. La consulta de los Códigos de Estatuto Personal de Argelia, Egipto, Iraq, Jordania, Kuwait, Líbano, Libia, Marruecos, Mauritania, Omán, Siria, Sudán, Túnez y Yemen puede realizarse en: RUIZ ALMODÓVAR, C., op., cit.

<sup>272</sup> MERNISSI, FÁTIMA., *El poder olvidado. La mujer ante un Islam en cambio*, Icaría, Barcelona, 2003 pp. 194-195.

<sup>273</sup> “El matrimonio es un régimen establecido en pro de la sociedad, del esposo y esposa igualmente, y en el que se supone realizar, en lo máximo posible, los beneficios para todos... Pero cuando se produce la discordancia, surgen los daños que no confinan solamente a los niños, quienes son el núcleo de la futura sociedad, que se deben proteger por todos los medios. Ahora, si la esposa es causante de este daño, entonces ¿quién se encargará de devolverla la razón?... será indispensable encontrar una autoridad local [que no un Tribunal] que se encargue de esta educación, que sería la autoridad del hombre que es responsable, al fin y al cabo, de los asuntos e intereses de la casa”. QUTB, MOHAMMAD., *La mujer en el Islam*, Centro Islámico de Granada, Granada, 1978, pp. 49-50.

entienden que una adecuada comprensión de este pasaje pasa por un análisis semántico del término árabe “*daraba*”, que no sólo significaría pegar a su mujer, sino también mantener relaciones sexuales con la esposa<sup>274</sup>. Y en esta línea, hay que situar la aclaración que por medio de un comunicado institucional emitieron los órganos oficiales del islam en España con ocasión del juicio penal al que en diciembre de 2003 se vio sometido el Imán de Fuengirola por lanzar en una de sus prédicas la consigna de golpear a la mujer y que sirvió de prueba testifical<sup>275</sup>.

Por parte de varios eruditos del islam se ha recurrido a la enseñanza del Profeta como medio de matizar este pretendido derecho de corrección que ostenta el marido tal y como aparece reflejado en el texto coránico<sup>276</sup>, en aquella fuente se hace referencia a cómo esa personalidad detestaba profundamente la idea de que un esposo pegara a su mujer. Si una lectura literal del Corán lleva a considerar el castigo físico a las esposas como una práctica encomendada al marido para el mantenimiento de la autoridad y disciplina familiar, en los “*hadices*”, se halla una exhortación de éste al buen trato a las mujeres y a eludir cualquier fórmula de corrección como medio de recomponer la paz marital (Libro del matrimonio de Sahih Bujari, Capítulo XXIII).

---

<sup>274</sup> ENGINEER ALI, ASGHAR, op., cit.,

<sup>275</sup> La oficialidad institucional y religiosa del islam en nuestro país, incide en el significado polisémico de este término árabe, al que lo traducen bien como alejamiento físico de la mujer ante la disputa conyugal, bien como de acercamiento por medio de la relación sexual, y apoyan su argumentación en la enseñanza que el propio Profeta dirigió a uno de sus contemporáneos que le interrogaba acerca de cómo debía pegar a su mujer: “*cogiendo una brizna de hierba, siwad, de la rama de un árbol denominado “arac”, y haciendo dos tramos rectos con ella sobre el hombre de la mujer*”. Con ello el Profeta sin romper con aquella tradición bárbara de castigar físicamente a la esposa, es como ordenó amonestar a la mujer cambiando el modo de hacerlo, manteniendo así un equilibrio entre la costumbre y el respeto a la mujer. Opinión expresada por los Sres. Riäy Tatory, presidente de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), y Yusuf Fernández, Secretario General de la Federación Musulmana de España (FEME), en un estudio realizado por el autor de esta Tesis sobre la comunidad musulmana en España. Junio-Julio de 2008.

<sup>276</sup> “Según las tradiciones del Profeta, éste manifestó en alguna ocasión como podía ser posible que alguno golpear a su mujer y luego se acostara con ella por la noche; según otra tradición, el Profeta señaló expresamente: *no peguéis a las siervas de Dios*. Se ha transmitido que cuando se reveló este versículo [4,34], él quería una cosa, pero Dios dispuso otra mejor. Aún así, en el sermón que dirigió a su Comunidad poco antes de su muerte estipuló que sólo debía recurrirse a tal castigo corporal si la esposa hubiera cometido una indecencia manifiesta y que debería hacerse de forma que no causara dolor –gair mubarrih-. En otras recopilaciones de Hadices, como la de Muslim Tirmidi, Abu Da’aud, Nasa’i e Ibn Maya se destaca como este castigo, si es que tiene que imponerse, debería tener un carácter más o menos simbólico, con un cepillo de dientes o algo similar, e incluso con un pañuelo doblado y algunos de los grandes juristas musulmanes como Ash Shaffi lo consideran como algo apenas permisible que a ser posible debería evitarse. ASAD, MUHAMMAD., op., cit., Notas a pie de página, pp. 108-109.

Esta dialéctica sobre el derecho de corrección del esposo ha sido la generadora del alto grado de confusión a que conducen las distintas interpretaciones que se hacen de las fuentes islámicas y que en las tradiciones proféticas se reconduciría a la autenticidad de unas y la falsedad y manipulación de otras que han llegado hasta nuestros días; solventar unas como auténticas e imputar a otras como artificiosas responde a modos subjetivos de interpretación, pero existe bastante consenso en torno a las exhortaciones que el Profeta dirigió a su Comunidad poco antes de su muerte y que permiten conjeturar que aquel modelo de persona a imitar era un hombre profundamente sensible en el tema de la igualdad y compañerismo entre hombres y mujeres, además de recordar encarecidamente a los varones de su comunidad el deber de respetar a las mujeres<sup>277</sup>.

En nuestros días, el erudito TARIQ RAMADAN, ha seguido una línea contestataria contra esta forma de humillación femenina que se ejerce mediante el castigo físico, ahondando para ello en el modelo ético que dice representar el Profeta para los hombres y mujeres musulmanes al llamar la atención sobre una de las tradiciones proféticas por él estudiadas en las que encumbra como poseedores del mejor modo de vida a los que dan mejor trato a su esposa<sup>278</sup>.

Si el Corán en algunas de sus Aleyas responde a la igualdad hombre-mujer, ¿por qué si reconoció la poliginia no prescribió también la *poliandria*? Este interrogante puede ser desvelado en torno a la concepción que de la sexualidad se tiene en el islam; la esposa, se sabe que no tiene por qué procurarse un medio de subsistir, con el pago del “*mahr*” y la obligación permanente de mantenimiento que contrae el marido en el matrimonio está asegurada su existencia, por el contrario, ella cede su cuerpo para la relación sexual y la función reproductiva. Y si la obligación del marido no hay que rodearla de cautelas puesto que el pago del “*mahr*” es requisito indispensable para concluir matrimonio y alguien tiene que mantener a la familia, la prestación de la segunda sólo se puede cumplir con aquél que ha pagado por ello, restringiendo así la sexualidad femenina al ámbito de lo doméstico<sup>279</sup>; no incumple el hombre el contrato

---

<sup>277</sup> COMINS, MACHORDOM, A., op., cit., pp. 305-306.

<sup>278</sup> RAMADAN, TARIQ., op., cit., p. 66.

<sup>279</sup> “Sin lugar a dudas el Islam define a la mujer ante todo como un agente sexual, ella suministra los servicios sexuales y se ocupa de reproducir la especie humana dentro de los límites de la legitimidad patriarcal. Tiene que ser casta y esto solo es posible si se segregan los espacios de manera que no puedan tener ningún contacto con hombres, a excepción del marido y los varones que le son prohibidos por la ley del incesto. Por lo tanto es recluida en el limitado espacio definido como doméstico y no económico. La desigualdad sexual implicada en la definición de trabajo del Corán, que identifica mujer como agente sexual recluido en el espacio doméstico y al hombre como agente económico encargado de mantener a la

matrimonial por exceder el límite de la unisexualidad conyugal porque puede ser, a través de la poliginia plurisexual. Se podría decir que aquella dualidad prestacional que los cónyuges ponen en juego para la conclusión del matrimonio tiene distinto fundamento, al varón le incumbe la economía, a la mujer la sexualidad.

El modelo ético de las sociedades democráticas rechaza cualquier significado que se dé a la poliginia, de nada vale alimentar la función de institución protectora de viudas y huérfanos como hace el Corán (4,3). Esta institución islámica *repugna* a los valores democráticos cualquiera que sea su fundamentación. Pero autocomplacerse con esta representación y con la de la fábula occidental para quien la virilidad del hombre árabe no queda satisfecha con el matrimonio monógamo, puede convertirse en una manifestación de falta de respeto y consideración al envilecer a través de este modelo de ficción a toda una cultura. Debe ser reprobada, pero a la vez suficientemente informada para que a través de ella no se obstaculicen intentos de convergencia cultural; este anhelo puede ser cubierto si se atiende al momento y circunstancias en que el Libro la recogió y de qué requisitos se rodeó para constatar si esta polémica institución está recogida en una norma sagrada, “*ibadat*” o entra de lleno en la categoría mundanal, de las normas “*muamalat*”.

Los dos pasajes en los que se hace referencia a la poliginia se encuentran en la Sura 4, que fue revelada en Medina, y más concretamente después de uno de los episodios bélicos capitaneados por el Profeta, la batalla de “*Uhud*”<sup>280</sup>. El rigor con que deben cumplirse los criterios maestros para que esta institución pueda completarse, la igualdad material y afectiva a todas las esposas y la severa corrección que a posteriori se hizo de aquel versículo en donde se menciona la imposibilidad de observar la ecuanimidad conyugal (4,129), permite afirmar de una parte, la excepcionalidad de esta forma de matrimonio y concluir que el Corán promueve la *monoginia*. Y desde el punto de vista de su categoría normativa, la poliginia está regulada por una norma del tipo “*muamalat*”, que son la que en la ciudad de Medina regulaban la vida social, política y económica de la primera comunidad musulmana aquí instalada; esto quiere decir que no

---

familia, ya se inscribe en la memoria de los niños pequeños que empiezan la escuela coránica”. MERNISSI, FÁTIMA., *El poder olvidado. La mujer ante un Islam en cambio* op., cit., p. 131.

<sup>280</sup> “... que dejó a la comunidad musulmana [de Medina] con muchas viudas y huérfanos y algunos prisioneros de guerra. Para que los huérfanos y las viudas pudieran recibir la mejor protección y la justicia más perfecta, se dijo a los varones musulmanes que se casaran con el número que creyeran justo, hasta un máximo de cuatro”. LARI, MUSAWI, MUJTABA, SAYYED., *El islam y la civilización occidental*, traducido por Gustavo Morales, Oficina de promoción de la cultura islámica, Teherán, 1990, p. 259.

es eterna y por tanto prescindible en un nuevo contexto social y político<sup>281</sup> donde se encuentren los hombres y mujeres musulmanes.

Por lo que respecta a la cuestión de *orden público* como criterio normativo que impide el reconocimiento legal de instituciones inconciliables con el marco constitucional, se puede acreditar como los Códigos de Estatuto Personal de algunos países islámicos ofrecen un perfil un tanto limitativo de la poliginia; así, la supervisión de los requisitos coránicos acerca de la equidad entre las esposas debe ser comprobada *judicialmente* y donde el esposo debe informar a la existente y futuras esposas de su intención de formar matrimonio múltiple (artículo 8 del Código de Estatuto Personal de *Argelia*). La esposa puede pedir el *divorcio* si sufre perjuicios materiales o morales, y si su esposo se casa con otra mujer (artículo 11 bis del *Egipto*). Puede la mujer estipular una cláusula en el acta matrimonial en la que haga referencia a que si su esposo se casa con otra mujer, se tenga por *anulado* el contrato matrimonial (artículo 19.1 del Código *Jordano*). La mujer puede *prohibir* la poligamia cuando estipula en el contrato matrimonial que su esposo no se case con otra mujer (artículo 40 del Código de *Marruecos* –“*al Mudawwana*”-), o pedir por esta misma circunstancia la *disolución* del matrimonio (artículo 28 del Código *Mauritano*). Por último, la poligamia ha sido *inhabilitada* por la propia legislación (artículo 18.1 del Código de *Túnez*)<sup>282</sup>.

La reprobación hacia el repudio islámico o “*talaq*” viene de la consideración de recaer en un potestad unilateral y absoluta del marido; su diferencia con el divorcio radica en que mientras esta forma de disolución del vínculo conyugal requiere la intervención judicial y puede ser incitada por cualquier cónyuge, el repudio se caracteriza por desenvolverse al margen del control judicial. Aquella censura que en las sociedades multiculturales se hace, es una constatación, no sólo de la desigualdad de que ha sido objeto la mujer en el islam dado que ésta carece de aquella facultad disolutiva, sino también del tratamiento que se ha hecho de la fémina como un ser incapacitado para gobernarse con raciocinio<sup>283</sup>.

---

<sup>281</sup> “Las muamalat pueden, por consiguiente, ser modificadas. De ello se sigue la admisibilidad también teórica de distintas formas históricas de islam, que se diferencian desde un punto de vista tanto religioso como temporal, con tal de que sean aceptados y respetados el dogma de la Unicidad de Dios y la aplicación de las inmutables ibadat”, VERCELLIN, GIORGIO., op., cit., p. 38.

<sup>282</sup> RUIZ DE ALMODÓVAR. C., op., cit.

<sup>283</sup> “Dado que el fin del islam es el establecimiento de matrimonios, en interés de este objetivo se reprueban ciertas libertades. El derecho de divorcio [repudio] se da sólo al hombre, excepto en casos excepcionales. Esto supone la salvaguarda de los mejores intereses de la mujer y evita que caigan víctimas de las pasiones. Manifiestamente, si dos personas tienen el derecho de iniciar el procedimiento de divorcio [repudio], la base de la confianza se debilita por ambas partes. ¿Qué mejor salvaguarda puede

Otro tanto habría que decir de esta institución cuando se la encaja en las categorías normativas expuestas para la poliginia; al ser el “*talaq*” un medio discriminatorio de disolución del matrimonio, su normativa tiende a regular aspectos de la vida social de los hombres y mujeres musulmanes y por tanto queda advertido como una normativa del tipo de las “*muamalat*”. Pero a diferencia del matrimonio múltiple, el repudio aparece cuantiosamente regulado en la “*Sunna*”, fuente del islam que en su conjunto es una normativa de tipo temporal por cuanto recoge las experiencias humanas de la primera personalidad del islam y de sus nobles compañeros; por tanto, habrá que concluir que esta institución puede ser olvidada en el devenir de las sociedades multiculturales por cuanto no comprensiva de elementos intangibles de la fe.

El derecho de familia de países islámicos sigue la tendencia confinadora expresada en el matrimonio múltiple; en el Código argelino, el repudio aparece mencionado como un divorcio atribuido a la voluntad del esposo (artículo 48), la mujer puede disolverse el matrimonio recurriendo a una serie de causas tipificadas (artículo 53) y dentro del denominado divorcio [repudio] por *compensación* aún sin contar con el beneplácito de su esposo, abonándole para ello una cantidad de dinero (artículo 54). El Código egipcio reproduce el esquema del repudio fijado en las fuentes islámicas en cuanto al número de veces y formalidades para que devenga disolutivo (artículo primero de la Ley 1000 de 1985), pero la esposa puede reclamar judicialmente la disolución del matrimonio cuando su marido le cause perjuicios que hagan imposible la vida conyugal (artículo 6).

El Jordano sigue el esquema general del repudio para el hombre (capítulo X) y admite que la mujer pueda recurrir al repudio por compensación y así separarse de su marido (artículo 102 a), además de solicitar al juez la separación si tiene conocimiento de enfermedades de su esposo incompatibles con la vida marital (Capítulo de la separación). Una forma frágil de innovación con respecto al repudio viene tipificado en el Código marroquí donde se prevé la posibilidad de que el esposo ceda este derecho a su esposa (artículo 89), y donde también se admite la figura del repudio dado a la mujer mediante una compensación (artículo 116). El Código tunecino sólo contempla como causa jurídica de disolución del matrimonio el divorcio ante un tribunal, bien por mutuo acuerdo de los cónyuges o a instancia de uno por haberle ocasionado el otro perjuicios y al que se le impondrá una compensación económica (artículos 29-31), y aún cuando no menciona expresamente el repudio, señala la obligación de la mujer de guardar plazos

---

haber, por tanto, que el derecho de divorcio básicamente a quien por su naturaleza está más sujeto a los poderes de la razón y la paciencia...”. LARI, MUSAWI, MUJTABA, SAYYED., op., cit., p. 227.

de espera después de la consumación del matrimonio, al modo en cómo se contemplan en las fuentes islámicas.

# LA PERSONALIDAD ISLÁMICA EN LA SOCIEDAD LAICA. MODELOS INTERCULTURALES.

## 1.- COMPOSICIÓN DE LA PERSONALIDAD ISLÁMICA.

En el apartado anterior se han presentado distintas manifestaciones de la personalidad islámica que con distinta intensidad pueden asomar en la sociedad *multicultural* española, para posteriormente examinarlas desde la consideración de ser merecedoras de respeto y reconocimiento en tanto no traspasen los límites infranqueables de los *Derechos Humanos*. Pero, aún cuando estas dos premisas servirían de un buen punto de partida para la convivencia *intercultural*, dejan sin resolver una cuestión trascendental, por cuanto la actitud tolerante hacia aquellas formas de ejercicio identitario puede expresarse en tan alto grado de generosidad, que con ello se omita el compromiso de los hombres y mujeres musulmanes por presentar en nuestra sociedad una composición de actuaciones sobre su personalidad que, de una parte, obedezcan a un núcleo intangible que también era exhibido en las sociedades islámicas de donde proceden; y de otra, que representen unos esquemas identitarios basados en un proceso continuo de cambio para adaptarlos a las exigencias de la sociedad laica.

Esta composición identitaria puede ayudar a superar la vaguedad que algunos sectores predicen de la sociedad multicultural al referir cómo esta nueva forma social deja sin responder a todas aquellas cuestiones relacionadas con la posibilidad de que las culturas que en ella se desenvuelven no se computen en términos de agregados culturales, sino que trasciendan este primer estadio para llegar a otro donde la *interculturalidad* sirva para crear genuinas aportaciones culturales producto de la simbiosis entre las distintas culturas que se encuentran en estas sociedades plurales. La interculturalidad, en palabras de especialistas supone dar entrada a formas de interacción cultural hasta ahora desconocidas<sup>284</sup>.

Sabido es que la multiculturalidad ofrece sólo uno de los muchos perfiles que caracterizan en pleno siglo XXI a las sociedades del primer mundo, y que la interculturalidad es un proyecto ambicioso llamado a remover conciencias de quienes, por un lado, contemplan la presencia islámica como una afrenta al modo de vida occidental cuando no de fractura social, al entender esta comparecencia en términos de imposible integración y de conjunción cultural en las sociedades democráticas; de otra

---

<sup>284</sup> "... el proyecto de la nueva síntesis cultural supone la elaboración de modelos originales procedentes de las culturas en presencia -sin por ello reducir a ninguno de ellos- que se incorporan a la cultura nacional de base reforzada y renovada". MALGESINI, GRACIELA., y GIMÉNEZ. CARLOS., *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Catarata, Madrid, 2000, p. 257.

parte, están quienes no albergan disposición alguna para emprender los necesarios procesos de cambio exigidos por la nueva dinámica social en la que se ven inmersos, por creer que con ello exceden la tradición confesional islámica en la que se han formado, que, sin embargo, también ha sido superada en el catálogo de actuaciones de la personalidad islámica reflejado en el apartado anterior.

Este es el peligro al que se enfrentan las sociedades multiculturales, donde de forma paralela a la necesidad de un reconocimiento de la *diversidad cultural* como una entidad ontológicamente humana, han ido apareciendo en nuestra sociedad y en las del entorno europeo manifestaciones de aquellos afrentados de tintes racistas y xenóforas, algunas de las cuales han derivado en episodios de violencia contra los inmigrantes, contra sus lugares de culto o sus establecimientos comerciales, emergiendo un nuevo concepto, el de *islamofobia*, con el que se pretende reconducir la presencia de hombres y mujeres musulmanes en las sociedades europeas al discurso del miedo y del peligro que supone hacer ciertas concesiones políticas o culturales a este grupo minoritario por presentar un esquema de valores imposible de conciliar en la sociedad democrática. Los prejuicios, los estereotipos y la escasa información sobre esta civilización de buena parte de los actores que lideran este discurso, ha propiciado el que de todas las culturas que confluyen en la sociedad multicultural española, la islámica sea la única protagonista del debate acerca de la incompatibilidad con el código ético universal.

Los atentados terroristas acaecidos en Estados Unidos, España y el Reino Unido en los pocos años que llevamos del nuevo milenio, el asesinato del cineasta holandés *Theo Van Gogh* en noviembre de 2004 a manos de un ciudadano holandés y marroquí, las protestas que se sucedieron en Europa por las caricaturas del Profeta en un diario danés en el año 2005, son ejemplos del inmovilismo con que algunos intentan defender un manejo de la personalidad islámica al margen de todas formas de expresión de la libertad individual y colectiva que se vive en las sociedades multiculturales. Parece como si esta sociología europea diera buena respuesta para conciliar diferentes culturas, pero que debiera excluirse de esta realidad a la islámica por la propensión de sus hombres y mujeres al fundamentalismo y a la intolerancia que muestran con otras formas de vida.

Poner en juego la *asimilación* cultural de este colectivo se presenta como un error estratégico de nefastas consecuencias; la realidad europea ha puesto de manifiesto que jóvenes musulmanes de segunda generación imbuidos más por la cultura europea que por la de sus progenitores, han respondido ante los ataques a la cultura heredada con una defensa y puesta en práctica de ciertas manifestaciones culturales que nunca les habían atraído, como el velo islámico o "*hiyab*". Pero además, la apuesta por aquel

modelo fracasado de integración supone la vulneración de uno de los preceptos ratificados por los estados europeos en el *Consejo de Europa*<sup>285</sup>. En otro de los instrumentos legislativos de carácter internacional elaborado por la UNESCO, se menciona a modo de introducción, como las formas tradicionales de opresión del ser humano condujeron a prácticas asimilatorias de miembros de grupos desfavorecidos<sup>286</sup>.

Ni el rechazo a fórmulas de convivencia intercultural que ha caracterizado la actuación de algunos de estos hombres y mujeres, ni la propuesta asimilatoria y el desconocimiento de la legislación internacional por parte de academias nacionales, en donde se aborda la temática de la diversidad cultural, como un derecho de todos los grupos humanos a mostrar su personalidad forjada en marcos culturales diversos y llamados a manifestarse en el ámbito nacional e internacional, pueden eludir aquel compromiso que es preciso reclamar del colectivo musulmán residente en nuestro país con el que lograr un marco adecuado de convivencia intercultural. Esta responsabilidad requiere concretar las actuaciones reveladoras de aquella parte de la ontología islámica a la que no están dispuestos a renunciar y de lo que se muestran favorables a transigir en un contexto societario no islámico.

### **1.1.- TARIQ RAMADAN Y LA IDENTIDAD MUSULMANA.**

Este esquema de actuación por parte del colectivo musulmán debe ser guiado por el pensamiento de uno de los autores que más ha reflexionado sobre la adecuación de la personalidad islámica al modo de vida occidental; efectivamente, TARIQ RAMADAN<sup>287</sup>, presenta cuatro ámbitos de la identidad islámica con los que hombres y

---

<sup>285</sup> En el artículo 5.2. del *Convenio-marco para la protección de las minorías nacionales* (número 157 del Consejo de Europa, hecho en Estrasburgo el día 1 de febrero de 1995, BOE número 20 de 23 de febrero de 1998) que dispone: “Sin perjuicio de las medidas adoptadas de conformidad con su política general de integración, las Partes se abstendrán de toda política o práctica encaminada a la asimilación contra su voluntad de personas pertenecientes a minorías nacionales y protegerán a esas personas contra toda acción destinada a dicha asimilación”.

<sup>286</sup> *Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales*, aprobada y proclamada por la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, en la 20ª reunión celebrada en París del 24 de octubre al 28 de noviembre de 1978.

<sup>287</sup> Tariq Ramadan, Doctor en letras y estudios árabes e islámicos, obtuvo una beca para eruditos en la Universidad de Al-Azhar de El Cairo (Egipto), es considerado por muchos como un reformista de las fuentes islámicas y un interlocutor válido del islam moderno y europeo, para otros no es más que un radical al que la administración norteamericana del presidente Bush le impidió la entrada en el país por su pasado familiar, no en vano es el nieto de *Hassan al Banna*, fundador del movimiento islamista egipcio los *Hermanos Musulmanes*. Participa en varios grupos de trabajo internacionales relativos al islam, teología y ética, islam político, diálogo interreligioso e intercomunitario. Es presidente del grupo de acción y reflexión: Red Musulmana Europea (REM) con sede en Bruselas. Entre sus libros publicados destacan: *Mi visión del islam* occidental en 2011; *Muhammad, vida y enseñanzas del profeta del islam* en

mujeres musulmanes pueden interaccionar la forma en la que se autorrealizan personalmente con un entorno no islámico y a veces hostil. La mayor virtualidad de la identidad musulmana por él definida reside en configurar un esquema identitario en constante evolución y por tanto contrario a las interpretaciones ancladas en la tradición histórica que se han hecho de las fuentes islámicas como sustentadoras de referentes identitarios, y que en los momentos actuales ni sirven ni son reivindicadas por buena parte de los millones de musulmanes que residen en el viejo continente.

Hoy, los deseos de estos hombres y mujeres en cuanto a su condición de musulmanes es el de vivir sus creencias en armonía con la estructura socio-política de las sociedades democráticas; así lo vienen expresando, por ejemplo, en los distintos sondeos de opinión de la comunidad musulmana residente en nuestro país<sup>288</sup>, y también en otros lugares de la Unión Europea como en Alemania, donde el *Consejo Central Musulmán* de esta nación ha afirmado en una especie de Carta de principios su plena aceptación del marco constitucional de esta República Federal<sup>289</sup>. En ambos casos, lo que se pone de manifiesto es como el *hecho religioso* islámico tiende a ser proyectado hacia estos entornos laicos. Esta pretensión mostrada por musulmanes europeos reproduce de manera fidedigna el esquema identitario de aquel erudito, por cuanto también él trata de diluir su particular concepción de la personalidad islámica en un ambiente de aconfesionalidad a través de cuatro espacios que van desde el más interno de la fe, hasta el más externo de una participación social de acuerdo a la propia condición de ser musulmán; y que concretados se refieren a: *una fe, una práctica y una espiritualidad; una comprensión del texto y del contexto, la educación y la transmisión, y por último, la acción y la participación.*

### **1.1.1.-Una fe, una práctica, una espiritualidad.**

El primer acto en la vida de un musulmán es un acto o testimonio de fe, “*al iman*”, que se conoce con el nombre de “*shahada*”. Esta fórmula ritual y oral es uno de los elementos que junto con el “*salat*” –oración-, la “*zakat*” –limosna-, el “*sawn*” –

---

2009; *El islam minoritario, como ser musulmán en la Europa laica; Reformismo musulmán desde sus orígenes hasta los hermanos musulmanes* en 2000. Su biografía puede consultarse en:

<[www.tariqramadan.com/](http://www.tariqramadan.com/)> (16-09-2011).

<sup>288</sup> *Valores, Actitudes y Opiniones de los inmigrantes de religión musulmana. Quinta oleada del barómetro de opinión de la comunidad musulmana de origen inmigrante en España*, op., cit., p. 4.

<sup>289</sup> En el punto número 11 de esta Carta musulmana se señala que: “No importa si son ciudadanos alemanes o no, los musulmanes representados en el Consejo Central están a favor del orden democrático de la República Federal de Alemania, incluido el pluralismo político, el sufragio activo y pasivo de la mujer así como la libertad de creencias. El Corán prohíbe cualquier tipo de violencia en cuestiones de fe”. Rubricado por el Dr. Nadeem Elyas, Presidente del ZMD en Berlín, a 20 de febrero de 2002.

ayuno- y la “*hajj*”- peregrinación a La Meca- conforman los cinco pilares, “*arkan al-din*” del islam. Dado que nuestra sociedad acoge a hombres y mujeres musulmanes pertenecientes a las dos ramas principales en que se ha diversificado el credo islámico, la invocación del primero de sus pilares es diferente según se trate de la mayoría implantada en el mundo islámico *sunnie*” o de la ostensiblemente más minoritaria “*shíie*”, propia del régimen iraní y que adopta el particular credo islámico denominado “*shía*”<sup>290</sup>; para los primeros, aquel testimonio se recita de la siguiente manera: “*Atestiguo que no hay más divinidad que Allah y que Muhammad es el Enviado*”, en tanto que los segundos la completan al final con esta mención: “... y *Alí es el aliado de Dios*”.

La “*shahada*” se presenta en la vida del musulmán en dos momentos temporales diferentes, bien en el momento del nacimiento cuando el padre se la susurra al oído de su hijo recién nacido, bien cuando una persona mayor y de manera consciente desea abrazar el islam, debiendo, entonces, pronunciarla ante dos testigos musulmanes mayores. En cualquiera de los dos momentos temporales en que sea recitada su resultado es el mismo, la consideración del individuo como musulmán y de pertenencia a la “*umma*”. El que la “*shahada*” sea el testimonio de la fe islámica y a la vez el precepto central de la identidad presentada por RAMADAN, pone de manifiesto como en las distintas manifestaciones de la mismidad de estos hombres y mujeres está presente la proclamación de la Unicidad de Dios sin otra asociación posible<sup>291</sup>. La identidad musulmana queda así tintada de un halo dogmático que acompaña al musulmán hasta el momento de su muerte, donde se le volverá a interrogar acerca del testimonio que ofrece la “*shahada*”<sup>292</sup>; no se puede expresar con más claridad, obviar este componente religioso de aquella identidad es mostrar una identidad falseada.

---

<sup>290</sup> “La *shía* es un sistema doctrinal islámico que suma al credo principal del islam, el *tauhid*, [la Unicidad divina] la creencia en la misión de los Imanes descendientes de Alí”... La sabiduría de los imanes chiíes es infalible, y su mandato en cuanto jefes de la comunidad lo reciben directamente de Dios. Son guía moral, mediadores entre los hombres y depositarios de la sharía, de la que son supremos conocedores e intérpretes. No en vano, su sunna, el conjunto de los dichos y actuaciones de los imanes, forma parte junto con la de Mahoma de las fuentes del derecho *shíie*. Asimismo, a la mención de un imán le sigue idéntica doxología que a la de un Profeta (la paz sea con él)”. GÓMEZ GARCÍA, L., op., cit., p. 61 y 157.

<sup>291</sup> “... es el signo íntimo de que se cree en el Creador sin asociarle nada. Ese es el sentido del concepto central del *tawhid*, la fe en la unicidad de Dios, que es confirmada y atestiguada por la *shahada*. En este sentido, esta última es la más pura expresión de la esencia de la identidad musulmana más allá del tiempo y del espacio”. RAMADAN, TARIQ., op., cit., p. 257.

<sup>292</sup> “Cuando Allah decide que ha llegado el momento de uno de sus siervos, envía al ángel de la muerte para recoger su alma. En la tumba, dos ángeles de aspecto espantoso, llamados Munkar y Fakir interrogan al difunto sobre su fe. Después se le recita la *shahada* para que las últimas palabras que escuche sean: No

Si esta proclama representa el núcleo intangible de la personalidad islámica, en la fórmula de la “*shahada*” se encuentra también otro testimonio de gran importancia e inviolabilidad: “... y que *Muhammad es el Enviado*”. El Profeta para los musulmanes es quien dio testimonio de la Palabra revelada; sería ir contra el dogma de la Unicidad de Dios darle una consideración por encima de su misión terrenal. Pero no sólo es el anunciante de aquel mensaje, su personalidad y enseñanzas se han transmitido para las generaciones futuras con igual intensidad a como ha prevalecido el texto coránico, y este modelo de conducta se ha incrustado en el ideal identitario de estos hombres y mujeres llamados a reproducirlo por representar una forma de religiosidad más cercana y de más fácil comprensión<sup>293</sup>.

Este primer pilar del islam y presupuesto central de la personalidad islámica de estos hombres y mujeres, por ser de naturaleza confesional, ¿puede ser utilizado por estos individuos para distanciarse y aislarse en las sociedades modernas y laicas? Las propias fuentes islámicas rechazan este absurdo; el texto coránico fortalece el principio de la libertad que se ha dado al individuo para creer, bien bajo otras formas de adoración o, incluso, como expresión de confesión nihilista. El ser humano, en el islam, tiene en sus manos la elección, en ausencia de coacción, para creer o no creer; esta libertad constituye el argumento central sobre el que negar, desde la perspectiva islámica, todo enfrentamiento entre una concepción laica de la identidad individual y colectiva y el dogma de la Unicidad proclamado por los musulmanes.

Esta concepción de la libertad de creencias en el islam, exige para los hombres y mujeres musulmanes que viven en sociedades no islámicas una forma de comportamiento concreto tanto en su dimensión privada como en la pública. En la primera, por cuanto si un musulmán es amonestado en su régimen de creencias y en sus prácticas de adoración continua al Único y en el respeto y consideración a Su Profeta, en tanto que dotado de la dignidad de emisario, debe abandonar aquella sociedad. Pública, porque al aceptar y respetar las leyes del país al que ha llegado

---

hay más Dios que Allah... y así asegurar que la respuesta que dé a los ángeles sea la correcta y frustrar los intentos de seducción de Satán. WAINES, DAVID., *El Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, 2ª edición 2002, p. 157.

<sup>293</sup> “... el creyente en la práctica debe remitirse en primer lugar a la imitación del Profeta (taqlid). Tanto más cuanto que de este modo se proponía a la religiosidad principalmente a la popular, una figura como la de Muhammad, concreta, humana, accesible y por eso mismo también mucho más atractiva que la remota y abstracta Divinidad tal como se trasluce en el Corán.”. VERCELLÍN, GIORGIO., op., cit., pp. 75.

voluntariamente, implícitamente está reconociendo que en uso de la libertad concedida por el Creador, una sociedad pueda negar e incluso legislar contra Sus designios<sup>294</sup>.

El segundo de los elementos que conforman este primer bloque de la identidad musulmana se refiere a la *práctica* cultural, que son los cuatro restantes pilares del islam y que también conviene reconocerlos, junto con la “*shahada*”, como el conjunto de las relaciones que el creyente establece con el Creador y que conforman la normativa denominada “*ibadat*”<sup>295</sup>. El segundo pilar, “*salat*”, refiere la obligación de estos individuos de realizar cinco oraciones a lo largo del día y en momentos concretos: al amanecer, mediodía, por la tarde, al atardecer y por la noche; si bien la oración es un principio firme, el ritmo y momentos de este precepto puede ser atemperado en las sociedades no islámicas, la omisión de la correspondiente a algunos de los tiempos del día o la reunión en uno de ellos de las incumplidas en otros instantes no violentan este pilar del islam.

En tanto que nuestra sociedad acoge a musulmanes procedentes de distintas regiones del planeta, la forma en la que se lleva a cabo el ritual del “*salat*” escenifica y a la vez acoge las profundas diferencias que en aspectos tan sustanciales de la ortodoxia islámica presentan los confesores “*sunnies*” o “*shiiies*”. Estos últimos suelen reducir a tres las cinco oraciones que antes se han mencionado como obligatorias para todo creyente, pero además también difieren de los primeros en la propia ritualidad que reviste el acto oratorio, pues colocan entre su frente y el suelo una pieza de barro hecha con tierra de la ciudad iraquí de *Kerbala*, en recordatorio del martirio sufrido por un nieto del Profeta y por el que se les revela como impura la tierra que no sea de esta ciudad, hasta que no llegue el Imán duodécimo que desapareció con ocasión de unas disputas sangrientas por la dirección del Califato en el 680 d. C.<sup>296</sup>.

---

<sup>294</sup> Opiniones expresadas por los imanes del centro cultural islámico de Madrid, Mezquita M-30, Dr. Monier El Messery; el Imán del Centro Cultural Islámico de Valencia, Vicente Mota; y por el Imán de la Comunidad musulmana de Zaragoza, Dr. Fawzi Abd El Khalek Khater, dentro de un estudio realizado por el autor de esta Tesis sobre los valores y la moral en el islam. Mayo-Julio de 2008.

<sup>295</sup> “... son las normas que tienen que ver con las manifestaciones de la relación entre el hombre y Dios (es decir, ese conjunto que impropriamente podría traducirse como ritual religioso) ...son básicamente las llamadas arkan al-din, los cinco pilares de la religión y permanecen inmutables”. VERCELLÍN GIORGIO., op., cit., pp. 37-38.

<sup>296</sup> Información facilitada por los Sres: DIA A. FANNAS, abogado jordano y encargado del Registro General en la Embajada del Reino Hachemí de Jordania en España, y ABDERRAHMEN BEEN CHAABAME KHAN, profesor de Religión Islámica en diversos centros escolares de Zaragoza. Junio-Julio de 2008.

En cuanto a la oración comunitaria de todos los fieles en la Mezquita los viernes, el Acuerdo marco suscrito entre el Estado español y la *Comisión Islámica de España (CIE)*, autoriza en su artículo 12 a los hombres y mujeres musulmanes trabajadores a solicitar la interrupción de su jornada laboral este día desde las trece treinta horas hasta las dieciséis treinta horas, previsión esta que se extiende a los alumnos de centros de enseñanza públicos y concertados, tanto en las horas lectivas como para los exámenes durante la misma franja horaria.

La “*zakat*” es una contribución obligatoria, a diferencia de las limosnas que son disposiciones de liberalidad del donante. Aquella contribución se debe repartir a los más necesitados y a los que trabajan en su distribución, también se puede dar a los no musulmanes, al viajero que tiene dificultades para llegar a su hogar y a todos aquellos que realizan trabajos en beneficio del islam y cuyo patrimonio puede verse afectado por este labor. El objetivo prioritario de esta contribución obligatoria no es una redistribución de la riqueza, sino que incide en la dimensión moral del donante; en el islam, constituye un hecho despreciable la acumulación de riqueza por cuanto presenta a un individuo apegado a lo material y anómalo en lo moral.

El pago de la “*zakat*” o limosna obligatoria, deviene de esta manera tanto para el hombre como para la mujer que sean poseedores durante un año de un patrimonio personal suficiente y libre de otros gravámenes, del que se detraerá el 2’5% para ser destinado a cubrir las necesidades comunitarias e individuales de sus correligionarios<sup>297</sup>, siendo habitualmente recaudada en nuestra sociedad al final del mes del *Ramadan* o recurriendo a recaudaciones extraordinarias para ayudas puntuales a quienes en distintas partes del mundo islámico sufren situaciones de miseria o de guerra.

El cuarto pilar del islam integrado en la práctica cultural de estos individuos es el “*sawn*” o mes del ayuno o del “*ramadán*”, y que se corresponde con el noveno mes del calendario lunar, durante este tiempo el creyente no tiene que comer, beber y abstenerse de las relaciones sexuales desde el amanecer hasta el anochecer. Ayunar durante este tiempo estrecha el vínculo entre Dios y el individuo, ejercita la paciencia, la generosidad y fortalece el espíritu de cooperación, tampoco se debe blasfemar y ser correcto en las formas y en las expresiones. Es obligatorio para todos los adultos con plenas facultades físicas, hombre y mujer, y quedan dispensados los niños, ancianos, enfermos, los que tienen lesiones físicas o se encuentran en estado terminal; con

---

<sup>297</sup> “En el año 2001, el Centro Cultural Islámico de Madrid [Mezquita M-30] apreció este azaque [zakat] en seiscientas pesetas, y cuatro euros en 2003 por persona, existiendo en el Centro una comisión encargada de recaudarlo”. ALUBUDI, JASIM., *Introducción al islam*, Visionnet, Madrid, 2004, p. 211.

respecto a la mujer se hacen salvedades atendiendo a su estado físico, así, queda dispensada la mujer que durante el ayuno se encuentre en periodo de menstruación, la que está embarazada o en la fase del puerperio, igualmente la que está amamantando a su hijo. El ayuno puede ser roto con algún dátil o bebiendo agua.

La dinámica social en la que se ven inmersos los musulmanes que residen en Europa precipita singulares formas de llevar a cabo esta obligación; dada la exigencia física que contempla el mes del “*ramadan*”, muchos deportistas de esta confesión que compiten en distintas disciplinas deportivas de alto nivel, elevan consultas a expertos de sus países de origen o incluso a los residentes en nuestro país para recabar información acerca de cómo conjugar su actividad física con este pilar del islam. En estos casos, estos atletas quedaban dispensados del ayuno los días de competición, acomodando la ingesta sólida o líquida al ritmo de los entrenamientos en los restantes días, para en aquéllos que no hay práctica deportiva cumplir con las exigencias del ayuno.

Tras el fin del periodo del ayuno se celebra la fiesta de “*Idu al-Fitr*”<sup>298</sup> en los tres primeros días del décimo mes “*chual*”, siguiente al noveno mes del calendario lunar o del “*ramadan*”. Esta fiesta del calendario lunar islámico<sup>299</sup> conmemora unas festividades que en nuestro país han sido adoptadas y oficializadas en el Acuerdo marco suscrito entre el Estado español y la *CIE*, en cuyo artículo 12.2 se recoge la previsión de poder sustituir a las establecidas en la legislación laboral, mediando acuerdo entre las partes, a petición de los fieles de comunidades islámicas que estén integradas en aquella Comisión. La festividad después del ayuno es una de las contempladas en esta norma jurídica.

---

<sup>298</sup> Esta festividad escenifica una ruptura con los momentos vividos anteriormente si han transgredido la esencia religiosa, y es un buen momento para la reconciliación con familiares y amigos.

<sup>299</sup> El calendario musulmán cuenta con doce meses cuya duración se reparten entre seis meses de 29 días y otros seis de 30 días. Entre el inicio de la era islámica y el de este calendario hay un desfase, pues si bien uno de los primeros hechos trascendentales del islam está referido al éxodo emprendido por el Profeta y sus seguidores desde la ciudad de *La Meca* hasta la de *Medina* para huir de las persecuciones y el hostigamiento al que fueron sometidos, viaje que se conoce con el nombre de la “*Hégira*” y que coincide con el 24 de septiembre del año 622 d. C.; el calendario musulmán, por iniciativa del segundo califa sabio *Umar* (634-644) comienza su cómputo el primer día del mes denominado “*muharram*” y que se corresponde con el 16 de julio del 622 d. C., del calendario gregoriano. La siguiente regla matemática permite identificar un determinado hecho histórico en uno u otro calendario; para pasar del calendario gregoriano al musulmán:  $G$  (calendario gregoriano)  $= 0'97 H$  (calendario musulmán)  $+ 622$ . Para pasar a la inversa:  $H = G - 622 / 0'97$ .

El último pilar del islam, el “*hajj*” o peregrinación al lugar santo por excelencia del islam, a la ciudad que vio nacer al Profeta y en donde recibió las primeras revelaciones. Hay que realizarla al menos una vez en la vida del creyente adulto, hombre o mujer, para expiar con ella todas sus faltas. La presencia de musulmanes de todos los continentes hace que la peregrinación a *La Meca* tenga un gran valor como punto de encuentro entre todos aquellos que se encuentran esparcidos por el planeta, refuerza el sentido comunitario o de pertenencia a la “*umma*” universal; la Unicidad de Dios, el único mensaje, el último Profeta requieren ser recordados en un único lugar que aglutine tanta exclusividad, la peregrinación a La Meca revela las únicas verdades del islam. Este ritual desempeña una función espiritual en la que se muestra el grado de obediencia y de sumisión a *Allah*, no se pide tanto entender toda la simbología que tienen las jornadas en las que se desarrolla la peregrinación, se pretende mostrar la condición de musulmán.

Como expresión de toda la univocidad que existe en el islam, los propios rituales en que se desenvuelve la peregrinación expresan este sentido unitario; no hay etnias ni nacionalidades, ni ricos ni pobres, ni dirigentes ni dirigidos; hay musulmanes que tienen que dar siete veces la vuelta en sentido contrario a las agujas del reloj al santuario de la “*Kaaba*”, y después de un oráculo recorrerá siete veces la distancia entre las colinas de *Saafa* y *Marwa*, después se vuelve a rodear aquel santuario cúbico y por último se lanzan piedras hacia un lugar determinado para desprenderse del mal. Todos los peregrinos van vestidos de blanco con telas que no tienen que estar cosidas, una tela de la cintura para arriba y otra para abajo como símbolo de austeridad. Cómo en todos estos actos de fe, también aquí existen exenciones al viaje migratorio, que no deberá emprenderse si no queda satisfecho el cuidado y la asistencia de los hijos no sólo durante el viaje, sino ante la eventualidad de un accidente en donde pueda producirse la muerte del peregrino.

Si la práctica cultural en el islam queda ya recogida con la mención a sus cinco pilares, la impronta que en los hombres y mujeres musulmanes deja la tradición profética, da argumentos sobrados para incluirla como referencia de peso en la personalidad de los musulmanes. Un repaso por los títulos en los que se estructuran los libros de “*hadices*”, permiten comprobar cómo las experiencias vividas por el Profeta y sus primeros compañeros constituyen modelos de conducta que han soportado el paso del tiempo y que han llegado a los musulmanes que ahora residen en el viejo continente: lo que está permitido al esposo cuando su esposa está menstruando, la prohibición de entrar en la Mezquita oliendo a ajo, simbología funeraria, coitus interruptus, pedir la mano de una mujer para matrimonio o normas en la vestimenta.

La exposición de estas normas de conducta del Profeta tomadas de una de las colecciones de “*hadices*”<sup>300</sup>, son ejemplo de comportamiento personal y colectivo para los hombres y mujeres musulmanes europeos y que forman parte de su bagaje identitario<sup>301</sup>, a pesar de no revestir este modelo de conducta inspirado en la primera personalidad del islam el carácter de inmutable que predicar de los cinco pilares del islam.

El último de los elementos de este primer ámbito de la identidad islámica que ofrece RAMADAN, está referido a la *espiritualidad* que este erudito refiere como toda tentativa de la que debe valerse el creyente para no olvidarse de Dios, del sentido de su vida y de su destino escatológico<sup>302</sup>. Así definida, se podría decir que representa en la vida del musulmán un estado de permanente vocación hacia una doble realidad trascendental: la fe en cuanto gnososis de la unicidad de Dios y la sumisión absoluta e incondicional, “*al-islam*”, hacia este dogma. Una primera expresión de esta religiosidad en el islam como forma de evitar el precipicio de hombres y mujeres musulmanes a los extramuros de Dios, vendría de la mano de los cinco pilares del islam, pero también una forma de reconocer este sentimiento identitario sería recurrir a una de las enseñanzas coránicas en donde no sólo se concreta el contenido de la espiritualidad islámica<sup>303</sup>, sino que también refleja la igualdad en el ámbito dogmático entre el hombre y la mujer.

### **1.1.2.- Una comprensión del texto y del contexto.**

El segundo grupo de los elementos que conforman la identidad musulmana se desarrolla dentro de los límites de la capacidad intelectual de los hombres y mujeres musulmanes, para desde aquí realizar, como señala RAMADAN, una doble actividad comprensiva, en donde la primera, requiera abordar una labor interpretativa del *texto*, que aunque presentado en forma general está referido al Corán y la “*Sunna*”, que permita a aquéllos conciliar sus principios identitarios con la nueva realidad social. En la segunda, se trata de comprender el *contexto*, para lo que es necesario que estos individuos tengan un conocimiento adecuado de la estructura socio-política de las sociedades laicas europeas. El resultado que se pretende con este grupo orientador de la

---

<sup>300</sup> Libro de Hadices Al-Muwatta de Iman Malik, op., cit., Índice de contenidos.

<sup>301</sup> “...estos precedentes –formas de actuar, costumbres o ejemplos de Muhammad- constituyen la norma, en todos los niveles, de la vida musulmana”. SCHOUN, FRITHJOF., *Comprender el Islam*, Ediciones de la Tradición Unánime, Palma de Mallorca, 1987, p. 77.

<sup>302</sup> RAMADAN, TARIQ., op., cit., p. 258.

<sup>303</sup> “Dios ha preparado perdón y magnífica recompensa para los musulmanes y las musulmanas, los creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes, los que y las que dan limosna, los que y las que ayunan, los castos y las castas y los que y las que recuerdan mucho a Dios” (Sura 33, Aleya 35).

personalidad islámica es mostrar como el dinamismo de este ideal identitario acelera a modelos normalizados de convivencia en aquellas sociedades<sup>304</sup>.

El que los musulmanes tengan que poner en juego su intelecto para conciliar la realidad dogmática con la social europea no es algo aislado en la vida de estos hombres y mujeres; a lo largo de su existencia se les recuerda desde aquellas fuentes del islam, la obligación que tienen de una continua búsqueda del conocimiento, de la necesidad de ampliar su capacidad intelectual, del esfuerzo al que se deben empeñar por saber más; en varias tradiciones proféticas se les conmina a desarrollar esta capacidad humana con la que hacer frente a los problemas de su existencia<sup>305</sup>. La inteligencia, la capacidad de razonar, el conocimiento, el aprendizaje, servirían en el esquema identitario que ofrece este reformista musulmán para conciliar los dos espacios en los que se mueven los hombres y mujeres musulmanes que ahora residen en Europa: el de *lo que soy*, musulmán y comprendo el texto; y el de *“lo que quiero ser”*, musulmán europeo y comprendo el contexto. Es necesario comprender el texto y el contexto como compartimentos unidos e interdependientes en tanto que constituyen la frontera en la cual queda confinada la personalidad de estos individuos llamada a desenvolverse en espacios no islámicos.

¿Cómo comprender del texto? En primer lugar, atender, más que a la letra, al espíritu del Corán, para desde aquí empeñarse en una labor hermenéutica que haga posible conciliar estos dos espacios que moldean la identidad musulmana, de tal manera que fijo el contexto social deba variarse el sentido, que no la letra, del texto. Dado que el propio Corán reconoce la ambigüedad que puede provocar el significado de algunas de sus Aleyas, a diferencia de otras que son unívocas, es real, por tanto, la posibilidad de interpretar con varios significados algunas partes del texto. Aquella labor interpretativa es la que debe posibilitar el que pueda conciliarse la literalidad imborrable del Corán con el contexto en donde se reclama su mensaje, y es aquí donde el intelecto, en la concepción islámica, está llamado a jugar un papel importante.

---

<sup>304</sup> “... la identidad musulmana no está cerrada ni confinada en el interior de principios rígidos y fijos. Por el contrario, se basa en un movimiento dialéctico y dinámico permanente entre las referencias y el entorno, con el fin de vivir en armonía”. RAMADAN, TARIQ., op., cit., p. 259.

<sup>305</sup> “La búsqueda del conocimiento es una obligación para todo musulmán y musulmana” o: “Sólo se comprende todo el bien con el intelecto. No hay modo de vida o religión verdadera para quien no tiene intelecto”, por último: “Busca el conocimiento desde la cuna hasta la tumba”. Hadices del Profeta Muhammad sobre la búsqueda del conocimiento:

<<http://www.webislam.com/?idt=2102>> (16-09-2011).

Una de las interpretaciones más acertadas que ofrece la doctrina islámica en torno a la capacidad de raciocinio del ser humano con la que trazar un camino evolutivo que le lleva en todo momento a comprender el ámbito espacial en el que desarrolla su existencia, es la ofrecida por el historiado tunecino MOHAMED TALBI<sup>306</sup>. ¿Cuál es la esencia de la investigación este autor? Que el intelecto, la capacidad deductiva y de razonamiento del hombre (el depósito que menciona el pasaje coránico) lleva al individuo a interrogarse acerca del sentido al que apunta el vector de su vida y al que le ha conminado el Creador.

Reflexionar sobre el sentido de su vida lleva también a discernir sobre los momentos temporales y espaciales de la Revelación; ya se ha mencionado anteriormente como las Suras mecanas aportan la dimensión espiritual del credo islámico, condenando el politeísmo, proclamando la justa distribución de la riqueza, anunciando el Juicio final y como el Juez encargado es el Dios Único, y por último invitando a toda la Humanidad a acoger la Verdad. Por el contrario, las reveladas en la ciudad de Medina, presentan un marcado carácter jurídico y de regulación social de la primera comunidad musulmana que se erige en aquella ciudad. Se podría concluir, constatando la profunda diferencia teleológica de las Suras dictadas en una u otra ciudad; este diferente sentido finalista que presentan unas y otras fue estudiado por el teólogo y reformista liberal sudanés MAHMUD MOHAMED TAHA<sup>307</sup>.

La claridad con que este último autor ha diferenciado el significado teleológico de las Suras reveladas en los dos periodos y en las dos ciudades en que aconteció la Revelación, permiten afirmar que el conjunto dogmático presente en las Suras mecanas habilitaría una perfecta adecuación entre el texto y el contexto en el que se mueven los

---

<sup>306</sup> "... la evolución desde la yahiliya [época preislámica o de la ignorancia], pasando por el Profeta hasta nuestros días, no es una línea recta de la que no se conoce el sentido. Es una línea que tiene una orientación muy precisa, como un vector. Dios creó al hombre, le enseñó el camino, le dotó de razón, y le encargó que continuara la andadura en esa dirección. Como apoyo de su teoría hace una lectura personal y extremadamente interesante de la palabra *depósito* en el versículo 72 de la Sura 32: *Propusimos el depósito a los cielos, a la tierra y a las montañas, pero se negaron a hacerse cargo de él, tuvieron miedo. El hombre, en cambio, se hizo cargo. Es, ciertamente muy impío, muy ignorante.* para este autor, este depósito, del que se ha encargado el ser humano es lo que le diferencia de las otras criaturas, la inteligencia, la capacidad de discernimiento y de juicio, la razón, que no es solamente la facultad de distinguir el bien del mal, sino también la de ir hasta el fondo de las cosas y de comprender el sentido de la vida y de la misión del hombre en la tierra." Citado en: CHARFI, MOHAMED., op., cit., pp. 169-170.

<sup>307</sup> Para quien: "... el tono general de las suras mequías es el de la predicación a favor de una religión de paz, fraternidad, de amor, de libertad –incluida la religiosa– y de igualdad entre los seres humanos, especialmente entre hombres y mujeres". Con respecto a las Suras medinenses, este pensador constata que: "... contienen algunos versículos con matiz jurídico y otros que apoyan al Profeta y a sus discípulos en sus esfuerzos de defensa y en los conflictos con los idólatras". *Ibidem.*, pp. 170-171.

musulmanes que conviven con nosotros por presentar una carga dogmática amparada por la libertad de creencias. No así con las Suras medinenses, que por regular las vicisitudes de una comunidad instalada en la península arábiga del siglo VII de nuestra era, carecerían de esa protección, y por tanto, podrían ser reprendidas en cuanto se dudase de su adecuación al marco jurídico.

Y los musulmanes que ahora residen entre nosotros, ¿comprenden el contexto?, ¿comprenden cuáles son las posibilidades que ofrece el sistema democrático?, ¿comprenden que su régimen de creencias se encuentra protegido por el principio de la libertad de creencias y la correspondiente laicidad del Estado como marco igualitario entre todas las expresiones religiosas que en él se manifiestan?, y por último, ¿comprenden la trascendencia del referente ético universal que estas sociedades han asumido y que se ha erigido en torno a la igual dignidad de todos los seres humanos? Los estudios de opinión de la comunidad musulmana en España que a instancias de distintos departamentos ministeriales se vienen realizando<sup>308</sup>, expresan en el del año 2010 como estos individuos reconocen en la sociedades occidentales unos valores que no son proclamados en igual medida en las de su procedencia, como el alto grado de libertad y tolerancia, la igualdad entre sexos o el respeto a los *Derechos Humanos*.

### **1.1.3.- La educación y la transmisión.**

Esta tercera dimensión identitaria trasciende del propio ámbito exclusivo del individuo, el cual está llamado a una labor misionera de su fe para hacerla llegar a sus allegados<sup>309</sup>; este depósito espiritual que con diferentes interpretaciones como la de RAMADAN, para quien no sería más que el bagaje religioso que cada uno ha forjado, o la de TALBI, que lo llega a considerar como el elemento que permite al individuo comprender el sentido de la vida y su misión en la tierra, ahora debe salir de aquella esfera individual para proyectarse sobre la de los descendientes, con respecto a los cuales se tiene la obligación de educar y transmitir.

La recepción por parte de los hijos de aquel deposito y la posibilidad que éstos tienen en un fase de madurez intelectual de una libre elección en materia de conciencia, está fuera de toda duda si se atiende a las prescripciones del texto coránico donde no sólo se reconoce aquella libertad una vez que han sido receptores del mensaje y lo han comprendido, sino también desde el momento en que la responsabilidad del individuo

---

<sup>308</sup> *Valores, Actitudes y Opiniones de los inmigrantes de religión musulmana*, op., cit., p. 55.

<sup>309</sup> “La fe (iman) es un depósito (amana) y se ha pedido a los musulmanes que transmitan el amana a sus hijos... Educar a los hijos con el fin de que reciban el depósito y después de que elijan libremente forma parte de la identidad musulmana...”. RAMADAN, TARIQ., op., cit., p. 260.

en cuestiones de fe se encuentra personalizada. Estas previsiones coránicas no hacen sino delimitar el contenido de esta tercera manifestación de la personalidad islámica, la obligación de los progenitores de educar y transmitir sus convicciones religiosas a sus descendientes y, llegado el momento, la libertad de éstos de seguir o no con aquella enseñanza.

Si la responsabilidad de los progenitores se sustancia educando a sus hijos en el conocimiento de aquel depósito de contenido espiritual, y la transmisión impone hacerlos partícipes de la presencia del Creador en sus vidas y de la comprensión de sus enseñanzas<sup>310</sup>; ¿qué hay que conocer de ese depósito cuyo contenido conviene explicar y transmitir? Se podría decir, conforme al sentir mayoritario de la erudición islámica que las convicciones religiosas de los hombres y mujeres musulmanes está conformada por dos elementos: *Dios* y la *Revelación*, pero a los que es necesario adjuntar el elemento personal del *Profeta*, en tanto que hombre ejemplar para aquella instrucción, pero sólo eso, un hombre.

Dios es el centro de la fe, “*iman*”. El contenido, explicación y transmisión de este dogma se diversifica en fórmulas concretas que tienen por objeto resaltar el teocentrismo islámico: el sometimiento y entrega incondicional a Él es la primera obligación del individuo; su aceptación agrupa por encima de escisiones, ramas o sectas a todos los musulmanes del mundo; todo acto de adoración, alabanza o gloria practicado fuera o dentro de la oración lo hace presente; la condena y el calificativo de infiel, “*kafir*”, se dirige al que niega este principio; por último, asociar deidades al Único, conlleva la transgresión de aquella realidad central. La primera Sura del Corán, resume el depósito sobre el que hay que educar y también transmitir<sup>311</sup>.

La Revelación, esto es el conjunto de oráculos que Dios dirigió al Profeta Muhammad en el transcurso de 32 años y que fueron codificados en el Corán, constituye el eje central de la religión islámica; el teólogo y sacerdote católico suizo HANS KÜNG, ha reproducido con suma exactitud el significado que el Corán tiene en el islam como vertebrador del conjunto espiritual y de la existencia de los hombres y mujeres musulmanes<sup>312</sup>. Como elemento sobre el que educar y transmitir, del Corán se

---

<sup>310</sup> *Ibíd.*, p. 260

<sup>311</sup> “En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso, Alabado sea Dios, Señor del universo, el Compasivo el Misericordioso, Dueño del día del Juicio. A Ti sólo servimos y a Ti sólo imploramos ayuda. Dirígenos por la vía recta, la vía de los que Tú has agraciado, no de los que han incurrido en la ira, ni de los extraviados” (Sura 1, Aleyas 1-7).

<sup>312</sup> “... es origen, fuente y norma distintiva de todo lo islámico, de la fe, de la acción y la vida islámicas en su conjunto. A él le corresponde la máxima autoridad, una autoridad absoluta. Y lo primero que

pueden destacar los siguientes presupuestos: a) es una Escritura dirigida a los árabes y que les coloca en plano de igualdad con los judíos y su *Torá* y con el *Evangelio* cristiano; b) su vigencia data de un momento anterior a la propia Revelación, con un contenido que imita el de la *Tabla Matriz* guardada en sede celestial; c) su inimitabilidad, en cuanto a que no es creado sino eterno; d) la necesidad de escucharlo en silencio; y, e) su infalibilidad.

El último elemento que es objeto de una tarea educativa y transmisora se refiere al Profeta, el hombre que se convirtió en receptor del mensaje que Dios dirigió específicamente a los árabes. ¿Qué dar a conocer y transmitir de esta personalidad?: a) es el Mensajero de Dios a toda la humanidad; b) su misión consistió únicamente en transmitir el Mensaje; c) se le debe obediencia a cuanto dijo; d) ningún beneficio le reportó tan alto cometido; e) su misión no estuvo exenta de dificultades; f) se le acusó de haberse inventado el Corán. No queda desprovisto el musulmán por carecer de una previsión coránica, la segunda fuente del islam está conformada en torno al modelo ejemplarizante de su conducta para los hombres y mujeres musulmanes, y que fue recogido en las distintas colecciones de “*hadices*”, sobre las que el teólogo suizo vuelve a resaltar su importancia<sup>313</sup>.

#### **1.1.4.- La acción y la participación.**

Con la mención de estas dos dimensiones de la personalidad islámica, cierra RAMADAN los elementos que, según él, conforman una manera ideal de ser uno mismo en un espacio laico; la *acción* la concibe bajo cuatro aspectos fundamentales que tienden, de manera general, a manifestar y transmitir el sentimiento religioso, así como a identificarse con un modelo ético de justicia y solidaridad<sup>314</sup>. La *participación*, por el contrario, es el elemento con el que vehicular las creencias en el ámbito espacial y temporal del individuo<sup>315</sup>. Este intelectual ha concebido la identidad islámica como

---

también deberían hacer los sociólogos, politólogos, los filósofos y los historiadores occidentales, es tomarse en serio el significado que el Corán tiene, de forma bien concreta, en las vidas de los fieles musulmanes”. KÜNG, HANS., *El Islam, historia, presente, futuro*. Trotta, Madrid, 2006, p. 82.

<sup>313</sup> “En el hadit, el musulmán puede encontrar ejemplos y reglas de concretas sobre todo aquello para lo que el Corán nada estipula. Lo cual puede servirle de guía, pues aquí escucha inequívoca la voz del Profeta”. *Ibidem.*, p. 299.

<sup>314</sup> “...desarrollar y proteger la vida espiritual en la sociedad, difundir la educación religiosa así como secular entre las gentes, actuar a favor de la justicia en cada esfera de la vida social, económica, política, y por último, promover la solidaridad hacia todas las categorías de necesitados”. RAMADAN, TARIQ., *op.*, cit., p. 261.

<sup>315</sup> “... ser portador de la fe ha de traducirse en un comportamiento coherente. Puede comportarse rectamente ante Dios, pero no es suficiente; debe avanzar en la participación que expresa de manera clara

abierta y adaptable a las circunstancias del entorno en donde viven los hombres y mujeres musulmanes, con estos dos últimos elementos de tan singular concepción realiza una propuesta de interacción de éstos con las sociedades europeas a través de un comportamiento coherente entre su doble de condición de musulmán y de ciudadano europeo.

La simbiosis entre estas dos manifestaciones identitarias da como resultado un individuo musulmán que mantiene viva aquella trilogía, pero que muestra lealtad a los principios y valores de la sociedad que le ha acogido; de este modelo de correspondencia, RAMADAN, ha querido ver el nacimiento de una nueva forma de identidad islámica que ya no permite hablar en el espacio de las sociedades laicas de musulmanes de otros tantos países islámicos, sino de auténticos musulmanes europeos<sup>316</sup> cuya integración en las sociedades europeas ya no debe levantar suspicacia alguna<sup>317</sup>.

Si los musulmanes europeos promocionan aquellos cuatro aspectos en los que se diversifica la acción como elemento de esta nueva identidad, se contribuirá a dar otra imagen del islam diferente de aquella que bajo la coartada del miedo o de la vulgar amenaza o invasión islámica han difundido torticeramente ciertos sectores sociales y políticos de la Europa laica. Una imagen de un hombre o mujer musulmana que difunde y reclama un espacio de espiritualidad en la sociedad laica, y que aboga por un código ético no sólo como marco de convivencia, sino también como manifestación de su personalidad, no puede ser escindido de las sociedades europeas por el consenso al que pueden abonarse otros sectores sociales hacia este modelo de actuación activa, además de despejar cualquier duda acerca de la voluntad de convivencia de estos individuos. Ninguna objeción que poner a este islam genuinamente europeo.

La *participación*, visualiza en la sociedad europea un islam que puede cumplir un doble objetivo, por un lado el de convertirse en un modo de vida diferente al de la cultura europea, de otro el de superar aquellas percepciones negativas que lo ven como

---

la idea de actuar con los demás, en una sociedad dada y con los conciudadanos que la constituyen”. *Ibidem.*, p. 262.

<sup>316</sup> “... una identidad musulmana original, ni totalmente disuelta en el entorno europeo, ni en reacción contra él, sino reposando sobre sus propios fundamentos según las referencias islámicas... Ése es el sentido de una integración comprendida desde un punto de vista musulmán”. *Ibidem.*, p. 263.

<sup>317</sup> “Somos europeos y musulmanes, y decimos a los musulmanes españoles que hay que respetar la ley común, que en España es la Constitución, y que al mismo tiempo sean libres para ser musulmanes si lo desean. Nuestra lealtad es hacia nuestros países y en nuestros países europeos se respeta nuestra afiliación religiosa”. RAMADAN, TARIQ, *Tenemos que unir a la sociedad en torno a valores y esperanzas comunes*. Este documento puede consultarse en: <<http://www.webislam.com/?idt=3284>> (09-01-2012).

un factor distorsionador de aquella cultura. Mediante este elemento de la identidad musulmana se hace presente en nuestras sociedades un islam que los europeos deben ver cada vez como más cercano, un islam que reivindica dentro del marco democrático un desarrollo en el espacio público similar al que otras confesiones ya tienen reconocido, un islam de ruptura y de creación conformado en torno a una serie de principios que ya han sido presentados por intelectuales musulmanes nacidos en las sociedades europeas y que han heredado de las enseñanzas de RAMADAN, el empeño por reafirmar una identidad propia del islam en la modernidad europea<sup>318</sup>.

Modernidad y fe islámica en la Europa laica no representan dos compartimentos estancos; aquella percepción tantas veces oída de la incompatibilidad entre el islam y el progreso no se sustenta en el marco europeo. Si los hombres y mujeres musulmanes pueden en estas sociedades accionar y participar su identidad, es precisamente como consecuencia de la modernidad que en todos los aspectos, sociales, políticos, económicos y tecnológicos se puede predicar del espacio europeo, así lo comienzan a percibir ciertos musulmanes que se identifican también como ciudadanos europeos<sup>319</sup>.

## **2.- INTERCULTURALIDAD EN LA SOCIEDAD LAICA.**

Una vez definidos los presupuestos que según TARIQ RAMADAN posibilitan el desenvolvimiento de la identidad musulmana en la Europa laica y atendida su propuesta de necesaria visualización de la misma en este espacio como medio de

---

<sup>318</sup> “Refundar todos los principios del islam, comprendidas las prescripciones de la ley religiosa y la letra del Corán, a la luz de los derechos humanos, sin dejar nada fuera del alcance del espíritu crítico. Declarar caduco todo elemento del texto sagrado, de la práctica, de las costumbres, que estuviera en contradicción con los valores de libertad individual, de igualdad entre los sexos, de laicismo, de tolerancia entre los pueblos y las religiones. Privilegiar en todas las circunstancias, en todo acto y todo discurso, un islam profundamente respetuoso con el entorno cultural europeo. Respetar las leyes del Estado de derecho con la convicción profunda de que éstas dan a cada uno los medios y las garantías para vivir según sus convicciones. Eso no significa que el islam deba convertirse en invisible, en un simple asunto privado. Pero su visibilidad legítima (derechos públicos de expresión, de asociación, de reunión, de culto) debe velar para que nunca degenere ni en publicidad ostensible ni en comunitarismo. La hipótesis del choque de civilizaciones debe encontrar su desmentido en nuestra capacidad cotidiana de armonizar la cultura musulmana y la cultura europea”. BIDAR, ABDENNOUR., *Manifiesto por un islam europeo*. Este documento puede consultarse en: <<http://www.webislam.com/articulos/39854>> (12-01-2012).

<sup>319</sup> “...la situación actual de los musulmanes está cambiando de manera positiva tanto a nivel nacional como regional... porque actualmente la sociedad está asumiendo que no somos emigrantes, sino ciudadanos musulmanes con iguales derechos y obligaciones que el resto de los ciudadanos. El Islam también forma parte de Europa, nosotros nos consideramos ciudadanos, no emigrantes”. Véase la entrevista al dirigente de la comunidad de Murcia MBAREK DEMOUCHE titulada: *El Islam también forma parte de Europa*” de Juani Valera, en el diario La verdad de Murcia en la edición del 14 de noviembre de 2010. <<http://www.laverdad.es/murcia/v/20101114/>> (22-01-2012).

integración y convivencia, es posible ahora recrear modelos identitarios sintetizados a partir de las distintas expresiones de la personalidad que confluyen en las sociedades multiculturales europeas. Un repaso de las definiciones de aquellos presupuestos identitarios que ofrece este autor muestra una realidad crucial, si los rasgos identitarios de los hombres y mujeres musulmanes que viven en sociedades islámicas, en mayor o menor medida dependiendo de la zona y del grado de compromiso personal que se tenga con la ortodoxia islámica, están impregnados de confesionalidad; esta misma nota puede predicarse con mayor o menor intensidad de la identidad de los más de quince millones de musulmanes europeos<sup>320</sup>.

Se podría decir que el viaje migratorio que emprendieron estos hombres y mujeres musulmanes en la década de los setenta y que llega hasta el momento actual no ha debilitado su referente identitario; se confirman, por tanto, las previsiones de un buen número de intelectuales estudiosos del fenómeno migratorio y sus consecuencias que señalan de este colectivo su no asimilación por la carga de confesionalidad que los caracteriza<sup>321</sup>; a lo cual habría que sumar como el perfil educativo y transmisor de la identidad reflejada anteriormente cumple también con su función, por cuanto una de las polémicas que en mayor medida se da en Europa con el islam, es la generada por jóvenes de segunda generación nacidas en el viejo continente que llevan el “*hijab*” en las escuelas y otros centros públicos.

Sean de primera, segunda y ya tercera generación de musulmanes europeos, lo cierto es que el grado de confesionalidad puede ser difuminado de una a otra generación pero más complicado resulta pensar en una personalidad islámica aséptica de toda muestra de devoción. Esta manera de ser uno mismo es la que debe interactuar con una identidad europea tan heterogénea como los pueblos y regiones que la componen, pero sin duda, una identidad que de igual manera comunitariza a los hombres y mujeres europeos en torno a unos valores y principios que han sido enaltecidos por la propia

---

<sup>320</sup> “Al menos el 80% de los musulmanes europeos no practica su religión regularmente y no cumple, por ejemplo, sus oraciones cotidianas. Menos del 40% asiste a la oración del viernes en la Mezquita, mientras que alrededor del 70% ayuna durante el mes del Ramadán”. RAMADAN, TARIQ., op., cit., p. 173.

<sup>321</sup> “La asimilación -o el diálogo entre culturas- es aún más difícil porque los musulmanes identifican muchos aspectos de esta homogeneizadora cultura internacional con lo que su religión les presenta como signos de la proximidad de la Hora Final: pérdida de la honestidad, acceso al poder de gente indigna, degradación de las costumbres, generalización de la usura, preponderancia de las mujeres sobre los hombres, revuelta de los jóvenes, debilitamiento de la devoción, retroceso del Verdadero Conocimiento”. SOLS, LUCÍA, L., *El islam, para un diálogo necesario*, Centro de estudios Cristianismo y Justicia, Fundación Luis Espinal, Mayo de 1998, número 82, p. 2.

*Unión Europea*<sup>322</sup>. Si la comunitarización de unos es confesional y la de otros se desdobra en múltiples formas jurídicas, políticas, sociales y hasta ecológicas, pero en donde se omiten las religiosas, parece imposible sintetizar identidades, que más bien están condenadas a la fractura. ¿Qué argumentos cabe entonces utilizar para que esas dos formas diferentes de personalidad puedan llegar a fusionarse? Tal labor expositiva requiere confrontar dos presupuestos básicos; el primero, debe verificar si la sociedad en donde se pretende el encuentro intercultural cuenta con los mecanismos políticos y jurídicos adecuados para albergar en su seno este proyecto social; el segundo deberá abordar que modelos originales de la identidad de aquellos que el viaje migratorio los ha traído hasta nuestra fronteras pueden ser recreados y pasar a formar parte de una nueva cultura reforzada con elementos de distinta naturaleza.

El primer argumento estructural debe abordar la dimensión normativa, dando entrada así al concepto de la *laicidad* en la sociedad multicultural. La profesora LEMA TOMÉ lo diversifica en tres principios: neutralidad, separación y lo que ella denomina como *patriotismo constitucional habermasiano*<sup>323</sup>. La laicidad asegura la pervivencia del

---

<sup>322</sup> “la adhesión a los principios de libertad, democracia y respeto a los Derechos Humanos, de las libertades fundamentales y del Estado de Derecho, el fortalecimiento del funcionamiento democrático de las instituciones, el acercamiento de la solidaridad entre los pueblos, el respeto a la historia, la cultura y las tradiciones europeas, el progreso social y económico, el establecimiento de una ciudadanía y la protección del medio ambiente”. GARCÍA PICAZO, P., Citado en PARICIO AUCEJO, P., *Unión Europea y sociedad civil*, Universidad Cardenal Herrera-CEU, Valencia, 2002, p. 79.

<sup>323</sup> “La neutralidad consiste en una obligación que compele al Estado y por tanto a todas sus instituciones, a no identificarse con ninguna religión ni con ninguna ideología específica que no sea la de los derechos fundamentales... La separación impide al Estado tres intervenciones principales en relación con las iglesias: 1) La no injerencia en los asuntos internos de las iglesias excepto cuando sea necesario para la defensa de los derechos fundamentales de los ciudadanos. 2) La imposibilidad estatal de tomar decisiones en su ámbito competencial por razones religiosas. 3) La prohibición de atribuir efectos jurídicos a normas confesionales o negocios jurídicos fruto del ordenamiento confesional excepto cuando sea exigido por el respeto, protección o promoción de los derechos fundamentales de los ciudadanos... El patriotismo constitucional hace referencia a: a) una serie de valores constitucionales en un momento histórico, y se traduce jurídicamente en un conjunto de derechos fundamentales y deberes a respetar por todos los ciudadanos miembros del Estado; b) no es éticamente neutral, puesto que compele a los ciudadanos al acatamiento y defensa de unos valores determinados, y c) estos valores compartidos por todos posibilitan la convivencia pacífica de distintos grupos y personas con diferentes concepciones vitales, a la vez que constituyen un elemento posibilitador de una integración social y jurídica de pertenencias diversas en un marco universal... estaría compuesto por el consenso y compromiso de aceptación y respeto de una serie de valores comunes y por el derecho a las diferencias, consecuencia del pluralismo que no entren en colisión con los valores comunes. Los valores comunes serían la dignidad de la persona, el libre desarrollo de la personalidad y la formación de la conciencia; los derechos y deberes fundamentales derivados de la dignidad y libertad de las personas; los valores superiores del

derecho a la libertad de conciencia del artículo 16 de nuestra Constitución y por tanto garantiza las manifestaciones islámicas en tanto que teñidas de confesionalidad, pero además, este derecho subjetivo posibilita la integración de minorías confesionales por la disponibilidad que ofrece a estos individuos de ser fieles a sí mismos, aún cuando de manera correlativa aparezca la necesidad de sujetar esta libertad a ciertos límites como condición *sine qua non* para la integración<sup>324</sup>.

La naturaleza política del proyecto de síntesis identitaria no debe olvidar que entre las consecuencias que supone asumir esta empresa, se encuentra el desafío al que deben enfrentarse las sociedades laicas europeas cuando permiten ciertas manifestaciones identitarias de los hombres y mujeres musulmanes, la profesora MARCOS DEL CANO se hace eco de este reto<sup>325</sup>. Para esta docente, el colectivo del que se está tratando revestiría los caracteres de lo que denomina como una minoría emigrada en la que sus pautas culturales son seña de su propia identidad; lo genuino de su enseñanza reside en la extensión que hace del derecho al conocimiento cultural, no sólo como una prerrogativa del individuo a conocer y expresarse en la cultura que le sirve de soporte identitario, sino también, como un conocimiento de otras tradiciones culturales<sup>326</sup>.

A la vista de las enseñanzas de las profesoras LEMA TOMÉ y MARCOS DEL CANO, se podría añadir que el esquema político-jurídico de nuestra sociedad no empaña el ejercicio cotidiano de manifestaciones identitarias de las minorías emigradas, o por seguir el esquema que se viene tratando de la identidad musulmana, pero simultáneamente a esta publicidad, dicho ejercicio debe ser filtrado para no dar cabida en estos espacios a prácticas o costumbres contrarias al código ético universal; este sería el presupuesto intercultural del que se hacen eco ambas profesoras, la primera mediante el término patriotismo constitucional habermasiano, y la segunda mediante la extensión que hace del derecho subjetivo a conocer otras tradiciones culturales donde alguna parte

---

ordenamiento; las reglas de convivencia democrática y la moral pública”. TOMÉ LEMA, M., *Laicidad e integración de los inmigrantes*, Marcial Pons, Madrid, 2007, p. 197-205

<sup>324</sup> *Ibidem.*, p. 22.

<sup>325</sup> “... siendo las democracias actuales de sesgo aconfesional, se teme que la venida de ciertas culturas en las que no existe separación entre religión y política pueda imponer situaciones de regresión ya superadas. En el mismo sentido, la lucha por los derechos de la mujer, lucha inacabada, puede tambalearse por la comprensión que traen otras culturas, además de las prácticas culturales de algunos de estos grupos que chocan frontalmente con el código ético jurídico de las sociedades de acogida”. MARCOS DEL CANO, A. M., “El proceso de integración de la inmigración: luces y sombras”, en Marcos del Cano, A. M., (coord.), *Inmigración, multiculturalismo y Derechos Humanos*, Tirant lo blanch, Valencia, 2008, p. 128.

<sup>326</sup> *Ibidem.*, p. 132-133.

de la referencia cultural de un determinada minoría emigrada puede transgredir aquel marco ético universal.

Por su parte, cuando TARIQ RAMADAN define los elementos de la identidad musulmana llamada a desenvolverse en la Europa laica, confiesa que su propósito es circunscribir el islam a la realidad sociológica del viejo continente desincrustándolo de cualquier tradicionalismo presente en el mundo islámico<sup>327</sup>; es decir, si al musulmán europeo no le vale un islam de otros continentes, habrá que integrarlo en aquella cultura que a estos hombres y mujeres les resulta más próxima, de tal manera, que tras algún tiempo de convivencia se pueda hablar de un islam integrado en la cultura europea. Personas de diferentes culturas como las docentes españolas y el reformista musulmán llegan a la misma conclusión: el contexto europeo permite a los hombres y mujeres musulmanes todo ejercicio de mismidad, desterrando de esta cualidad cualquier manifestación no compartida por los valores societarios (patriotismo constitucional habermasiano o derecho al conocimiento de otras culturas), procurando así, un islam anclado a la tradición europea y abstraído de otras culturas, con el que poder formalizar prácticas interculturales.

Si la estructura política y normativa de las sociedades europeas junto con esta nueva concepción de un islam europeo, llevaría a afirmar la capacidad que aquéllas tienen para asumir determinadas referencias culturales resultantes de la síntesis de identidades dispares; haría falta, en un segundo estadio, recrear modelos interculturales que recojan elementos de la personalidad islámica para su incorporación a la cultura política y normativa europea; estos prototipos responderían al siguiente tratamiento multidisciplinar: el Acuerdo de cooperación con el islam, el matrimonio interconfesional, la concepción comunitarista de la “*umma*”, el minarete, el velo islámico o “*hijab*”, la enseñanza de la religión islámica en la escuela laica y conflictividad en torno al Profeta. Exposición que no debe ser entendida como *numerus clausus*, sino más bien, como un esquema conciliador que bien pudiera ser válido para otros modelos interculturales.

## **2.1.- EL ACUERDO DE COOPERACIÓN CON EL ISLAM.**

La Ley 26/1992 ha mostrado el compromiso de nuestra sociedad con las políticas de integración de la minoría islámica, al reconocer y garantizar manifestaciones identitarias que por estar integradas en esta norma gozan además de

---

<sup>327</sup> “... nuestro objeto y nuestra finalidad es abstraer el Islam de las culturas y revestimientos árabes o asiáticos con el fin de llegar a concebir de que manera ha de ser trazado el retrato de un musulmán europeo”. RAMADAN, TARIQ., op., cit., p. 257.

protección jurídica. La fundamentación finalista de la norma obedece al reconocimiento de un *hecho religioso* consustancial al modelo de sociedad plural recogido en la Constitución de 1978, que, por otra parte, impele al legislador a la formalización y conclusión en una normativa específica de acuerdos de cooperación con otras confesiones (artículo 16.3), siempre y cuando se encuentren publicitadas en el Registro de Entidades Religiosas. La *Ley Orgánica de Libertad Religiosa (LOLR)* 7/1980 de 5 de julio (BOE número 177 de 24 de julio), constituye la referencia jurídica inmediata de este Acuerdo. Nacido con esta pretensión constitucional, la impronta religiosa presente en todo el cuerpo cultural del islam hace posible rastrear en esta norma jurídica referencias interculturales llamadas a desenvolverse en nuestra sociedad y abstraídas de revestimientos foráneos.

La norma, en su Exposición de Motivos, ya hace una proclama de la interculturalidad al reconocer como la inscripción registral no sería suficiente para la formalización de un acuerdo de esta naturaleza, siendo necesario, además, que la confesión haya alcanzado en la sociedad española un *arraigo* evidente y notorio (artículo 7.1 de la LOLR), definido en torno a tres aspectos de los cuales el referido a la presencia histórica o legal de una confesión en nuestro país, es el que aquí interesa destacar<sup>328</sup>. El Acuerdo expresa como la religión islámica ha tenido una relevante importancia en la formación de la identidad española, reconociendo así como en un momento de nuestra historia hubo manifestaciones interculturales que ya han quedado incorporadas a nuestra personalidad como así reconoce el arabista MARTÍNEZ MONTÁVEZ<sup>329</sup>, y por esto, este arraigo es tan notorio y evidente.

En el artículo 2.1 del Acuerdo se menciona la *inviolabilidad* que se dispensa a la Mezquita, “*Al Masjīd*”, en tanto que lugar de culto. En el islam, la Mezquita no es sólo un lugar de oración, que sobre todo en las más grandes y fastuosas repartidas por la geografía española se lleva a cabo en salas especiales u oratorios; sino también de socialización al poder realizar en su interior un elenco de actividades para los que está

---

<sup>328</sup> Véase el artículo que sobre el notorio arraigo se encuentra disponible en la página del *Observatorio del Pluralismo Religioso en España*. <<http://www.observatorioreligion.es/>> (27-03-2012).

<sup>329</sup> “Quiero decir que la cultura hispánica, en lo que tiene de formulación común y confluyente y asimismo en sus diversas variantes, recibió en muchas de sus expresiones y creaciones más castizas el ingrediente ponderado y participativo árabe islámico, lo incorporó de múltiples maneras y aún conserva parcialmente contenidos, formas y reflejos de esta procedencia. Desde lo más espiritual hasta lo más material, desde lo más refinado hasta lo más vulgar, por emplear conceptos y términos asentados y comprensibles. Negar este hecho radical es ceguera, tremenda amputación de la realidad”. MASÍA, C., *al-Andalus. Ocho siglos de civilización musulmana que marcaron la historia y la cultura de España*, Alba Libros, Madrid, 2006, p. 10.

dispuesta, educativas, de orientación religiosa o de celebración de matrimonios, así como también lugar adecuado para la celebración de congresos o de estudio. Si bien los presupuestos institucionales reconocen este elemento de culto del islam, la fabulación de algunos sectores sociales en nuestro país les ha llevado a emprender toda una campaña de difamación contra esta construcción, por creerla destinada al fomento de un proselitismo violento contra los no musulmanes, contribuyendo así a la creación de una conciencia social que a veces contagia a las autoridades locales que con subterfugios obstaculizan su instalación en zonas nobles del casco urbano<sup>330</sup>.

A salvo de estas campañas islamóforas o de trabas administrativas, habría que concluir como las Mezquitas españolas reproducen el esquema intercultural que se viene tratando, por cuanto tienden, salvo algún caso, a enajenarse del control político que muchos regímenes islámicos pretenden de las Mezquitas españolas, a diferencia de lo que ocurre en muchos países islámicos donde la injerencia del poder gubernativo llega hasta el púlpito de sus Mezquitas<sup>331</sup>. Pero no es sólo la presión exterior la que quiere dominar el discurso en estas construcciones, también algún dirigente del islam en nuestro país ha mostrado su rechazo al control por parte del aparato policial del estado español<sup>332</sup>. En un nivel menos teórico, estos centros de culto han cobrado protagonismo como lugares propicios para encuentros interculturales, así aconteció en un Mezquita de Valencia donde se produjo un hecho singular por una iniciativa enmarcada dentro del diálogo interreligioso, en tanto que práctica intercultural<sup>333</sup>.

---

<sup>330</sup> Informe especial J/2010, op., cit., <<http://oban.multiplexor.es/>> (27-03-2013).

<sup>331</sup> “Es verdad que algunas Mezquitas como la de Madrid se han financiado con capital de Arabia Saudí que además paga los salarios de los empleados, pero, incluso en estos casos tampoco parece que haya un control teológico del discurso del imán: *-jeto es feo, a este imán no se le respeta!*- Por otra parte, en algunos países islámicos son los ministros de asuntos religiosos quienes escriben las predicas de los imanes, que algunos de ellos con algún que otro artificio intentan soslayar; pero en España: *-¡las Mezquitas son Mezquitas no Parlamentos!*-. A los altos cargos de gobiernos de países islámicos que han sido invitados a la Mezquita no se les ha ofrecido la posibilidad de arengar políticamente a los fieles: *-¡el espacio político no es el de la Mezquita!*-.” Entrevista mantenida con el imán de la Mezquita *Al-Firdaus*, Sr. MOURAD BETTACHE BOUALI en la ciudad de Logroño (La Rioja), sita en la calle Esteban Manuel Villegas número 16 bajo, el día 17 de marzo de 2012.

<sup>332</sup> “Las mezquitas son lugares de culto y sagrados, y sabemos que están siendo vigilados. No tiene sentido que se infiltren espías del CNI, como se reveló hace unos meses con el famoso caso de El Algar. Rechazamos esa forma de actuar”. Entrevista a MOUNIR BENJELLOUM: “No entendemos que las Fuerzas de Seguridad infiltren espías en nuestras mezquitas”. Fuente: El Faro, de 4 de julio de 2010.

<sup>333</sup> “La idea de leer la Biblia en el Centro Cultural Islámico de Valencia partió del sacerdote Miguel Ángel Vives después de ver al Papa Benedicto XVI hacer lo propio en Roma con motivo del sínodo de obispos. Como van a hacer tres semanas ininterrumpidas de lectura pensé que sería interesante hacer algo igual aquí pero con participación de otras religiones, explica el sacerdote, quien planteó su idea a la encargada cultural del centro, Cherifa Ben Hassine, y se mostró encantada. La primera vez que hablé con

El artículo 3 del Acuerdo define las funciones del *imán* como una persona física dedicada a la dirección de la oración, formación y asistencia religiosa, requisitos que deberán tener acreditados mediante certificación expedida de la comunidad a la que pertenezcan con la conformidad del órgano directivo del islam en España. Si esta función dogmática en nada se diferencia de la que estos dirigentes religiosos llevan a cabo en sociedades musulmanas, la separación del islam de sus países tradicionales precipita a estos directores espirituales a formas particulares de mediación intercultural nada desdeñables; en efecto, la participación de esta personalidad en jornadas y encuentros interculturales como representante cualificado del islam, la función de mediador ante instancias oficiales, la respuesta a los requerimientos de servicios sociales municipales en cuestiones que afecten a sus fieles y la cada vez mayor presencia en medios de comunicación<sup>334</sup>, hacen del imán una figura central de este islam europeo con el que se puede confiar proyectos interculturales.

Las jornadas laborales en nuestro país interrumpidas con ocasión de festividades religiosas ya no contemplan sólo las derivadas de la confesión tradicional; este Acuerdo en su artículo 12.2 la posibilidad de que los miembros de las comunidades musulmanas pertenecientes a la *CIE*, puedan solicitar la sustitución de las festividades establecidas en el ordenamiento laboral, mediando acuerdo entre las partes, para conmemorar las propias de la religión islámica, que tendrán, al igual que aquéllas, el carácter de no recuperables y retribuidas. De todas las festividades islámicas que en esta norma se recogen, la referida a la fiesta del *sacrificio*<sup>335</sup> ha sido ya considerado como una festividad de carácter autonómico para las ciudades de *Ceuta* y *Melilla* a celebrar el día 15 de noviembre del presente año, y recogida como tal en el *calendario* laboral (Resolución de 30 de octubre de 2012 de la Dirección General de Empleo, BOE número 265 de 3 de noviembre de 2012), cuya interculturalidad viene definida por responder a un modelo original dado que en los últimos tiempos ha incorporado conmemoraciones de distintas confesiones a la normativa nacional reforzada y renovada.

Por último, el artículo 14.1 contempla una serie de reglas por las que se rige la alimentación de los hombres y mujeres musulmanes, la primera de ellas referida a la

---

ella me regaló un Corán y yo le he regalado la Biblia que estamos leyendo. Fuente, Levante-emv, de 8 de octubre de 2008.

<sup>334</sup> Entrevista al Sr. MOURAD BETTACHE BOUALI.

<sup>335</sup> “*Idu al-Adha*”: se celebra durante los días décimo, undécimo y duodécimo del último mes del calendario islámico, “*duhiya*”; conmemora el sacrificio bíblico, pero también relatado en el Corán, del hijo de Abraham: “Y cuando tuvo bastante edad como para ir con su padre, dijo: ¡Hijito! He soñado que te sacrificaba. Mira pues que te parece. Dijo: ¡Padre! Haz lo que se te ordena. Encontrarás, si Dios quiere, que soy de los pacientes” (Sura 37, Aleya 102).

garantía que ofrece la marca de productos “*Halal*” como autenticados tanto en origen como en fase de producción conforme a la normativa islámica<sup>336</sup>, y que como práctica intercultural respondería al mismo fundamento que el expresado en materia de agrupación de festividades propias de diferentes confesiones. Por otra parte, el apartado 3 de este artículo autoriza el *sacrificio* de animales para consumo humano conforme a la legislación islámica<sup>337</sup>, y cuya validez como modelo intercultural se completa con la referencia a que esta institución islámica debe observar los requerimientos de la legislación sanitaria española en materia de muerte y despiece de animales<sup>338</sup>.

Los elementos de la personalidad islámica conciliada con el marco europeo que pueden ser reclamados por este modelo intercultural inciden de sobremanera en la *acción*, como elemento con el que proteger la vida espiritual en la sociedad, la *espiritualidad*, en tanto que esta norma procura instituciones con las que fortalecer la memoria y el recuerdo de su confesión de fe, y la *educación* y la *transmisión* al garantizar el derecho que asiste a los padres a que sus hijos reciban la formación religiosa que esté de acuerdo con sus convicciones religiosas.

Acreditada esta propuesta intercultural por la vía normativa, se está en condiciones de exigir a los hombres y mujeres musulmanes que despejen toda sospecha acerca de las intenciones que para con su cultura y tradiciones tiene la sociedad española, la cual fue de las primeras en la promulgación de una norma que recogiera distintas instituciones islámicas y les confiara protección jurídica. En cierto modo, la promulgación de esta ley en 1992, justo quinientos años después de la expulsión del islam, representó una manera fehaciente de reconciliar una tradición española que había

---

<sup>336</sup> La marca de garantía “*Halal*” está regulada por la Ley 17/2002 de 7 de diciembre de Marcas (BOE de 13 de julio de 2002) y por el Real Decreto 687/2000 de 12 de julio, por el que se aprueba el Reglamento para la ejecución de la citada ley.

<sup>337</sup> “El Instituto Halal se crea en 1986 con el objetivo de desarrollar el artículo 14, de la Ley 26/1992 de Acuerdos de cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España, referido a la alimentación de los musulmanes españoles, en la normativa Halal, en donde se insiste en que lo importante es que la res no sufra durante su crianza, transporte y periodos de reposo, que se sacrifique de forma rápida, orientándolo a La Meca, recitando el nombre de Dios, a manos de un creyente y buscando el mejor desangrado posible con un cuchillo afilado y un solo corte en las carótidas, la vena yugular y la garganta. En una cadena de sacrificio, además el animal no debe voltearse ni verse por los que van después, ni éste debe ver un animal anteriormente sacrificado. No obstante, el Instituto Halal no permite el aturdimiento, excepto en aquellos casos que sean de carácter reversible, es decir, que el animal una vez aturdido quede con vida y sin lesiones crónicas”. *El arte europeo del buen morir*, op., cit., <<http://www.institutohalal.com>> (14-03-2012).

<sup>338</sup> Referencia que ya ha sido tratada en el apartado que sobre la alimentación y el sacrificio animal se ha reflejado en el capítulo anterior.

mostrado poca receptividad a su historia islámica, con las exigencias propias de una sociedad multicultural que debe reconocimiento y consideración a todos los exponentes culturales. La evidencia intercultural que en conjunto presenta esta norma, viene definida por un ordenamiento jurídico que ya no sólo regula cuestiones que competen a sus nacionales, sino que dimensiona su reglamentación a otras expresiones culturales que se incorporan al conjunto normativo reforzado y renovado.

## **2.2.- EL MATRIMONIO INTERCONFESIONAL.**

Es bien conocida la oposición que existe en el mundo islámico al principio de libertad matrimonial; sólo el matrimonio contraído entre el varón musulmán y la mujer, bien musulmana, bien judía o cristiana, en tanto que pertenecientes a las religiones Reveladas, es el que goza de beneplácito social y legislativo. Las prohibiciones que restringen ese principio recogido en el artículo 16.1 de la *DUDH* y trasladado a las constituciones democráticas, afectan a ambos contrayentes; al varón por cuanto no puede contraerlo con mujeres no creyentes, y a la mujer por una todavía mayor restricción al prohibirle el matrimonio de forma general con varón no musulmán.

Pese a no advertirse en la fuente primera del islam el impedimento femenino de carácter matrimonial, los *Códigos de Estatuto Personal* de muchos países islámicas han recogido aquella forma de restringir la libertad de la mujer<sup>339</sup>. Sobre el fundamento de

---

<sup>339</sup> El artículo 30 del *argelino*, prohíbe dentro de los impedimentos temporales para el matrimonio de una musulmana con un no musulmán. El *iraquí* en su artículo 17 establece que el musulmán podrá casarse con una mujer de una religión revelada y no será válido el matrimonio de la musulmana con un no musulmán. El artículo 33 del *jordano* establece la nulidad del matrimonio contraído entre una musulmana con un no musulmán. El artículo 39.4 del *marroquí* establece como impedimento temporal el matrimonio de la musulmana con un no musulmán y del musulmán con una no musulmana, excepto que ésta sea miembro de una religión revelada. El artículo 46 del *mauritano* prohíbe el matrimonio de una musulmana con un no musulmán, así como el de un musulmán con una no musulmana que no sea miembro de una religión revelada. El *omaní* establece en sus artículos 35.7 y 35.8 respectivamente como impedimentos temporales el matrimonio con una mujer no musulmana siempre que no sea miembro de una religión revelada, y el matrimonio de la musulmana con un no musulmán. El *sirio* en su artículo 48.2 establece que el matrimonio de la musulmana con un no musulmán será nulo. El *sudanés* menciona en el artículo 19 e) como matrimonio prohibido de forma temporal el contraído con una mujer que no profese una religión revelada, estableciendo en el artículo 21 la consideración de igualdad entre los contrayentes en cuanto a la religión y la moral, (la sola mención a la prohibición señalada y esta previsión de igualdad en cuanto a la religión puede interpretarse como que el único matrimonio autorizado es entre musulmanes con la excepción del que la mujer no es musulmana pero sí perteneciente a una religión Revelada). RUIZ-ALMODÓVAR, C., op., cit.

“El Código tunecino que ha prohibido la poligamia y el repudio no menciona expresamente estas prohibiciones, aún cuando la justicia tunecina hace una interpretación prohibiendo el matrimonio de la musulmana con un no musulmán según el artículo 5 que señala que los dos futuros cónyuges no pueden

este impedimento matrimonial por motivos religiosos se han expuesto varios argumentos; es tesis bien difundida en el mundo islámico, como la prohibición que pesa sobre la mujer musulmana para contraer matrimonio con un no musulmán radica en que de esta manera no está asegurada la transmisión de la fe a la prole<sup>340</sup>. Por el contrario, otro juicio defendido por algunos exégetas coránicos señalan que tal impedimento descansa en el respeto que para los musulmanes merece la figura del Profeta que se trasladará al matrimonio en el que el varón es musulmán pero puede fallar cuando el esposo no tiene esta condición<sup>341</sup>. Cualquiera de los dos argumentos señalados y que vienen siendo tradicionales en el derecho islámico deben ser reinterpretados y combatidos, por cuanto cimentan la superioridad del hombre sobre la mujer en el matrimonio recurriendo para ello a semejantes argucias.

Ya desde el propio Corán se pueden recabar otras interpretaciones de los pasajes restrictivos que limitan el matrimonio a los hombres y mujeres musulmanes; éstos fueron revelados en Medina, donde los musulmanes convivieron con los judíos con los que en principio confraternizaron tras la huida de La Meca, en uno de ellos se autoriza los matrimonios de los musulmanes que siguieron al Profeta con las mujeres judías, en un intento, que bien se antoja pudiera ser debido al establecimiento de alianzas comunitarias. En otra de esas Aleyas restrictivas, se intenta preservar a las mujeres musulmanas que abandonaron La Meca para unirse a esta incipiente comunidad musulmana que se iba formando, de ahí la mención a que comprobada su fe no fueran devueltas a los incrédulos de la ciudad de donde emigraron. Por último, en unos

---

tener ningún impedimento legal para casarse, añadiendo a ellos la prohibición de ateísmo e indicando que donde exista un vacío legal se remita al derecho musulmán. Confirmando esta discriminación contra la mujer por parte de las autoridades legislativas, el primer ministro tunecino emitió el 3 de noviembre de 1973 una resolución que prohíbe el matrimonio de una musulmana con un no musulmán” EL HADRI, SOUAD, *Los derechos de la mujer en el Islam y su estatuto personal en el Magreb (Marruecos, Argelia y Túnez)*, Generalitat Valenciana, Valencia, 2009, p. 154.

<sup>340</sup> COMBALIA SOLÍS, Z., *Estatuto de la mujer en el derecho matrimonial clásico*, AequAlitas, Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres, Instituto aragonés de la mujer. Departamento de presidencia y relaciones institucionales, Gobierno de Aragón. Facultad de Derecho, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, número 6, Enero-Abril 2001, p. 15.

<sup>341</sup> “Si bien se permite a los musulmanes casarse con mujeres de entre los seguidores de otra religión revelada, a las musulmanas no les está permitido casarse con no musulmanes; la razón de esto se encuentra en que el Islam ordena respetar a todos los Profetas, mientras que los seguidores de otras religiones rechazan a alguno de ellos –p. ej., al Profeta Muhammad, o en el caso de los judíos, a Muhammad y a Jesús. Por esto, si bien una mujer no musulmana que se case con un musulmán puede estar segura de que –pese a las diferencias doctrinales- los profetas de su religión serán mencionados siempre con el mayor respeto en su entorno musulmán, una mujer musulmana que se casara con un no musulmán se vería expuesta a tener que soportar que, quien ella considera el Enviado de Dios, sea insultado. ASAD, MUHAMMAD., op., cit., pp. 139-140.

momentos de hostilidad manifiesta entre los asociadores de La Meca y los creyentes de Medina, puede estar justificado el mandato de no casar a una mujer musulmana con un no musulmán. A estos argumentos habría que añadir, que es en Medina donde se forma la primera comunidad musulmana, la “*umma*”, en la que el vínculo de pertenencia viene dado por la creencia; aquellos que no compartieran la fe islámica debían quedar fuera de esta organización cívica.

Con estas recomendaciones que la tradición islámica se ha encargado de hacerla llegar hasta nuestros días, se hace difícil convenir identidades dispares en torno al matrimonio interconfesional. Ahora bien, uno de los elementos de la identidad musulmana que se han descrito, el de la *participación*, ofrecía la posibilidad de contemplar en la Europa laica un modo de vida islámico superador de percepciones negativas que lo ven como un elemento distorsionador; tan lejos se puede llegar con este elemento de la personalidad, que algún intelectual musulmán europeo ha proclamado como el islam de las luces desoye la llamada a los matrimonios intracomunitarios<sup>342</sup>. Por otra parte, la visualización que en el espacio europeo ha tenido en los últimos años el islam junto con el principio de libertad religiosa, ha propiciado el que muchos hombres y mujeres europeos, en uso de su libertad individual, hayan abrazado esta creencia, dando lugar a un supuesto de hecho muy peculiar, el de los matrimonios mixtos en los que la única parte musulmana es la esposa<sup>343</sup>.

El distinto posicionamiento que mantienen ambos esquemas culturales abre el interrogante acerca de cual es el modelo que se debe ir gestando en las sociedades laicas en torno al matrimonio interconfesional, y en el que no se tiene que contemplar restricción alguna al principio de libertad matrimonial. Si la jurisprudencia islámica ha vetado el principio de libertad matrimonial sobre la creencia de salvaguardar de esta manera la fe en la institución familiar, se podría decir, siguiendo las prescripciones de la fuente primigenia del islam que ha errado en la estrategia, toda vez que en el Corán está omitida toda referencia a que el guardián de la fe sea el hombre. Este compendio de la fe islámica<sup>344</sup> está dirigido a cada uno de los hombres y mujeres, pero en modo alguno

---

<sup>342</sup> BIDAR, ABDENNOUR., op., cit.

<sup>343</sup> Al respecto se puede citar el caso de la directora del Instituto Halal en España, la Sr. ISABEL ROMERO, quien en una entrevista manifestó estar casada con un cristiano animista: “*Cuando me convertí ya estaba casada. ¡No iba a cambiar de marido!...*”. Véase el artículo: *Cambié de religión pero no de marido* en El País, edición digital del 11 de mayo de 2010.

<sup>344</sup> *¡Creyentes! Creed en Dios, en Su Enviado, en la Escritura que ha revelado a Su Enviado y en la Escritura que había revelado antes* [a los judíos y cristianos]. *Quien no cree en Dios, en Sus Ángeles, en Sus Escrituras, en Sus Enviados y en el último Día, ese tal está profundamente extraviado*” (Sura 4, Aleya 136).

puede quedar supeditado a una fiscalización en la institución familiar por el marido; obsérvese que el versículo reflejado no habla de hombres o mujeres, sino de *Creyentes*, de ahí, que no haya más argumentos para mantener esta restricción matrimonial que los atribuidos a la defensa de la autoridad masculina y de la sumisión de la mujer, favoreciendo y legitimando de esta manera los matrimonios endogámicos.

Esta rancia interpretación que restringe la libertad matrimonial de los hombres y mujeres musulmanes es la que hay que combatir, y que mejor manera que invocar aquella conjunción de elementos de la personalidad islámica que fueron tratados por el intelectual RAMADAN, para confiar en que ésta no propague un comunitarismo de hombres y mujeres musulmanes en las sociedades europeas<sup>345</sup>. Ni linaje religioso, ni ofensas al Profeta, ni tutela y control dogmático del hombre sobre la mujer; al contrario, libertad para la mujer de contraer matrimonio guiada por sus sentimientos, sin que éstos tengan que interferir aquella fe a la que le remite el Corán.

Un modelo intercultural en torno al matrimonio interconfesional requiere como premisa insoslayable el rechazo a formas de tutela femenina que en este caso llegan hasta ser institucionalizadas para preservar a la mujer en una fe que sectores tradicionalistas confiesan que ella misma no sabe custodiar; por otra parte, la mujer musulmana debe desvincularse de todas recomendaciones sobre su parentesco marital por haber sido formalizadas a través de interpretaciones patriarcales de un mensaje religioso que le han colocado en situación vigilada por el varón. El éxito de esta convivencia marital puede ser de tal magnitud que bien pudiera erigirse como la piedra angular de todo ejercicio simbiótico de las identidades que se están confrontando, al romper con muchos de los vetos antifeministas en el islam

### **2.3.- LA CONCEPCIÓN COMUNITARISTA DE LA “UMMA”.**

El concepto de comunidad musulmana o “*umma*” entendida como una agrupación humana unida por el vínculo religioso, es uno de los que más pueden distorsionar el empeño de fusionar identidades si sobre el mismo se constituye en la Europa laica un espacio cerrado de integración donde únicamente proyectar aquella personalidad islámica a la vez que excluyente del espacio europeo. Sobre este concepto se han vertido manifestaciones de distinta índole según el lugar desde donde han sido proferidas; no pocos sectores de la inteligencia europea y occidental entienden que los musulmanes que habitan en sus sociedades sólo encuentran refugio identitario en esta

---

<sup>345</sup> “Resulta entonces que la identidad musulmana no puede presentarse más que como abierta y dinámica, basada ciertamente en unos principios, pero en constante interacción con el entorno”. RAMADAN, TARIQ., op., cit., p. 262.

agrupación, lo que impedirá cualquier mínima expectativa integradora de este colectivo. De otra parte, los movimientos fundamentalistas colocan a esta colectividad en el centro de la triada que preside el esquema de su sociedad ideal junto con el *Califa* como gobernante y la “*sharía*” como legislación.

Que estos hombres y mujeres musulmanes europeos puedan hacer suyo este proyecto de la “*umma*”, es una entelequia, por las razones esgrimidas en el apartado anterior que imposibilita el que ideologías enfrentadas como la de los fundamentalistas y las feministas puedan perseguir objetivos comunes en comunidad; se puede decir de otra manera, esta concepción homogeneizadora de la comunidad musulmana responde a un esquema equivocado<sup>346</sup>. Si desde la perspectiva islámica no es posible aglutinar en torno a este concepto a los más de mil quinientos millones de musulmanes que pueblan el planeta, ¿cómo hablar entonces de un comunitarismo religioso en el viejo continente? Por otra parte, también desde el pensamiento europeo se puede cambiar la percepción que se tiene de la comunidad musulmana residente en su territorio, siendo falsas, tanto la idea según la cual estos hombres y mujeres sólo encuentran refugio identitario en aquella comunidad, como la de no realizar esfuerzos para interactuar en las sociedades europeas<sup>347</sup>.

Aquella comunidad que el Profeta diseñó es tan sólo una comunidad histórica, de la cual el único rastro que subsiste en los hombres y mujeres musulmanes europeos del siglo XXI es la mayor o menor fidelidad al Corán y a la vida, pensamiento y obras del Profeta; en esto consiste lo que VERCELLIN denomina la pertenencia histórico-cronológica del musulmán al islam<sup>348</sup>. No es la “*umma*” de los tiempos pasados y

---

<sup>346</sup> “Con frecuencia, los musulmanes son descritos en los medios de comunicación de manera estereotipada como un grupo muy religioso e indiferenciado que comparte una visión fundamentalista del Islam. Esta imagen oculta las grandes diferencias que existen en su seno –de la comunidad musulmana– en materia de creencias y prácticas religiosas, que tienen su origen en los diferentes contextos nacionales, culturales y religiosos de los que proceden los musulmanes”. Documento nº 1/2007 de la Casa Árabe de España op., cit., p. 32.

<sup>347</sup> “También oculta que las identidades musulmanas están experimentando, sobre todo entre la generación más joven, cambios considerables que responden y reflejan la evolución que se está produciendo en el interior y exterior de las comunidades musulmanas”. ”Muchos musulmanes reconocen que ellos mismos también necesitan hacer más para implicarse con la sociedad en su conjunto, para superar los obstáculos y las dificultades a que se enfrentan y para asumir una mayor responsabilidad en su integración”. *Ibidem*, p. 14-32.

<sup>348</sup> “Esta encuentra su fundamento en el vivir cotidiano mediante una serie de acciones concretas y repetidas, entre las que destaca la oración individual, pero al propio tiempo colectiva porque la realizan todos al mismo tiempo; este rito expresa una forma comunitaria, sin duda efímera porque no dura más

gloriosos del islam la que puede valer como refugio identitario para estos hombres y mujeres musulmanes en la Europa laica, y no lo será, en la medida en que este espacio cultural y político tenga un discurso superador a la alternativa huida-asimilación que es precisamente la que dio origen a esta agrupación en los primeros tiempos del islam. Hoy, los musulmanes en las sociedades europeas pueden descontextualizar su fe de esta forma de comunitarismo para vivirla con normalidad en la Europa laica. La recreación de un modelo intercultural requiere que los musulmanes superen este concepto restringido y excluyente.

El discurso que desde Europa alimentan ciertos intelectuales acerca de la asunción por todos los inmigrantes de valores y principios de raigambre judeocristiana<sup>349</sup>, hace retroceder los planteamientos abiertos de hombres y mujeres musulmanes para quienes la adscripción comunitaria fuera de la dimensión religiosa es tan sólo un sueño romántico de un pasado glorioso pero destructivo de su *modus vivendi* en las sociedades europeas<sup>350</sup>. Si los musulmanes europeos trascienden esta agrupación y los europeos no superan aquella imagen reduccionista, no hay espacio para el juego intercultural, la identidad musulmana se repliega y radicaliza, la regla democrática inclusiva y participativa se convierte en totalitaria y fracturaria. La recreación de un modelo simbiótico entre musulmanes y europeos requiere que estos últimos también superen aquel concepto restringido y excluyente.

El sentido de pertenencia de los musulmanes europeos a la “*umma*” debe hacerse acompañar de una transgresión de los viejos conceptos islámicos del “*dar al islam*” o territorio donde gobierna el islam y del “*dar al harb*” o territorio de los infieles. Ser musulmán y ser europeo significa reactualizar este concepto comunitario para entenderlo de un modo exclusivo como una comunidad de fe que según el texto coránico debe rivalizar en buenas obras y acciones con otras comunidades confesionales hechas por el Creador. Así entendido, el fenómeno comunitario en el islam no constituye un elemento extraño en la Europa laica, y no lo es porque en este espacio no

---

que el tiempo mismo de la oración, pero con un poderoso efecto de estructuración del creyente en relación con el resto de los fieles”. VERCELLIN, GIORGIO., op., cit., p. 44.

<sup>349</sup> Discurso del expresidente del Gobierno español José María Aznar tras ser investido doctor Honoris Causa por la Universidad Católica del Sacro Cuore de Milán en enero de 2007. Véase el artículo: *Los inmigrantes deben adquirir los valores judeocristianos*.

<<http://www.webislam.com/noticias/48555>> (30-04-2010).

<sup>350</sup> “No a las actitudes comunitaristas: rechazo de la entrada en una lógica de reivindicaciones de derechos especiales para los musulmanes, de apertura de escuelas religiosas, de llamada a los matrimonios intracomunitarios y todo levantamiento de obstáculos con vistas a instaurar una especie de desarrollo separado para la población musulmana”. BIDAR, ABDENNOUR., op., cit.

se imponen obstáculos normativos para la práctica cultural islámica, que se desarrolla, si no en condiciones de igualdad, sí al menos de seguridad jurídica con otras confesiones; la “*umma*”, en modo alguno puede sustentar la idea de una Comunidad cerrada y destinada al gueto.

Varios elementos de la identidad musulmana perfilados por RAMADAN desempeñan aquí un importante papel, los hombres y mujeres musulmanes pueden seguir siendo fieles a su compromiso de pertenencia a esta comunidad de *fe*, una comunidad abierta que permite la incorporación de nuevos miembros mediante la fórmula de la “*shahada*”. Si estos individuos percibieron *de facto* en los momentos iniciales de su llegada a la Europa laica la inexistencia de obstáculos en su práctica religiosa, habría ahora que pedirles con toda legitimidad un compromiso firme de aceptación del esquema social, político y ético implantado en Europa; ¿hay alguna fórmula en la doctrina islámica con la que habilitar este pacto de convivencia? Varios autores se hacen eco de las recomendaciones que el Profeta dirigió a las primeras expediciones de inmigrantes que llegaron a territorios no dominados por el islam, donde les instaba a respetar su organización y autoridad en tanto se les permitiera seguir siendo fieles a sus creencias<sup>351</sup>.

Otro elemento de la mismidad de estos individuos, el *contexto*, recobra ahora su máxima dimensión, si la *fe, práctica y espiritualidad* les vincula a la “*umma*”, aquél les integra en el espacio europeo; concedores los hombres y mujeres musulmanes de que en el viejo continente no hay obstáculos serios que impidan el ejercicio cotidiano de su práctica religiosa ni el desenvolvimiento normal de sus rasgos identitarios, la fidelidad a sus fuentes les convierte en estas circunstancias en parte de un contrato donde asumen aquella prestación dada a los primeros emigrantes, y al que se encuentran vinculados mientras se desarrolle su existencia en este entorno no islámico. El propio Corán alienta al respeto de una alianza concertada con quienes les permiten ser fieles a sus creencias<sup>352</sup>; por esta obligación incuestionable quedan ligados a la Europa laica.

---

<sup>351</sup> Esta recomendación que el Profeta dirigió a aquellos que emigraron para ponerse bajo la autoridad del jefe cristiano an-Najashi, el Negus de Abisinia, ha sido invocada frecuentemente por parte de varios comentaristas musulmanes para resaltar el pacto que asumen los musulmanes de respetar las leyes y la autoridad de un entorno no islámico, cuando a éstos no se les ponen trabas para el ejercicio cotidiano de su práctica religiosa y su fidelidad a las fuentes islámicas. Véanse los artículos: “*La integración de los musulmanes*”, de MUSULMANES ANDALUCES <<http://www.webislam.com/?idt=4330>> (02-02-2012); “*Retorno del Islam y cohesión social*” de ABDENNUR PRADO <<http://abdennurprado.wordpress.com>> (02-02-2012) y RAMADAN, TARIQ., op., cit., p. 224-225

<sup>352</sup> “Se exceptúan los asociados con quienes habéis concertado una alianza y no os han fallado en nada ni han ayudado a nadie contra vosotros. Respetad vuestra alianza con ellos durante el plazo convenido. Dios ama a quienes Le temen” (Sura 9, Aleya 4).

Los hombres y mujeres musulmanes europeos deben entender que la fidelidad a las fuentes islámicas bajo las cuales germinan formas, manifestaciones o elementos de su identidad, comprende dos expresiones conjuntivas: la de su comunidad de fe, *soy musulmán*, y la del nuevo entorno donde residen, *soy europeo*, y que la defensa de una no pasa por la negación o destrucción de la otra en tanto que la pertenencia a ambas se revela como compatible en las propias fuentes islámicas. Esta comunidad musulmana europea no ha servido de soporte identitario a quienes residiendo en Europa han causado terror en sus sociedades bajo el argumento de defender así a una parte de la “*umma*” pisoteada a muchos miles de kilómetros; estos individuos, han encontrado su referencia vital en modelos interpretativos de las fuentes islámicas anclados en un contexto histórico que no son válidos en el marco social europeo<sup>353</sup>.

Los europeos deben comprender que la visualización de expresiones identitarias islámicas supone en sí una apertura de la “*umma*” hacia la realidad europea que la comprende y reconoce; pero que la falta de este reconocimiento puede provocar un cambio en el programa, pasando del conjuntivo entre las dos realidades al disyuntivo, si esta comunidad de fe no está dentro de Europa está fuera, y aquí ya no está en vigor aquel compromiso de aceptación de la realidad sociológica del viejo continente.

#### **2.4.- EL MINARETE.**

El *minarete* es un elemento arquitectónico de las Mezquitas a través del cual el *almuecín* realiza la llamada a la oración<sup>354</sup>. El 29 de noviembre de 2009 la población suiza aprobó en un referéndum la iniciativa de un partido, el *SPV-UDC*, de prohibir la construcción de minaretes en Suiza, dando lugar a un debate entre las organizaciones islámicas europeas, fuerzas políticas y expertos y en el que se vio implicado el Gobierno

---

<sup>353</sup> “Al no estar ligado [el fundamentalismo religioso] a la tradición cultural específica de ningún país, resulta especialmente atractivo para aquellos jóvenes musulmanes desarraigados de sus culturas de origen por la emigración, a los que ofrece una integración en la comunidad musulmana universal (*umma*). Puesto que desprecia todo el debate teológico que se ha producido a lo largo de los siglos, a favor de una lectura supuestamente literal de los textos fundacionales, se presta especialmente a la formación autodidacta de pequeños grupos que redescubren el islam al margen de los cauces oficiales”. AVILÉS, J., *Una amenaza compartida: la yihad global en Europa y el Magreb*, Real Instituto El Cano de estudios estratégicos e internacionales. Área: Seguridad y Defensa/Terrorismo Internacional, ARI N° 15 /2005.

<sup>354</sup> “Torre de la mezquita desde la cual el almuédano –almuecín- convoca a la salat –oración-, llamando a los fieles con su voz. El alminar –minarete- no es indispensable para el culto... Es un elemento arquitectónico posterior a la época de Muhammad y su uso se generalizó con los omeyas (661-749). El minarete –o alminar- cumple un doble cometido práctico y simbólico. Desde el punto de vista práctico, parte de su función era y es proyectar la llamada a la oración lo más lejos posible. En un plano simbólico, ha sido siempre signo distintivo de la presencia y pujanza islámica. En la actualidad, en las pequeñas mezquitas de barrio que carecen de él, la llamada a la oración se realiza con altavoces”. GÓMEZ GARCÍA, L., op., cit., p. 19-20.

Helvético, para quien esta medida no debía ser interpretada como un ataque contra el islam o los musulmanes. Un elemento propio de la arquitectura islámica se convirtió así en signo de discordia en la Europa de los *Derechos Humanos*, donde la crisis de los minaretes fue interpretada por unos como una manifestación *islamófoba*, en tanto que para otros se trataba de poner freno a la cada vez mayor presencia islámica en suelo europeo.

Cierto que este episodio ocurrido en el paradigma de la neutralidad militar y de la acogida y prosperidad de los inmigrantes, reproduce, según la mayoría de los expertos consultados toda la sintomatología de esta patología social<sup>355</sup>. Este episodio provocó reacciones muy contrarias en toda Europa, pues a la solidaridad intracultural que mostraron todas las comunidades islámicas del viejo continente, se opusieron las demandas de fuerzas políticas y otros pensadores europeos que vieron en el resultado de aquella consulta popular la defensa de una identidad golpeada de continuo por la invasión islámica que sufre el viejo continente.

Para el proyecto sintético de identidades que aquí se está trazando, este episodio pone de manifiesto la dificultad que reviste su implantación a la vez que el empeño por no sacarlo adelante casi siempre está en el lado europeo. Se podrá alegar que esta crisis ha vulnerado la legislación que en materia de *Derechos Humanos* está vigente en la Europa democrática<sup>356</sup>, pero el trasfondo sociológico de este episodio y el de otros

---

<sup>355</sup> Para Fernando Reinares, catedrático de Ciencia Política en la Universidad Juan Carlos, la inquietud por el acomodo del Islam a los valores democráticos y el avance de corrientes salafistas en Europa es la detonante de la Islamofobia. Para Riay Tatary, Presidente de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) y Secretario de la Comisión Islámica de España, estas cortapisas no favorecen la integración de los musulmanes. Por su parte, Antonio Elorza, catedrático de Ciencias Políticas de la Universidad Complutense de Madrid vincula la Islamofobia a los partidos de extrema derecha, además de ver en los minaretes una manifestación no asociada a prácticas yihadistas. Mansur Escudero, que fuera hasta su fallecimiento Presidente de la organización Junta Islámica, que agrupa en gran medida a los conversos españoles y que antaño fue Secretario de la Comisión Islámica de España, ve en esta prohibición una radicalización de las posturas, vía Islamofobia en unos y victimismo en otros, además de concebirla como un ataque a la libertad religiosa. Luz Gómez profesora de Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad Autónoma de Madrid lo concibe como un síntoma de la Islamofobia. Véase el artículo: *El Islam en Europa*, elaborado por María Antonia Sánchez-Vallejo, Fernando Peinado y Luis Prados. Fuente: El País.com. (10-02-2012) en:

<<http://internacional.elpais.com/internacional/2009/11/30/actualidad/1259535613>> (10-02-2012).

<sup>356</sup> El artículo 10.1 de la *Carta Europea de los Derechos Fundamentales* (Diario Oficial de las Comunidades Europeas 200C, 364/01), establece que: “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o

como la negativa a la construcción de Mezquitas en lugares céntricos y poblados de municipios españoles por parte de asociaciones de vecinos, puede deberse tanto al temor que se siente por lo islámico<sup>357</sup>, como a la visualización pública de sus manifestaciones o rituales identitarios. No han reflejado las agencias europeas de noticias que en el país Helvético se opusieran en referéndum a la construcción de mezquitas, la oposición ha sido a la implantación en éstas de un elemento donde en un momento determinado pueda subir un individuo a recitar mediante un cántico una señal de llamada que congregará a los fieles a la oración, y que es una muestra publicitaria de un rasgo identitario.

Si el modelo original que se podría recrear a partir de este elemento arquitectónico cuestionado en Europa, era el de su natural incorporación a la cultura europea en la que es práctica común el repique de campanas en las iglesias anunciando el comienzo de celebraciones litúrgicas o eventos de gran importancia, al que tiende el proyecto de síntesis identitaria ha fracasado; ¿qué es lo que ha triunfado? Ha emergido el más rancio reduccionismo cultural que entiende sólo se deben privilegiar las manifestaciones culturales propias, ha ganado el sectarismo estatal al romper con el principio de la neutralidad confesional, ha ganado la monoculturalidad sobre la que se pretende construir una identidad colectiva con la que no se sienten representados buena parte de musulmanes europeos; se ha frustrado buena parte de las expectativas de integración que podían tener los hombres y mujeres musulmanes que viven en este país, al ver como se amputaba vía referéndum cierta manifestación de su identidad; ha ganado la exclusión y ha perdido el principio democrático.

La opinión general que este episodio suscitó en aquellos sectores que se posicionaron en contra de esta prohibición fue el de adscribirlo como sintomático de la *islamofobia*; y así puede ser, en la medida en que reproduce uno de los síndromes de esta patología, que consiste en definir cualquier iniciativa adoptada por una comunidad musulmana como un acto amenazante contra el que no cabe otra posición que no sea la del rechazo, evitando así cualquier manifestación cultural distinta a la que ha seguido la tradición europea.

---

colectivamente, en público o en privado, a través del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de ritos”.

<sup>357</sup> En el año 2008, un grupo de vecinos de la localidad murciana de Cabezo de Torres recogió firmas para evitar la instalación de una Mezquita en un lugar de esta localidad, a pesar de contar con todas las licencias municipales y estar aprobado el proyecto por la gerencia municipal; sugiriendo desde las organizaciones vecinales su instalación en un lugar más retirado por el miedo a: “*que pudiera ser hervidero de conductas extremista*”, alegando que tan sólo se trataba de una: “... *cuestión de seguridad ciudadana y no de fe*”. Fuente: El faro de Murcia, por Lola López, de 18 de enero de 2008.

Pero, ¿qué es lo que realmente animó a los ciudadanos helvéticos a posicionarse en contra del minarete, si anteriormente no se habían opuesto a la construcción de Mezquitas? Este episodio reconduce el temor que existe en ciertos sectores de las sociedades europeas a la visualización de manifestaciones de la personalidad islámica con las que se supera un mínimo estandarizado de apariencia que los ciudadanos europeos están dispuestos a asumir y que no genera un elevado grado de repulsa; como así acontece cuando las mezquitas están secesionadas de los núcleos urbanos y ocupan locales o garajes infracondicionados, cuando las mujeres musulmanas exhiben el “*hijab*” solamente en las calles, cuando la representatividad de los musulmanes se canaliza sólo a través de un asociacionismo endógeno, cuando los fallecidos musulmanes son trasladados a sus países de origen o de familiares, cuando los trabajadores musulmanes cumplen con el horario laboral y guardan las mismas fiestas que los demás.

¿Pero qué ocurre cuando lo que se pretende es salir de estas concesiones tipo?, es decir, cuando la torre de la mezquita trata de competir en altura y estética con la de la iglesia en el núcleo urbano; es entonces, cuando el grado de repulsa ha alcanzado el clímax y llega el momento de poner freno a un elemento que genera desconfianza y supone una amenaza, ¿no es esta paranoia la que invadió a los ciudadanos helvéticos a posicionarse en contra de un simple elemento arquitectónico?

Reclamar posicionamientos interculturales cuando una determinada manifestación islámica es extraordinariamente visible se antoja harto difícil; efectivamente, si la *libertad religiosa* ampararía el derecho a una construcción de este tipo y a toda la ritualidad que en ella se puede manifestar, el reproche emocional hacia el minarete no puede tener más argumentos que los aludidos al tono amenazante, o a la aceptación de una diversidad cultural coartada que no tolera igualar la expresión cultural propia con la que suscita temor o desconfianza; estas emociones son recogidas por organizaciones sociales que intentan abortar la convivencia intercultural. Por otra parte, los hombres y mujeres musulmanes deben apostar, si cabe aún más, por la realización de campañas divulgativas y publicitarias en donde se dé a conocer el proyecto que pretenden implantar, tienen que ser sensibles al hecho de que toda visualización de expresiones islámicas significativas son aprovechadas por ciertos sectores para dirigir sus mensajes xenófobos, de ahí la urgencia de mostrar la realidad de estas manifestaciones a través de medios de difusión.

## **2.5.- EL VELO ISLÁMICO O “HIJAB”.**

Desde que en 1989 saltara a los medios de comunicación la polémica suscitada en un colegio de la localidad francesa de Creil, donde tres jóvenes musulmanas deciden

ausentarse de sus clases tras impedirles asistir a las mismas llevando el “*hijab*”, hasta la más reciente ocurrida a finales del curso escolar 2009/10 en el instituto *Camilo José Cela* de la localidad madrileña de Pozuelo de Alarcón, donde a la joven *Najwa Malha* se le impide también asistir al centro escolar; el uso de esta prenda islámica por parte de mujeres musulmanas ha generado controversias no sólo en el ámbito educativo, sino también, en los debates que se han suscitado al hilo de confesiones de mujeres musulmanas que lo reivindican en espacios laicos como una manifestación, bien de su fe, bien de arraigo cultural al que conviene ir aferrándose para no sufrir un proceso de desapego de aquella cultura de la que provienen o de la que son legatarias.

Desde muy diversos campos de actuación ha sido tratado en la Europa laica este rasgo identitario, desde el ámbito normativo, la conflictividad que ha generado el “*hijab*” se ha ido reconduciendo a la confrontación *libertad religiosa “vs” laicidad*<sup>358</sup>. Así, los defensores de esta posición frente al hecho religioso han señalado que esta prenda islámica no debe ser visualizada en los espacios públicos que por definición no deben acoger ninguna seña religiosa; por otra parte, las propias féminas musulmanas y el entramado institucional del islam en nuestro país entienden que es una manifestación de aquel principio universal recogido en las constituciones democráticas. Las disputas que ha generado el “*hijab*” no han tenido un tratamiento uniforme en los países europeos, sino que se ha suscitado con distinta intensidad<sup>359</sup>.

---

<sup>358</sup> Véase la Sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, Estrasburgo (Sección 4ª), de 29 de junio de 2004, TEDH 2004\46, correspondiente a la demanda presentada por una ciudadana turca, Leyla Sahin, contra la República de Turquía, por la prohibición de llevar velo islámico en un recinto universitario, fundando su petición en la violación del artículo 9 del Convenio Europeo de Derechos Humanos; desestimando el Tribunal la pretensión de la demandante, y en consecuencia determinando que la prohibición del velo islámico en centros docentes no atenta contra el derecho fundamental a la libertad religiosa de la persona.

<sup>359</sup> “*Francia* ha sido seleccionada como país cuya larga tradición en la reafirmación de la laicidad del Estado y la identidad nacional ha conducido hasta una normativa de prohibición absoluta del uso de símbolos religiosos en las escuelas públicas, preservando así el sabor neutral en las escuelas no privadas de la influencia de símbolos supuestamente proselitistas. *Alemania* se sitúa en un estadio intermedio puesto que no tiene una Ley estatal que prohíba el uso de los símbolos religiosos en general, o del velo islámico en particular, pero algunos Länder sí han aprobado legislación específica que prohíbe el uso de esta prenda para entrar en colegios públicos, debido a la creciente casuística que se estaba generando en torno a este tema más por parte de profesoras musulmanas que de alumnas. *El Reino Unido* tampoco prohíbe el uso de los símbolos religiosos, de hecho, a pesar de tener una Establishment Church, es uno de los países que más está luchando por la integración de los musulmanes y la buena gestión del pluralismo religioso. Ahora bien, se da carta libre a los colegios para crear sus propios reglamentos interiores, especialmente en materia de uniformes, lo que supone que los alumnos tendrán que seleccionar el colegio conforme a sus necesidades en este aspecto, o ajustarse a los tipos de uniformes establecidos. *España* no prohíbe el uso de símbolos religiosos en las escuelas ni en lugares de trabajo, aunque haya tenido ya

En las sociedades del viejo continente el tipo de vestimenta islámica de la mujer, que, en mayor medida, ha levantado estos debates pasionales hoy todavía no cerrados, es el que se define propiamente como velo islámico o “*hijab*”<sup>360</sup>. Sobre su significado, la opinión está dividida entre buena parte de los especialistas europeos que a día de hoy mayoritariamente no se han puesto de acuerdo en si es religioso, cultural, impositivo para la mujer o porque no, como se señala desde algunos sectores de la erudición islámica, liberador para la mujer al apartarlas de las miradas lascivas de los hombres. Como ya se ha explicado en otro apartado, las fuentes islámicas no la imponen, tan sólo piden recato en el vestir y no sólo para la mujer, sino también para el hombre; una de las mujeres que mayor predicamento está alcanzando en las sociedades europeas por la defensa de los derechos de la mujer musulmana, tampoco aboga por una definición unánime del significado de este atuendo islámico<sup>361</sup>.

Si normativamente el “*hijab*” todavía genera debates enconados, su traslación al proyecto intercultural revela que los mismos se reproducen con igual intensidad; es decir, a nivel sociológico, la opinión que los europeos tienen de esta manifestación islámica es que personaliza en la mujer una situación de opresión propia de la dictadura machista y patriarcal, que dirán, idiosincrásica del islam. Por el contrario, se sabe de algunos casos en los que la mujer musulmana puede haber sufrido violencia o desprecio

---

varios conflictos protagonizados especialmente por alumnas musulmanas que desean portar el velo islámico en escuelas privadas. De las resoluciones se desprende que prima el derecho a recibir educación o a ser escolarizadas por encima de cualquier normativa interna del colegio, o del significado que se otorgue al velo islámico. En otras palabras, no hay mayor profundización sobre si la manifestación del derecho de libertad religiosa o de conciencia requiere límites, ni se plantea como un símbolo proselitista. Italia es un país de notable tradición católica, que a pesar de tener firmados algunos pactos con confesiones no católicas, todavía no ha aprobado una ley orgánica de libertad religiosa para las minorías, entre ellas, la comunidad musulmana. La controversia con el velo islámico en Italia ha sido más mediática que judicial, de modo que se realizará un breve estudio del impacto social y político de la cuestión”. BRIONES MARTÍNEZ, I. M., *El uso del velo islámico en Europa. Un conflicto de libertad religiosa y de conciencia*, Anuario de Derechos Humanos Nueva época. Vol. 10 p. 19-20.

<sup>360</sup> Si bien hay varios tipos de vestimenta islámica, la que más predomina en Europa es el “*hijab*”, término con el que se designa el pañuelo que cubre los cabellos de la mujer dejando plenamente visible el rostro, esta prenda está muy “*legalizada*” toda vez que según instrucción de la Dirección General del Cuerpo Nacional de Policía, en España se permite para la obtención del DNI la fotografía con esta prenda.

<sup>361</sup> “Actualmente, la expresión del velo es múltiple y diversa y muchas veces contradictoria: desde la expresión religiosa, a la reivindicación política, pasando por la tradición cultural o la identitaria, es que entre todo eso hay un lenguaje sociológico que expresa la diferencia entre las que se someten y las que se afirman. Por eso, no podemos esencializar el propósito y suponer que la opresión es la única explicación y así negarnos a ver todas las demás, las que lo expresan por convicción personal y como signo de ruptura con las tradiciones culturales sexistas”. LAMRABET, ASMA., *El velo, occidente y la escuela: unas perspectivas de diálogo*, op., cit.

por parte de sus congéneres por el hecho de haber decidido en uso de su libertad individual no llevar esta prenda<sup>362</sup>. Sea la opinión europea, sea la misógina musulmana, lo cierto es que ambas lastran poderosamente cualquier iniciativa intercultural cuando se trata este tema, de ahí que la viabilidad de este proyecto requiera orillar estas atribuciones que no representan una realidad global ni en Europa ni en el mundo islámico<sup>363</sup>.

Como ya se ha apuntado, en ningún caso hay una orden explícita en el Corán de velar a la mujer. Si esta misma exposición ha sido defendida y publicitada por asociaciones e intelectuales del mundo musulmán, y no pocas mujeres en el espacio europeo<sup>364</sup>, ¿por qué actualmente, y dejando al lado episodios particulares y condenables de imposición, todavía se quiere hacer ver en esta prenda un símbolo de opresión de la mujer? Desde algunos sectores de opinión europeos se ha intentado difundir un mensaje del islam como refractario a cualquier signo de modernidad o moderación y por tanto incompatible con los valores de la sociedad occidental. Una vez lanzada esta proclama, se necesita de una estampación visual que quede impresa en

---

<sup>362</sup> “En un programa de la televisión emitido en marzo de 2007, “Anno zero”, se emitió el testimonio de Samira, quien dijo que tras su matrimonio con un hombre de Marruecos, éste la obligó a usar el velo islámico, para lo que fue golpeada y violada. Otra chica musulmana en la localidad de Sarezzo, Hina Saleem, fue asesinada por sus propios padres como una cuestión de honor, ya que ella había comenzado a vestirse como una occidental”. BRIONES MARTÍNEZ, I. M., op., cit., p. 67.

La mediadora cultural del Ayuntamiento de Cunit (Tarragona), Fátima Ghailan, denunció en la Comisaría de Policía amenazas, coacciones y calumnias proferidas por el “*faquih*” –experto en asuntos jurídicos– Ahmed Benabdellah, actos que, según la denunciante, tuvieron su origen cuando decidió despojarse del velo. Véase el artículo elaborado por la Asociación de amigos del pueblo marroquí (ITRAN) : *¿Tan potente es el velo?* <<http://www.webislam.com/?idt=15228>> (13-02-2012).

<sup>363</sup> “El profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, Saleh Walled, dice lo mismo de otro modo: Hay casos de padres y hermanos que imponen el hijab a las mujeres de la casa. Pero también hay casos en los que la mujer se lo pone por decisión propia y voluntaria como ocurrió en el canal de televisión Al Jazeera, que quería presentarse al mundo como un paradigma de modernidad y prohibió a las mujeres llevar velo ante las cámaras. Una de las presentadoras se negó a aceptar ese veto, demandó al canal y ganó el juicio. Ahora es la única mujer que aparece al público con pañuelo”. Véase el artículo: *¿Qué esconde el velo?* Su contenido puede visualizarse en: <<http://www.webislam.com/?idt=15868>> (15-02-2012).

<sup>364</sup> “El pañuelo es para mí un símbolo de libertad, una muestra de la libertad individual para elegir lo que uno quiere. Por eso estoy en contra de cualquier coacción a la mujer en todos los sentidos, pero en especial cuando se obliga a una chica joven a ponerse el pañuelo. Tú no puedes obligarla a eso si ella no está convencida, si no sabe por qué” Manifestación de Salima Abdesalam, primera parlamentaria española con el hijab en la Asamblea de la ciudad autónoma de Melilla por el partido Coalición por Melilla. Véase el artículo: *“El hijab es para mí un símbolo de libertad”*. Su contenido puede visualizarse en: <<http://www.webislam.com/?idt=6164>> (16-02-2012).

nuestro pensamiento, y que mejor representación que la mujer musulmana ataviada con un “*hijab*”.

Reconducir la polémica que se suscita en la Europa laica por el “*hijab*” en términos de oposición entre la libertad religiosa y el principio de laicidad puede estar equivocada, si no se adopta como presupuesto ineludible pronunciarse acerca de si llevar o no este atuendo es un mandato confesional. En puridad terminológica, el “*hijab*” en el Corán no aparece como una tela que tiene que envolver el cabello de la mujer; si aparece el vocablo “*jimar*” para referirse a una túnica que dejaba al descubierto los pechos de las mujeres que ejercían la prostitución<sup>365</sup>. Desde los primeros tiempos del islam, el “*hijab*” fue usurpando el significado de aquella túnica con la que tapar las partes nobles de la mujer, sobre todo las de aquellas que ingresaban en el islam para las cuales la recomendación de cubrirse el escote. Para la exégesis tradicional que ha llegado hasta nuestros días, y para el de muchas mujeres musulmanas, el “*hijab*” tendrá parentesco confesional; pero conforme a la hermenéutica coránica existen argumentos más que sobrados para desvincularlo de este significado.

Dejando libres las distintas interpretaciones femeninas que a esta prenda se le pueden dar, la polémica que suscita en las sociedades multiculturales y para cuya solución se ha recurrido en algún caso a la prohibición en el espacio público, pretende distraer la atención sobre la verdadera cuestión de fondo, y que al igual que en el caso de los minaretes tiene por objeto poner coto a la visualización de manifestaciones públicas de una confesión que en el espacio europeo está en permanente sospecha; se dirá, en este caso, por inductora de variadas formas de depreciación femenina. Esta intolerancia que muestran algunos sectores europeos es de la misma naturaleza que profesan algunos del lado islámico, aquí también se actúa con hipocresía que en no pocas ocasiones se hace acompañar de amenazas y violencia, y que también pretende

---

<sup>365</sup> La Sura 24, Aleya 31 señala: “*Y di a las creyentes que bajen la vista con recato, que sean castas no muestren más adorno que los que están a la vista, que cubran su escote con el chal, y no exhiban sus adornos sino a sus maridos, a sus padres...*[en general a los que les está prohibido el matrimonio con la mujer por la ley del incesto]”. “El nombre *jimar* denota el tocado usual de las mujeres árabes antes y después de la llegada del Islam. Según la mayoría de los comentaristas clásicos, en los tiempos preislámicos se llevaba más o menos como adorno, dejando que cayera suelto sobre la espalda; y como, según la moda imperante en aquel tiempo, la parte superior de la túnica de la mujer tenía una amplia abertura por delante, sus senos quedaban al descubierto. De ahí, que la orden de cubrir el escote con el *jimar* (un término muy familiar a los contemporáneos del Profeta) no tenga necesariamente que ver con el uso en sí del *jimar*, sino que, más bien, quiere dejar claro que los senos de la mujer *no* están incluidos en lo que sea aparente de su cuerpo y no deberían, por tanto, mostrarse”. ASAD, MUHAMMAD., op., cit., Notas a pie de página p. 532.

enmascarar la imposición obligatoria del velo con la fidelidad a las fuentes islámicas, de las que por cierto, aquellos que así actúan son sus más nefastos intérpretes.

Dentro de lo que se viene reconociendo como un movimiento *feminista islámico*<sup>366</sup>, que se extiende no sólo por Europa sino también en países musulmanes, se intenta conciliar un método interpretativo de las fuentes islámicas con la libertad individual de la mujer para así reorientar el significado de muchas prácticas y tradiciones que le han sido impuestas, entre ellas la del velo islámico. Esta corriente emancipadora presenta concomitancias con aquel elemento de la personalidad islámica estudiado, la interpretación del *texto*, por cuanto ambos inciden en la espiritualidad del Corán sobre la que proyectar la igualdad entre sexos desde la que no cabe imponer una determinada práctica a la mujer, y si respetar el criterio personal de la mujer como único rector de la decisión, en este caso, de llevar o no el “*hijab*”. La *participación*, como elemento de aquella identidad a la que se suman muchas mujeres musulmanas que hacen descansar esta iniciativa en la libertad de la mujer, puede ayudar a superar percepciones negativas que sobre la mujer en el islam se tienen en las sociedades democráticas.

Es posible una síntesis identitaria sobre el significado del velo islámico cuando Europa condene la estrategia seguida de apartarse del islam por dotar a esta prenda de una simbología que dentro de sus fronteras las propias mujeres musulmanas están reorientando. Europa no puede ser cómplice de una reclusión de igual magnitud que la procurada a la mujer musulmana en buena parte de su mundo, ¿que espacio de afirmación personal se dejan a estas mujeres europeas que son excluidas tanto por quienes quieren imponérselo como por quienes quieren prohibírselo? Desde el islam, el hombre musulmán y europeo debe comprender que no es consiliario ni tutor de las creencias y manifestaciones religiosas o culturales de su esposa e hija, las mujeres musulmanas deben aislarse de aquellas interpretaciones que la han humillado y acoger el mensaje de un texto, que como dice la intelectual marroquí ASMA LAMRABET fue liberador para ellas<sup>367</sup>; y por último, debe asumir que su condición de musulmana

---

<sup>366</sup> “El feminismo islámico defiende la lucha por los derechos de la mujer, pero por medio de sus propios referentes culturales, sin referentes occidentales. Consideran que dentro de la cultura islámica, y más concretamente en el Corán y en los relatos sobre el profeta Mahoma, se puede justificar el feminismo o la igualdad de géneros. De este modo, los feministas islámicos reinterpretan esos textos, de los que dicen que, a lo largo de la historia, se han hecho interpretaciones masculinas. Además, consideran que la desigualdad de género proviene de que son sociedades patriarcales, y no de la religión”. Programa Seminario Feminismo Islámico, Universidad de Alicante, 23 de febrero de 2010.

<sup>367</sup> “Lo esencial del mensaje transmitido por Moisés, Jesús y Muhammad, que la paz sea con ellos, es ante todo un mensaje de liberación. Oprimir a la mujer en el nombre de un mensaje espiritual no es sólo

no se puede hacer depender de si lleva o no este atavío, y si es prisionera de su conciencia valdría recordarles el ejemplo de mujeres familiares y contemporáneas del Profeta de las cuales se decían que eran “*barzza*”, esto es: *las que no llevan velo*.

## **2.6.- LA ENSEÑANZA DE RELIGIÓN ISLÁMICA EN LA ESCUELA LAICA.**

No se puede soslayar la importancia que como práctica intercultural ha tenido la implantación de la *enseñanza de la religión islámica* en la escuela española; al amparo del artículo 27.3 de nuestro texto constitucional, que reconoce el derecho de los padres a que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo a sus propias convicciones, se ha dado paso a un modelo de enseñanza pluriconfesional en los centros docentes públicos y concertados que así lo deseen. Esta previsión constitucional, sirvió en su momento de referente normativo para la promulgación del artículo 10.1 del Acuerdo entre el Estado español y la CIE en donde se garantiza el derecho de los jóvenes escolares musulmanes a esta enseñanza confesional<sup>368</sup>. El apartado tercero de este mismo artículo establece como tanto los contenidos didácticos como el material bibliográfico serán dirigidos por el órgano institucional del islam en España; por último, esta temática quedó positivizada en los currículos de esta asignatura para los niveles educativos de Educación Primaria, Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato, según la Orden de 11 de enero de 1996 (BOE número 16 de 18 de enero).

Con este panorama normativo se ha ido proporcionando paulatinamente en distintos puntos de la geografía española esta enseñanza a los alumnos musulmanes que soliciten la prestación de este derecho educativo. Siendo, por tanto, una realidad jurídica esta enseñanza confesional, no por ello se ha librado de un cierto cuestionamiento político que entiende de manera vehemente que no se debería haber dado este paso por parte de las autoridades, al ser esta enseñanza incompatible con los valores de nuestra Constitución<sup>369</sup>. Otro posicionamiento advertía de cómo unos contenidos distorsionados

---

traicionarlo, sino estar en contra de lo más sagrado en la historia de la espiritualidad humana, a saber: liberarse de todas las opresiones”. LAMRABET, ASMA., “*La mujer en el Islam, entre estereotipos de occidente y realidades sociales: una perspectiva de liberación*”. Ponencia presentada en el XVIII Simposio Electrónico Internacional “Medio Oriente y África del Norte organizado por el Centro de Estudios Internacionales para el Desarrollo, CEID, Buenos Aires, Argentina.

Véase esta ponencia en: <<http://www.asma-lamrabet.com/articles>> (13-02-2012).

<sup>368</sup> “... se garantiza a los alumnos musulmanes, a sus padres y a los órganos de gobierno que lo soliciten, el ejercicio del derecho de los primeros a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos y privado concertados, siempre que en cuanto a estos últimos el ejercicio de aquel derecho no entre en contradicción con el carácter propio del centro, en los niveles de educación infantil, educación primaria y educación secundaria”

<sup>369</sup> “No se puede permanecer impasible ante el hecho de que en la escuela pública puedan recibirse e impartirse enseñanzas incompatibles con la dignidad de la personal, con la defensa de su vida y de su

pudieran servir para un cierto adoctrinamiento integrista que creara un contingente de radicales al estilo de los terroristas que nacidos en sociedades europeas no dudaron en integrarse en organizaciones criminales para cometer en ellas actos de barbarie.

Si normativamente esta enseñanza se ha ido abriendo paso por las aulas de los centros docentes, la aceptación pacífica de esta práctica intercultural reviste mayor dificultad dado el peso ideológico que tienen aquellas propuestas tan contrarias a una situación que debía haberse desarrollado con plena normalidad. Se podría decir que tanto la incompatibilidad con los valores superiores de nuestro ordenamiento, como el adoctrinamiento yihadista que se puede fomentar con ciertos contenidos en la escuela española a través de esta enseñanza, son diferentes expresiones de una misma academia que no ha sabido discernir entre islam y fundamentalismo con su estrategia criminal. ¿Qué argumentos cabe, entonces, exponer que sirvan de contrapunto a aquellas pretensiones tan combativas con esta práctica intercultural?

El primer argumento tendría que ver necesariamente con la publicación en el BOE del currículo de esta asignatura<sup>370</sup>. La exhaustiva enumeración de los contenidos de esta docencia permiten afirmar la inconsistencia del argumento que la declara incompatible con el marco constitucional, dado que el elenco de aquellos conceptos y procedimientos que dan forma a esta enseñanza fueron diseñados desde el propio entramado institucional del islam en España como se menciona en el preámbulo de la Orden citada<sup>371</sup>.

---

libertad natural, con la igualdad fundamental entre todos los ciudadanos, con los derechos y dignidad de la mujer y, en definitiva, con el respeto a los derechos inviolables e inalienables de las personas, valores y principios todos ellos sobre los que reposa la sociedad democrática". DAGNINO, A., *El Islam en la escuela*, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales (FAES) nº 18, <<http://www.fundacionfaes.org/es/documentos/show/00028-00>> (14-07-2005), p. 7.

<sup>370</sup> Los contenidos que figuran en el currículo de la asignatura de *Enseñanza de Religión Islámica* comienzan con una exposición de los Objetivos generales que se pretenden conseguir para cada uno de los tres niveles educativos: *Primaria*, *Educación Secundaria Obligatoria (ESO)* y *Bachillerato*, contenidos que a su vez quedan encuadrados en grandes bloques temáticos diferenciados en función del nivel educativo. Así, para el de *Primaria*, el primero de ellos versa sobre *El conocimiento de Dios*, el segundo se refiere a *La Revelación*, y finalmente el tercero trata del *Profeta*. En la *ESO*, aquellos bloques se diferencian en función del primer o segundo ciclo de este nivel educativo; así, para el primer ciclo de secundaria, los dos bloques que agrupan los contenidos tratan respectivamente del *Conocimiento del Islam y sus principios* y *de la ética y la moral islámica*; mientras que para el segundo ciclo de este nivel versan sobre el *Conocimiento del Islam y sus principios* y la *Cultura, ética y moral islámica*. En el *Bachillerato*, los bloques en que se diversifica esta docencia tratan del *Conocimiento del Islam y sus principios* y de *Sociedad, legislación y economía*.

<sup>371</sup> Las comunidades islámicas agrupadas en la Comisión Islámica de España han estructurado su aportación al currículo escolar por medio del área de Enseñanza Religiosa Islámica".

Un segundo argumento es de mayor calado político, al cumplir esta asignatura con varios objetivos que hacen de este magisterio en la escuela española un paradigma de interculturalidad y que pueden disipar aquellos temores que sienten algunos ciudadanos. Con la incorporación de esta docencia a nuestro sistema educativo, en primer lugar, se declararán incompatibles interpretaciones rigoristas de las fuentes islámicas que, por ejemplo, autoricen a ciertos castigos físicos a la mujer por parte de su esposo; en segundo lugar, el proveer esta enseñanza en la escuela evita que se pueda favorecer en locales y sótanos donde es más difícil llevar a cabo una tarea fiscalizadora del contenido de la misma. Por último, aunque se trata de una enseñanza confesional, su pedagogía apuesta más por la educación en valores que por la práctica cultural<sup>372</sup>. El que en su día fuera Secretario de una de las dos Federaciones que componen la *CIE*, definía el propósito de esta actividad docente en términos de armonía entre sus contenidos didácticos y los principios democráticos<sup>373</sup>. Toda una apuesta por el proyecto simbiótico de identidades, por cuanto supone la elaboración de un modelo inédito en la enseñanza española recreado a partir de expresiones genuinas e inviolables de las culturas en presencia, fuentes islámicas y valores democráticos.

Se podría decir de esta enseñanza que representa la adecuación de distintos elementos de la personalidad presentado por RAMADAN, como la *educación* y la *transmisión*, a uno de los elementos básicos de aquellas sociedades en donde esta forma de autorrealización personal se va manifestando, cual es el de la escuela pública. Una confrontación de aquellos elementos con el contenido de esta enseñanza expuesto en su currículo confirma esta previsión, además de favorecer ambos una interpretación del

---

<sup>372</sup> “Intento enseñarles valores, ética y costumbres del Islam. La práctica de la religión es tarea de los padres y de los centros de culto... Es una idea muy buena que facilita la integración. Los chicos musulmanes en como ellos también pueden ir a su clase de religión. Y los compañeros aprenden que la diferencia es normal”. ABDERRAHMEN BEN CHABANNE KHAN, Profesor de Enseñanza de Religión Islámica en diversos centros escolares de Zaragoza. Artículo publicado en Heraldo de Aragón, de 3 de octubre de 2005.

<sup>373</sup> “Se trata de ofrecer a los niños y niñas musulmanes una visión del Islam acorde con los principios de la democracia y los valores que forman parte del patrimonio de todos los españoles. Teniendo bien claro que ello no significa reinterpretar o modificar el Islam sino profundizar en su conocimiento. En el mensaje del Corán y en la Sunna del Profeta Muhammad no hay nada que contradiga los postulados que defienden los sistemas democráticos, como la libertad de culto y de conciencia, la libertad de asociación y expresión, la igualdad de derechos de hombres y mujeres, la protección de las minorías o la elección de los gobernantes. Es imprescindible acabar con la percepción de que el Islam y la modernidad son incompatibles”. ESCUDERO, MANSUR., *La enseñanza es el instrumento ideal para lograr un Islam democrático en España*”, Este documento puede visualizarse en: <<http://www.webislam.com/?idt=145>> (28-02-2012).

*texto* alejada de radicalismos y plenamente incrustada en el *contexto* propio de nuestra sociedad. Por otra parte, el que en la escuela pública se oferte a los alumnos en los niveles educativos obligatorios así como en el bachillerato esta enseñanza confesional convierte al centro educativo en un lugar propicio para el intercambio cultural entre unos actores, en principio, alejados de la dialéctica opositora entre el islam y Europa.

Que duda cabe que aquellos principios que los europeos asumen como propios, no salen tergiversados con esta enseñanza, al contrario, el principio democrático se muestra más inclusivo e igualitario al dar cabida a todas las opciones religiosas que existen en la sociedad; y en aras del principio de libertad se huye en esta enseñanza de toda actividad proselitista como así vienen recordando distintos docentes que apuestan más por la formación en valores, ética, costumbres y convivencia que por la práctica cultural. En definitiva, la enseñanza de la religión islámica en los centros escolares se revela como un instrumento que concilia el texto y el contexto, a través de un currículo sobre el que las autoridades educativas pueden ejercer una labor fiscalizadora si tal enseñanza pretende enfrentar dos realidades que la escuela ya tratará de conciliar, el islam y el Estado de Derecho.

Si este panorama aleja toda sospecha sobre esta actividad docente, ¿cómo es posible que semejante práctica haya sido tan vehementemente contestada por élites intelectuales que la consideran contraria a nuestro marco jurídico y con deseo adoctrinador de ideas radicales? No es difícil ver en estas manifestaciones un propósito escondido por parte de quienes las alimentan; dado que la integración y convivencia se comienza a ganar con aquellos individuos que se encuentran libres de todo prejuicio racial y cultural, y para quienes la diferencia que supone una distinta enseñanza confesional en sus escuelas pasa inadvertida, aquellos que rechazan esta docencia forman parte de una ideología a la que no le interesa toda propuesta conciliadora entre el islam y los valores occidentales que pueda agotar su discurso.

Esta enseñanza como proyecto fusionador de identidades dispares requiere en primer lugar, que los progenitores musulmanes la vean como un hito importante de una sociedad que les brinda la oportunidad de que sus hijos reciban la formación moral y religiosa propia de sus convicciones; que entiendan que el único lugar de formación religiosa no litúrgica es la escuela, con docentes acreditados y con la suficiente formación para impartir aquella docencia; que huyan de la que a sus hijos se les pueda proporcionar en locales donde esta formación pueda estar dirigida por sujetos cuyas prédicas tengan por objeto incompatibilizar el texto con el contexto; que acepten esta enseñanza por albergar contenidos que apuestan por el respeto a la mujer y su dignidad, dando así un tratamiento igualitario a sus hijos e hijas.

Los nacionales deben entender que con esta docencia se trata de dar cumplimiento a una ley aprobada por el Parlamento y cuyo contenido democrático queda fuera de toda duda; en segundo lugar, que en tanto publicado en el BOE el currículo de la asignatura, quedan erradicados conceptos y tendencias antidemocráticas; la escuela no va a permitir una docencia incompatible con su vocación integradora y de convivencia. Por último, normalizar una convivencia pacífica con el islam requiere disciplinar a los escolares musulmanes en un método que les permita conciliar su doble condición de ciudadanos y de musulmanes.

## **2.7.- CONFLICTIVIDAD EN TORNO AL PROFETA.**

El 30 de septiembre de 2005 uno de los periódicos de mayor tirada en Dinamarca, el *Jyllands Posten*, publica una serie de doce caricaturas del Profeta *Muhammad*. Días después, representaciones diplomáticas de varios estados islámicos en el país nórdico presentan ante sus autoridades una queja por lo que consideran una ofensa hacia el islam. A principios del año 2006 otro periódico noruego reproduce estas viñetas, siendo frecuente por estas fechas el que ocurran en distintas partes del mundo islámico episodios que van desde el boicot a productos de estos dos países hasta actos vandálicos contra las representaciones diplomáticas de Noruega y Dinamarca, así como con otras delegaciones europeas y americanas; en Beirut, un consulado danés es completamente incendiado, en Pakistán se queman varias iglesias cristianas. En febrero de 2006 el diario francés, *France Soir* y el alemán *Die Welt* se solidarizan con el danés y publican las controvertidas caricaturas del Profeta. Los actos de violencia ocasionados tras esta publicación llegaron a causar, según algunas fuentes, diez muertos por los disturbios acontecidos en Afganistán y en el Líbano.

La sucesión de los hechos sinópticamente relatados provocó reiteradas acusaciones de ofensa a los sentimientos que la figura del Profeta tiene para los musulmanes; el diario francés publicaba las viñetas en un intento de ponderar los intereses en conflicto<sup>374</sup>. Líderes europeos y americanos se mostraron beligerantes con estos medios de comunicación al que llegaron a culpar de haber incitado al odio religioso; los copatrocinadores de la *Alianza de Civilizaciones*<sup>375</sup>, el Presidente del

---

<sup>374</sup> "... el equilibrio y los límites mutuos en democracia, entre el respeto de las creencias religiosas y la libertad de expresión". Véase el artículo: "*Diarios franceses y alemanes publican caricaturas del Profeta en defensa de la libertad de prensa*". Fuente: [elmundo.es](http://www.elmundo.es):

<http://www.elmundo.es/elmundo/2006/02/01/internacional/1138822295.html> (02-02-2006).

<sup>375</sup> Véase la Orden de Presidencia del Gobierno español 45/2008, de 21 de enero, por la que se da publicidad al Acuerdo de 11 de enero de 2008, del Consejo de Ministros, por el que se aprueba el Plan Nacional del Reino de España para la Alianza de Civilizaciones. El Consejo de ministros, en su reunión de 11 de enero de 2008, y a propuesta del Presidente del Gobierno, ha adoptado el Acuerdo por el que se

Gobierno español y el Primer Ministro de Turquía no dudaron de la legalidad de aquellas publicaciones pero calificaron el acto de reprobable desde el punto de vista de la moral y de la política<sup>376</sup>. La figura del Profeta Muhammad se convirtió así en un elemento de confrontación entre sectores occidentales e islámicos, los unos por defender un derecho fundamental como la libertad de expresión, los otros por ver conculcados sus sentimientos religiosos.

En tanto que en este conflicto internacional se ponían en juego principios normativos, sería conveniente recordar como en la jurisprudencia del *Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH)* la disputa, entre la *libertad de expresión* y los *sentimientos religiosos* de una determinada población, se ha sustanciado en algún caso determinado a favor de estos últimos<sup>377</sup>. En nuestro país, los sentimientos religiosos son objeto de protección en el artículo 525.1 del Código Penal<sup>378</sup>; exigiendo la jurisprudencia española para integrar el tipo penal descrito no sólo el escarnio de dogmas, creencias, ritos o ceremonias, sino también el que la acción se realice para ofender los sentimientos religiosos de una confesión<sup>379</sup>.

---

aprueba el Plan Nacional del Reino de España para la Alianza de Civilizaciones. (BOE nº 20 de 23 de enero de 2008)

<sup>376</sup> Véase el artículo: “*La polémica sobre las caricaturas, paso a paso*”. Fuente [elmundo.es](http://www.elmundo.es) <<http://www.elmundo.es/elmundo/2006/02/02/internacional/1138914331.html>> (16-02-2006).

<sup>377</sup> El iter de la STEDH\1994\29, de 20 de septiembre, Caso Otto-Preminger-Institute contra Austria, consiste en la demanda de una productora audiovisual de Austria contra el gobierno de su país por violación de su derecho a la libertad de expresión derivada de la retirada y confiscación de una película ofensiva contra la religión católica, alegando violación del artículo 10 del CEDH. En dicha película se representaba al Dios padre como un viejo senil e impotente, a Cristo como un cretino y a la Virgen María como una desvergonzada y deslenguada y en la que la Eucaristía quedaba ridiculizada. Las autoridades de austriacas entendían que se había producido un delito de denigración de la doctrina religiosa comprendido en el artículo 188 del Código Penal austriaco. El TEDH desestima la demanda de la productora argumentando que la religión católica juega en la vida cotidiana de la población del Tirol un papel importante, un 78% de los austriacos se declaran católicos y un 87% de los tirolenses; con la retirada de la película, argumenta el TEDH, las autoridades austriacas han intentado proteger la paz religiosa en la región del Tirol e impedir que personas se sintiesen atacadas en sus sentimientos religiosos de manera injustificada y ofensiva. No hay, por tanto, violación del artículo 10 del CEDH.

<sup>378</sup> Donde se castiga a aquellos que: “... para ofender los sentimientos religiosos de los miembros de un confesión religiosa hagan públicamente, de palabra, por escrito o mediante cualquier tipo de documento, escarnio de sus dogmas, creencias, ritos o ceremonias, o vejen también públicamente a quienes los profesan o practican”.

<sup>379</sup> Véase en este sentido la Sentencia número 353/2004 de 7 de junio de la Audiencia Provincial de Sevilla (sección 4º) ARP\2004\419, en donde, ante la divulgación en una página web de una imagen de la Virgen María con atributos sexuales masculinos, el Tribunal entiende que se ofenden los sentimientos religiosos de la confesión católica pero no aprecia el escarnio de dogmas que integra el tipo penal del artículo 525.1 del Código penal. Por su parte, en la Sentencia número 367/2005 de 21 de octubre de la

Si normativamente el conflicto de las caricaturas está delimitado entre la demanda de libertad de expresión que invocan unos y la de protección incluso por vía penal que solicitan otros al ver ofendidos sus sentimientos religiosos; para el proyecto de unión de identidades, los límites sobre los que debatir no se muestran tan diáfanos, de ahí que sea necesario esclarecer que modelo recrear en torno a la figura del Profeta Muhammad, que sea capaz de albergar el debido respeto por parte de unos y la defensa sosegada y exenta de violencia ante cualquier oprobio a su figura por parte de otros. Se sabe que el islam se muestra refractario a la representación gráfica no sólo de Dios o del Profeta, sino de cualquier icono que pueda ser objeto de adoración; en este sentido, la iconografía en el islam se ha venido identificando con la veneración de ídolos y otras deidades inadmisibles para la concepción islámica del “*tawhid*” o creencia en el Dios Único. La destrucción de aquellas imponentes figuras de *Buda* en Afganistán por parte de los *talibanes* puede ser un buen ejemplo de lo expuesto sobre la oposición a la iconografía que se defiende desde algunos sectores islámicos.

Pero, ¿realmente prohíben las fuentes islámicas la representación gráfica del Profeta? En la propia doctrina islámica se han elaborado distintas teorías que indican que no existe un consenso al respecto<sup>380</sup>. Más clara ha sido la posición que sobre la iconografía del Profeta se ha elaborado desde la intelectualidad musulmana contemporánea, donde se ha afirmado la idea de una expresa prohibición, y se ha hecho recaer el rechazo a la representación mediante imágenes de esta personalidad en forma de atentado contra su dignidad, protección que también extienden a la de otros Mensajeros como *Jesús* o *Buda*<sup>381</sup>. Por otra parte, un “*hadiz*” atribuido al Profeta

---

Audiencia Provincial de Valladolid (sección 4º) JUR\2005\261311, se reconoce que ha habido escarnio de dogmas por tachar a la Virgen María de adúltera, pero entiende que no concurre el segundo de los elementos subjetivos del injusto, que sería la ofensa a los sentimientos religiosos de la confesión católica.

<sup>380</sup> “Algunos como an-Nawawi, prohibieron totalmente el dibujo y la fotografía sobre la base de los textos coránicos o Hadices. Mencionan, por ejemplo, los versículos coránicos en los que es explícito que sólo Dios da forma: “Él es Quien os forma en el seno como quiere” (Corán 3/6), o también: “Es Dios, el Creador, el Hacedor, el Formador (Corán 59/24). Además el Corán recuerda que lo que está moldeado por los hombres, como los ídolos en la historia de Abraham, es la expresión del mal y de la perdición... Muy pronto, entre los sabios de las primeras generaciones... como al-Qasim Ibn Muhammad, consideraron que se trataba únicamente de imágenes que producían sombra (esculpidas), porque las palabras del Profeta estaban dirigidas a los idólatras que esculpían ídolos... el Corán se refiere a los que moldean imágenes que son objeto de adoración y de sacralización o también a los que tienen la pretensión de creer en la imagen de Dios, se prohíbe este tipo específico de producción pero eso no tiene repercusión sobre los dibujos y las fotografías, que no entran en dicha categoría”. RAMADAN, TARIQ., op., cit., p. 273-274.

<sup>381</sup> “Las causas de ese rechazo instintivo que siente el musulmán ante los intentos de representación de Dios y de los Profetas habríamos de buscarlas, en el primer caso, en la evidente imposibilidad de representar la realidad trascendente, y en una simple cuestión de respeto a la dignidad que estos seres excepcionales merecen, en el segundo. El musulmán considera a los profetas como valedores de la

manifiesta aversión a las imágenes<sup>382</sup>, lo que da a entender una cierta repulsa en el islam a representaciones mediante iconos de figuras cualificadas del credo islámico; pero de lo que no dan cuenta estas fuentes es de la defensa que se debe ejercer ante semejantes estampaciones. Entonces, ¿qué movió a aquellas turbas de exaltados que en muchas partes del orbe islámico amenazaron con acciones violentas no sólo al periódico danés sino que también llamaron a descuartizar europeos?

Lo que este episodio de las caricaturas del Profeta ha reproducido en el mundo islámico es un fenómeno con una doble incidencia; por un lado emerge una instrumentalización política del islam o si se prefiere una revitalización del *islamismo*<sup>383</sup> que tiende a preservar las sociedades islámicas del peligro de una contaminación por los valores occidentales, donde, en este caso concreto, en nombre de la libertad de expresión se han proferido ofensas a la figura del Profeta. En occidente, la caricaturización de la primera personalidad del islam, parece responder a la lógica discursiva propia de una ideología tradicional y muy seguida en este lado del Atlántico, cual es la *construcción del enemigo*, donde a través de la asunción de múltiples percepciones negativas se identifica a un adversario<sup>384</sup> sobre el que elaborar un discurso nacionalista y de homogeneización cultural.

A la manipulación con que los islamistas responden en el mundo islámico cuando desde occidente se les embiste con literatura, artículos o dossiers de opinión

---

humanidad, dotados de cualidades universales, interraciales y transculturales. Determinar o definir sus rasgos mediante una representación naturalista limitaría necesariamente esa universalidad, esa naturaleza común, devaluaría con toda seguridad lo que es más propio de su naturaleza”. CABRERA, HASHIM., *¿Una simple caricatura?*. Este documento puede visualizarse en:

<<http://www.webislam.com/?idt=3911>> (23-02-2012).

<sup>382</sup> “Los ángeles no entran en una casa en la cual hay imágenes”. Libro de Hadices Al-Muwatta, de Imán Malik, Libro General, Capítulo 54:3. Cuadros e imágenes.

<sup>383</sup> “Conjunto de proyectos ideológicos de carácter político cuyo paradigma de legitimación es islámico. El término sirve para caracterizar una panoplia de discursos y tipos de activismo que tienen en común la reivindicación de la charia como eje jurídico del sistema estatal y la independencia del discurso religioso de sus detentadores tradicionales (ulemas, alfaquíes, imanes)..., para los islamistas, la consecución jurídica del Estado islámico se ha convertido en la condición primera para la posterior reorganización económica y moral de la sociedad”. GÓMEZ GARCÍA, L., op., cit., p. 165-168.

<sup>384</sup> “La representación occidental del mundo islámico está sesgada y condicionada por una serie de estereotipos negativos que la identifican con el fanatismo, el terrorismo y el peligro de invasión... esta percepción del islam en la que intervienen una serie de políticas de *construcción del enemigo* cuyo efecto sirve para aumentar la cohesión interna de los grupos. Así, la acentuación de las diferencias y la construcción de una imagen negativa de la sociedad islámica facilita en la Unión Europea la construcción de una identidad común entre sus diferentes Estados”. TORTOSA, J., M., *El islam, ¿enemigo de occidente?*. Revista de sociología PAPERS, número 57 de 1999, pp. 75-88.

faltos de todo rigor intelectual y ético, habría que unir, en este caso concreto, la tendenciosidad que caracterizaron aquellas caricaturas<sup>385</sup>, que no sólo estereotipizaron al Profeta como terrorista, pirata, caudillo militar, o ideólogo de la inmolación; sino también al islam como una doctrina opresora con la mujer, intolerante a la crítica, que persigue a los musulmanes moderados o que aborrece la cultura occidental. Estas imputaciones vertidas desde aquél medio de comunicación están subyugadas por toda una corriente de pensamiento muy consolidada en occidente, el *orientalismo*, que fue definida por el intelectual, activista pro-palestino y pacifista EDWAR SAID<sup>386</sup>.

Los conatos de violencia que se sucedieron en distintas partes del mundo islámico ante el episodio de las caricaturas del Profeta no tuvieron parangón en las sociedades europeas, donde la indignación se canalizó a través de concentraciones de musulmanes, en algunas de las cuales se llegaron a proferir amenazas de muerte contra los ofensores; se podría decir que los musulmanes europeos participaron con sus correligionarios del rechazo a las caricaturas pero de una forma más sosegada, aún cuando algunos mensajes fueran igualmente ofensivos. Sin embargo, a los hombres y mujeres musulmanes que habitan en la Europa laica y que se dejaron arrastrar por la vorágine irracional de sus correligionarios extraeuropeos, habría que pedirles ante episodios como el relatado u otros de igual naturaleza, una reflexión más profunda sobre el significado de aquella manifestación *espiritual* de la identidad islámica, que llega a discernir con meridiana claridad como la figura del Profeta no está adornada de la sacralidad que ostentan otros elementos del credo islámico.

Toda vulgarización de creencias religiosas o de otros elementos pertenecientes a una cultura que se pretenda aún en nombre de la libertad de expresión deberá ser contrarrestada mediante los instrumentos legales, pero en modo alguno propiciar campañas violentas y amenazantes para quienes creen ilimitados los derechos fundamentales. Los hombres y mujeres musulmanes pueden acoger el modelo de conducta seguido por el Profeta y transmitirlo a sus descendientes; un modelo de hombre adornado por un elenco de virtudes morales que no fue seguido ni por algunos musulmanes en Europa ni por los de fuera, un hombre que así lo dice su propia tradición

---

<sup>385</sup> RODRÍGUEZ, FERNEY, YESYID., *Reflexiones después de las caricaturas de Mahoma en el Jyllands Postem*”, Este documento puede visualizarse en:

<<http://www.sindioses.org/sociedad/cartoonmahoma.html>> (26-02-2012).

<sup>386</sup> “... una forma regularizada de escribir, de ver y de estudiar dominada por imperativos, perspectivas y prejuicios ideológicos claramente adaptados a Oriente. Oriente es una entidad que se enseña, se investiga, se administra y de la que se opina siguiendo determinados modos”. EDWAR, W. SAID, *Orientalismo*, Libertarias, Madrid, 1990, p. 245.

no hubiera respondido a los insultos despachados contra su persona con la vehemencia que lo hicieron aquellos<sup>387</sup>.

Un modelo de interculturalidad que sea capaz de sobrevivir a la tensión que generan episodios de esta naturaleza, requiere de los hombres y mujeres musulmanes que viven en la Europa laica una comprensión del contexto como espacio abierto a la crítica y la sátira, donde en algún momento puedan ser ridiculizados elementos que si no alcanzan un valor confesional tal vez queden sustraídos de la protección penal que se dispensa a los sentimientos religiosos; su modelo espiritual debe discernir cuales deben ser puestos en consideración de la función jurisdiccional. Por otra parte, los ciudadanos europeos deben apartarse del sensacionalismo con el que una y otra vez se presenta la academia del *Choque de civilizaciones*, que recurre, como en el caso relatado, a subterfugios legales para proyectar prejuicios sobre toda una civilización con la única pretensión de aislar culturas mediante la creación de un enemigo.

---

<sup>387</sup> “Una persona fuerte no es aquélla que tira al suelo a su adversario. Una persona fuerte es la persona que sabe contenerse cuando está encolerizada”. Libro de Hadices Al-Muwatta de Imán Malik, Libro del buen carácter, Capítulo 47.3: La ira.

## APARTADO CONCLUSIVO.

Las conclusiones que a continuación se irán exponiendo sobre los distintos apartados en que se ha estructurado esta Tesis Doctoral permiten reflejar una idea de conjunto: *es posible formular en la sociedad multicultural española, distintos presupuestos con los que organizar un esquema viable de actuación intercultural cuando una de las referencias culturales es el islam*. Esto, sobre la consideración, en primer lugar, de una perspectiva política que ahonde en un modelo de sociedad pluricultural avenido con las exigencias del liberalismo y multiculturalismo, y donde las referencias identitarias y culturales cobren el mayor protagonismo; en segundo lugar, por la unión entre la identidad islámica y la disposición tolerante hacia esta forma de mismidad cuando abandona fórmulas rígidas y literales de las fuentes conformadoras de esta personalidad, que, en último lugar, puede ser proyectada hacia modelos interculturales multidisciplinares.

Se ha procurado de inicio en el primer capítulo, demostrar que la ideología liberal no es refractaria al reconocimiento de la heterogeneidad cultural, y como el multiculturalismo se ha hecho acompañar de una casuística sin cuya exposición no se comprendería el alcance de esta nueva forma de gestión social. Si el liberalismo decimonónico es presentado como valedor de la homogeneización cultural, no es por aversión del credo liberal a la diferencia, sino porque se hizo de esta pretensión unificadora un modelo político con el que gestionar un nacionalismo que emergía dentro y fuera de las fronteras de un Estado; para el exterior, la visión etnocentrista, y para el interno, el binomio: una nación, una cultura.

La descalificación que se hace de este primer liberalismo por su rechazo al reconocimiento de los grupos minoritarios no está justificada; puesto que las circunstancias dadas con las que se encuentra el individuo, tanto para elegir un proyecto vital desmarcado de toda influencia grupal o colectiva, como para considerarlo dentro de un grupo son las mismas: nacimiento y educación, pero no elección personal, tal y como se nos recuerda desde el culturalismo liberal que formula otro autor; desconocer la heterogeneidad cultural es abandonar distintos modos de vida que también responden a proyectos individuales orientados por la propia voluntad del individuo (autonomía de la voluntad).

Si la fundamentación histórica de la antipatía liberal a la diferencia está descartada, la investigación acerca de como la moderna teoría político liberal puede acomodarse en las sociedades multiculturales, no por ello está completada. La coexistencia de distintos *modus vivendi*, consecuencia de los muchos que se ofertan en estas sociedades, puede generar tensiones para cuya solución la ideología liberal tiene

que demostrar su funcionalidad; acreditándola, cuando institucionaliza las diferentes propuestas vitales en tanto que afines al catálogo de derechos individuales recogidos en las modernas sociedades liberales, asegurando de esta manera la fidelidad de cada individuo a sus referencias identitarias y su adecuación a las exigencias legales.

En las sociedades multiculturales, toda pretensión homogeneizante se hace sustentar sobre el método asimilacionista, que no dejar de ser una muestra de intolerancia y de narcisismo cultural generadora de situaciones injustas puntuales, por cuanto en aquellas sociedades que además son liberales no se ha llegado a consolidar de manera sistemática estados completos de oclusión cultural. Donde sí hay que formular un reproche al liberalismo, es por la afirmación tan fuerte que hizo del constructo individualista que lo ha derivado en egocéntrico y marginador del sentimiento comunitario del individuo en tanto que último refugio identitario; y de otra parte, tampoco evita la sucesión de episodios conflictivos de carácter cultural que niegan el ejercicio de una individualidad.

De todas las culturas que confluyen en la sociedad multicultural española, la islámica se encuentra en sempiterna defensa con la que combatir la *probatio diabólica* de sus más variadas manifestaciones culturales a la que es sometida desde academias occidentales. Sin embargo, la praxis político-liberal se ha conducido de manera diferente, toda vez que ha legislado una normativa específica en donde se recogen prácticas e instituciones culturales o religiosas de este colectivo; la importancia que tiene el Acuerdo suscrito entre el estado español y el islam (Ley 26/1992) trasciende de su mera consideración de pionera en el ámbito europeo, para ser presentada como una prueba irrefutable de la acomodación liberal al multiculturalismo, al dejar en el camino la visión etnocéntrica y romper la ecuación: una nación, una cultura.

El liberalismo absorbió su original tendencia homogeneizante y claudicó el egocentrismo con el que alimentó al individualismo; a partir de aquí, empezó a tomar en consideración las circunstancias dadas con las que se encuentra el individuo a la hora de diseñar su proyecto vital interferido o no de influencias grupales. Al ver como en sus sociedades nacía el multiculturalismo, trató de acondicionar esta teoría a su marco evolutivo liderando así un proyecto de libertad individual que no puede olvidar ningún *modus vivendi* en tanto que cotejado con la ética humanista que defiende. Esta sería el primer presupuesto de carácter político que incorporar al marco general conclusivo expuesto anteriormente, donde la aportación original consiste en destacar los aspectos sustantivos de como la tradición liberal se fue acomodando al reconocimiento de la diferencia, procurando establecer mecanismos de justicia cultural, y extendiendo su ideal individual a la sociedad plural.

La aportación que ha hecho la antropología al multiculturalismo es de una extraordinaria importancia, por cuanto descubre en la propia ontología humana la huella de la cultura, según esta ciencia, el individuo es guiado por un determinado esquema cultural, de tal manera que concebirlo aséptico de estos referentes orientadores significa tanto como dudar de su propia condición humana; de otra parte, la etnología, en cuanto rama de aquella disciplina científica, establece el vínculo que existe entre religión y cultura. La traslación de estos presupuestos a las sociedades multiculturales permite concluir como la descalificación general de la cultura islámica, y el reproche que se hace a su influencia confesional, no tienen que ser tomadas como demostraciones de autoridad ante este fenómeno social, sino como auténticos ataques a la propia condición humana.

En la medida en que el multiculturalismo iba presentado su dogma fundamental, cual es el igual valor de todas las culturas que abren horizontes vitales para muchos seres humanos, veían la luz distintas ideologías que entorpecen la implantación de aquel modelo social. Etnocentrismo, universalismo y comunitarismo, son propuestas que presentan modelos alternativos basados en subterfugios con los que distraer aquella recreación igualitaria.

También etnocentristas e indigenistas protagonizan enconados desencuentros con la cultura como telón de fondo, estos dos actores tienen entonces que procurar un acuerdo de mínimos reformulando sus propios referentes culturales, el primero advirtiendo como la cultura nacional no es omnicompreensiva de todos los valores que ensalzan al ser humano; el segundo, presentando argumentos con los que combatir *ad intra* de su cultura el programa de prejuicios y estereotipos con que su oponente le descalifica.

Que el multiculturalismo es una invención moderna está fuera de toda duda, sin embargo, su gestión puede dejar al descubierto síntomas antimodernistas como consecuencia del reconocimiento igualitario que hace de culturas más atrasadas. Nuevos vectores identitarios que hombres y mujeres de aquellos referentes, que se dicen, no evolucionados presentan como estrategia de posicionamiento social, permiten mostrar un rasgo evolutivo de su propia mismidad; y por el contrario, el reproche antimodernista se puede volver en contra de los que lo alientan contra otros seres culturales.

A pesar de la afirmación fuerte que recrea a un individuo como un ser cultural su traslación a la sociedad multicultural ha sido reprochada por otras ideologías. La investigación en este sentido, requiere revitalizar el multiculturalismo a través de la contestación a los argumentos opositores de un número de ideologías valiéndose para

ello de aquel razonamiento fuerte; la culturalidad del ser humano conforma el segundo de los presupuestos que tienden a dar viabilidad a toda actuación intercultural. La metodología original de esta exposición ha consistido en presentar una consideración de la cultura como un elemento ontológico humano desde el que rechazar exposiciones baldías.

La segunda parte de este capítulo está dedicado a la aportación que el filósofo canadiense CHARLES TAYLOR hace al multiculturalismo, donde esta forma de organización social es una de las manifestaciones de la política contemporánea que cobra especial importancia el reconocimiento de la personalidad del individuo. A partir de este nexo, este autor presenta un modelo identitario en donde no está olvidado el soporte cultural en que todo individuo se desenvuelve, por mucho que se quiera hacer ver difuminada la referencia cultural en su constructo de una personalidad animada por un ideal moral; ahora bien, lo genuino de la aportación tayloriana al reconocimiento identitario radica en la vinculación entre esta forma de ser uno mismo y aquel sentimiento moral, a través de un procedimiento que no describe directamente pero que ha sido acreditado en este trabajo mediante la composición estratificada que se ha hecho de distintos elementos de su filosofía identitaria, con una metodología original e inductiva de la que prescribir una novedosa definición de la personalidad, como ideal de la autenticidad, en donde no esté desvirtuada el sentido moral de esta forma de mismidad.

Ante esta ontología moral identitaria, TAYLOR refiere tres respuestas sociales; se niega su reconocimiento, se acepta o simplemente se reconoce falsamente. La abundante casuística que presenta este autor cuando se trata de no reconocer aquella identidad moral, pone de manifiesto la fuerza que en la sociedad moderna tienen los constructos personales sin intervención de aquella conciencia interior. En su segunda propuesta, este autor refiere la necesidad de reconocer las formas identitarias de tipo moral, recibiendo entonces la contestación de autores contemporáneos que le reprochan el haber teñido su construcción con un grado tal de individualismo que ha dejado al margen el sentimiento comunitario del individuo, y por tanto rechazaban la posibilidad del reconocimiento identitario. La tercera toma de posiciones consiste en reconocerla de manera falseada; falsear una identidad moral es dar autoridad a todas formas de relativismo cultural que inhabilitan a un ser humano de toda capacidad de discernimiento en torno a lo que es bueno o valioso, y en consecuencia adoptan formas identitarias que no dejan de ser humillantes y degradantes.

El estudio dedicado a la filosofía identitaria de TAYLOR, se cierra con un apartado dedicado al convenio entre identidades morales dispares a partir de un

presupuesto básico, otra vez deducido de su filosofía identitaria. En este esquema negociativo, cobra protagonismo un inconveniente que parece impedir todo acuerdo entre ideales de la autenticidad diferentes, por cuanto ya ha quedado acreditado como la identidad tayloriana emerge desde el interior del individuo, y otras formas de personalidad están imbuidas de la trascendencia Divina. Este autor ya contempla la posibilidad de una fundamentación externa de la identidad, de la que tan sólo repara en presentar formas particulares de relación del individuo con esta ontología exterior.

El presupuesto que se ha contemplado con la investigación de la filosofía tayloriana, pretende incorporar, como tercera proposición, al marco general de actuación intercultural un referente identitario en cuya formación no interviene tanto la cultura como la dimensión moral del individuo, y cuya trascendencia en la sociedad multicultural deviene de la necesidad de considerar otras construcciones identitarias en donde la cultura no sea su referencia directa y justificativa, sino más bien, otra dimensión del soporte moral del individuo. La estratificación del proceso constructivo de la identidad tayloriana, el diseño de una identidad definida en función de los parámetros fijados en cada uno de estos estadios, y un esquema conciliador de identidades morales, son aportaciones originales que contribuyen a un mejor entendimiento de su construcción identitaria.

La identidad islámica se despliega en un elenco de conductas y manifestaciones que son expresiones de una individualidad con una ontología específica. Desvirtuar la impronta religiosa en el proceso formativo y de crecimiento personal, es desnaturalizar de tal manera la forma en que estos hombres y mujeres se autorrealizan personalmente, que cualquier mención sobre ésta ya no sería un supuesto de reconocimiento identitario falseado, sino de reconocimiento de otra realidad que no es la islámica; conociendo las particularidades de estas manifestaciones identitarias que ahora presenciamos en nuestras ciudades, reconocemos las fuentes de donde proceden, conociendo las fuentes islámicas, el Corán y la “*Sunna*”, se pueden iniciar métodos, proyectos y actuaciones para reconocer aquellas manifestaciones identitarias.

Armonizar la diferencia es acomodar distintas manifestaciones de la identidad islámica a un marco de tolerancia que lejos de exonerarlas de toda crítica, las acerque a un estado de normalización en las sociedades multiculturales que permita demostrar la viabilidad de estos marcos culturales-religiosos en este contexto, donde los límites éticos y normativos vienen representados por los *Derechos Humanos*, pero donde aquel ejercicio de consideración y respeto hacia el que es diferente también constituye una exigencia ética, política y jurídica. Identidad y tolerancia serán compulsados en este segundo capítulo.

En cuanto a los modelos identitarios de tipo estrictamente confesional, y que alcanzan a las relaciones que los hombres y mujeres musulmanes pueden establecer con creyentes de otras confesiones, se puede afirmar como no hay contravenciones en las fuentes islámicas que les incomuniquen con otros confesores monoteístas, y cualquier muestra de enemistad hacia otras comunidades de fieles debe ser contextualizada como un episodio concreto e histórico que no tiene proyección en el futuro. El Corán alimenta la devoción que sus creyentes deben para con revelaciones anteriores, y en un paso más hacia el acercamiento confesional, reconoce como otras comunidades también están reconciliadas con la Verdad.

De otra manera se contempla la relación entre el musulmán y el no creyente, los recelos con que se miran al que niega la Verdad, vienen dados por el temor que ante una comunicación regular, hombres y mujeres musulmanes puedan llegar a cuestionar este principio dogmático. La tendencia a considerar ciertos episodios reflejados en las fuentes islámicas fuera del contexto histórico y de las circunstancias sociales en donde fueron advertidos desvirtúa su significado actual; cuando se trata de acercarse a musulmanes y no creyentes esta hermenéutica debe ser recordada, para rechazar una actualización episódica de las refriegas bélicas contra los no creyentes en las que el Profeta y quienes les habían seguido se vieron envueltos.

Hoy las relaciones con los no creyentes están alejadas de todo contexto bélico, y pasan a ser reorganizadas conforme a un criterio doctrinario que los identifica como primitivos, reproduciendo así el estado en el que se encontraban aquellos árabes que no contaban ni con un credo ni con un Profeta; si aquéllos no desconocen esta materialización en que se ha traducido el fenómeno evolutivo de la Revelación, no hay inconvenientes para que los musulmanes entablen momentos de diálogo con los no creyentes.

Se han calificado de bárbaras a las sociedades donde el castigo del apóstata es mortal, sin embargo, la fuente primigenia del islam omite toda referencia a esta sanción que sólo está prescrita para el destino escatológico del individuo. La “*Sunna*” no se muestra taxativa a la hora de prescribir la sanción, ya que después de alentar a un golpe mortal contra el infractor de apostasía reprocha la conducta del que ha ejecutado la sanción mortal.

La libertad de las sociedades democráticas es un aliado de primer orden de pronunciamientos coránicos que han sido negados en las propias sociedades islámicas, como así acontece con el principio de libertad religiosa. Los distintos pasajes coránicos que la formulan han sido negados por una tradición profética que profiere un castigo

mortal al que apostasía del islam. Este proceder, no es sino una muestra de la política torticera con que se conducen los dirigentes en muchas sociedades islámicas que buscan recorridos sinuosos para mantener la estructura de poder y el control social; la regeneración de las fuentes islámicas en las sociedades democráticas es la que puede albergar una disposición tolerante hacia ellas como esquema viable de actuación intercultural.

El islam promueve el matrimonio y aborrece el celibato, todo hombre y toda mujer están destinados a esta relación que se hace rodear de un buen número de cautelas, comenzando por los impedimentos que en el Corán no sólo reflejan los reconocidos en todas culturas como propios de la consanguinidad, sino que existe una peculiar proyección de este vínculo a otros parentescos, colactáneos o adoptivos, que se tienden a considerar como familiares, y de ahí el impedimento matrimonial. A estas trabas habría que sumar las derivadas de la concepción tan restrictiva de la libertad matrimonial tanto para el hombre como en mayor medida para la mujer.

Si el varón no puede contraer matrimonio con no creyentes, el elenco de candidatos se cierra para la mujer musulmana que sólo lo puede contraer con alguien de su misma religión. Sin embargo, no hay prescripción alguna en el Corán sobre la que reconocer la limitación femenina, puesto que las referencias matrimoniales están dedicadas al varón y siempre como fundamento de ser el mejor preparado para mantener la moral islámica en el seno de la institución familiar, lo que implica no reconocer la capacidad femenina para esta salvaguardia, y de ahí, el tradicionalismo que la conduce sólo al matrimonio con un musulmán. La restricción matrimonial no puede albergar ninguna expectativa de tolerancia en la sociedad plural, pero en otro apartado de este trabajo se va a cuestionar esta limitación con la justificación de un matrimonio interconfesional.

Al abordar la vestimenta islámica se hace difícil sustraerse a la verdadera cuestión del velo islámico o "*hijab*", que es la prenda que llevan las mujeres y que con mayor frecuencia se visualiza en las sociedades multiculturales. Si se dan por ciertas las interpretaciones de un determinado sector que entiende el velo como un método de preservación de la castidad de la mujer, habría que inferir de los versículos coránicos que siguen esta orientación que no se prescribe el uso de este atuendo como obligatorio; este sentido es más acorde que el de considerar al "*hijab*" como una cortina con la que ocultar los aposentos privados del Profeta. A partir de estas consideraciones, la mujer tiene plena capacidad de decisión sobre un uso, que no sería sino una muestra de un ejercicio de individualidad que debe ser preservado en las sociedades multiculturales.

Hay ciertas manifestaciones identitarias desprovistas de cualquier connotación conflictiva en nuestra sociedad, pero cuya exposición refleja un modelo cultural-religioso que no deja sin advertencia dogmática cuestiones de tan limitado alcance como las referidas a la alimentación o a la forma en la que se sacrifican los animales aptos para el consumo humano. No son recomendaciones de salubridad lo que las fuentes islámicas prescriben con respecto a productos obtenidos de animales prohibidos, sino mandatos del Creador sobre los que no cabe cuestionamiento alguno; ahora bien, la repulsa que se tiene hacia el cerdo debiera ser completada con la concepción que en el islam se tiene de la impureza como abortiva de toda actuación en este estado o con elementos corruptivos.

Un repaso por las recomendaciones que en las fuentes islámicas se hace de las bebidas embriagantes no permitiría deducir con claridad si están prohibidas o no; las primeras revelaciones conocidas en La Meca se limitan a alertar contra la pérdida de control que lleva una ingesta elevada de estas bebidas pero no a prohibirlas, no siendo seguida esta recomendación en el seno de la comunidad musulmana de Medina, descenden otras revelaciones en donde ya queda prohibido el consumo. Dado que a igual dictamen, la última Aleya es la que debe tenerse en cuenta, las emitidas en esta ciudad corregirían aquella inicial permisividad.

El sacrificio animal, con motivo de celebraciones colectivas o familiares o para el consumo humano, es buen ejemplo de la tendencia que existe en el islam a no dejar nada fuera de la ortodoxia, esta práctica es conmemorativa del sacrificio bíblico del hijo de Abraham, quedando inhabilitado el consumo de la carne de todo animal sacrificado si antes no se invocó el nombre y la reverencia al Creador. Un elemento de discordia con respecto a esta práctica, surge cuando se acoge la interpretación de algún erudito islámico que señala como la carne de un animal que se ha sacrificado en nuestro país conforme a la legislación vigente, en tanto que acogida a la inmolación que hacen los pertenecientes a las religiones monoteístas, puede injerirse pero tal acción es detestable. Esto contradice un pasaje del Corán en donde se alienta a comer recíprocamente del alimento preparado por musulmanes o confesores monoteístas.

Que un sistema de comunicación como la lengua árabe sea elevada a la categoría de sagrada, da muestra de cómo el perfil identitario de estos hombres y mujeres, a medida que se va avanzando en la exposición de distintas manifestaciones identitarias, les deja poco margen para salirse del esquema confesional. En los momentos de comunicación intercultural, la lengua permite establecer canales fluidos entre personas pertenecientes a diferentes culturas, por cuanto estimula a quienes se acerquen al conocimiento del árabe a un mejor entendimiento y comprensión del islam; las

comunidades musulmanas asentadas en nuestro país también ofrecen un adecuado repertorio de propuestas de convivencia a través de la lengua árabe como la traducción de legislación española a esta lengua o una práctica bilingüe en jornadas interculturales.

Las fuentes islámicas dedican al fenómeno comunitario, la *“umma”*, epítetos tales como, moderada, proyectada hacia el bien común y que por ello es la mejor de todas las comunidades humanas. Pero es en la sociedad multicultural donde además de estas definiciones, el comunitarismo islámico presenta una virtualidad nada desdeñable, dado que no reproduce las tensiones que en otras partes del mundo islámico enfrenta a distintas corrientes dogmáticas; de otra parte, de la *“umma”* española se puede decir también que es multicultural al integrarse en ella españoles que han abrazado el islam. Esta funcionalidad que presenta la comunidad musulmana en nuestro país trasciende el sentido que tiene para los fundamentalistas como superador de la división nacional.

La sola mención de la *“sharía”* en las sociedades democráticas enciende la voz de alarma; se entiende que esta normativa legitimaría formas de menosprecio femenino, patriarcalismo, castigos corporales, matrimonios concertados, cuando no intolerancia religiosa, etc. Esta institución jurídica, efectivamente, recoge estos supuestos y otros incompatibles con el marco ético universal; pero, la implantación que de ella se hace en las sociedades multiculturales no es para construir espacios jurídicos destinados a regir a una determinada comunidad cultural. Los antecedentes de legislación sahariana internacional, nacional, autonómica y local, permiten afirmar que su eficacia en las sociedades plurales opera sólo para servir a un mejor desarrollo y protección de las manifestaciones culturales islámicas.

No existe unanimidad sobre la obligatoriedad de la circuncisión masculina, a la práctica de ser fiel reproducción de la que hizo el profeta primigenio de las tres religiones, ciertos sectores deducen de un pasaje coránico que no corresponde al hombre alterar la obra perfecta del Creador; pero al estar relacionada con la pureza, adquiere un significado especial que la convierte en obligatoria. En lo que se refiere a la castración femenina, ninguna prescripción contempla el Corán y sí una tradición del Profeta que ha sido tachada de dudosa por parte de un especialista en esta materia. Esta horrenda práctica evidencia como en algunos países musulmanes donde la educación es una de sus deficiencias más acreditadas, las fuentes islámicas no han podido desarraigarse de un costumbrismo local que en base a aquella carencia educativa muchos progenitores creen que infibular a sus hijas está prescrito en la religión.

La mujer en el islam tiene derecho al placer sexual, el erotismo y la sensualidad han sido institucionalizados en la única relación sexual permitida en el islam, el esposo

tiene que procurar satisfacer este deseo, del que se habla de forma natural en el islam; la invitación que se hace en la “*Sunna*” del Profeta a que el esposo actúe con responsabilidad y procure la satisfacción sexual de la esposa, son argumentos para combatir aquella castración femenina, y a no considerarla más como práctica islámica.

Se cierra el capítulo de confrontación entre muestras identitarias y adecuación de las mismas a un marco de convivencia, posibilitado por una revisión crítica de ellas que contemple otras presentaciones más asumibles conforme al marco general de la tolerancia con la exposición de un régimen de desigualdad entre ambos sexos en el islam. La mujer musulmana es la puerta desde donde lanzar una descalificación general de este universo cultural, hablar de la mujer en el islam es hablar de desigualdad, es reflejar como unas instituciones han sido puestas al servicio del hombre y para humillación de la mujer. La consideración del matrimonio islámico como un contrato en donde al aportar el hombre mayor carga patrimonial se le dota con la autoridad necesaria sobre la esposa; la potestad de corregir físicamente a su mujer ante una conducta que pueda poner en peligro la estabilidad de la institución familiar; la fundamentación de la poligamia como esquema de asistencia social ante las viudas y huérfanos que deparaban las contiendas bélicas en las que se vio envuelto el Profeta; y, por último, el repudio como mecanismo disolutorio del vínculo conyugal por la sola voluntad del esposo, permiten concluir lo justificado del calificativo que se vierte sobre las fuentes islámicas como misóginas.

Pero desde estos principios orientadores de la personalidad islámica se pueden presentar modelos alternativos que corrijan aquellas actuaciones antifemeninas; de esto están convencidas muchas mujeres musulmanas que lideran un movimiento feminista islámico en sus propios países y que es reconocido y alentado en las sociedades democráticas. Entre estas vías de reivindicación femenina, estas mujeres apuestan por una reconstrucción de un estatus igualitario en el islam que fue afirmado en los primeros tiempos, pero que quedó desvirtuado a través de la consolidación de interpretaciones machistas que olvidaron la igualdad hombre mujer que en lo sustancial afirma el Corán. Y así, se pueden ir recreando otras argumentaciones sobre las fuentes islámicas que faciliten toda propuesta de tolerancia con el marco femenino, desde el que propiciar un estado de la cuestión diferente del que en la actualidad la mayoría de la opinión pública tiene de la mujer musulmana en las sociedades multiculturales.

El marido tiene autoridad sobre su esposa en base a la diferente categoría prestacional que comprometen los contrayentes en el matrimonio, la mayor consideración que se da a la aportación material del marido sobre el cuerpo de la mujer es absolutamente reprobable; sin embargo, también puede ocurrir que la mujer sea la

que aporte al marido, por carecer este de recursos, una dotación patrimonial; en este caso, eruditos islámicos entienden que la autoridad marital debía descansar en la mujer.

Corregir físicamente a la esposa cuando altera la paz familiar repugna a la ética democrática y deja al descubierto una de las más viles costumbres contra la mujer, cual es la de estar en permanente tutela por el hombre, al que le basta su criterio de cuando su esposa pone en peligro la familia para recurrir al castigo físico. La oficialidad del islam tuvo ocasión de reinterpretar este pretendido castigo en un juicio penal en nuestro país, indicando como el Profeta había recurrido a una escenificación simbólica en donde no había señal lesiva, además de otorgar un significado polisémico al término que expresa el castigo y que bien pudiera indicar otra cosa. Y esta es la tesis demostrada en este trabajo.

Otras dos instituciones islámicas son igualmente reprobables, la poliginia y el repudio, argumentar contextos históricos o sociales para deslegitimar estas dos situaciones no otorgan por sí solos justificación suficiente con la que desterrarlas. La propia división que en el método explicativo del Corán se hacía entre una dimensión espiritual y otra mundanal, puede ahora utilizarse para no dar el mínimo resquicio de autoridad a estas formas de depreciación femenina. La definición estrictamente religiosa del texto coránico está contenida en la normativa “*ibadat*”, en tanto que las referencias a la regulación de la primera comunidad musulmana de Medina son normas “*muamalat*”; el hecho de que las dos prescripciones de la poliginia estén contenidas en la misma Sura, indica que fueron reveladas en esta ciudad y son normas de organización social, pero nunca de orientación religiosa. Igual categoría normativa, e igual sanción para el repudio.

Contemplar la identidad de estos hombres y mujeres a través de un elenco de manifestaciones procedentes de su cultura y a la vez considerarlas como merecedoras del respeto a que llama toda propuesta de tolerancia, ha requerido partir del mismo marco expositivo, las fuentes islámicas; conciliando así, como recurso metodológico que llevar en forma de presupuesto al marco general conclusivo, la fidelidad de aquellas formas particulares en donde se expresa la personalidad de estos individuos, con una revisión crítica de las mismas que no elimine las no aptas, sino que las reoriente para no reducir el margen de actuación personal de los musulmanes en nuestra sociedad y hacerlo compatible con las exigencias democráticas. Si bien el recurso a las fuentes islámicas como método desde el que acercarse a la personalidad de estos hombres y mujeres ha sido contemplado en otros trabajos, su validación conforme al esquema de la tolerancia argumentado desde aquellas fuentes, permite apreciarlo desde una visión original.

Si en el esquema del capítulo anterior, identidad y tolerancia han quedado vinculadas en contemplación de las fuentes islámicas, el último capítulo de esta Tesis Doctoral tiene que presentar como protagonistas de la forma de conciliación que en él se expone a las personas, a nosotros y a ellos; de nuestra parte, porque ya no se trata de ser tolerantes con una nueva lectura de aquellas fuentes islámicas que nos haga más fácil comprender la traición que a estos referentes se ha hecho, en la mayoría de las veces, desde las propias instancias políticas de los países islámicos. A los hombres y mujeres musulmanes residentes en la sociedad laica, porque deben ser los más interesados en presentar una composición de actuaciones sobre su personalidad que no obedezca a una proyección de aquélla que desenvolvían en las sociedades de donde proceden.

Estos presupuestos reflejan un nuevo marco de organización social; la sociedad multicultural, y su primera respuesta normativa, el multiculturalismo, pueden representar un estatismo social tan frágil que no sirva para fundamentar aportaciones interculturales nuevas y recreadas a partir de las culturas existentes en aquellas sociedades. La *interculturalidad* se presenta como un proyecto novedoso y ambicioso, aún si cabe de mayor reto cuando una de las culturas llamadas a la innovación es la islámica.

Este último capítulo, trata de advertir sobre la necesidad de que las referencias identitarias de todos los individuos no se desenvuelvan en las sociedades democráticas de manera aséptica, sino que sean capaces de interactuar y de innovar. Anteriormente se ha reflejado el ideal sustentador de la personalidad de los hombres y mujeres musulmanes; ahora se trataría de exponer, en primer lugar, los parámetros de un marco identitario llamado a desenvolverse en las sociedades laicas, y en segundo lugar, a sustentar modelos ya interculturales sobre esta nueva composición personal que se mueve entre los límites de lo irrenunciable y de lo que puede ser transigido.

Si en el primer capítulo se presentaba una identidad moral de la mano de aquel autor canadiense, ahora se expone otra composición personal de un erudito musulmán conocedor de su propia realidad nacional y de la europea. TARIQ RAMADAN expone sumariamente los marcos personales de los hombres y mujeres musulmanes llamados a implantarse en las sociedades europeas; si la identidad perfilada por el autor del otro lado del Atlántico es de índole moral, la de este interlocutor europeo y musulmán no sigue esta orientación. Su identidad no se perfila en el interior del individuo, sino que está animada por un ideal de tipo religioso. Recuérdese cómo en la filosofía de TAYLOR esta posibilidad estaba contemplada, pero en cierto modo, para él suponía una vuelta atrás, por cuanto su ideal moral suponía una superación de una personalidad pasada orientada por la Deidad.

El autor musulmán expone cuatro actuaciones para perfilar una personalidad islámica plenamente compatible con las exigencias democráticas; se refiere con la primera al núcleo duro de la creencia islámica. La profesión de fe que todo individuo tiene que abrazar para entrar en el cuerpo del islam, la práctica cultural que no está sino referida a los cinco pilares del islam, y la espiritualidad como forma de permanente vocación hacia el credo islámico conforman este núcleo intangible. A partir de aquí, se han expuesto fórmulas tendentes, en primer lugar, a minimizar el impacto que una personalidad de tipo confesional, afirmada en la profesión de fe, tiene en una sociedad laica, recurriendo, ¿cómo no?, al ideal sustentador de la identidad islámica; en segundo lugar, a presentar modelos alternativos de la práctica cultural, que muestran como también este núcleo duro puede ser atemperado en las sociedades democráticas; y por último a señalar que cuando se habla de espiritualidad islámica en Europa, se está apelando a la igualdad hombre-mujer.

Su segunda actuación trata de conciliar la doble condición que asiste a estos hombres y mujeres en sus nuevas sociedades; ser musulmán y europeo, requiere conocer el texto y el contexto. Con el texto, nuevamente se está apelando a las fuentes islámicas, y con el contexto a la obligación que tienen estos individuos de conocer la realidad social europea; la acomodación de las dos realidades a su doble condición requiere presentar un método hermenéutico de aquellos textos conforme a una capacidad de raciocinio y de búsqueda del conocimiento que no les fosilice en una determinada interpretación de sus fuentes.

Educar y transmitir, como tercera actuación, requiere comunicar a los descendientes las convicciones morales adquiridas, pero a la vez, imbuirles de la capacidad de decisión personal que en fase de madurez les debe orientar a seguir en el camino presentado por sus progenitores o a abandonarlo. Este es un momento donde se puede comprobar cómo esta personalidad no es un calco de la tradicional ni ha sido importada del mundo islámico, pero también es reflejo de cómo la responsabilidad del individuo ante el Creador se encuentra personalizada en las fuentes islámicas.

El último apartado de la personalidad de TARIQ RAMADAN, se cierra con la mención a la acción y la participación. Con la acción propone este erudito, que todo hombre y mujer musulmán se manifieste en Europa como tal, que transmita a los demás su fe y que adopte modelos éticos, de justicia y solidaridad en todos los aspectos de la vida social y para todos los seres humanos sin distinción. Participar, es interactuar, es incorporarse a los más diversos ámbitos sociales siendo lo que se es, dando a conocer en Europa un modelo alternativo de vida diferente al gestado en la cuna de la cultura

occidental. Participar es ofrecer a los europeos un islam desenganchado de revestimientos foráneos.

A la definición de las cuatro actuaciones que sobre la personalidad de hombres y mujeres musulmanes ha hecho TARIQ RAMADAN; se ha presentado en este trabajo como aportación original, con la que enriquecer su construcción identitaria, una exposición complementaria acorde con la misma fundamentación finalista del autor en la que están presentes posicionamientos doctrinales que refuerzan la viabilidad de este constructo particular en las sociedades europeas, y que por tanto lo validan para integrarla como quinto presupuesto por ser una referencia islámica de importante cualificación en el concierto intercultural; a la vez que es fiel reflejo de un dinamismo identitario que escapa al inmovilismo propio con que se concibe toda innovación personal en las sociedades islámicas.

Con la proyección de la ideología liberal al reconocimiento de la diversidad cultural, estaba más que justificado el reconocimiento que esta teoría política dedicaba a la espontaneidad del fenómeno multicultural; pero la interculturalidad es un proyecto más ambicioso que requiere la búsqueda de orientaciones políticas dentro del modelo constitucional para aclarar las dudas que puedan inferirse de la propuesta de implantar actuaciones interculturales. El patriotismo constitucional habermasiano de una autora y la extensión del derecho que asiste en las sociedades multiculturales al conocimiento de otras culturas formulado por otra autora, pueden servir de escaparate en el que exponer este modelo de convivencia intercultural.

El constructo identitario que formula el autor europeo-musulmán también contribuye notablemente a este propósito, por cuanto considera que su forma de personalidad se caracteriza por su originalidad, al ser una aportación para los hombres y mujeres musulmanes residentes en la Europa laica que sin desconocer su causa finalista está desconectada de costumbrismos y tradicionalismo que no valen para estos ciudadanos europeos. No vale el islam, es válido el islam europeo como elemento a converger en proyectos de actuación intercultural en las sociedades democráticas.

En la exposición de prototipos interculturales se ha buscado una enumeración también multidisciplinar; algunos de los modelos señalados han estado rodeados de controversias, agitaciones sociales, han sido dirimidos en los tribunales, o no han sido bien acogidos. Las dificultades de avenir al esquema democrático una cultura como la islámica está detrás de toda esta conflictividad, pero la presentación de un islam genuinamente europeo puede hacer recaer la responsabilidad de su fracaso en actitudes europeas que necesariamente también deben cambiar.

El Acuerdo marco suscrito entre el estado español y la Comisión Islámica de España ya es de por sí una proclama intercultural al reconocer no sólo un arraigo del islam en nuestro país, sino la contribución tan importante que esta cultura ha realizado a la identidad española. De las instituciones recogidas en su articulado, se evidencian actuaciones interculturales en las mezquitas españolas, en las funciones que desempeña el imán en nuestro país, en la incorporación de fiestas religiosas islámicas al calendario de festividades nacionales y en lo referente a la alimentación o al sacrificio animal.

Los argumentos con que el tradicionalismo islámico ha impedido a la mujer musulmana la libertad de elección de su cónyuge tienen que ser desterrados del proyecto que se viene asumiendo, porque supone una muestra más de la permanente tutela masculina a la que ha sido sometida. La propuesta intercultural en torno al matrimonio mixto presenta a una mujer musulmana que rompe con el tradicionalismo patriarcal que no la cree capaz de defender su régimen de creencias en una familia donde el esposo no sea musulmán.

El fenómeno comunitario islámico en Europa debe ser entendido exclusivamente como una comunidad de fe, pero no como una comunidad en donde expresar únicamente la fe, pues el sitio natural de ésta es el espacio europeo; la interculturalidad del comunitarismo islámico requiere presentar a una comunidad de hombres y mujeres musulmanes que ha superado la alternativa entre encerrarse en la comunidad o ser asimilado cuando se convive fuera de ella. Al poder desarrollar aquéllos su régimen de creencias y sus prácticas culturales en el espacio laico europeo, la “*umma*” recrea una forma de organización colectiva desde la que pronunciarse por una fórmula de compromiso de todos sus integrantes con el marco social y político europeo, y donde hay que dejar fuera a quienes siendo correligionarios no se identifican con este modelo conciliador.

En tanto que la interculturalidad comprende actuaciones por igual de sus actores, en algunos modelos de los expuestos el mayor esfuerzo recae en uno de ellos. Así ocurre, cuando una determinada manifestación islámica, como el minarete, provoca un tal grado de rechazo que se llama a consulta popular para impedir su visualización. Una propuesta intercultural sobre estos elementos tan visibles de la cultura islámica en la Europa laica, requiera superar un arquetipo de presencia cultural islámica en estas sociedades que no infunde temor, y un esquema mental contrario a igualar expresiones de culturas foráneas con las nacionales. En este tipo de manifestaciones, el comunitarismo islámico debe proceder con cautela y apostar por campañas divulgativas para eliminar buena parte del sensacionalismo que alimentan sectores europeos ante la visibilidad de estas manifestaciones islámicas.

Las interpretaciones sobre el significado del velo islámico o “*hijab*” han sido tan variadas que cabe decir al respecto que el Corán no se refiere a este atuendo como una tela que tiene que cubrir el cabello de la mujer, ni tampoco se deduce su obligatoriedad; eruditas muy acreditadas afirman que dentro de las primeras interpretaciones patriarcales que se hicieron de las fuentes islámicas, el velo usurpó el significado de una tela que llevaban las mujeres que ejercían la prostitución. Convertir al velo en una práctica intercultural requiere de las mujeres musulmanas desvincular del grado de sus creencias esta prenda, y reinterpretar las fuentes islámicas como medio de rechazar prácticas misóginas como las que le obliguen a llevarlo; el pensamiento europeo debe abandonar la tendenciosidad con que expresa casos particulares de imposición obligatoria con la visión del islam como refractario ante cualquier señal de modernidad.

La implantación en la escuela pública española de la docencia confesional islámica supone un paradigma de interculturalidad, al reflejar como la conciliación de una docencia sobre las fuentes islámicas se puede realizar desde una perspectiva de los valores democráticos, en un espacio donde a los jóvenes se les inculca el respeto a la diferencia. Al ser una enseñanza que apuesta más por los valores éticos resulta más fácil acondicionarlos al esquema sociológico de la sociedad española, huyendo así de interpretaciones rigoristas que no pueden incorporarse al currículo de esta asignatura por cuanto está dotado de publicidad en el diario oficial; pero es que además, asegura una fiscalización de la docencia y de los contenidos que escapa de aquella otra que puede ser procurada en locales y sótanos evadidos de todo control.

El episodio conflictivo de las caricaturas del Profeta, ofrece la singularidad de representar los celos con los que en Europa todavía se miran los actores del concierto intercultural; al amparo de la libertad de expresión unos y de la conculcación de sus sentimientos religiosos otros, se presentó en la escena internacional un episodio en el que tuvieron que intervenir las delegaciones diplomáticas de países europeos e islámicos. Originar un modelo intercultural en el que unos no utilicen una determinada simbología para atacar a toda una civilización, y en el que otros no estén esperando una chispa para provocar un incendio devastador se antoja hartamente difícil. Sin embargo, las pretensiones escondidas de unos y otros ante este incidente pueden ser combatidas mediante la comprensión por parte de los hombres y mujeres musulmanes europeos de lo que exactamente sus fuentes atienden de dimensión sacral, y que la tendenciosidad con que los medios de comunicación divulgadores de unas viñetas del Profeta se expresaron, obedece a una metodología mítica con la que se construye un enemigo.

La exposición que se ha hecho de modelos interculturales puede perfilarse en el futuro como una de tantas proposiciones con las que superar un estado social en donde las identidades/culturas ya no se desenvuelven sólo con el respeto y la consideración debida entre ellas, sino que deben ser capaces de albergar patrones interculturales que pueden ser recreados conforme a este nuevo esquema de comunicación identitaria o cultural. Llegado el momento de concluir esta Tesis Doctoral, se ha pretendido demostrar que aquella máxima, al principio consignada, permite mostrar la viabilidad de este proyecto ambicioso cuando una de las referencias culturales es el islam, y al que los hombres y mujeres musulmanes residentes en Europa deben presentar como una herramienta apta de comunicación y encuentro con otras culturas.

En el camino de estudio e investigación que ahora se recoge en esta Tesis Doctoral, se han quedado cuestiones que bien pudieran integrar el contenido de otros trabajos de esta cualificación; en lo referente a la teoría política, el tratamiento de los denominados derechos colectivos a otorgar al colectivo islámico bien pudiera tener suficiente argumentación al respecto; el multiculturalista canadiense WILL KYMLICKA ha reformulado y concretado de manera general un abanico de derechos colectivos que pudieran ser transportados a nuestra sociedad. En otras con bastante recorrido multicultural, fuerzas de policía permiten el uso de turbantes religiosos a miembros de una determinada confesión religiosa como un reconocimiento, vía estos derechos, de la diferencia. En nuestras Fuerzas Armadas y de Seguridad hay mujeres musulmanas que pueden en un momento determinado reivindicar esta práctica cultural. Se impone, a mi juicio, una Tesis en la que se trate de estas y otras posibles reclamaciones por la vía jurídica colectiva.

Se ha tratado en esta Tesis Doctoral al islam como una realidad confesional, por el contrario, la civilización occidental no está contemplada en estos términos. Cuando se habla de la Alianza de Civilizaciones como un proyecto internacional, debería ser objeto de reflexión la ontología de estos dos entes supraculturales, sus procesos formativos, sus convulsiones y los desencuentros que la historia les ha deparado, todo ello con vistas a corregir excesos intelectuales que, de un lado, consideran a una privilegiada sobre la otra, y de otro, entienden como pernicioso cualquier contacto entre ellas.

Como actuación intercultural, encuentro sugerente la plasmación en otro trabajo de la funcionalidad que en las sociedades multiculturales tiene las Mezquitas, no como lugar de culto, sino como un espacio desde el que propiciar focos de socialización y de atención a los inmigrantes musulmanes que van llegando. Se sabe que uno de los primeros contactos de aquellos que llegan a nuestras sociedades procedentes del mundo

islámico lo establecen en estos edificios multifuncionales, de ahí su importancia, de la que no debe eludirse la imbricación entre marginación y mezquitas clandestinas.

## BIBLIOGRAFÍA.

### LIBROS:

- ADIM ABDUL SHARIF. *La mujer en el islam y en el judeocristianismo, mito y realidad*, Convenyng Islamic Message Society, Alexandria Egypt.
- ALUBUDI, JASIM., *Introducción al islam*, Visionnet, Madrid, 2004.
- ARMSTRONG KAREN. *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*, Tusquets, Barcelona, 2004.
- BERNAD J. A. *El aprendizaje de la tolerancia, Bases psicológicas*, Hergue, Huelva, 2007.
- BHUTTO BENAZIR., *Reconciliación, islam y democracia*, Belacqua, Barcelona, 2008.
- BONILLA MALDONADO D., y MEJÍA QUINTANA O. “El paradigma consensual discursivo del Derecho como instrumento conciliador de la tensión entre multiculturalismo comunitarista y liberalismo multicultural”, en Cortés Rodas, F., y Monsalve Solórzano, A., (coordinadores) *Multiculturalismo, los derechos de las minorías culturales*, Instituto de filosofía de la Universidad de Antioquia, Murcia, 1999.
- BURCKHARDT TITUS. *La civilización hispano-árabe*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- CHARFI MOHAMMED. *Islam y libertad. El malentendido histórico*, Almed, Granada, 2001.
- CHEJNE, ANWAR, G., *Historia de la España musulmana*, Cátedra, Madrid, 1980.
- COMBALÍA SOLIS Z. *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Instituto Martín Azpilicueta, Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.
- COMINS MACHORDOM A. *Muhammad (570-632) Profeta de Dios*, Fundamentos, Madrid, 1979.
- CORTÉS J., *El Corán*, Herder, Barcelona, 2005.
- COULSON NOEL J. *Historia del derecho islámico*, Bellaterra, Barcelona, 1998
- DE PLANHOL X. *Minorías en el Islam*, Bellaterra, Barcelona, 2002.
- DEL REAL ALCALÁ J. A. “Problemas de gestión de la diversidad cultural en un mundo plural”, en Ansuátegui Roig, Fco. J. López Garcia, A., y del Real Alcalá, A., (eds), *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*, Dykinson, Madrid, 2005.
- DORADO PORRAS J. “Los derechos como garantía y como límite al multiculturalismo”, en Ansuátegui Roig, Fco. J. López Garcia, A., y del Real Alcalá, A., (eds), *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*, Dykinson, Madrid, 2005.
- EDWAR, W. SAID, *Orientalismo*, Libertarias, Madrid, 1990.
- EL HADRI, SOUAD, *Los derechos de la mujer en el Islam y su estatuto personal en el Magreb (Marruecos, Argelia y Túnez)*, Generalitat Valenciana, Valencia, 2009.
- EMBER CAROL R., y EMBER MELVIN. *Antropología cultural*, Prentice Hall, Madrid, 1997.

- ENRIQUE ALONSO L. “¿Redistribución o reconocimiento?”, en Villarroya Ariño, A., *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2005.
- FERRANDO ABADÍA J. *Democracia frente a autocracia. Los tres grandes sistemas políticos*, Tecnos, Madrid, 1989.
- GARAUDY ROGER., *El diálogo entre oriente y occidente. Las religiones y la fe en el siglo XXI*, El Almendro, Córdoba, 2005.
- GARCÍA PICAZO, P., Citado en PARICIO AUCEJO, P., *Unión Europea y sociedad civil*, Universidad Cardenal Herrera-CEU, Valencia, 2002.
- GEERTZ CLIFFORD., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1995.
- GÓMEZ GARCÍA, L., *Diccionario de Islam e islamismo*, Espasa Calpe, 2009.
- GRAY JOHN., *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Paidós, Barcelona, 2001.
- HAMIDULLAH MUHAMMAD, *El Islam, historia, religión y cultura*, Asociación Musulmana en España, Madrid, 2004.
- KHOURY ADEL TH., *Los fundamentos del Islam*, Herder, Barcelona, 1981.
- KÜNG, HANS., *El Islam, historia, presente, futuro*. Trotta, Madrid, 2006.
- KYMLICKA WILL. “Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal”, en Del Águila. R., Vallespín. F., (y otros), *La democracia en sus textos*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- KYMLICKA WILL. *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós, Barcelona, 1996.
- LARI MUSAWI MUJTABA SAYYED. *El islam y la civilización occidental*, Oficina de promoción de la cultura islámica, Teherán, 1990.
- MALGESINI, GRACIELA., y GIMÉNEZ. CARLOS., *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Catarata, Madrid, 2000.
- MANDEL KHAN, G. *El alfabeto árabe*, Tempora, Madrid, 2000.
- MARCOS DEL CANO, A. M., “El proceso de integración de la inmigración: luces y sombras”, en Marcos del Cano, A. M., (coord.), *Inmigración, multiculturalismo y Derechos Humanos*, Tirant lo blanch, Valencia, 2008.
- MASÍA C., *al-Andalus. Ocho siglos de civilización musulmana que marcaron la historia y la cultura de España*, Alba Libros, Madrid.
- MERNISSI FÁTIMA. *El harén político, El Profeta y sus mujeres.*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2002.
- MERNISSI FÁTIMA., *El poder olvidado. La mujer ante un Islam en cambio*, Icaría, Barcelona, 2003.
- OLIVIER ROY., *El islam en Europa, ¿una religión más o una cultura diferente?*, Editorial Complutense, Madrid, 2006.

- ONFRAY.M., *La construcción de uno mismo, la moral estética*. Libros Perfil S. A., Buenos Aires, 2000.
- PAREJA F. *Religiosidad musulmana*. Biblioteca de autores cristianos de la Editorial Católica, Madrid, 1975.
- PAREKH BHIKHU. *Repensando el multiculturalismo*, Istmo, Madrid, 2005.
- PÉREZ LAFUENTE O. *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III, Dykinson, Madrid, 2005.
- PHILIPS HUNTINGTON SAMUEL. *El Choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1997.
- QUTB, MOHAMMAD., *La mujer en el Islam*, Centro Islámico de Granada, Granada, 1978.
- RAMADAN TARIQ. *El islam minoritario, como ser musulmán en la Europa laica*, Bellaterra, Barcelona, 2002.
- RUIZ ALMODÓVAR, C., *El Derecho privado en los países árabes*, Universidad de Granada y Fundación Eruoárabe de Altos Estudios, Granada, 2005.
- SABBAH FATNA AIT., *La mujer en el inconsciente musulmán*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1986.
- SÁNCHEZ CÁMARA I. “Estado laico y sociedad multicultural” en *Sociedad multicultural y derechos fundamentales*, Consejo General del Poder Judicial, Escuela Judicial, Madrid, 2007.
- SANCHEZ GONZÁLEZ S., TORRES DEL MORAL A., y FERNÁNDEZ. MIRANDA F. Poder político, territorio, pueblo y nación”, *Derecho Político I*, Unidades Didácticas, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 1990.
- SCHOUN, FRITHJOF., *Comprender el Islam*, Ediciones de la Tradición Unánime, Palma de Mallorca, 1987.
- SEGUÍ L., *España ante el desafío multicultural*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2002.
- SORIANO R. *Interculturalismo, entre liberalismo y comunitarismo*, Editorial Almuzara, Córdoba, 2004.
- TAYLOR CHARLES. *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de cultura económica de España, Madrid, 2003.
- TAYLOR CHARLES., *La ética de la autenticidad*, Paidós, Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1994.
- TAYLOR, CHARLES., *Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.
- TOMÉ LEMA, M., *Laicidad e integración de los inmigrantes*, Marcial Pons, Madrid, 2007.

TOURAINÉ, ALAIN. *¿Podremos vivir juntos, iguales y diferentes*, Editorial PPC, Madrid, 1997.

VACHET ANDRÉ. *La ideología liberal I*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1972.

VALCÁRCEL A. “Multiculturalismo y ciudadanía global. Sobre identidades, mujeres, globalización y multiculturalidad” en *Sociedad multicultural y derechos fundamentales*, Consejo General del Poder Judicial, Escuela Judicial, Madrid, 2007.

VARIOS AUTORES. *Diccionario de Islam. Religión y Cultura*, Monte Carmelo, Burgos, 2006.

VERCELLÍN GIORGIO. *Instituciones del mundo musulmán*, Bellaterra, Barcelona, 2003.

VILLARROYA ARIÑO, A. *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2005.

WAINES DAVID. *El islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

#### **LIBROS EN FORMATO DIGITAL:**

ASAD MUHAMMAD. *El mensaje del Corán, traducción del árabe y comentarios*. Centro de documentación y publicaciones de Junta Islámica de España.

<http://www.webislam.com/biblioteca/page/1/>

LIBRO DE HADICES AL-MUWATTA DE IMAN MALIK.

Centro de documentación y publicaciones de Junta Islámica de España.

[http://www.webislam.com/biblioteca/60382-al\\_muwatta.html](http://www.webislam.com/biblioteca/60382-al_muwatta.html)>

LIBRO DE HADICES DE SAHIH MUSLIM y de SAHIH BUJARI.

<http://www.coran.org>

#### **ARTÍCULOS EN REVISTAS:**

AVILÉS J., *Una amenaza compartida: la yihad global en Europa y el Magreb*, Real Instituto El Cano de estudios estratégicos e internacionales, Área: Seguridad y Defensa/Terrorismo Internacional - ARI N° 15 /2005, Fecha 01/02/2005.

BRIONES MARTÍNEZ I. M. *El uso del velo islámico en Europa. Un conflicto de libertad religiosa y de conciencia*, Anuario de Derechos Humanos, Nueva Época. Vol. 10, 2009.

COMBALIA SOLÍS, Z., *Estatuto de la mujer en el derecho matrimonial clásico*, AequAlitas, Instituto aragonés de la mujer. Departamento de presidencia y relaciones institucionales, Gobierno de Aragón. Facultad de Derecho, Universidad de Zaragoza, número 6, Enero-Abril 2001.

CRISTI R., y TRANJAN J. R. *Charles Taylor y la democracia republicana*. Revista de Ciencia Política, Universidad católica de Chile, Volumen 30, Número 3, 2010.

DONOSO PACHECO. C. *Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político*. Revista "Polis" de la Universidad Bolivariana: ISSN-e 0717-6554, nº 6, 2003, Portal bibliográfico Dialnet.

ENGINEER ALI, ASGHAR, *El islam y la igualdad entre los sexos*. Revista en formato digital Alif Nun, número 80 de marzo de 2010.

<http://www.libreria-mundoarabe.com>

KETTANI, ALI, M., *Lengua y literatura aljamiadas*. Revista en formato digital Alif Nun, número 52 de septiembre de 2007. <http://www.libreria-mundoarabe.com>

PÉREZ BARAHONA, S., *Comunidad y Nación. El problema de la identidad en Charles Taylor*. Revista electrónica del departamento de Derecho de la Universidad de La Rioja, REDUR, ISSN-e 1695-078X, nº 2, 2004. Portal bibliográfico Dialnet.

PRIETO SANCHÍS L. *Igualdad y minorías*, Revista del Instituto "Bartolomé de las Casas". ISSN 1133-0937, nº 5, 1995, (Ejemplar dedicado a Pluralismo, Tolerancia y Derechos, páginas 111-154).

R. LAFUENTE e I. SÁNCHEZ CÁMARA, I., *La apoteosis de lo neutro*, Fundación para el análisis y los estudios sociales (FAES).

[http://www.fundacionfaes.org/record\\_file/filename/102/00267-00.pdf](http://www.fundacionfaes.org/record_file/filename/102/00267-00.pdf)

SMOCK DAVID. *Perspectivas islámicas sobre la paz y la violencia*. Revista Alif Nun, número 69 de marzo de 2009. <http://www.libreria-mundoarabe.com>

SOLS, LUCÍA, L., *El islam, para un diálogo necesario*, Centro de estudios Cristianismo y Justicia, Fundación Luis Espinal, Mayo de 1998, número 82.

THOMAS EDWARD. *Al Ustaz Mahmud Muhammad Taha; una vida dedicada a la libertad*. Revista Alif Nun, número 99 de diciembre de 2011.

TORTOSA J. M. *El islam, ¿enemigo de occidente?* Revista de sociología PAPERS, número 57 de 1999.

VIGUERA MOLINS M. J. *Lengua árabe y lenguas románicas*. Revista de filología románica nº 19, pp. 45-54, 2002, ISSN: 0212-999X.

#### **DOCUMENTOS EN FORMATO DIGITAL:**

ABDELL ABU SAHLIEH SAMI A. *Circuncisión masculina y femenina. El mito de la diferencia*. [www.sami-aldeeb.com/files/fetch.php?id=43](http://www.sami-aldeeb.com/files/fetch.php?id=43)

ABDESALAM SALIMA. *El "hijab" es para mí un símbolo de libertad*.

<http://www.webislam.com/?idt=6164>

AGENCIA DE NOTICIAS. *Líder islámico decreta el derecho de las musulmanas a casarse con no musulmanes*. <http://www.webislam.com/noticias/45963>

AL-QARADAWY YUSUF. *Lo lícito y lo ilícito en el islam*. <[www.nureislam.com](http://www.nureislam.com)>

ASOCIACIÓN DE AMIGOS DEL PUEBLO MARROQUÍ. *¿Tan potente es el velo?*

<http://www.webislam.com/?idt=15228>

BIDAR ABDENNUR. *Manifiesto por un islam europeo*.

<http://www.webislam.com/articulos/39854>  
 CABRERA HASHIM. *¿Una simple caricatura?*  
<http://www.webislam.com/?idt=3911>  
 DANIGNO A. *El islam en la escuela.*  
<http://www.fundacionfaes.org/es/documentos/show/00028-00>  
 DANKOWITZ ALUMA. *Acusaciones de apostasía a intelectuales musulmanes.*  
[www.gees.org/articulos/acusaciones\\_de\\_apostasias\\_a\\_musulmanes\\_1196](http://www.gees.org/articulos/acusaciones_de_apostasias_a_musulmanes_1196)  
 DECLARACIÓN EN EL PARLAMENTO DE LAS RELIGIONES. *Hacia una ética mundial. Una declaración inicial.*  
<http://www.eticamundial.com.mx/articulo.php?idArticulo=97>  
 DIARIO EVANGÉLICO DIGITAL BEREÁ. *El arzobispo de Canterbury pide aplicar directamente la ley islámica.*  
<http://diarioevangelicoberea.wordpress.com/2008/02/11/>  
 EDICIÓN DIGITAL DE NOTICIAS DE EL PAÍS. *Mutilación genital de una niña gambiana en Alcañiz (Teruel)*  
[http://sociedad.elpais.com/sociedad/2011/11/09/actualidad/1320793205\\_850215.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2011/11/09/actualidad/1320793205_850215.html)  
 EDICIÓN DIGITAL DE NOTICIAS DE RTVE. *El Tribunal Supremo anula la prohibición del burka en Lleida por limitar la libertad religiosa.*  
<http://www.rtve.es/noticias/20130228/>  
 EDICIÓN DIGITAL EL MUNDO. *Diarios franceses y alemanes publican caricaturas del Profeta en defensa de la libertad de prensa.*  
<http://www.elmundo.es/elmundo/2006/02/01/internacional/1138822295.html>  
 EDICIÓN DIGITAL EL MUNDO. *La polémica sobre las caricaturas paso a paso.*  
<http://www.elmundo.es/elmundo/2006/02/02/internacional/1138914331.html>  
 ESCUDERO MANSUR. *La enseñanza es el instrumento ideal para lograr un islam democrático en España.* <http://www.webislam.com/?idt=14>  
 FUENTE EL PLURAL. *Los inmigrantes deben adquirir los valores judeocristianos.*  
<http://www.webislam.com/noticias/48555>  
 GONZÁLEZ ENRIQUEZ C. *Integración de los inmigrantes y xenofobia en Europa.* Instituto Universitario de Investigación sobre la Seguridad Interior (IUISI) de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).  
[http://www.uned.es/investigacion/publicaciones/Cuadernillo\\_junio200505.pdf](http://www.uned.es/investigacion/publicaciones/Cuadernillo_junio200505.pdf)  
 HADICES del Profeta. *Búsqueda del conocimiento.*  
<http://www.webislam.com/?idt=2102>  
 HAMID UMAR AL WELY. *Del sacrificio de animales en el islam.*  
<http://www.webislam.com/?idt=9045>  
 INSTITUTO HALAL. *El arte europeo del buen morir.*  
<http://www.institutohalal.com>  
 LAMRABET ASMA. *El velo, occidente y la escuela: unas perspectivas de diálogo.*

<http://www.webislam.com/?idt=9045>

LAMRABET ASMA. *La mujer en el Islam, entre estereotipos de occidente y realidades sociales: una perspectiva de liberación.*

<http://www.asma-lamrabet.com/articles>

LEARNING ARABIC LANGUAGE. *Proyecto para acercarse a los países árabes en el ámbito comercial.* <http://www.learningarabic.eu/?sec=project>

LEGISLACIÓN SAHARIANA. *Ámbitos internacional, nacional, regional y municipal.*

<http://oban.multiplexor.es/cifras.html>

MUSULMANES ANDALUCES. *La integración de los musulmanes.*

<http://www.webislam.com/?idt=4330>

NAWAL EL SAADAWI. *Creatividad, disidencia y mujeres.*

<http://www.casaarabe-ieam.es/>

PARLAMENTO DE LAS RELIGIONES EN EL MUNDO. *Breve sinopsis de su historia.* [http://webpages.ull.es/users/mbarral/pr\\_historia.pdf](http://webpages.ull.es/users/mbarral/pr_historia.pdf)

PORTAL DE NOTICIAS DE LA COMUNIDAD SIJ EN ESPAÑOL. *Turbantes a prueba de balas.* [sikhnoticias.blogspot.com/2009/05/2000-turbantes-anti-bala.html](http://sikhnoticias.blogspot.com/2009/05/2000-turbantes-anti-bala.html)

PRADO ABDENNUR. *Islam e inmigración en España.*

[http://www.webislam.com/articulos/61277-islam\\_e\\_inmigracion\\_en\\_espana.html](http://www.webislam.com/articulos/61277-islam_e_inmigracion_en_espana.html)

PRADO ABDENNUR. *Retorno del islam y cohesión social.*

<http://abdennurprado.wordpress.com>

PRADO ABDENNUR. *Libertad de conciencia y apostasía en el islam.*

<http://www.webislam.com/articulos/31562>

RAMADAN TARIQ. *Biografía.* [www.tariqramadan.com/](http://www.tariqramadan.com/)

RAMADAN TARIQ. *Tenemos que unir a la sociedad en torno a valores y esperanzas comunes.* <http://www.webislam.com/?idt=3284>

RICHI-ALBERTI GABRIEL. *Buscar a Dios, buscar la verdad.*

<http://www.oasiscenter.eu/node/7476>

RIFFAT HASSAN. *Selección de artículos de la autora.*

<http://www.webislam.com/biblioteca/59402>

RODRÍGUEZ FERNEY Y. *Reflexiones después de las caricaturas de Mahoma en el Jyllands Postem*”, <http://www.sindioses.org/sociedad/cartoonmahoma.html>

SÁNCHEZ VALLEJO M. A. *El islam en Europa.*

<http://internacional.elpais.com/internacional/2009/11/30/actualidad/1259535613>

STAVENHAGEN RODOLFO. *Educación y Derechos Culturales. Un desafío.*

<http://catedradh.unesco.unam.mx/Puebla2002/TextRStavenhagen.htm>

UNICEF. *Sobre mutilación genital femenina.*

<http://www.unicef.org/spanish/infobycountry/files/genitalfemenina.pdf>

UNIÓN DEMOCRÁTICA CEUTÍ. *Partido musulmán pide una ley que regule la protección del árabe para su CCAA.* <http://www.webislam.com/articulos/38322>

WALLED SALEH. *¿Qué esconde el velo?* <http://www.webislam.com/?idt=15868>

### **INFORMES:**

INFORME del Subdirector General de Coordinación y Promoción de la Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia emitido en 2010, sobre la polémica que genera el velo islámico en las escuelas.

[http://www.webcciv.org/web/wp-content/uploads/2011/07/InformeSGRC\\_hiyab.pdf](http://www.webcciv.org/web/wp-content/uploads/2011/07/InformeSGRC_hiyab.pdf)

VALORES, *Actitudes y Opiniones de los inmigrantes de religión musulmana.*

<http://www.interior.gob.es/file/52/52563/52563.pdf>

INFORMES especiales del Observatorio Andalús: *Institución para la observación y seguimiento de la situación del ciudadano musulmán y de la islamofobia.*

<http://oban.multiplexor.es/>

INFORME RAXEN 2009, de *Movimiento contra la intolerancia.*

<http://www.movimientocontralaintolerancia.com/html/raxen/raxen.asp>

INFORME de la ONG británica Runnymede Trust. *Islamofobia: problemas, retos y acción.* <http://www.runnymedetrust.org/projects/commissionOnBritishMuslims>

MUSULMANES EN LA UNIÓN EUROPEA. *Discriminación e islamofobia.*

<http://www.casaarabe.es/>

RESOLUCIÓN 1996/31 del Consejo Económico y Social de Naciones Unidas, de 15 de marzo: *Los derechos civiles y políticos* (Apostasía).

<http://www.worldevangelicals.org/news/article.htm?id=2354&cat=sp>

INFORME sobre alimentación islámica. *Reglamento de uso de la marca de garantía "Halal"*. <http://institutohalal.wordpress.com>

### **INSTITUCIONES:**

CONSEJO ISLÁMICO ESPAÑOL. *Página de inicio.*

<http://www.consejoislamico.es/portal>

CENTRO CULTURAL ISLÁMICO DE MADRID. *Objetivos.*

<http://www.ccislamico.com/goals2.html>

CENTRO CULTURAL ISLÁMICO DE VALENCIA. *Objetivos.*

<http://www.webcciv.org/>

UNIÓN ISLÁMICA DE IMANES Y GUÍAS DE ESPAÑA. *Página de presentación.*

<http://www.imamespain.org/es/index.php/uiige.html>

OBSERVATORIO DEL PLURALISMO RELIGIOSO EN ESPAÑA. *Notorio arraigo.*

<http://www.observatorioreligion.es/>