

EL ISLAM EN ESPAÑA: IMPLICACIONES CULTURALES Y JURÍDICAS

José María Martí

Universidad de Castilla-La Mancha

SUMARIO: I. *PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN:* 1. LA HOMOGENEIDAD CULTURAL MARCO TRADICIONAL DE ESPAÑA.-2. LA EMERGENCIA SOCIAL DE LA INMIGRACIÓN EXTRANJERA. II. *SOCIEDAD MULTICULTURAL.*- 1. SU INSTAURACIÓN EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA.- 2. LOS RETOS ESPECÍFICOS DE LA INMIGRACIÓN ISLÁMICA.- III. *LA DIFÍCIL CONVIVENCIA DEL ISLAM EN OCCIDENTE:* 1. LA DIVERSIDAD CULTURAL.- 2. EL USO DE SIGNOS EXTERNOS DE CONNOTACIÓN RELIGIOSA ISLÁMICA EN LUGARES PÚBLICOS.- 3. LA IDENTIDAD EVANESCENTE DE EUROPA.- IV. *SOLUCIONES PROPUESTAS:* 1. LAS REIVINDICACIONES: ÁMBITOS Y NIVELES.- 2. DIVERSAS RESPUESTA A LAS LEGÍTIMAS INQUIETUDES Y A LOS PROBLEMAS QUE LA SITUACIÓN GENERA. IV. *PERSPECTIVA DE FUTURO: LA EDUCACIÓN Y SUS RECURSOS:* 1. LA EDUCACIÓN: CONTENIDO Y RESPONSABLES.-2 DESAJUSTES ENTRE EL MARCO LEGAL Y LA ENSEÑANZA ISLÁMICA. V. *PALABRAS CONCLUSIVAS.*

1. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

1.1. *La homogeneidad cultural marco tradicional de España.*

En España el Islam hace acto de presencia, como realidad social de primera magnitud, recientemente, después de muchos siglos de marginación u olvido.

España sufrió directamente el impacto de lo que se ha llamado la *primera oleada* del Islam en Europa (siglos VIII-X)¹ cuyas consecuencias, para nosotros, se prolongaron hasta el 1492, concurriendo con la siguiente fase de contactos intensos². La política de la Inquisición y de Felipe II, acorde con los usos de la época, había fomentado la homogeneidad cultural-religiosa. Contribuyeron a ello los estatutos de limpieza de sangre, la restricción de material impreso —ya en 1530 se prohíbe la entrada de libros luteranos en España— o de su lectura

¹ Respecto a la historia, cfr. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, «El problema de la tolerancia en la España de las tres culturas», en AA. VV., *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo. Reflexiones para un mundo plural*, P. Badillo O'Farrell, Coord., Akal, Madrid, 2003, pp. 125-141.

² La segunda oleada, también de carácter militar, se sitúa en los siglos XV-XVI. Cfr. F. CARDINI, *Nosotros y el Islam. Historia de un malentendido*, tr. S. Furió, Crítica, Barcelona, 2002, pp. 9-10 y 15 entre otras.

—publicación de los *Índices* de libros prohibidos de 1551 a 1559— y de salir a estudiar a Universidades extranjeras —con excepción de las pontificias y de la de Nápoles—, según pragmática de 1557³. Factores políticos y económicos (por ejemplo, la expulsión de los últimos moriscos con Felipe III hacia 1610) tampoco propiciaron la presencia en España de grupos significativos culturalmente contrastantes.

Aun así, por lo que respecta a la primera oleada, es predicable lo que, sólo en términos vagos, se puede afirmar de otros países⁴, que su *poso es tangible* —notoriamente en la lengua española y en el arte— y *operante*. La evocación de aquel periodo nutre las aspiraciones de grupos como la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas, compuesta por conversos⁵, y se utiliza —con diversos propósitos— como coartada para impulsar o para orientar la inmigración —sobre todo la masiva proveniente del Magreb—⁶.

Desde el siglo XVII el Islam sólo recupera visibilidad social en España en fechas relativamente recientes⁷. Esto es verdad incluso para sus primeros grupos religiosos reconocidos que datan de 1968⁸, aunque, como ocurre con el primero de ellos, la Asociación Musulmana de España, se registrase en 1971⁹. Propiamente el Islam sólo alcanza relieve social con ocasión de su *tercera oleada*. Ésta, de carácter no bélico, está directamente relacionada con la descolonización y la inmigración (a solicitud de los países europeos o por la iniciativa de los inmigrantes¹⁰, que bordean la clandestinidad)¹¹. La

³ Cfr. M. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *Felipe II y su tiempo*, RBA, Barcelona, 2005, pp. 263 y ss, y 346 y ss.

⁴ Destaca la reflexión, suscitada por la inmigración, acerca del influjo de la cultura musulmana en la formación del sistema de valores de los países europeos I. JIMÉNEZ-AYBAR, «El Islam en una Europa multicultural», en *Aequitas*, nº 10-11, mayo-diciembre 2002, p. 14.

⁵ Cfr. J. MANTECÓN SANCHO, «L'Islam en Espagne», en *Islam and the European Union*, R. Potz/W. Wieshaider, eds., Peeters, Leuven/Paris/Dudley, Ma, 2004, pp. 110-111. Una versión anterior de este trabajo en *Conciencia y Libertad*, nº 13, 2001, pp. 57-89.

⁶ Cfr. A. DE LA HERA, «L'Islam nell'ambito degli Accordi del 1992...», p. 37.

⁷ «Entre 1610, date de la dernière expulsion des maures d'Espagne, et la Loi de la Liberté de Religion en 1967, qui a permis la constitution de la première Association confessionnelle musulmane, il existe un vide total de plus de trois siècles» (J. MANTECÓN SANCHO, «L'Islam en Espagne», p. 113).

⁸ De hecho la organización institucional del Islam en España sólo fue posible con la Ley de Libertad de Religión de 1967. Durante su vigencia —hasta 1980— se inscribieron en el Registro de Asociaciones Religiosas del Ministerio de Justicia cinco Asociaciones Confesionales Islámicas aunque hay que señalar que el asociacionismo religioso musulmán se acoge, prioritariamente —en una proporción de dos tercios—, al régimen común de asociaciones. Cfr. J. MANTECÓN SANCHO, «L'Islam en Espagne», p. 112.

⁹ Cfr. P. LORENZO, «Instituciones coránicas de enseñanza», en AA. VV., *La enseñanza islámica en la Comunidad de Madrid*, Servicio de Publicaciones. Facultad de Derecho. Universidad Complutense, Madrid, 2004, p. 62.

¹⁰ Aunque tampoco aquí desaparezca el reclamo de los países occidentales necesitados, por su caída demográfica, de personas que garanticen el funcionamiento de su economía y sustentación de la sociedad.

¹¹ Cfr. I. JIMÉNEZ-AYBAR, «El Islam en una Europa multicultural», p. 15.

situación de ilegalidad no carece de significado, pues, de una parte, este condicionamiento impulsa a gran parte de los musulmanes en España a sumarse a asociaciones —de connotación confesional o no— en las que encontrar apoyo y cultivar sus raíces culturales comunes¹² y, de otra, difumina los contornos del fenómeno¹³.

La onda expansiva del Islam es constatable en Europa, hacia los años sesenta del pasado siglo, en países como Reino Unido, Francia o Alemania que, como potencias colonizadoras o industriales, se adelantaron en recibir contingentes de población de religión musulmana. En Italia o España el proceso se retrasa unos veinticinco o treinta años y no aparece sino a partir de la década de los años ochenta¹⁴.

1.2. *La emergencia social de la inmigración extranjera.*

La *cuantificación* de un fenómeno escurridizo arrojaría, como dato aproximativo, estas cifras¹⁵: el número de extranjeros legales se ha triplicado en seis años, de 1997 al 2003, alcanzando en este año la cifra de 1.647.001. Por nacionalidades la mayoritaria es la marroquí y supone un 20,28 %¹⁶. Según el avance del Padrón Municipal, a 1 de enero de 2005, de los 3.691.500 extranjeros residentes en España 505.400 proceden de Marruecos, el 13,69% por ciento del total¹⁷.

La presencia de hijos de extranjeros en los colegios españoles —enseñanza no universitaria— ha experimentado un índice de crecimiento mayor, pasando de 80.687 en el curso 1998-1999 a 389.726, según los datos avanzados del curso 2003-2004¹⁸. De ellos un 18,9% proceden de África, por destacar el área geográfica —vinculada al Islam— con más relevancia en la estadística. La más

¹² Cfr. A. MOTILLA, «L'accordo di cooperazione tra la Spagna e la Commissione islamica. Bilancio e prospettive», en *Musulmani in Italia. la condizione giuridica delle comunità islamiche*, a cura di S. Ferrari, il Mulino, Milano, 2000, p. 246.

¹³ Aunque en España el Ministro de Trabajo y Asuntos Sociales dio, sucesivamente, las cifras de irregulares de un millón, ochocientos mil o seiscientos mil personas la Directora General de Inmigración afirmó ser imposible determinar el número de inmigrantes, entre otras razones porque, el padrón municipal, no recoge a todos los que viven aquí por ser España un país de tránsito en el que quienes se van no se suelen dar de baja. Cfr. *La Gaceta de los negocios*, 22 de abril de 2005, p. 68.

¹⁴ Cfr. I. JIMÉNEZ-AYBAR, «El Islam en una Europa multicultural», p. 16.

¹⁵ Más información en el número monográfico sobre la inmigración de *Papeles de Economía Española*, nº 98, 2003 y F. PÉREZ MADRID, *Inmigración y libertad religiosa. Un estudio desde la Ley de Extranjería*, Civitas, Madrid, 2004, pp. 17-20.

¹⁶ Cfr. *Anuario Estadístico de Extranjería*, diciembre de 2003.

¹⁷ *ABC*, 28 de abril de 2005, p. 10.

¹⁸ MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CIENCIA, *Datos y cifras. Curso escolar 2004/2005*, p. 8, consultado en www.mec.es.

baja natalidad de la población autóctona y la juventud de los inmigrantes (muchos de ellos en edad fértil)¹⁹ —que de momento continúan llegando— hace que la proporción de inmigrantes en las aulas tienda a crecer en un futuro.

Antes de la última oleada el Islam era un *asunto de interés cultural*, para especialistas —orientalistas—²⁰, o un *factor de política o economía internacional* referido a zonas de Asia y África. Es el caso del conflicto árabe-israelí (agravado con la guerra, y derrota de los primeros, en 1967), la revolución islamista del ayatolá Jomeini de 1979 y el terrorismo del mismo signo cuyo momento culminante, el ataque a las torres gemelas de Nueva York (11 de septiembre de 2001), contemplamos, en directo, desde el estupor. Asimismo, la primera crisis del petróleo de 1974 puso en primer plano de la actualidad al mundo árabe.

Hoy, en contraste, el Islam es un asunto acuciante para el conjunto de la sociedad, para los responsables políticos y para quienes cultivan las ciencias humanas, particularmente para las diversas ramas del Derecho.

2. SOCIEDAD MULTICULTURAL

2.1. Su instauración en la sociedad contemporánea.

Si, en una primera fase, el inmigrante se plantea su adaptación con problemas de los llamados eminentemente *sociales* (de pura supervivencia): trabajo, vivienda o servicios como el sanitario, luego viene la segunda fase cuyo objetivo es la auténtica integración social —en correlación con la plena ciudadanía—²¹. Entonces comienza a hablarse de *multiculturalismo*. El término fue prioritariamente empleado en Canadá, hacia los años sesenta del siglo xx. Allí, en 1971, formularon el multiculturalismo como un principio de su sociedad²². Más tarde los estadounidenses son los que lo asumen, pasando a los países iberoamericanos —que lo conectan con el *indigenismo*— o de otros continentes, como Australia. Hacia los años noventa se recibe en Europa²³ y especialmente en el Reino Unido, Holanda o Suecia.

¹⁹ Por grupos de edad de los migrantes destaca la franja que va de 20 a 29 años con un 30,1% del total y de 29 a 39 años con un 27,8 %, siendo el porcentaje de mujeres incluso un poco más alto. Cfr. INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, *Demografía y población. Encuesta de migraciones 2003*, en www.ine.es/inebase.

²⁰ Cfr. F. CARDINI, *Nosotros y el Islam...*, p. 112.

²¹ Cfr. S. KHALIL SAMIR, «Multiculturalismo-pluralismo-interculturalismo», en *Fundación Universitaria San Pablo-CEU. V Congreso Católicos y Vida Pública. ¿Qué cultura?*, Volumen I, p. 516.

²² La Carta de Derechos y Libertades de 1982 establece en la sección 27 que «this Charter shall be interpreted in a manner consistent with the preservation and enhancement of the multicultural heritage of Canadians», fórmula desarrollada en la Canadian Multiculturalism Act de 1988.

²³ Cfr. S. KHALIL SAMIR, «Multiculturalismo-pluralismo-interculturalismo», p. 513.

La etapa actual está marcada, pues, por la *cultura*²⁴. Tomamos la definición de *cultura*, en sentido antropológico y sociológico, expuesta por Juan Pablo II, en discurso a la comunidad universitaria de Lovaina en 1985: «Ella es, me atrevería a decir, la morada habitual del hombre, aquello que caracteriza a todo su comportamiento y su manera de vivir, incluso de habitar en una casa y de vestirse, aquello que considera bello, su manera de concebir la vida y la muerte, el amor, la familia y el compromiso, la naturaleza, su misma existencia, la vida asociada de los hombres además de Dios»²⁵. Según esta acepción amplia de cultura, característica de cualquier *vida humana* —sea cual sea el ámbito de su actividad o nivel de instrucción—, se comprende que sea aquella la que tiña la situación en que hoy se desenvuelven los grupos de inmigrantes en España. «A partir del momento en el que una comunidad de inmigrantes articula el modo de compaginar su total integración en el país de acogida con la práctica de sus ritos y demás signos distintivos, es cuando podemos hablar de una sociedad multicultural»²⁶.

Aquí está implicada la *identidad* de los nuevos pobladores y los grupos que constituyen, procediendo a una defensa de la misma a ultranza: «se considera intangible y no adaptable; y, al mismo tiempo, ponen en tela de juicio la exigibilidad de valores nucleares en los Estados Europeos»²⁷. Precisamente desde esta sensibilidad se formula una de las críticas más consistentes contra la *globalización* entendida como imposición de patrones de conducta o principios ajenos o de una cultura uniforme²⁸. Frente a esta globalización o asimilación, el multiculturalismo rechaza una enseñanza uniforme, un patrón de familia común y, en última instancia, que los grupos caracterizados culturalmente no tengan un reconocimiento en el sistema político²⁹.

²⁴ Cfr. F. OLIVÁN, «La regularización», en *Otrosí*, nº 64, febrero 2005, p. 11.

²⁵ Citado por G. CANTONI, «Multiculturalismo-pluriculturalismo-interculturalismo», en *Fundación Universitaria San Pablo-CEU. V Congreso Católicos y Vida Pública. ¿Qué cultura?*, Volumen I, Fundación Santa María, Madrid, 2004, p. 493. Asimismo, cfr. Vaticano II, Constitución *Gaudium et spes*, 53.

²⁶ I. JIMÉNEZ-AYBAR, «El Islam en una Europa multicultural», p. 16.

²⁷ A. MOTILLA, «Planteamiento general: multiculturalismo, Derecho islámico y ordenamiento secular», en A. MOTILLA/P. LORENZO, *Derecho de familia islámico. Problemas de adaptación al Derecho español*, Colex, Madrid, 2002, p. 15.

²⁸ «El hecho de que un número reducido de países detente el monopolio de las “industrias” culturales, distribuyendo sus productos en cualquier lugar de la tierra a un público cada vez mayor, puede ser un potente factor de erosión de las características culturales. Son productos que contienen y transmiten sistemas implícitos de valor y por tanto pueden provocar en los receptores unos efectos de expropiación y pérdida de identidad» (JUAN PABLO II, «Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz», 1 de enero de 2001, nº 11), completa esta idea en *idem*, *Memoria e identidad*, tr. B. Pietrowski, La esfera de los libros, Madrid, 2005, p. 65.

²⁹ Cfr. J. ABELLÁN, «Los retos del multiculturalismo para el Estado moderno», en *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo...*, pp. 21-22.

2.2. *Los retos específicos de la inmigración islámica*

Lo que hace *especialmente complejo* este asunto es que aquí estamos en presencia de *dos civilizaciones*, con modelos de vida diferentes. Se ha observado que la incorporación de portadores de una subcultura dentro de una cultura madre, aun con costumbres y lenguas diversas, sólo genera problemas de ajuste en la convivencia, pero no los choques a que dan lugar los enfoques de la vida incompatibles³⁰. Al primer esquema responde la instalación de iberoamericanos en España o, anteriormente, de italianos en países iberoamericanos.

Por el contrario, el fuerte contraste entre dos o más modelos de vida, que se dio en los casi ocho siglos de asentamiento islámico en la península ibérica, genera un estado de *extrañeza radical* y se asocia particularmente a la diversidad religiosa y étnica³¹. El resultado es que, tras los largos siglos de asentamiento musulmán en la península, apenas perduran rasgos comunes a las dos sociedades que coexistieron, lo que contrasta con la experiencia española en las «Indias». Allí, en un espacio de tiempo mucho más corto, se construyó, con los pobladores nativos, un basamento —cultural— común³².

3. LA DIFÍCIL CONVIVENCIA DEL ISLAM EN OCCIDENTE

3.1. *La diversidad cultural*

La contraposición entre Islam y Occidente deriva de los *principios*. Es propio del Islam una visión monista de la realidad en la que *todo está sometido a la idea absoluta y trascendente de Dios* y, en consecuencia, regulada por los preceptos religiosos del Corán y la *Sunna*. Los derechos humanos y la sociedad están *supeditados* a la soberanía divina —en el Islam sobresale la nota de majestad³³— y a su revelación³⁴.

³⁰ Cfr. G. CANTONI, «Multiculturalismo-pluriculturalismo-interculturalismo», p. 494.

³¹ Cfr. F. PÉREZ MADRID, *Inmigración y libertad religiosa. Un estudio desde la Ley de Extranjería*, pp. 20-21.

³² Apunta el contraste y la integración que, en lo racial —mestizos— y en lo patriótico —criollos—, se alcanzó en tres siglos de convivencia entre españoles y nativos en los territorios de América A. DE LA HERA, «L'Islam nell'ambito degli Accordi del 1992 tra lo Stato spagnolo e le confessioni religiose di minoranza», en AA. VV., *Per una convivenza tra i popoli. Migrazioni e multiculturalità*, Cantagalli, p. 36.

³³ El Islam presenta un Dios que asiste al hombre en todos los campos. «Esta asistencia es expresada con el término *rabb* (Señor) y precisa la relación real de Dios con el ser humano, quien se caracteriza como *cabd* (servidor)» (AA. VV., *El Islam en las aulas*, Icaria, J.M^o Navarro, ed. Barcelona, 1997, p. 250). El cristianismo destaca el sentido paternal de Dios y de comunión (amor) con su criatura. Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam. Entrevista*

En 1948, como reacción temprana a la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, declaraba el ulema pakistání al Maududi: «El principio de la Unicidad de Dios priva de todo sentido al concepto de la soberanía legal y política de los seres humanos. Ningún individuo, familia, clase o raza puede ponerse por encima de Dios. Sólo Dios es el legislador y sus mandamientos constituyen la ley del Islam»³⁵. En la *Declaración del Cairo de 1990*, adoptada por la Organización de la Conferencia Islámica (Resolución nº 49/19-P), los derechos humanos quedan explícitamente supeditados a la *sharía*, como se da a entender en el Preámbulo³⁶. Es categórico el art. 24: «Todos los derechos y los deberes estipulados en esta declaración están sujetos a los preceptos de la Sharía islámica».

Aquí se echa en falta la *autonomía* que, en cambio, defiende el cristianismo —y refleja la sociedad europea— cuando concibe el mundo como «el conjunto de los bienes que el Creador dio al hombre y encomendó a su iniciativa y clarividencia»³⁷. La concepción de lo *secular* se apoya en la confianza en la razón y en el orden natural que no tienen específicas connotaciones religiosas³⁸.

Consecuencia de lo anterior es que, en el seno del Islam, no es fácil que prospere el *pluralismo*. El art. 10 de la Declaración del Cairo afirma: «El Islam es la religión indiscutible», y ésta se encuentra estrechamente vinculada a la cultura árabe con la que tiende a confundirse³⁹. En cambio, aquél si cabe en las sociedades de estirpe cristiana. «Es precisamente el cristianismo el que a lo largo de los siglos ha sabido conjugarse con otras tradiciones culturales y

a Samir Khalil Samir realizadas por Giorgio Paolucci y Camille Eid, tr. M. Montes, Ediciones Encuentro, Madrid, 2003, pp. 167-168, pero no se siente ajeno a la prioridad que le asigna a Dios el Islam, cfr. *ibidem*, p. 177.

³⁴ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, pp. 67-68, y M^ªJ. ROCA, «Las minorías islámicas, aspectos jurídicos de su diversidad e integración desde una perspectiva comparada», en *Anuario de la Facultad de Derecho de Ourense*, vol. 2, 2003, pp. 310-315.

Sobre el sentido que adopta la *revelación* —descendimiento de un verdad intemporal— en el Islam, cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, pp. 25 y ss., y AA. VV., *El Islam en las aulas*, pp. 252-253.

³⁵ ABUL ALA MAUDUDI, «The political framework in Islam», en *Human Rights in Islam*, The Islamic Foundation, 1981, p. 9, citado en P. BUENDÍA, *La declaración de los Derechos Humanos en el Islam*, en www.gees.org/articulo/932.

³⁶ Ahí se recoge esta idea, «en la fe de que los derechos fundamentales y las libertades generales en el Islam son una parte de la religión de los musulmanes».

³⁷ JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, p. 148.

³⁸ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, pp. 165-166. Los documentos, del Magisterio eclesial, que pueden citarse al respecto son innumerables, baste nombrar PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, nº 55.

³⁹ Sobre el universalismo del Catolicismo y el particularismo del Islam. Cfr. M. ESPÍRITO SANTO, *A religiao na Mudança. A Nova Era*, Instituto de Sociologia e Etnologia das Religioes. Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2002, pp. 47-51.

religiosas [como los valores laicos helénicos⁴⁰], dando vida a una civilización que es pluralista, aunque no por eso debe convertirse en indefinida, privada de un núcleo que la fundamente y la caracterice»⁴¹. El mensaje cristiano se define como independiente con respecto a todas las culturas: «Independientes con respecto a las culturas, evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna» (*Evangelii nuntiandi*, n° 20).

El perfil del Islam explica por qué en él la práctica religiosa adquiere un carácter *más social* —comunitario y externo— que estrictamente espiritual —individual y de conciencia—⁴², y que, por ejemplo, la mezquita no sea solamente un templo para rezar (lugar de culto *stricto sensu*), sino que, «en la concepción islámica, es un centro de agregación con valores, culturales, sociales y políticos»⁴³. También es característico de muchos países islámicos —y orientales en general— que, por la índole comunitaria del Islam, se establezcan estatutos religiosos en el Derecho de familia (experiencia en la que, el *millet turco*, fijó un modelo)⁴⁴.

Además, el Islam ha sido *soliviantado*, desde los años setenta del siglo xx, por un «movimiento fundamentalista integrista que se basa en una afirmación identitaria muy fuerte»⁴⁵, en el trasfondo del cual suele estar la corriente *wahabi* propiciada desde Arabia Saudita. Este reino impulsa la creación de centros religiosos (mezquitas), la formación de líderes⁴⁶, la producción cinematográfica, etc.⁴⁷. Esto ha popularizado el empleo de la calificación de *fundamentalista*

⁴⁰ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 118.

⁴¹ CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 116, o, como se dice más adelante, se caiga en la trampa de la retórica de los «multi» que allana la realidad en pos de una igualdad indiferenciada y sin rostro (una especie de paisaje lunar), cfr. *ibidem*, p. 126.

⁴² Cfr. J. MANTECÓN SANCHO, «L'Islam en Espagne», p. 109, y CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, pp. 34-36.

⁴³ CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 139.

⁴⁴ Se previene a Occidente contra esta concepción —de retroceso de la igualdad— en CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, pp. 124 y 135 y en A. MOTILLA, «El problema del velo islámico en Europa y en España», en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 20, 2004, pp. 88-89.

⁴⁵ S. KHALIL SAMIR, «Multiculturalismo-pluralismo-interculturalismo», p. 515, y A. MOTILLA, «Centros de enseñanza privados de ideario islámico», en AA. VV., *La enseñanza islámica en la Comunidad de Madrid*, pp. 53-54. Esta vivencia ha sido interpretada, desde la sociología religiosa, como propia del asentamiento de los nacionalismos aquí estrechamente vinculados con tradiciones religiosas. Cfr. J. CASANOVA, «Religiones públicas en un mundo global», en *Iglesia Viva*, n° 218, abril-junio 2004, pp. 83-84. El autor constata que el fenómeno, aunque con diversas características, se da en todas las religiones y lo denomina *desprivatización*. Cfr. *ibidem*, pp. 81-82.

⁴⁶ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 190.

⁴⁷ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, pp. 38-39 y 58-59.

para referirse a tales corrientes⁴⁸. En cualquier caso, sea por ésta u otras circunstancias, el hecho es que los grupos islámicos son los que mayor resistencia muestran, entre los inmigrantes, a ceder en sus pautas de conducta⁴⁹. De los inmigrantes recién llegados, se puede pensar que no tienen mucha formación, pero es su identidad lo que está en juego, la cultura es el único instrumento de identidad y autoconciencia⁵⁰.

3.2. *El uso de signos externos de connotación religiosa islámica en lugares públicos*

Es una cuestión bien estudiada⁵¹ y de enorme complejidad sobre la que incidentalmente queremos hacer un comentario aislado. Respondiendo a la lógica arriba apuntada se produce la paradoja de que, respecto a la vivencia del Islam, los grupos de inmigrantes exijan y reivindiquen en los países occidentales lo que no siempre se permite o practica en los países de tradición islámica⁵².

En materia de indumentaria, hasta los años setenta, en la mayoría de los países islámicos se admitía que las mujeres apareciesen con la cabeza descubierta. El panorama se transforma, en los últimos treinta años, por efecto de la tendencia islamista radical —imponiéndose el uso del velo en público y en las fotografías del documento de identidad (lo que llega a desnaturalizarlo)—. Asimismo, se generaliza el descanso del viernes —sin valor específicamente religioso en la tradición islámica— y la interrupción de la actividad laboral, para realizar las cinco oraciones preceptuadas en el día⁵³.

La *cuestión del velo*, originada en Francia—donde provoca un primer dictamen del Consejo de Estado de 27 de noviembre de 1987—, pero no exclusiva de allí⁵⁴, ilustra gráficamente la polémica que envuelve, en la sociedad occi-

⁴⁸ Sobre cómo el concepto, nacido en el protestantismo, ha sido adaptada al mundo islámico, cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, pp. 64-65. Previene del abuso que puede hacerse del concepto J. RATZINGER, «El fundamentalismo islámico», en *idem*, *Una mirada a Europa*, Rialp, Madrid, 1993.

⁴⁹ Cfr. A. DE LA HERA, «L'Islam nell'ambito degli Accordi del 1992...», pp. 35-36, y A. Motilla, «Planteamiento general: multiculturalismo», p. 20 y nota 9.

⁵⁰ Cfr. F. CARDINI, *El islam y nosotros*, pp. 216 y 9.

⁵¹ Además de los trabajos citados y otros que merecerían reseñarse, cfr. S. CAÑAMARES ARRIBAS, *Libertad religiosa, simbología y laicidad del Estado*, Aranzadi-Thomson Company, Pamplona, 2005.

⁵² Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, pp. 129-132.

⁵³ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, pp. 130-131

⁵⁴ También se da en España y otros países. En el Reino Unido una adolescente británica —Shabina Begum— vio reconocido por el Tribunal de Apelación de Londres el derecho a llevar el velo islámico —un vestido que cubre todo el cuerpo excepto el rostro y las manos (*jilbab*)— en el colegio Denbigh High School, de Luton. La estudiante de 15 años se negó a llevar el uniforme escolar por lo que se le impidió el acceso a clase. Cfr. *El mundo. es* (2 de marzo de 2005).

dental, determinados hábitos⁵⁵. Al tiempo, que el velo, como signo exterior, trasluce y se presta a la instrumentalización política.

El uso del velo, muy extendido y diversificado en países de tradición islámica, tiene más valor de *costumbre* que de obligación jurídica. «Según lo afirman los estudiosos de las fuentes árabes, la regla del velo no se aplicaba de una manera rígida a las otras mujeres [siendo un precepto dirigido a las mujeres del profeta], que eran libres de seguirla o no»⁵⁶. Pero la intención inicial, de limitar el velo a las mujeres del profeta, dio paso después a que se generalizase la obligación a las «mujeres de los creyentes», como recuerda el versículo 59 de la azora (XXXIII) del Corán.

Luego, está la falta de acuerdo, entre los juristas musulmanes, a la hora de definir qué es lo que debe ser cubierto. Éste es el origen de la gama de «vestidos islámicos» que van desde el simple *velo*, que cubre sólo los cabellos, al *hijab*, que tapa a la mujer desde las muñecas a los tobillos. Más estricto es el *chador*, muy difundido entre las mujeres *chiitas*, de color negro, que prevé guantes para las manos, y el *burqa*, impuesto por los talibán a las mujeres afganas, que tan sólo deja entrar luz, a través de una rejilla, para que se pueda ver, o el *niqab* (un velo que cubre el rostro). Estas dos últimas prendas no forman parte de la indumentaria prescrita por la *sunna* o por el Corán⁵⁷.

«El problema de fondo, también en este caso, es que en el mundo islámico se tiende a sacralizar, a través de la autoridad del Corán, lo que en otros contextos se considera sólo uso o costumbre»⁵⁸. De ahí que las tendencias más radicales del Islam han ido imponiendo y extremando el empleo de estas indumentarias. Consecuentemente su uso público se ve condicionado por este ambiente y tiende a desnaturalizar el significado inicial de éste y de otros símbolos como la barba⁵⁹. Las manifestaciones de jóvenes estudiantes ataviadas

⁵⁵ Señala las reacciones de diversos sectores sociales: tradicionalistas, secularistas o feministas A. MOTILLA, «El problema del velo islámico en Europa y en España», pp. 96-97.

⁵⁶ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 88.

⁵⁷ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 89.

⁵⁸ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 88. Una ilustración de este proceder es la mutilación femenina practicada en zonas rurales de algunos países de África y asumida como un precepto religioso por el Islam. Cfr. J. ROSELL, «La mutilación genital femenina», en AA. VV., *Los musulmanes en España, Libertad religiosa e identidad cultural*, A. Motilla, ed., Editorial Trotta, Madrid, 2004, pp. 231-233.

⁵⁹ Aunque ésta parece no haber ocasionado problemas legales en España. «Cada uno es libre de llevarla como quiera, también yo tengo barba, pero no es una "barba islámica". Parece cómico decirlo, pero la barba islámica debe de ser espesa, hirsuta, un poco selvática, ¡cómo la del Profeta! Después es acompañada de una cosa blanca, la *gellaba*, y de un "casquete". En realidad, esta apariencia externa es un símbolo para decir: "Nosotros somos distintos e imitamos en todo al Profeta"; es decir, somos los auténticos musulmanes. Es un símbolo sociopolítico más que religioso, y es totalmente cierto que la policía, en Egipto, cuando ve a un hombre con esta apariencia, lo apresra y lo mete algunos días en prisión» (S. KHALIL SAMIR, «Multiculturalismo-pluralismo-interculturalismo», p. 522).

con el *foulard* islámico en Francia, como reacción a lo ocurrido en el Reino Unido tras la edición del libro *Los versos satánicos*, revela toda la carga intencional de este signo⁶⁰. Mas no es el único caso. El 24 de septiembre de 2003 fueron expulsadas del Liceo Henri-Wallon de Aubervilliers Lila y Alma Lévy por presentarse con pañuelos negros que ocultaban por completo, pelo, orejas y cuello. Sus padres no destacaban por su compromiso religioso, más bien al contrario⁶¹. La expulsión de las alumnas produjo gran revuelo.

En cualquier caso, como ha puesto de manifiesto Mottilla, quienes portan esta indumentaria creen que se trata de una exigencia religiosa⁶² lo que requiere de un tratamiento peculiar en nuestro Ordenamiento basado en el respeto a los derechos fundamentales y libertades públicas, el respeto debido a las minorías y lo establecido en tratados internacionales suscritos por España⁶³.

«En definitiva, estos elementos [el velo, la barba, el casquete (*gellaba*), etc.] revelan más actitudes culturales y sociopolíticas que religiosas. Y es por esto que no se puede mirar a la integración y a la cohesión de la comunidad nacional, y al mismo tiempo pretender la afirmación de una identidad demasiado diversa de aquella común, atribuyéndola a la religión o a Dios»⁶⁴.

3.3. La identidad evanescente de Europa

Asimismo, desde el otro polo, la integración a *Europa* también se complica por la constante *búsqueda de identidad* en que este continente está inmerso y en la que, descartado un fundamento religioso —aun plural⁶⁵— con el proceso de secularización, trata de hallarlo en la unificación económica y social⁶⁶. El relativismo está suplantando los propios rasgos y principios culturales, lo que encierra riesgos de descomposición —«no hay un punto de referencia claro para la conciencia de muchos europeos»⁶⁷— o totalitarismo. Como señaló Marcuse, en su obra *El hombre unidimensional* (1954): «en el campo de la cultura, el nuevo totalitarismo se manifiesta precisamente en un pluralismo armonizador, en el que las obras y verdades más contradictorias coexisten pacíficamente en la indiferencia»⁶⁸.

⁶⁰ Cfr. A. MOTILLA, «El problema del velo islámico en Europa y en España», p. 93.

⁶¹ Cfr. A. DELIBES, «El velo, ¿un desafío islámico?», en *La Ilustración Liberal*, nº 18, dic. 2003.

⁶² Cfr. A. MOTILLA, «El problema del velo islámico en Europa y en España», p. 95.

⁶³ Cfr. A. MOTILLA, «El problema del velo islámico en Europa y en España», pp. 92-93.

⁶⁴ S. KHALIL SAMIR, «Multiculturalismo-pluralismo-interculturalismo», p. 522.

⁶⁵ Este es el efecto de la Reforma iniciada por Martín Lutero. La increencia aparece con posterioridad y se asocia a la Ilustración del siglos XVII-XVIII. Cfr. JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, pp. 121-122.

⁶⁶ Cfr. I. JIMÉNEZ-AYBAR, «El Islam en una Europa multicultural», p. 16, y F. CARDINI, *El islam y nosotros*, p. 216.

⁶⁷ S. KHALIL SAMIR, «Multiculturalismo-pluralismo-interculturalismo», p. 515.

⁶⁸ H. MARCUSE, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, tr. A. Elorza, Editorial Ariel, Barcelona, 1984, p. 91.

El rechazo tanto personal —a través de la conversión⁶⁹— como colectivo—formación de movimientos fundamentalistas— al Occidente y a la modernidad⁷⁰, o al menos a sus categorías culturales⁷¹, pone de manifiesto el ansia por colmar el hueco de sentido —o de valores como el de la consideración a la mujer y su maternidad, por ejemplo— que muchos experimentan⁷² y frente al cual el Islam ofrece certezas y una experiencia religiosa (máxime si se tiene en cuenta el sentido de respaldo comunitario)⁷³. Es revelador que los primeros síntomas del viraje en Irán fueran atentados contra los cines norteamericanos en una reivindicación de la propia identidad y dignidad contra la sentida amenaza del «way of life» occidental⁷⁴.

Por eso se hace urgente —es un reto cívico— para los países occidentales recuperar la identidad nacional⁷⁵, superando complejos de culpabilidad —por la colonización o desigualdad norte-sur, etc.— paralizantes⁷⁶. Asimismo, se hace necesario redefinir el papel de lo religioso en nuestras sociedades, no como algo *decorativo*⁷⁷, molesto o nocivo que debe ser relegado o eliminado sino como algo *respetado*⁷⁸ que tiene su lugar en la sociedad. A este particular

⁶⁹ «Mucha de la gente que siente esta fe ve en el Islam (del mismo modo que en algunas religiones o tendencias místicas orientales) una respuesta fascinante a la demanda de elemento sagrado que ya no es satisfecha por una manera “tibbia” y moralista de vivir y de proponer el cristianismo, típica de la cristiandad occidental».(CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 59, asimismo, cfr. *ibidem*, pp. 119-120).

⁷⁰ Frente a la modernidad occidental aparece, con el Islam, otro modelo que no será secularista. Cfr. P.L. BERGER, «Globalización y religión», en *Iglesia Viva*, n° 218, abril-junio junio 2004, p. 75, y CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, pp. 62-64.

⁷¹ Pues, como se evidencia con los movimientos radicales, no siempre se renuncia, para el ataque, a los medios técnicos más sofisticados. Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 65. También, cfr. A. MOTILLA, «Centros de enseñanza privados de ideario islámico», p. 54.

⁷² «Algunos aspectos de la vida de Occidente —como el difundido relativismo moral, una mal entendida concepción de la libertad trocada por la posibilidad de hacer lo que quiera cada uno sin la menor referencia a un ideal, la conversión del cuerpo femenino (aunque también del masculino) en una mercancía— confirman a los musulmanes cuando juzgan corrupta y decadente a la sociedad occidental» (CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 174), asimismo, cfr. pp.175, 66 y 92).

⁷³ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 33, entre otros lugares donde apunta la necesidad de tener, en momentos de crisis de identidad personal y colectiva, experiencias fuertes. También, cfr. P.L. BERGER, «Globalización y religión», pp. 74-75.

⁷⁴ Cfr. J. RATZINGER, «El fundamentalismo islámico».

⁷⁵ Cfr. P.L. BERGER, «Globalización y religión», pp. 77-78.

⁷⁶ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, pp. 142.

⁷⁷ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, pp. 174-175.

⁷⁸ Vigorizar el prestigio social de la religión —apartando los prejuicios y errores que la desnaturalizan— se hace imprescindible para prevenir desviaciones personales y sociales. Cfr. A. POLAINO-LORENTE, «Las sectas y los problemas personales», en F. ALTAREJOS/A. POLAINO-LORENTE/E. LÓPEZ ESCOBAR, *Tres reflexiones sobre sectas. (Educación. Psiquiatría. Opinión pública)*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona, 1999, p. 90.

conviene destacar que no se evoca aquí ningún confesionalismo o residuo del mismo, confusión en que se incurre cuando —con una visión absorbente de la política⁷⁹— se confunde *secularizar* con *desacralizar*⁸⁰. Esto se entenderá bien si recordamos que, los sistemas liberales y democráticos, excluyeron implicarse, como protagonistas, en las disputas religiosas (alteridad de órdenes), pero fue la *ética religiosa de su población* la que aseguró tanto la cohesión social suficiente cuanto un ejercicio mesurado y solidario de los derechos que les dio estabilidad⁸¹. «Como observara en el siglo XIX Tocqueville, en Estados Unidos, heredero directo de la Ilustración, no de la Revolución Francesa, la religión formaba parte de la cultura»⁸².

Existe «una identidad de fondo de la que no se puede prescindir para proyectar nuevas formas de sociedad: ésta, sin embargo, no es una realidad fija e inmutable en el tiempo, sino una realidad en devenir que, aun conservando sus características constitutivas, es capaz de integrar elementos de otras culturas que sean compatibles con ella, de recibir y amalgamar las novedades que encuentra en su camino y enriquecerse con ellas [...]. Ahora bien, si la sociedad que acoge no posee una idea clara de su identidad no será capaz de integrar, más aún, se asustará del nuevo, en quien verá una amenaza para su propia seguridad»⁸³. Para acoger hay que contar con una convivencia estable, fundada en valores y certezas. Las actitudes defensivas-agresivas traducen sentimientos de vacío más que de plenitud⁸⁴.

A continuación reflexionamos sobre las posibles vías de regeneración en orden a responder a la coyuntura histórica que se presenta con la inmigración islámica en España.

4. SOLUCIONES PROPUESTAS

4.1. Las reivindicaciones: ámbitos y niveles

La penetración cultural comienza por la *familia* —célula de personalización—. Ésta se va fortaleciendo sirviéndose de la *reagrupación* familiar (cuyos efectos se hacen visibles, en Europa, a partir de la mitad de la década de los años setenta e inicios de los ochenta y, en España, recientemente⁸⁵). En

⁷⁹ Cfr. D. NEGRO, *Lo que Europa debe al Cristianismo*, Unión Editorial, Madrid, 2004, pp. 158 y ss., y 322.

⁸⁰ Cfr. D. NEGRO, *Lo que Europa debe al Cristianismo*, p. 320.

⁸¹ Cfr. A. SOLZHENITSYN, *Alerta a Occidente*, tr. y edición de G. Amiama, Editorial Acervo, Barcelona, 1978, p. 143.

⁸² D. NEGRO, *Lo que Europa debe al Cristianismo*, p. 163.

⁸³ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 144.

⁸⁴ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 144.

⁸⁵ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 189.

este contexto se plantean *reformas legales* —el Acuerdo de cooperación de 10 de noviembre de 1992 ya muestra cierta flexibilidad a la hora de contraer en presencia de imán—. Pero es un ámbito marcado por el principio característico del Islam, el desequilibrio entre el hombre y la mujer —propio de una sociedad patriarcal—, no asimilable a la regulación de la institución en Occidente. Consecuencias del punto de partida islámico son: la poligamia (por parte del varón), repudio unilateral del marido, tutela de los hijos por el marido en caso de divorcio, atribución de una cuota doble de herencia a los hijos que a las hijas y formación religiosa de los hijos según la fe del padre. Recientemente en España —con ocasión de la revisión, en trámite, de la definición del matrimonio contenida en el Código civil (art. 44)⁸⁶— la Federación de Entidades Islámicas pidió que se autorizase la poligamia⁸⁷. Lo complejo del asunto hace imposible abordarlo⁸⁸, pero conviene anotar que, dada la disparidad de criterios y la trascendencia social del instituto matrimonial, todas las cautela en el reconocimiento del Derecho islámico están justificadas⁸⁹.

También es inmediata, como prolongación de la preocupación por la familia, la de la escuela y *los medios de comunicación*. Dada la reunificación familiar hay que contar con la presencia de menores y los problemas de escolarización y desarrollo de la segunda generación⁹⁰. Sobre los medios, de creciente influjo social, las pretensiones de los grupos islámicos quedaron patentes, en el Reino Unido, con su reacción a la obra de Salman Rushdie, *The Satanic Verses* (1988)⁹¹. Otra iniciativa, del mismo género, pero adoptada en Francia, fue la denuncia del escritor Houellebecq cuando afirmó que el Islam era la religión

⁸⁶ Proyecto de ley por el que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio presentado al Congreso el 12 de enero y publicado en el *Boletín Oficial de las Cortes Generales* de 21 de enero de 2005. La Asociación Catalana de Estudios Islámicos, a través de su publicación *Ahl-ul-Qiblah*, en su editorial del 30 de abril de 2005, se opone a tal reforma. El editorial considera que «la familia es una institución fundamental para el funcionamiento de la sociedad y tiene una dimensión trascendente para los creyentes. Y una familia, para ser familia, está fundamentada en el matrimonio, que es la unión de un hombre y una mujer». Cfr. V. RUIZ. «La Asociación Catalana de Estudios Islámicos rechaza los matrimonios homosexuales», en el Diario Digital *ForumLibertas.com* (3 de mayo de 2005).

⁸⁷ Lo hizo por boca del ex-Presidente de esta federación, Escudero, que se dirigió al Gobierno para solicitar la legalización de la práctica, arraigada a su cultura, de la poligamia. Cfr. el Diario Digital *ForumLibertas.com* (19 de enero de 2005).

⁸⁸ Afortunadamente contamos con estudios monográficos, cfr. A. MOTILLA/P. LORENZO, *Derecho de Familia Islámico*, M^ºJ. Ciáurriz, coord., Colex, Madrid, 2002.

⁸⁹ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, pp. 134-135.

⁹⁰ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 189.

⁹¹ Jiménez-Aybar describe el clima de protestas y los recursos judiciales —que llegaron a plantearse ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos—, sin que prosperasen. Cfr. I. JIMÉNEZ-AYBAR, «El Islam en una Europa multicultural», p. 25.

más idiota⁹². En el *ámbito escolar* se observa una gradación en las aspiraciones: desde reclamar el respeto a los propios valores hasta imponerlos.

En el primer nivel se sitúan iniciativas como la de examinar los contenidos de los *libros de texto* y al tratamiento que en ellos se dispensa al Islam en vista a enmendar o suprimir las inexactitudes⁹³. Una postura más *beligerante* supone rechazar materias o normas disciplinarias que contravengan valores o costumbres del Islam —donde entran los signos distintivos—. Por no volver sobre el asunto del velo, baste recordar la pretensión de varios padres que prohibieron a sus hijas la asistencia a clase de música y gimnasia, no obstante, su carácter obligatorio⁹⁴. Quizá, a no tardar, se amplíen las objeciones a la educación sexual, pues, existen precedentes fundados en otras sensibilidades religiosas⁹⁵. En general, y en atención a no privar de la escolaridad a los menores, hay que aprovechar la flexibilidad de los centros y del sistema docente para adaptarse a las peculiaridades de los alumnos, sin comprometer ni el objetivo del sistema educativo ni la *integración social* de los menores⁹⁶. Hay, además, otro aspecto que cuidar, el no introducir discriminaciones o agravios a otros sectores amplios de la población.

En ello se incurre si, en nombre del respeto a las diferencias y de la tutela de las minorías se suprime el crucifijo de lugares públicos, o se renuncia a poner el belén en la escuela o se escogen poesías o cantos sin referencias religiosas para el recital de Navidad. Casos de estos se han producido en Europa. La exigencia de quitar los crucifijos, a instancia de un padre musulmán, alcanzó notoriedad recientemente⁹⁷. En 2004 el juez de la ciudad de Orfena, en Italia, ordenó la retirada del crucifijo de las aulas de una escuela pública. Poco después, Abdel

⁹² Houellebecq fue juzgado y absuelto en Francia, el 22 de octubre de 2002, por su ataque al Islam.

⁹³ El trabajo de AA. VV., *El Islam en las aulas*.

⁹⁴ El supuesto lo encontramos en 1997 en Gerona y afecta a tres niñas cuyo padre argelino prohíbe que acudan a clase de música —parece ser que a causa de las canciones navideñas y la música orquestal— y a educación física, debido a la indumentaria. A lo largo de 2001 se plantea el mismo problema con una niña paquistaní de religión musulmana, cuyos padres rechazan ambas enseñanzas, aunque finalmente fueron convencidos y la niña asistió a gimnasia. Cfr. A. CASTRO JOVER, «Inmigración, pluralismo religioso-cultural y educación», en *Laicidad y libertades. Escritos jurídicos*, n.º 2, 2002, pp. 105 y ss.

⁹⁵ Cfr. Sentencia del Tribunal Superior de Cantabria de 23 de marzo de 1998, cfr. A. CASTRO JOVER, «Inmigración, pluralismo religioso-cultural y educación», pp. 99 y ss.

⁹⁶ MPJ. CIÁURRIZ, «Datos sociológicos y normativos», en AA. VV., *La enseñanza islámica en la Comunidad de Madrid*, Universidad Complutense. Facultad de Derecho, Madrid, 2004, pp. 47-48.

⁹⁷ Cfr. R. COPPOLA, «El símbolo del crucifijo después del caso Orfena», en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n.º 4, enero 2004, en el Portal Jurídico *iustel.com*. Asimismo, cfr. F. PATRINO, «Reflexiones sobre el valor de los pronunciamientos extranjeros en materia de exhibición de crucifijos», en *ibidem*.

Smith, Presidente de la Unión de Musulmanes de Italia, se refirió a los crucifijos como *pequeños cadáveres*, y pidió su retirada de todos los colegios y lugares públicos de Italia.

Aunque vinculado a la idea de laicidad —reivindicada por tres familias— hay que recordar la suspensión del festival de villancicos que, según noticia de 19 de noviembre de 2004, se produjo en el Colegio Público Palacio Valdés de Avilés, a pesar de la queja de numerosos padres (algunos de ellos sin creencias religiosas caracterizadas)⁹⁸. En este género de actuaciones hay que incluir la prohibición del Ayuntamiento de Gijón de colocar el tradicional nacimiento monumental de la Asociación Belenista de Gijón alegando «problemas de espacio»⁹⁹.

«De este modo, además de discriminar a la amplísima mayoría de los usuarios de la escuela, se impide de hecho a los musulmanes y a los que pertenecen a otras confesiones de fe conocer elementos esenciales de la historia y de la civilización italiana o española en su caso, que tienen una naturaleza cultural antes incluso que confesional»¹⁰⁰. Esta clase de medidas denotan problemas de identidad en quien las promueve¹⁰¹.

En el Reino Unido se planteó, en el último escalón reivindicativo, la inclusión de los contenidos islámicos en el plan de estudios, pero no fue aceptado¹⁰². Visto lo insoluble de esta postura más extrema se divisan en el horizonte dos alternativas: recurrir a la formación tradicional islámica que garantizan las mezquitas y que ya en España estaría disponible o a la creación de centros privados de esta orientación, vía que creemos inédita hasta el momento¹⁰³.

En esta fase de incorporación de la población musulmana a la sociedad también se produce una tendencia a la *organización y estructuración* como muestra de normalización e instrumento para luchar o buscar la presencia pública. Proceso que ofrece particulares dificultades en el Islam¹⁰⁴ y así se ha

⁹⁸ Cfr. *ABC* del 21 de noviembre de 2004.

⁹⁹ Cfr. *ABC* del 21 de noviembre de 2004.

¹⁰⁰ CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 143.

¹⁰¹ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 143.

¹⁰² El *Muslim Educational Trust* insistía en la importancia de revisar los contenidos curriculares de la enseñanza que recibían las niñas y niños adolescentes musulmanes en las escuelas públicas del Reino Unido, propuesta que fue bien acogida en lo que suponía de exención de la oración y lectura de la Biblia. Por otro lado, la *Association of Muslim Parents*, con sede en Bradford, intentó (en 1983) que cinco escuelas públicas de esa localidad, donde la mayoría del alumnado profesaba la religión islámica, fueran transformadas en escuelas musulmanas. Pero tanto las autoridades educativas locales (LEA) como el *Council of Mosques* de la ciudad rechazaron la idea. Cfr. I. JIMÉNEZ-AYBAR, «El Islam en una Europa multicultural», p. 24.

¹⁰³ Ambas posibilidades son analizadas con detalle, dentro de la Comunidad de Madrid, en la obra colectiva *La enseñanza islámica en la Comunidad de Madrid*, sobre el asunto aludido en el texto, cfr. pp. 36, 50 y ss., y 61 y ss.

demostrado en Francia, Italia¹⁰⁵ y España (donde las dos federaciones que integran la Comisión Islámica de España ni canalizan las nuevas comunidades que van surgiendo ni adoptan una postura conjunta para desarrollar su Acuerdo de cooperación con el Estado español)¹⁰⁶. De ahí algunas iniciativas para su revisión¹⁰⁷.

4.2. *Diversas respuestas a las legítimas inquietudes y a los problemas que la situación genera.*

La *apertura* es una exigencia del régimen democrático, en sintonía con lo que éste espera de una sociedad civil activa y articulada¹⁰⁸. Por otra parte, la flexibilidad es una cualidad que viene impuesta por las circunstancias, como recordó la *Declaración sobre la Diversidad Cultural* (2001) de la UNESCO. Ésta entiende que las distintas culturas son valiosas e impulsa a su reconocimiento y respeto. «En nuestras sociedades cada vez más diversificadas, resulta indispensable garantizar una interacción armoniosa y una voluntad de convivir de personas y grupos con identidades culturales a un tiempo plurales, variadas y dinámicas. Las políticas que favorecen la participación de todos los ciudadanos garantizan la cohesión social, la vitalidad de la sociedad civil y la paz...» (art. 2).

El Estado social y democrático de corte liberal, asentado en principios como el de libertad y neutralidad, se muestra bien dotado para tal ejercicio de adaptación¹⁰⁹. Precisamente por sus planteamientos iniciales: distinción de órdenes civil y religioso; igualdad y preservación de los derechos individuales —cuyo vértice es la libertad de conciencia¹¹⁰—, sin confundirlos con los de una comunidad —el tan temido en Francia *comunitarismo*¹¹¹—. Al otro extremo, de donde pueden nacer tensiones iniciales, se hallan muchos países islá-

¹⁰⁴ Las dificultades nacen de que el Islam —una vez desaparecido el Califato (con una preeminencia moral)— no reconoce en su seno ninguna autoridad desde el punto de vista jurídico, cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 127-128. Sobre la jerarquía religiosa en el Islam, cfr. *ibidem*, pp. 40-41.

¹⁰⁵ Cfr. I. JIMÉNEZ -AYBAR, «El Islam en una Europa multicultural», pp. 22-23, y p. 28. Asimismo, cfr. M.J. ROCA, «Las minorías islámicas...» pp. 321-322.

¹⁰⁶ Cfr. J. MANTECÓN SANCHO, «L'Islam en Espagne», pp. 115-120, y A. MOTILLA, «L'accordo di cooperazione tra la Spagna e la Commissione islamica...», pp. 251-253.

¹⁰⁷ Cfr. J. MANTECÓN SANCHO, «L'Islam en Espagne», pp. 118-120.

¹⁰⁸ Cfr. E. CHULIÁ, «Opinión pública, democracia y dictadura», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 34, 2000, pp. 53-54.

¹⁰⁹ Sobre su valor, conceptual, universal, cfr. J. DE LUCAS, «La sociedad multicultural», en AA. VV., *Derecho y sociedad*, Tirant lo Blanch, Valencia, 1998, pp. 19-47.

¹¹⁰ J. CASANOVA, «Religiones públicas en un mundo global», p. 89.

¹¹¹ G. KOUVI, «Vers une déconstruction du principe de laïcité?», en *Revue du droit public*, 2-2004, p. 327.

micos cuya referencia es el Estado confesional¹¹². Es por ello que las notas del Estado liberal contemporáneo, si se mantienen, pueden tener un doble efecto beneficioso. De un lado, como garantes del buen funcionamiento del orden establecido, y, del otro, como estímulos razonables para el proceso de modernización al que, aún de modo contradictorio, está sometido el Islam¹¹³.

Pero, dando por buenas estas indicaciones, *¿hasta dónde deberían llegar las concesiones, adaptaciones y cambios del esquema jurídico y político actual?*

Diríamos que el primer umbral de exigencia es el marcado por los *derechos humanos* que tienen, y así ha sido reconocido por la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), carácter universal o general, y cuyo respeto debe ser exigido frente y para todos¹¹⁴. «Es posible afirmar que la elección de valores que realiza el constituyente forma parte de un mínimo común que debe servir de límite frente al reconocimiento de otras identidades culturales que de una u otra forma subviertan este orden de valores»¹¹⁵.

Pero luego hay que añadir algo positivo, lo que aporta la expresión *integración intercultural*, en la que se hace una valoración de todas las culturas y se busca su intercambio y mutuo enriquecimiento sin poner en riesgo la propia identidad¹¹⁶. Estas mismas ideas nos van a servir para que, de las varias propuestas ensayadas, expongamos nuestras preferencias.

La solución *asimilacionista* —el inmigrante tiene que aceptar la cultura política establecida en la sociedad receptora para su reconocimiento político¹¹⁷— resulta, desde los presupuestos antes esbozados, injusta e inadecuada. Algunas iniciativas legislativas francesas pueden adolecer de este defecto¹¹⁸. Tal es el caso de la llamada ley —prohibitiva— del velo (Ley nº 2004-228 de 15 de marzo de 2004), «encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics». Los efectos de esta ley que, la información periodística, desde que entró en vigor el 2 de septiembre de 2004, cifra en

¹¹² Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 125.

¹¹³ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, pp. 129 y 135.

¹¹⁴ «El reconocimiento del pluralismo, de la diferencia, jamás podrá obviar el límite que representa el respeto a los derechos humanos que dimanar de la común dignidad de la persona» (I. JIMÉNEZ-AYBAR, «El Islam en una Europa multicultural», p. 17), asimismo, cfr. B. GONZÁLEZ MORENO, *Estado de cultura, derechos culturales y libertad religiosa*, Madrid, 2003, pp. 114 y ss.

¹¹⁵ A. CASTRO JOVER, «Inmigración, pluralismo religioso-cultural y educación», p. 92.

¹¹⁶ Especialmente, cfr. JUAN PABLO II, Mensaje para la Jornada Mundial del Inmigrante y el Refugiado, de 16 de enero de 2005.

¹¹⁷ Cfr. J. ABELLÁN, «Los retos del multiculturalismo para el Estado moderno», p. 19.

¹¹⁸ Incluso cabe pensar en una «confesionalidad laica» de Francia, cfr. P. RIVAS PALÁ, «Laicismo y sociedad liberal», en *Revista Poder Judicial*, nº 73, 2004, pp. 228-231.

medio centenar de alumnas musulmanas expulsadas por estar ataviadas con el pañuelo¹¹⁹, muestran lo utópico de pretender «la identificación integral de los ciudadanos con el Estado, así como la cancelación de cualquier diferencias»¹²⁰.

Otra postura —conocida como *multiculturalismo*¹²¹— afronta la multiculturalidad como una obligación que altera las bases establecidas de convivencia. Ésta es la postura extremista que se propugna, por algunas corrientes o movimientos, con la manipulación política de las fricciones de ajuste a la sociedad occidental, pero sus resultados son traumáticos y de imposible consecución. «Nace del relativismo cultural y engendra el relativismo jurídico, o sea, el intento de dar legitimidad, también en el plano del derecho, a las diferencias que caracterizan a las minorías desembarcadas en Europa»¹²². Aquí el objetivo de la integración se diluye y cede terreno al de la desestabilización social, sobre todo para las nuevas generaciones que no ven fácil armonizar pautas heterogéneas de conducta y, en ocasiones, extreman sus posturas¹²³.

Conectado con el modelo anterior está el llamado *mosaico de culturas* (*melting pot*) típico de EE.UU. y Canadá, que evidencia carencias por las situaciones que crea *de facto*. Consiste en la superposición o coexistencia de diversas comunidades culturales —y nacionales— a las que se les concede más autonomía que capacidad de integración en el conjunto de la vida social. Esta última opción podríamos calificarla de propensa al recelo, las discriminaciones —pues, el núcleo aglutinador y de jerarquización social lo sigue siendo el blanco-protestante y anglosajón (*wasp*)¹²⁴— y de resultados empobrecedores, en cuanto que, más que «construir una convivencia dotada de unos vínculos fuertes», se ha primado «una sociedad en la que cada uno ha conquistado el derecho a vivir en su propia isla, más o menos extensa»¹²⁵.

Nos parece especialmente fecundo el concepto, surgido en Alemania, de una *cultura guía* (*leitkultur*). Según esta reflexión del politólogo Bassam Tibi,

¹¹⁹ Cfr. J.M. CORBI, «Medio centenar de alumnas ya han sido expulsadas por la ley francesa de símbolos religiosos», en ForumLibertas.com (Diario digital) de 16 de marzo de 2005.

¹²⁰ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 140.

¹²¹ «El *multiculturalismo* no quiere aceptar como única fuente de identidad la identidad política, pues no quiere que haya un espacio público monocultural, acompañado de un espacio privado multicultural —esto es lo que quieren los asimilacionistas—, sino que quieren una estructura política adecuada a ese hecho de las culturas diversas» (J. ABELLÁN, «Los retos del multiculturalismo para el Estado moderno», pp. 20-21).

¹²² Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 141.

¹²³ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, pp. 142 y 123.

¹²⁴ Si bien, la mayor tasa de natalidad y el incremento de los miembros de otras comunidades, modifica las bases iniciales y provoca nuevos desajustes. Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 141.

¹²⁵ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 130.

de origen sirio y fe musulmana¹²⁶, debe ser mantenida una referencia cultural que dé margen a la diversidad cultural sin caer en los excesos del multiculturalismo¹²⁷. Esta función rectora no se le otorga a la cultura anfitriona porque su origen sea o no religioso, como ocurre con el día de descanso, sino porque refleja valores de convivencia o tradicionales. Éste es el sentido que ha dado al domingo, como día de descanso recogido en la legislación laboral vigente, el Tribunal Constitucional, en la sentencia 19/1985, de 13 de febrero¹²⁸. El respeto a los valores tradicionales se justifica porque se han mostrado válidos para sostener la convivencia y el progreso de un pueblo.

Esta idea permite argumentar, con la historia, la base cristiana de la cultura europea sin que tengan porqué compartir este credo ni todos ni siquiera la mayoría de los europeos¹²⁹. Lo relevante es que el cristianismo está en el fundamento de las instituciones y estilo de vida occidental (familia, concepción de la persona, relaciones sociales, monumentos, símbolos, etc.). En este sentido es posible, por citar ejemplos reales, que un jesuita pertenezca a la cultura islámica —en cuanto que nacido y formado en Egipto—¹³⁰, o que un ateo y marxista, occidental, sea de cultura cristiana¹³¹. «El filósofo marxista Ernst Bloch había escrito en los años cincuenta y sesenta sobre un ateísmo cristiano y actualmente algunos como la conocida escritora italiana Oriana Fallaci, se reconocen como ateos cristianos —el español Gustavo Bueno como ateo católico—, quizá por reacción a la situación de la civilización occidental»¹³².

Ayudará a comprender mejor el término de cultura rectora o guía este párrafo: «se ha de valorar la importancia que tiene la cultura característica de un territorio para el crecimiento equilibrado de los que pertenecen a él por nacimiento, especialmente en sus fases evolutivas más delicadas. Desde este punto de vista, puede considerarse plausible una orientación que tienda a garantizar en

¹²⁶ Cfr. B. TIBI, «I valori occidentali come unico riferimento», en *Focus*, diciembre de 2000.

¹²⁷ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 124.

¹²⁸ «Que el descanso semanal corresponda en España, como en los pueblos de la civilización cristiana, al domingo, obedece a que tal día es el que por mandato religioso y por tradición se ha acogido en estos pueblos, esto no puede llevar a la creencia de que se trata del mantenimiento de una institución con origen causal único religioso, pues, aunque la cuestión se haya debatido y se haya destacado el origen o la motivación religiosa del descanso semanal, recayente en un período que comprenda el domingo, es inequívoco en el Estatuto de los Trabajadores y en la precedente (Ley de Relaciones Laborales) y las más anteriores, con la excepción de la Ley de Descanso Dominical de 1940, que el descanso semanal es una institución secular y laboral, que si comprende el “domingo” como regla general del descanso semanal es porque este día de la semana es el consagrado por la tradición» (Fundamento jurídico 4º).

¹²⁹ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, pp. 124, y 143-144.

¹³⁰ Datos que concurren en el tan citado Samir Khalil Samir. Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 117.

¹³¹ Cfr. S. KHALIL SAMIR, «Multiculturalismo-pluralismo-interculturalismo», p. 520.

¹³² D. NEGRO, *Lo que Europa debe al Cristianismo*, p. 162.

un determinado territorio un cierto “equilibrio cultural”, en correspondencia con la cultura predominante que lo ha caracterizado; un equilibrio que aunque siempre abierto a las minorías y al respeto de sus derechos fundamentales, permita la permanencia y el desarrollo de una determinada “fisonomía cultural”, o sea, del patrimonio fundamental de la lengua, tradiciones y valores que generalmente se asocian a la experiencia de la nación y al sentido de “patria”¹³³.

Esta tarea —de conservación-renovación— necesita tanto de un Ordenamiento dúctil como del *respeto social*¹³⁴. «Se requiere también la apertura de corazón para abrirse a las culturas que vienen a vivir a este país, y para integrar nuevos elementos que lentamente modificarán esa “cultura guía” inicial y cambiarán la propia cultura. Ya que la cultura no es un objeto, no es una cosa, es un ser vivo que cambia continuamente que está en continua evolución»¹³⁵. El reto es el de crear un ámbito común para la vida cotidiana de la sociedad. «Vivir juntos en la vida cotidiana me parece que es lo fundamental para favorecer la integración y reforzar la solidaridad, con la condición de que, como iba diciendo, las autoridades hayan establecido, previamente, unas reglas claras que rijan la convivencia y que no dejen márgenes de ambigüedad a quienes, en nombre del “respeto a la diversidad”, quieren construir guetos musulmanes en las sociedades europeas»¹³⁶.

A partir de aquí, con un criterio matizado que diferencia lo fundamental (de valor universal) de lo accesorio¹³⁷, hay que mostrarse abierto a las manifestaciones propias de cada grupo evitando, al menos, que sean atacadas. El resultado puede ser una *cultura enriquecida* (Khalil)¹³⁸.

¹³³ JUAN PABLO II, «Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz», 1 de enero de 2001, nº 14.

¹³⁴ «Respeto social quiere mutua comprensión. Acercamiento al bien común. Considerar inseparablemente unidas la libertad propia y la de los demás. Para que las normas infundan respeto tienen que estar socialmente arraigadas. Pero el respeto no se consigue en exclusivos términos de imposición. Tiene que emanar también de los ciudadanos. Así como el derecho camina hacia los hombres, así también el hombre debemos caminar hacia el derecho, que no es exclusivamente una imposición. En esta línea aparece el respeto social. Equivale al reconocimiento de la individualidad de cada uno, de sus peculiaridades y de su esfera de libertad» (A. HERNÁNDEZ GIL, «Libertad religiosa y respeto social», en *idem*, *La Constitución y su entorno, Obras completas*, tomo 7, Espasa Calpe, Madrid, 1988, p. 599). Sobre la necesidad de apoyarse en el Derecho pero trascenderlo, cfr. G. CANTONI, «Multiculturalismo-pluriculturalismo-interculturalismo», pp. 495-496.

¹³⁵ S. KHALIL SAMIR, «Multiculturalismo-pluralismo-interculturalismo», p. 515.

¹³⁶ CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 125.

¹³⁷ Cfr. S. KHALIL SAMIR, «Multiculturalismo-pluralismo-interculturalismo», pp. 520-521, y P.L. BERGER, «Globalización y religión». Khalil advierte que «la Iglesia ha debido hacer este discernimiento paulatinamente a la sociedad que pasaba a través de profundos cambios» (KHALIL SAMIR, «Multiculturalismo-pluralismo-interculturalismo», p. 521), pero quizá sea más difícil en el Islam siempre asociado a la cultura árabe.

¹³⁸ S. KHALIL SAMIR, «Multiculturalismo-pluralismo-interculturalismo», p. 517-519, y CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, pp. 143-144.

5. PERSPECTIVA DE FUTURO: LA EDUCACIÓN Y SUS RECURSOS

5.1. La educación: contenido y responsables

Después de reflexionar sobre la denominada tercera oleada del Islam en Occidente y sobre éste, en sus aspectos contrastantes con nuestra cultura y substrato religioso¹³⁹, nos parece oportuno completar la intervención con una atención más detallada de la educación como instrumento privilegiado para encarar el futuro.

Ya ha quedado indicada la importancia que, en este momento, adquiere la *cultura*, centro de mira del debate que genera la inmigración. Ahora bien, el cauce privilegiado para su transmisión, según las etapas de desarrollo humano, es la *educación* o formación. La educación ha sido bien definida, desde la perspectiva de sus responsables, por la UNESCO (Recomendación sobre la Educación para la Comprensión, la Cooperación y la Paz Internacionales..., de 19 de noviembre de 1974): «proceso global de la sociedad a través del cual las personas y los grupos sociales aprenden a asegurar conscientemente, dentro de la comunidad nacional e internacional y en su beneficio, el desarrollo integral de la personalidad, de sus capacidades, de sus disposiciones, de sus aptitudes y de su saber»¹⁴⁰. Sus conexiones con la enseñanza-instrucción, de suyo más limitada, hace que no se pueda —ni deba¹⁴¹— abordar una sin la otra¹⁴². La educación, fiel a una concepción de la vida y del hombre, tiene encomendada la importante función social de *integrar* nuevos miembros y de garantizar el *progreso* al conjunto¹⁴³. La Ilustración, para sus objetivos, trató de organizarla

¹³⁹ La divergencia no sólo lo es en cuanto a los principios y valores. También existe en el planteamiento religioso del Islam y del Cristianismo, aunque de esto basta señalar su primera consecuencia. El Cristianismo no es una religión entendida como representación humana del Misterio, a partir de una cierta idea de Dios, al que se vinculan pautas morales. En él prima la experiencia histórica —del Acontecimiento— de un Dios que se revela asumiendo la condición humana. Consecuentemente, para el Cristianismo, la religión es un movimiento *prioritariamente ascensional*, con el hombre como protagonista, mientras que en el Islam el proceso es *descensional* según la iniciativa exclusiva de Dios. Cfr. CENTRO DE STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 36.

¹⁴⁰ *Libertad religiosa en la educación escolar*. Ministerio de Justicia, Madrid, 2002, p. 23.

¹⁴¹ Juan Pablo II, en discurso pronunciado el 3 de noviembre de 1982, en Madrid, «a los representantes de la Universidad, Reales Academias, Investigadores» insistió en «no disociar la educación de la instrucción» de modo que los educadores transmitan tanto la ciencia como el conocimiento del hombre mismo.

¹⁴² Cfr. A. MARTÍNEZ BLANCO, «Principios sobre enseñanza y educación», en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, p. 540.

¹⁴³ «En un plano elemental, en el ámbito de la vida cotidiana, pueden resultar decisivos los procesos de inserción escolar, que desempeñan un papel fundamental en las dinámicas de la integración» (CENTRO DE STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 125). Asimismo, cfr. M.ª J. CIAURRIZ, «Datos sociológicos y normativos», pp. 47-48.

y generalizarla creando así la base del moderno sistema político. De este modo, no solo los autores de la época (siglo XVIII) se preocuparon de la educación, sino que la Revolución francesa mostró, desde el principio, el mayor celo por regularla.

Lo propio de la educación ha sido bien delimitado por los textos internacionales —Declaración Universal de Derechos Humanos y por el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales—, etc. La *Convención de los Derechos del Niño* (1989) nos describe sus *objetivos* con detalle: «a) Desarrollar la personalidad, las aptitudes, la capacidad mental y física del niño hasta el máximo de sus posibilidades; b) Inculcar al niño el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales y de los principios consagrados en la Carta de las Naciones Unidas; Inculcar al niño el respeto hacia sus padres, hacia su propia identidad cultural, su idioma y sus valores, los valores nacionales del país en que vive, del país de que sea originario y de las civilizaciones distintas a la suya; d) Preparar al niño para asumir una vida responsable en una sociedad libre, con espíritu de comprensión, paz, tolerancia, igualdad de los sexos y amistad entre todos los pueblos, grupos étnicos, nacionales y religiosos y personas de origen indígena» (art. 29).

El último precepto, en lo que tiene de *protección de la identidad cultural*, está confirmado por la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, que Regula los Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración social: «Los poderes públicos promoverán que los extranjeros residentes que lo necesiten puedan recibir una enseñanza para su mejor integración social, con reconocimiento y respeto a su identidad cultural» (art. 9.4)¹⁴⁴.

El *comentario general* del Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas al artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (20 de julio de 1993), realiza algunas aportaciones. Primero, nos explica *qué materias y en qué condiciones*, pueden formar parte de la enseñanza. «El párrafo 4 del artículo 18 permite que en la escuela pública se imparta enseñanza de materias tales como la historia general de las religiones y la ética siempre que ello se haga de manera neutral y objetiva. La libertad de los padres o de los tutores legales de garantizar que los hijos reciban una educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones proclamada en el párrafo 4 del artículo 18 está relacionada con la garantía de la libertad de enseñar una religión o creencia que se recoge en el párrafo 1 del artículo 18. El Comité señala que la educación obligatoria que incluya el adoctrinamiento en una religión o unas creencias particulares es incompatible con el párrafo 4

¹⁴⁴ Cfr. Declaración de Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas, de 18 de diciembre de 1990, en particular el art. 4.

del artículo 18, a menos que se hayan previsto exenciones y posibilidades que estén de acuerdo con los deseos de los padres o tutores» (pár. 6).

Pero luego añade una *restricción al tipo de enseñanzas* que se transmitan. «De acuerdo con el artículo 20, ninguna manifestación de carácter religioso o de creencias puede equivaler a la propaganda en favor de la guerra o la apología del odio nacional, racial o religioso que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia. Tal como dice el Comité en su comentario general 11, los Estados Partes tienen la obligación de promulgar leyes que prohíban tales actos»¹⁴⁵.

Si es importante fijar los fines de la educación no lo es menos establecer quiénes tienen la *competencia* y la *responsabilidad* en el proceso. La iniciativa corresponde, en primera instancia, a los padres —como bien reconoce la Convención de la UNESCO sobre la Lucha contra la Discriminación en la Esfera de la Enseñanza de 1960 (art. 5.b)—. La Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones (1981) concreta el principio: «Todo niño gozará del derecho a tener acceso a educación en materia de religión o convicciones conforme con los deseos de sus padres... y no se le obligará a instruirse en una religión o convicciones contra los deseos de sus padres o tutores legales, sirviendo de principio rector el interés superior del niño (art. 5.2)»¹⁴⁶. La labor de los poderes públicos es la de *colaborar* para que los objetivos de la educación se alcancen. (art. 27 CE).

5.2. *Desajustes entre el marco legal y la enseñanza islámica*

¿Cómo se concretan, en nuestro sistema docente, los principios antes enunciados y cómo se aplican a los retos de la inmigración islámica? No ofrece problemas a nuestra legislación, en virtud de la misma libertad religiosa, el *respeto* de la conciencia, y convicciones religiosas y morales del alumno y de sus padres. Así lo recogen numerosas disposiciones y últimamente la Ley Orgánica 10/2002, de 23 de diciembre, de Calidad de la Educación (arts. 2.2.b y 3.1.c). Tal premisa forma parte de las bases del propio sistema y aflora en disposiciones generales como el art. 16 de la Constitución o el art. I y XIV

¹⁴⁵ Este párrafo creemos puntualiza la afirmación de Rossell de que «un control de carácter preventivo acerca de cuáles sean las enseñanzas que se van a impartir por parte de la confesión o que sea el Estado el que determine cuáles han de ser las mismas no es posible si no queremos que quiebre el principio de neutralidad o aconfesionalidad recogido en nuestra Constitución» (J. ROSSELL, «La asignatura de religión islámica», en AA. VV., *La enseñanza islámica en la Comunidad de Madrid*, p. 130).

¹⁴⁶ Este texto se puede completar con lo expuesto en el art. 2.1 de la Ley Orgánica 7/1980, de Libertad Religiosa.

del Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales, entre el Estado y la Santa Sede (1979), al que también hay que darle el valor de norma común¹⁴⁷.

Por el contrario, si de lo que se trata es de incorporar *contenidos religiosos en los planes de estudio* o de una coordinación con la actividad escolar —como sugiere el art. 2.3 de la LO 7/1980 de Libertad Religiosa— se hace preciso un ulterior desarrollo normativo. Con él se busca la colaboración de las autoridades —religiosa y civil— implicadas¹⁴⁸. El Derecho español —apoyándose en el antecedente católico y la previsión del art. 7 de la LO 7/1980— se ha inclinado, además, porque tal colaboración se formalice en un Acuerdo de cooperación. A este instrumento legal se remiten, para estas cuestiones, tanto la Ley de Ordenación General del Sistema Educativo (LO 1/1990, de 3 de octubre) como, más recientemente, Ley de Calidad de 2002, en sendas Disposiciones Adicional Segunda.

El modo de abordar la colaboración adoptado en nuestro Derecho, por mimetismo con la tradición católica, es el de los acuerdos que, sin embargo *no se ajustan a las características del Islam* que carece de una instancia única con capacidad de representar, y en su caso, de vincular a todas las comunidades musulmanas¹⁴⁹. Los Problemas de encontrar interlocutores adecuados de las comunidades islámicas se ha producido, sin descender aquí a la situación española, en Francia e Italia¹⁵⁰.

Además, en ocasiones, la autoridad —que tiene prestigio por su ciencia¹⁵¹, pero no jurisdicción— está vinculada y supeditada a la política, con lo que implica de riesgo de manipulación o desbordamiento de lo religioso, estrictamente hablando¹⁵². Este desbordamiento del *fin religioso* podría excluir tal enseñanza del marco de protección estipulado por la legislación específica, de acuerdo al art. 3.2 de la LO 7/ 1980. En relación con lo anterior, es de notar que el Ordenamiento español —sustentado en la cultura occidental¹⁵³— parte, para abordar el fenómeno religioso, de la *alteridad de órdenes* (art. 16.3 de la

¹⁴⁷ Para el escarnio o burla injustificada y especialmente ofensiva existe un tipo penal (art. 515 de la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, Código Penal).

¹⁴⁸ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 132.

¹⁴⁹ Esto es más notorio, tras la renuncia al califato por parte de las autoridades turcas, acabada la I Guerra Mundial. En 1924 Mustafá Kamal decretó la supresión del Califato. Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, pp. 62 y, respecto a la autoridad moral que no jurídica, pp. 40-43.

¹⁵⁰ Cfr. I. JIMÉNEZ-AYBAR, «El Islam en una Europa multicultural», pp. I

¹⁵¹ Hay que recordar que sobre todo se valora la memorización de los textos fundamentales. Cfr. AA. VV., *El Islam en las aulas*, pp. 255-256, y CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 29.

¹⁵² Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, pp. 39-41.

¹⁵³ Sobre tal opción, explícita e implícita del constituyente, cfr. A. CASTRO JOVER, «Inmigración, pluralismo religioso-cultural y educación», pp. 92 y 94.

Constitución). Esto implica, entre otras cosas, que se respetan las iniciativas religiosas y su *autonomía*. Mas con el Islam el esquema quiebra, pues, tanto el mensaje de sus enseñanzas —contenido en los textos— como los responsables de su transmisión tienen connotaciones políticas y adherencias de intereses foráneos. Es frecuente la interferencia en la enseñanza religiosa de países extranjeros, por ejemplo, en el caso español de Marruecos o Arabia Saudita¹⁵⁴, en Alemania, de Turquía, en Francia de Arabia Saudita, Marruecos y Argelia. Habiéndose pretendido, incluso, que la enseñanza islámica se imparta en árabe, como en las escuelas coránicas, con riesgo de la función de integración que le corresponde a la escuela¹⁵⁵. La práctica en los países islámicos es la de que la autoridad religiosa —*mufit*— esté vinculada a la política, de la que recibe dinero¹⁵⁶. ¿Sería trasplantable, por cautela, y con qué presupuestos, algún tipo de control en nuestros países? Sabemos que la idea, adelantada por la doctrina¹⁵⁷, ha prendido en Francia y España¹⁵⁸.

Comprobamos que las preguntas se acumulan, pero de hecho la voluntad es la de implantar enseñanza de Islam con unas mínimas garantías de titulación y conocimiento de español, como ocurre en Ceuta, Melilla, Cataluña, Comunidad de Madrid, y en breve Andalucía¹⁵⁹. ¿Contribuirá esto a una *fecunda interculturalidad*?

5. PALABRAS CONCLUSIVAS

La inmigración de religión musulmana ni es homogénea —estando muy condicionada por los países de procedencia— ni abriga, en la inmensa mayoría de sus integrantes, intenciones hostiles¹⁶⁰. Sin embargo, su fe religiosa —y el

¹⁵⁴ Cfr. J. MANTECÓN SANCHO, «L'Islam en Espagne», pp. 122 y 128. Asimismo, cfr. la noticia «Marruecos da instrucciones a los imanes de Ceuta y Melilla y supervisa sus sermones», en *La Razón*, 2 de Junio de 2004, p. 12.

¹⁵⁵ CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 133.

¹⁵⁶ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 41.

¹⁵⁷ Cfr. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam...*, p. 132.

¹⁵⁸ De hecho Francia expulsó, desde julio de 2003, a doce imanes de sus mezquitas por llamar a la «guerra santa» (*La Razón*, 2 de junio de 2004, p. 32). Este país, además, ha intentado encauzar el Islam a través de un consejo representativo (*El País*, 8 de mayo de 2004, p. 22), este modelo, en su momento, tentó al Gobierno español que, en declaraciones de su Vicepresidenta, anunció una reforma para el control de las mezquitas e imanes. La reforma afectaría a la Ley Orgánica de Libertad Religiosa y reforzaría la seguridad de la inscripción, además accederían al Registro especial mezquitas e imanes (*ibidem*).

¹⁵⁹ Son varias las noticias que confirman esta intención del Gobierno (especialmente del Ministerio de Justicia), cfr. *ABC*, 7 de diciembre de 2004, p. 50; *ABC*, 19 de noviembre de 2004, p. 49; *ABC*, 20 de julio de 2004, p. 45.

¹⁶⁰ Cfr. A. MOTILLA, «Consideraciones previas», en AA. VV., *Los musulmanes en España...*, pp. 13 y ss.

fenómeno de la radicalización que ésta ha experimentado en las últimas décadas— les ha dotado de una imagen definida. Ésta se ha visto propiciada por los medios de comunicación y el desconocimiento. Consecuentemente, la opinión pública atribuye al inmigrante islámico clichés y estereotipos negativos: violentos, intolerantes, fundamentalistas, etc. Frente a tal actitud visceral, se impone otra más ponderada que quiere estudiar su realidad. De ahí que, aparte de cuantificar la situación, se haya tratado de comprender su modo de pensar y actuar.

Sin duda, la afluencia de estos inmigrantes, en poco tiempo y en gran cantidad, crea problemas peculiares de convivencia. Éstos son, en el momento en que nos encontramos, sobre todo de *índole cultural*, de identidad. Dos enfoques de la realidad, contrastantes, mas —por las circunstancias económicas y de globalización— llamados a entenderse.

Dando un paso más, pensamos que, tras la exposición de los hechos y las pretensiones subyacentes, el examen de la situación no podía ser unidireccional *estando implicados dos polos*: el de la inmigración islámica y el de la sociedad española. Un compromiso de flexibilidad debe acercarlos (y, tal vez en un futuro, alumbrar una cultura nueva). Si el Islam se nos presenta hoy sólido y apegado a sus tradiciones —recordemos la cuestión de los signos y prácticas externas— Occidente se muestra dubitativo, sostenido, tan sólo, por principios de mera conveniencia o de carácter formal. La inseguridad social que así se propicia, con una situación cuasi de anomia, alimenta la desesperación de unos y las pretensiones más extremistas e insolidarias de otros.

Son varios los *modelos* que, para gestionar las fricciones que se producen y la pluralidad cultural, se proponen. De entre ellos algunos sacrifican la integración y otros la identidad cultural de las partes en liza. Aquí, aspirando al realismo, defendemos que las coordenadas que establece el Estado democrático y social (alteridad de órdenes, derechos fundamentales garantizados a las personas, igualdad, etc.), sea un mínimo de obligado cumplimiento. Pero se necesita un plus de respeto y de sensibilidad, por el que han de velar las autoridades. Éstas han de ver, en las bases de convivencia de la sociedad anfitriona —en su cultura—, la pauta que *oriente el proceso de integración* necesario, a sabiendas de que, en su decurso, surgirá algo nuevo. La *cultura enriquecida*, aceptada por todos como propia.

En esta empresa es fundamental la *educación* que, abierta al patrimonio cultural de los grupos minoritarios, garantizará de inmediato el respeto a la conciencia de sus miembros. Al mismo tiempo irá incorporando al acervo común —con cautela y las necesarias adaptaciones— sus valores y tradiciones, para no poner en riesgo ni la personalización ni la socialización. Esto es lo se ha de buscar en la educación y el sistema docente.