

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA DE ESTUDI GENERAL
FACULTAD DE DERECHO - DEPARTAMENTO DE
FILOSOFÍA DEL DERECHO



PROGRAMA DE DOCTORADO:
DERECHOS HUMANOS, PROBLEMAS ACTUALES

EL ENGARCE DEL ISLAM EN OCCIDENTE

**Análisis a la luz del principio
de libertad religiosa**

TESIS DOCTORAL

presentada por

JORGE VÁZQUEZ COSTA

Dirigida por:

Prof. Dr. D. José Landete Casas

Prof. Dr. D. Ernesto Vidal Gil

Valencia, 2015

A Ernesto, a José y a Mercedes,
porque cada uno, en su momento,
me impulsó a tomar este camino.

ÍNDICE

ÍNDICE	7
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES	9
INTRODUCCIÓN	11
METODOLOGÍA	39
CAPÍTULO I. ¿Y POR QUÉ LA RELIGIÓN?	49
CAPÍTULO II. LA LIBERTAD RELIGIOSA	93
EVOLUCIÓN DE LA LIBERTAD RELIGIOSA EN OCCIDENTE	100
LIBERTAD RELIGIOSA EN EL ISLAM	116
LA PROTECCIÓN DE LA LIBERTAD RELIGIOSA HOY EN DÍA	127
CAPÍTULO III. EL ISLAM	149
FUNDAMENTOS DEL ISLAM	169
LAS CORRIENTES DEL ISLAM	173
LA LEY INVOLABLE	181

CAPÍTULO IV. LAS RELIGIONES DEL LIBRO	195
TRES VÁSTAGOS DE UN ÚNICO TRONCO	195
UNIVERSALIDAD Y COMUNITARISMO	222
CAPÍTULO V. ISLAM, DEMOCRACIA Y ESTADO	251
LA AUCTORITAS CRISTIANA	252
LA DEMOCRACIA ISLÁMICA	277
CONCLUSIÓN	297
BIBLIOGRAFÍA	313

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

1. PROYECCIÓN DE CRECIMIENTO DE LAS RELIGIONES EN EL MUNDO	37
2. RELIGIONES MAYORITARIAS EN EL MUNDO	56
3. CRECIMIENTO ESTIMADO DE LA POBLACIÓN RELIGIOSA 2010-2050	72
4. PROYECCIÓN DEL PORCENTAJE DE POBLACIÓN DE CADA GRUPO RELIGIOSO EN 2050 CON REFERENCIA A LA INFLUENCIA DE LA MIGRACIÓN	74
5. RESTRICCIONES GUBERNAMENTALES SOBRE LA PRÁCTICA RELIGIOSA	94
6. PORCENTAJE DE MUSULMANES QUE CONSIDERAN POSITIVO QUE LOS FIELES DE OTRAS RELIGIONES DISFRUTEN DE LIBERTAD RELIGIOSA	117
7. PORCENTAJE DE MUSULMANES QUE APOYAN LA PENA DE MUERTE POR APOSTASÍA	125

8. PERCEPCIÓN DE LA POBLACIÓN MUSULMANA ACERCA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL MUNDO	128
9. PORCENTAJE DE MUSULMANES QUE CONSIDERAN QUE LA SHARIA DEBERÍA ACTUAR COMO LEY DEL ESTADO	186

INTRODUCCIÓN

Desde que el ser humano tomó conciencia de sí mismo ha tratado de establecer unas normas que guiaran su desarrollo personal y sus relaciones con el entorno¹. La magia, y la parte mitológico-social de cualquier religión, se erigen de este modo como respuestas del hombre ante los interrogantes que plantea la naturaleza, y en particular, los relativos al origen del hombre y su diferenciación del resto de seres vivos. La ciencia ha desplazado a la religión como herramienta para el conocimiento de la naturaleza² pero, el poder creciente sobre la naturaleza que ciencia y técnica proporcionan no garantiza su adecuado uso ni aporta una respuesta satisfactoria a los interrogantes sobre la propia identidad o el sentido de la existencia³.

Ya en la edad antigua se apuntan los primeros esbozos de lo que, a mediados del siglo XX, vendrán a reconocerse como derechos humanos, considerados como unas prerrogativas inherentes al hombre, a su personalidad y

¹ ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*. 4ª edición. Barcelona. Editorial Guadarrama, 1981. 130 p.

² FRAZER, J. G. *La rama dorada*. Duodécima reimpresión en España. Madrid. Editorial Fondo de cultura económica. Madrid, p. 796-799.

³ GUARDINI, R. El hombre incompleto y el poder. En: GUARDINI, R. *Obras, tomo I*. Madrid, 1981. Ediciones Cristiandad, p. 263-305.

dignidad, que están por encima de cualquier organización o estructura y que, en definitiva, son expresión de esa distinción a la que hacíamos referencia⁴. Efectivamente, la mayoría de autores coinciden al apuntar que los primeros trazos del reconocimiento de un sistema de derechos (y deberes) propio del ser humano y diferenciado del estatuto civil – y que en una época posterior derivará en la contraposición entre los conceptos de persona y ciudadano – pueden hallarse en la cultura griega; introducidos por los filósofos presocráticos⁵ se desarrollaron de forma particular en la doctrina estoica, según la cual la conducta humana debería ejecutarse en armonía con las leyes de la naturaleza y, por lo tanto, ser juzgada conforme a ellas.

Un ejemplo claro de esta diferenciación de estatutos que afectan a la persona se puede encontrar en el mito de Antígona tal y como es recogido por Sófocles en su obra homónima. Después de que sus hermanos, Etéocles y Polínice, se dieran muerte mutuamente, el poder civil, ejercido por Creonte, prohíbe dar sepultura a Polínice, por ser reo de traición. Sin embargo, Antígona rechaza e incumple dicha

⁴ NACIONES UNIDAS. *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Disponible en <http://www.un.org/es/documents/udhr/>

⁵ AGUILAR SALDÍVAR, A. Los derechos humanos en la antigüedad. Derecho y cambio social. Disponible en la web: <http://www.derechoycambiosocial.com/revista020/derechos%20humanos%20en%20la%20antigüedad.htm>

norma acogiendo a la superioridad de las leyes de las divinidades.

A esta aceptación de la existencia de un cuerpo de derechos ajeno a la norma positiva se une, en la tradición griega, lo que podría calificarse como “debilidad por el hombre”. La mitología griega (y a este respecto el mito de Prometeo es arquetípico) transmite un sentimiento de conmiseración por el hombre que se asienta en las bases de la sociedad helénica. De esta sensibilidad puede considerarse que surge toda la teorización humanista griega, si bien debe tenerse en cuenta, como reconoce Aristóteles, que ésta no se asienta en la concepción de dignidad del ser humano en cuanto tal, lo que da lugar a la paradoja de que la civilización que introduce el pensamiento directo hacia el hombre, admita la exclusión subjetiva de una parte importante de su objeto de atención (como es el caso de los esclavos).

Una aproximación paralela a lo que en la actualidad consideramos derechos humanos toma forma en la cultura semítica. El Tanaj (Antiguo Testamento en la tradición cristiana) plasma las que podrían considerarse primeras máximas en el terreno de los derechos absolutos. El Génesis, como representación del inicio de la sociedad humana, establece la estructuración de la vida en sociedad en un marco de libertad,

al que se aplica una serie de leyes divinas. Quizá la más importante, el derecho a la vida: “Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo. Pues bien: maldito seas”⁶, apunta en un pasaje. Y añade más adelante: “A todos y a cada uno reclamaré el alma humana”⁷.

La diferencia con la aportación griega estriba en que la tradición semítica no aporta soluciones concretas a casos particulares (más o menos extrapolables), como sucede en la mitología helénica, sino que pretende introducir unas normas cuya proyección supere el ámbito particular. En este sentido, y volviendo a la formulación absoluta del derecho a la vida, es de nuevo el Génesis (4, 15) el que, más de dos milenios antes de la aprobación del Segundo Protocolo al Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, proscribió de forma general la pena de muerte.

La tercera contribución de las culturas clásicas a la teoría de los derechos humanos la realizó Roma. La novedad que introduce es fundamentalmente la visión jurídica frente a la filosófica o religiosa que caracterizan a judíos y griegos. De esta

⁶ Génesis 4: 10-11

⁷ Génesis 9: 5

forma, Cicerón⁸ acuña el término *ius naturale* (derecho natural), definiéndolo como “una Ley verdadera que consiste en la recta razón, conforme a la naturaleza”; mientras que para Ulpiano es el derecho que la naturaleza, y no el Estado, garantiza a todo ser humano, con independencia de su ciudadanía.

Y es que, junto con el concepto de derecho natural, la ciencia jurídica romana desarrolla otro sistema de instituciones legales que adquirirá gran trascendencia en la evolución de los derechos humanos: el *ius gentium* o derecho de gentes. Es el precursor del actual derecho internacional, si bien, ante la inexistencia del concepto de nación, se basa en la ciudadanía. En todo caso, como se nos recuerda⁹, el *ius gentium* es un concepto totalmente diferente del *ius naturale* (con una concepción mucho más teórica), pero es precisamente la existencia de coincidencias entre ambos cuerpos legislativos la que inspirará hasta cierto punto la posterior elaboración de las teorías dualistas y la búsqueda de la protección del derecho natural (o de partes del mismo) en el derecho internacional o de gentes.

⁸ CICERÓN, M. T. *De Legibus*. English translation by Clinton Walker Keyes. Cambridge, 1988. Harvard University Press, p. 8.

⁹ PETIT, E. *Traité Élémentaire de Droit Romain*. Paris, 1925. Rousseau, p. 137.

Pero, aunque, como hemos visto, estas tres sociedades antiguas tuvieron una influencia notable en la elaboración de la teoría de los derechos humanos, fue el cristianismo el que realmente la estructuró y sentó las bases del sistema actual. Como señala Toynbee¹⁰, la religión cristiana aporta a la filosofía humanista griega el motor espiritual del que ésta carecía, principalmente tras la adaptación efectuada por Santo Tomás de Aquino. Al mismo tiempo, acoge las bases de la religión judía y realiza una relectura de las mismas, añadiendo al sistema de máximas absolutas unos principios orientadores basados en la preocupación por el hombre. Finalmente, la Iglesia cristiana se erige en heredera, incluso fideicomisaria, del legado jurídico latino, al que también baña de esa nueva filosofía que permite que la vertiente humana, humanista, que se había manifestado de manera tibia hasta entonces, alcance su plenitud.

Algunos afirman que la labor del cristianismo fue meramente sincrética, como una simple tarea de ensamblaje. Sin embargo, aun cuando es indudable que el cristianismo bebe de fuentes judías y griegas¹¹, no lo es menos que

¹⁰ TOYNBEE, A. J. *Estudio de la Historia*, Compendio de D.C. Somervell. Madrid, 1971. Alianza Editorial, p. 224.

¹¹ El cristianismo “le debe [al helenismo], en buena parte, su triunfo en el mundo antiguo... Esta unión del mundo cristiano y el mundo antiguo salvó la civilización en el curso de la Edad Media... El cristianismo no ha suprimido las grandes obras creadas por la humanidad antes de la venida de Cristo... La Iglesia Católica se ha esforzado en salvar siempre lo más posible del ‘hombre viejo’... pero el acento es distinto... Por ejemplo, en los griegos, el mal es una

introduce nuevos elementos decisivos. A este respecto, el Nuevo Testamento es prueba suficiente de la superación de la Ley mosaica por parte de la doctrina cristiana. Y cuanto al resto, recalca Burns Weston¹², que la tradición griega del derecho natural (y por extensión la romana) se basaba más en deberes que en derechos. Es decir, las normas que se imponían a la legislación civil no se planteaban tanto como derechos subjetivos sino como obligaciones de la persona o del Estado (así sucede en el ejemplo antes citado de Antígona). Esta negación de los derechos subjetivos de la persona en general es la que permitió la coexistencia de estos primeros apuntes de derechos humanos con la esclavitud; quiebra patente de los más fundamentales (vida, libertad e igualdad). Una situación que, como ilustra gráficamente el “Quo Vadis” de Sienkiewicz, el cristianismo teórico no podía admitir; por más que la práctica posterior de muchas naciones cristianas lo contradijera.

Precisamente esta determinación abolicionista supone la primera manifestación jurídica de los derechos humanos. El

especie de fatalidad, y se confunde con el destino de sufrimiento propio de la humanidad; en los cristianos, por el contrario, el mal aparece claramente como obra del hombre, como un acto libre que engendra el sufrimiento y la muerte.” MOELLER, C. *Sabiduría griega y paradoja cristiana*. Barcelona, 1963. Editorial Juventud, p. 13-23.

¹² CLAUDE, R.P. and WESTON, B.H. *Humans Rights in the World Community: Issues and Action*. Annapolis, 1992. University of Pennsylvania, p. 79.

fraile Bartolomé de Las Casas apoya los argumentos de sus obras, esencialmente en la “Brevísima relación de la destrucción de las Indias”, sobre el derecho natural para colegir la igualdad de todos los pueblos y el derecho a la libertad de los indios sometidos a colonización.

No obstante, fue la Escuela Española de Derecho Natural y de Gentes, conocida como Escuela de Salamanca, la que realmente desarrolló la filosofía del derecho natural. Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Domingo de Soto o Martín de Azpilcueta, entre otros, tomaron la doctrina de Tomás de Aquino y la renovaron¹³, llegando a un nuevo concepto del derecho natural: es el derecho que tiene su origen en la propia naturaleza y que se aplica del mismo modo a todo lo que existe en el orden natural. La conclusión directa era que, en cuanto todos los seres humanos poseen la misma naturaleza, todos debían poseer los mismos derechos fundamentales a la libertad y la vida. En un desarrollo posterior, Gabriel Vázquez añadió incluso que estos derechos derivados de la Ley natural no sólo imponían obligaciones de respeto a todos los individuos, sino que se extendían hasta las sociedades, requiriendo su acción positiva¹⁴.

¹³ BELDA PLANS, J. *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid, 2000. BAC, p. 35.

¹⁴ “La máxima racionalización del derecho natural se da en el jesuita Gabriel Vázquez (1531-1604), para quien el derecho natural se desprende de la

A partir de este momento, y gracias en gran medida a la labor divulgativa de Hugo de Grocio¹⁵, la doctrina de los derechos humanos fue abriéndose paso en la tradición jurídica occidental, siendo analizada y modificada por los principales teóricos de la época. En concreto fueron los trabajos de los primeros utilitaristas ingleses y de los ilustrados franceses los que, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, cambiaron el concepto de Derecho natural, fundamentado en el iusnaturalismo, por el de derechos naturales que no son fruto de una ley universal sino de la decisión humana (en función de intereses y ganancias)¹⁶. Es particularmente significativa a este respecto la teoría del contrato social de Locke¹⁷. En sus análisis sobre la

razón, y por eso no alcanza el estatuto de ley; es más bien el orden racional dejado en el cosmos, al que tratamos de ajustar nuestras acciones". BEUCHOT PUENTE, M. *Filosofía del derecho, hermenéutica y analogía*. Bogotá, 2006. Universidad Santo Tomás, p. 50.

¹⁵ SORIANO DÍAZ, R. *Historia temática de los derechos humanos*. Alcalá de Guadaíra (Sevilla), 2003. Editorial MAD. Colección Universitaria de materiales jurídicos, p. 83-86.

¹⁶ MESTRE CHUST, J. V. Legitimación Filosófica de los Derechos Humanos. *A Parte Rei. Revista de Filosofía* [en línea]. Disponible en web: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/mestre37.pdf>

¹⁷ "El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna todo y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes ninguno debe dañar a otro...habiendo sido todos los hombres dotados con las mismas facultades, y al participar todos de una naturaleza común, no puede suponerse que haya entre nosotros una subordinación que nos dé derecho a destruir al prójimo como si éste hubiese sido creado para nuestro uso, igual que ocurre con esas criaturas que son inferiores a nosotros... los hombres se hallan en un estado así, y en

Revolución Gloriosa de 1688 concluyó que la sociedad civil era una creación artificial de los seres humanos y que anteriormente había vivido en un estado de naturaleza en el que no era aplicable un código de normas estructurado (el Derecho natural), sino una serie de derechos subjetivos que pertenecían al hombre, y que éste se sometía al Estado (pactus subiectionis) no para evitar su destrucción (como diría Hobbes¹⁸), mas precisamente para que garantizara la protección y reforzamiento de dichos derechos.

Este pensamiento supuso un paso fundamental en la evolución de los derechos humanos, tanto por comenzar a hablar de derechos particulares subjetivos, y de la jerarquía entre los mismos –vida, libertad y propiedad no son invenciones del Estado, dirá Bastiat¹⁹–, como por servir de caldo de cultivo para las revoluciones burguesas, que son quienes darán un impulso definitivo a la positivización de los derechos humanos. Una concepción que, bajo la pluma de Thomas Jefferson, tomó forma en la “Declaración de Independencia” norteamericana: “Mantenemos que estas afirmaciones son por sí mismas ciertas, que todos los hombres son creados iguales, que su Creador les ha dotado de ciertos

él permanecen hasta que, por su propio consentimiento, se hacen a sí mismos miembros de alguna sociedad política...” LOCKE, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid, 1994. Alianza Editorial. p. 3-6.

¹⁸ HOBBS, T. *Leviatán*. México, CRUZ, 1991, 1ª parte, capítulo XIV.

¹⁹ BASTIAT, F. *La Ley*. Madrid, Alianza, 2005.

derechos inalienables, entre los cuales se encuentran la vida, la libertad y la prosecución de la felicidad”²⁰.

Desde entonces, la conceptualización de los derechos humanos creció a la par que lo hacía el Estado y la sociedad internacional, tal y como señala el profesor Pastor Ridruejo²¹. Puede diferenciarse por tanto un primer momento en que, bajo la égida del Derecho internacional clásico, los derechos humanos se entendieron como unos derechos subjetivos hacia los súbditos extranjeros, primando los principios de soberanía nacional y no intervención en las esferas nacionales.

Los horrores de la Segunda Guerra Mundial, sin embargo, forzaron un cambio de perspectiva: “No se puede olvidar que fue la negación de Dios y de sus Mandamientos la que creó, en el siglo pasado, la tiranía de los ídolos, expresada en la glorificación de una raza, de una clase, del Estado, de la nación, del partido... en lugar del Dios vivo y verdadero. Es precisamente a la luz de las desventuras caídas sobre el siglo veinte como se comprende que los derechos de Dios y del

²⁰ *Declaración de Independencia de las 13 colonias de Nueva Inglaterra*. Virginia, 4 de julio de 1776. Traducción propia.

²¹ PASTOR RIDRUEJO, J. A. *Curso de Derecho internacional público y organizaciones internacionales*. Madrid, 2001. Editorial Tecnos, p. 187.

hombre se afirman o caen conjuntamente”²². Estas palabras de Juan Pablo II evidencian un renacimiento de la doctrina del Derecho natural, de origen obviamente divino, que viene a ratificar Lubac al afirmar que sin Dios (y sus Leyes) el hombre sólo puede organizarse contra sí mismo²³.

En todo caso, y con independencia de la nueva fuerza que toman los movimientos cristianos de defensa de los derechos del hombre, las transformaciones de la sociedad internacional contemporánea ya contemplan la expansión de los derechos humanos a todo hombre y mujer, en cualquier lugar, y bajo cualquier soberanía. En este contexto, y siguiendo la clasificación propuesta por Karel Vasak,²⁴ tiende a hablarse en la actualidad de tres generaciones de derechos humanos, derivados de la tríada revolucionaria francesa –libertad, igualdad, fraternidad –: derechos civiles y políticos; derechos económicos sociales y culturales; derechos de solidaridad. Y si bien, como hemos dicho, se acepta la afección global de los derechos humanos, al mismo tiempo se utiliza esta clasificación

²² JUAN PABLO II. Mensaje con motivo del 1200 aniversario de la coronación imperial de Carlo Magno. *L'Observatore Romano*, 17 de diciembre de 2000, p. 6.

²³ LUBAC, H. de. *El drama del humanismo ateo*. Madrid, 2005. Editorial Encuentro, p. 154.

²⁴ VASAK, K. (editor). *Las dimensiones internacionales de los derechos humanos*. Barcelona, 1984. Serbal-Unesco, p. 25-35.

para establecer una jerarquía entre los distintos tipos de derechos humanos.

Así, en general, los defensores de las raíces liberales de la concepción del Estado tienden a resaltar la entidad de los derechos humanos de primera generación como derechos humanos puros, mientras consideran a los de segunda y tercera generación como derivativos. Por el contrario, aquéllos que dan más peso a la teoría del Estado interventor y a la concepción comunitaria de los derechos, consideran que son los de segunda y tercera generación los que deben ser necesariamente satisfechos, quedando los de primera generación como un objetivo a largo plazo que sólo puede ser alcanzado a través de la realización efectiva del resto²⁵.

De todos modos, esta contraposición no obsta para que, siguiendo nuevamente al profesor Weston²⁶ podamos

²⁵ "... los derechos de primera generación o libertades y los derechos de segunda generación o derechos sociales, difieren antagónicamente en las constituciones europeas occidentales y en las constituciones soviéticas. En aquellas, las libertades individuales son prioritarias y están especialmente protegidas comparadas con los derechos sociales... En las constituciones soviéticas, en cambio, los derechos sociales son los derechos de primera categoría en contraste con las deficitarias libertades, concordante con la idea marxista-leninista de que sin igualdad económica y social (derechos sociales) las libertades solo están al alcance de algunos pocos privilegiados". SORIANO, R. *Historia temática de los derechos humanos*. Alcalá de Guadaíra (Sevilla), 2003. Editorial MAD. Colección Universitaria de Materiales Jurídicos, p. 346.

²⁶ WESTON, B. H. The universality of human rights in a multicultural world. En CLAUDE R.P. and WESTON B.H. (ed.) *Human rights in the world*

establecer cinco postulados comúnmente aceptados acerca de los derechos humanos:

1. Los derechos humanos se conciben como una obligación de respeto, o negativa, impuesta tanto a individuos como a instituciones.
2. Los derechos humanos se entienden como fundamentales, en el sentido de que hacen referencia a necesidades básicas y no meros deseos, dejando de lado por lo tanto todo bien o interés jurídico no esencial. Llevado al extremo, este principio ha permitido a algunos autores reducir los derechos humanos a uno o dos derechos centrales (libertad e igualdad de oportunidades).
3. A pesar de ello, los derechos humanos no sólo recogen obligaciones legales, sino también morales. Es decir, a veces incluyen tanto derechos justiciables como otros más inspiradores.
4. La gran mayoría de los derechos humanos proclamados no son absolutos, sino que encuentran su límite en los derechos de los demás.

community, third Edition. Filadelfia, 2006. University of Pennsylvania Press, p. 39-53.

5. La propia esencia de los derechos humanos conlleva su universalidad; esto es, su aplicación a toda persona sin que quepa discriminación de tipo alguno.

Pero si hemos incidido precisamente en el origen de los derechos humanos y su raíz fundamentalmente cristiana y occidental es porque ahí precisamente se encuentra el mayor obstáculo en el reconocimiento y aplicación práctica de los mismos. Cristianismo, occidentalismo y liberalismo han suscitado desde el principio una serie de críticas internas y externas a la teoría de los derechos humanos que quizá se halle en apogeo en nuestros días.

Desde un punto de vista interno, es decir, desde el propio seno de la civilización occidental, los derechos humanos han encontrado oposición en dos sectores aparentemente opuestos entre sí: por un lado, el conservadurismo clásico, encabezado por Edmund Burke, quien reconociendo la existencia del derecho natural, rechaza que los derechos humanos sean una expresión derivada del mismo²⁷. Por el otro, el marxismo y las ideologías que lo desarrollan, que no niegan directamente la existencia o vigencia de los derechos humanos en sí, pero convierten en sujetos de los mismos, no a las

²⁷ BURKE, E. *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. Madrid, 2003. Alianza, p. 89-92.

personas, al individuo, sino a las comunidades, sociedades o Estados²⁸. Las consecuencias en ambos casos son similares: los primeros impiden el ejercicio de los derechos humanos al rechazar la plasmación positiva de los principios máximos del Derecho natural; los segundos lo hacen al someter al individuo a la superestructura que ellos mismos calificaban de artificial y antinatural.

Desde un punto de vista externo se ha jugado la baza del relativismo cultural. Tras siglos de colonización, y una vez adquiridas y consolidadas las independencias de los nuevos Estados, la cultura occidental ha sido en general rechazada por el resto de civilizaciones en un intento de reencontrarse a sí mismos y reedificar las bases de sus sociedades sin mermar su propia esencia diferencial. Este movimiento ha sido aprovechado por algunos sectores, en general clases dirigentes, para poner en duda la universalidad de los derechos humanos²⁹, argumentando que su nacimiento en la civilización occidental los marca definitivamente como occidentales, lo que impide su “exportación”.

²⁸ AGUIRRE ROMÁS, J.O. Hannah Arendt y Carlos Marx: un debate acerca de los derechos humanos y el discurso de los derechos. *Opinión Jurídica*, vol 9, nº 17, p. 35-54

²⁹ GUTIÉRREZ SUÁREZ, F. J. *Universalidad de los Derechos Humanos. Una revisión a sus críticas*. Tesis Doctoral dirigida por Rafael de Asís Roig. Universidad Carlos III. Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas. Madrid, 2011.

La consecuencia inmediata para los derechos humanos no ha sido su negación absoluta, pues como señala Carlos Chipoco³⁰, la propia evolución humana la hace prácticamente inviable. Pero sí se han utilizado las acusaciones de imposición externa para iniciar un proceso de relativización y limitación, que al parecer más inocuo es probablemente más peligroso. Como puso de manifiesto la Conferencia de las Naciones Unidas sobre derechos humanos celebrada en 1993 en Viena, en especial la postura de los países de Asia y el Pacífico, no se busca una confrontación frontal con los derechos humanos, pero sí se rechaza su aplicación global, se liman sus implicaciones y se restringe la capacidad de exigir su respeto.

Esta postura externa ha contado casi desde su inicio con el apoyo de dos corrientes relativistas internas. En primer lugar, lo que podría llamarse “laicismo negacionista renovado”. Se trata de un sector de la sociedad que asienta sus fundamentos sobre las posturas más anticlericales de la Ilustración francesa. Por ello, al tiempo que niega todo lo logrado en el proceso de

³⁰ CHIPOCO, C. La protección universal de los derechos humanos: una aproximación crítica. En: CERDAS CRUZ, R. y NIETO LOAIZA R. (compiladores). *Estudios de Derechos Humanos – Tomo I*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Fundación Mc Artur, Comisión de la Unión Europea. San José, 1994. Editorial Prometeo, p. 177-178.

desarrollo cultural que tenga un origen teológico, trata de borrar las trazas religiosas de todas las instituciones jurídicas, revistiéndolas de un manto laico que, si bien en algunos casos se ha mostrado más adecuado, en otros atenta contra la propia esencia de la institución.

En segundo lugar, aquéllos que, desde el seno político o intelectual de la sociedad occidental, respaldan las acusaciones de imperialismo cultural y llegan a considerar justificables las violaciones democráticas y de derechos humanos en la diferente identidad cultural de los otros pueblos³¹.

Como hemos visto antes, una de las virtudes de la Escuela de Salamanca fue tratar al mismo tiempo el derecho natural y el derecho de gentes. Es decir, dio los primeros pasos en el establecimiento de lazos que interconectarán el derecho absoluto (lo que posteriormente Kelsen calificará como Grundnorm³²), con el derecho que dentro del margen de libertad con que cuenta, el hombre ha desarrollado para regular las relaciones entre las partes de la sociedad internacional. Su trabajo fue clave para que hoy en día se entienda que la garantía del cumplimiento y respeto del

³¹ WIARDA, H.J. and KLINE, H.F (edit). *Latin American Politics and Development*. Oxford, 2000, p. 57.

³² KELSEN, H. *Teoría General del Estado*. Méjico, 1995. Fondo de Cultura Económica, p. 167.

derecho natural (o los derechos naturales), se halla precisamente en el único derecho positivo que puede controlar el de forma independiente la acción de los Estados: el derecho internacional.

En este sentido, las críticas internas que hemos referido con anterioridad suponen un riesgo a largo plazo para la viabilidad o el mantenimiento de estas garantías. Obvio es que si los derechos humanos pierden todo sustento en Occidente, sería difícil si no imposible mantenerlo en el extranjero. Pero al mismo tiempo, no puede afirmarse que a corto plazo sean una grave amenaza, en cuanto los sistemas constitucionales occidentales se hallan, por el momento, suficientemente protegidos y se erigen sobre unas sólidas bases que permiten esperar su supervivencia.

Por el contrario, las amenazas internacionales ponen en riesgo de hecho la vigencia de tales derechos. Ruanda, Yugoslavia, Kosovo, República Democrática del Congo, Camboya, Líbano, Israel, Irán, Arabia Saudí, Sudán, China, Rusia... podría decirse que en casi la mitad de los Estados de la comunidad internacional se violan en mayor o menor medida los derechos humanos. Sólo en un supuesto, el de la disolución de la antigua Yugoslavia y el movimiento secesionista de Kosovo, Occidente actuó de forma decidida como paladín de

estos derechos; llegando incluso a una solución hasta entonces no imaginable en la sociedad internacional contemporánea: la independencia forzosa de un territorio. No obstante, las intervenciones acordadas en Bosnia y en Kosovo (operaciones Fuerza Deliberada y Fuerza Aliada, respectivamente) se trataron más bien de una excepción motivada, posiblemente, por tratarse del “patio trasero de Europa”, como indicaron los medios de comunicación occidentales³³.

Además, y a pesar de las ratificaciones a posteriori del Consejo de Seguridad (Resoluciones 1035 y 1244 esencialmente), ambas intervenciones se realizaron por iniciativa de la OTAN y sus Estados miembros, y valiéndose de su posición hegemónica internacional. Ninguna potencia trató de buscar una justificación más allá del artículo 53 de la Carta de las Naciones Unidas, en el derecho internacional. Y por ello mismo, como se apresuraron a asegurar en el caso kosovar³⁴, no puede considerarse que supongan un punto de inflexión en el tratamiento internacional de los derechos humanos. La vía de protección que el derecho de gentes da al derecho natural es, o eso parece, la de la inacción de Ruanda o de Darfur.

³³ i.a. *The Economist*, 25 de Junio de 1994, p. 24.

³⁴ Declaración del Consejo de la Unión Europea de 18 de febrero de 2008. Disponible en: http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/es/gena/99120.pdf

A esta realidad cabe oponer una amenaza hasta hace unos años inesperada. El 14 de enero de 2011 ocurrió lo impredecible: Zine el Abidine Ben Ali huía durante la noche, acosado por las protestas populares. Por primera vez en la historia, un levantamiento popular derrocaba a un líder árabe. Ningún servicio de inteligencia había previsto las revueltas. Ningún analista había predicho este resultado. Diez años después de que una movilización popular depusiera a Slobodan Milosevic, se repetía el escenario. Sólo que esta vez sucedía al otro lado del Mediterráneo.

Mucho se ha dicho desde entonces acerca de lo que hizo, bien o mal, Europa. Los analistas occidentales habían sido casi unánimes en su consideración de que sólo una modernización entendida como una reducción del papel social del Islam, podía llevar la democracia al mundo árabe. Partiendo de ese análisis comúnmente aceptado, costaba ver a una sociedad islámica reclamando democracia sin aplicar previamente las máximas de la Europa ilustrada. De hecho, aún hoy en día, pasadas las revoluciones, sigue resultando complejo entender desde una perspectiva europea una constitución democrática en la que no se produce una separación radical de Iglesia y Estado.

La dificultad surge de la propia evolución europea, y de la falta de percepción histórica en el examen de la realidad. En las relaciones internacionales se ha criticado a menudo la extrapolación de modelos políticos. Se ha querido relacionar con un paternalismo mal concebido, o con un intento de neocolonialismo. Sin embargo, la lógica pura lleva a concebir que el ser humano, como animal político, tienda a comportarse o a reaccionar de manera similar ante circunstancias parecidas. El fallo de la extrapolación consiste en realizarla sin tomar en consideración las condiciones socio-culturales del momento histórico. En este caso, olvidar el largo camino hacia la actual democracia que se recorrió –y se sigue andando- en Europa.

Europa se equivocó en una parte del planteamiento. Sin embargo, tampoco sería correcto adoptar una postura totalmente crítica con las posiciones de la Unión Europea. Hemos asistido a cuatro verdaderas revoluciones en el mundo árabe. En Túnez, Egipto, Libia y Siria movimientos populares se alzaron en contra de sus gobernantes. Sin embargo, hay una clara diferencia entre ellos. En Túnez y Egipto el cambio de régimen se produjo sin ningún tipo de injerencia extranjera. En Libia, por el contrario, fue necesario que la OTAN creara una zona de exclusión aérea y que se prestara apoyo a los rebeldes. Algo que vienen reclamando muchos en Siria desde hace algún tiempo, afirmando que sin un apoyo decidido del exterior el

régimen de Assad no caerá, y el temido DAESH incrementará sus zonas de control y su fuerza.

¿Cuál es la razón de esta diferencia? ¿Asistimos tan sólo a una espiral de violencia en el mundo árabe? Podría argumentarse, desde luego, que en los dos primeros casos la revolución fue más sencilla porque pilló a los gobernantes “desprevenidos”. Pero este argumento no explicaría por qué la población fue capaz de organizarse y, menos aún, cómo logró contar con el apoyo de las fuerzas armadas. Hay una realidad que curiosamente hasta en Europa parecemos haber obviado: Libia y Siria son los dos únicos países que se han mantenido al margen del proceso euro-mediterráneo³⁵. Mientras oímos las críticas a la propia Unión por haber colaborado con los regímenes totalitarios árabes, no se nos ocurre que tal vez esa colaboración ayudó a sentar los cimientos de parte de los grandes cambios que la zona ha experimentado desde 2011. Y

³⁵ Libia nunca participó en el Proceso Euro-Mediterráneo. La política de sanciones y aislamiento internacional que se aplicó al régimen de Gadafi tras el atentado de Lockerbie impidió que tomara parte en la adopción de la Declaración de Barcelona. En cuanto a Siria, pese a ser formalmente miembro de la comunidad euro-mediterránea hasta su exclusión en 2011, es el único país de la vecindad meridional que no ha llegado a firmar un Acuerdo de Asociación con la Unión Europea.

no hablamos obviamente de ayudas dirigidas a incentivar las revoluciones. Nos estamos refiriendo a la expresión máxima del poder blando europeo. La Unión Europea ha construido su política exterior en torno a dos máximas: crear un Estado, una Administración, y fortalecer a la sociedad civil. Dos objetivos que están profundamente ligados y que han tenido un claro efecto en los acontecimientos que han afectado a los países arabo-mediterráneos. ¿Cómo continuar a partir de ahora?

Uno de los aspectos más discutido en estos procesos de cambio es el de las relaciones entre religión y Estado. Los países arabo-mediterráneos se enfrentan a un gran desafío. Son sociedades que han vivido una islamización creciente en los últimos años, pero que no han tenido hasta ahora unos cauces políticos en los que expresarse. En estos momentos se encuentran con la incógnita de cómo conjugar el deseo de una parte de la sociedad de ver reflejada en la Constitución la realidad islámica de su vida, con el secularismo institucional que demandan otros sectores sociales. Aunque la intensidad con que se vive esta cuestión es distinta según el país y el momento del proceso en que se encuentren, es una realidad que afecta a todas las sociedades islámicas del Mediterráneo.

Europa, pese a no acoger tan sólo a un país islámico, sí posee una vasta experiencia en dos aspectos fundamentales:

las relaciones de la religión mayoritaria con el Estado, y el tratamiento de las minorías religiosas. Aún a día de hoy el debate religioso en Europa es una cuestión viva, que tiene un reflejo tanto en la vida política como en algunas decisiones judiciales. Pero es, en todo caso, un debate que se conduce conforme a las reglas del Estado de Derecho y respetando la integración de las comunidades de creyentes y no creyentes como elementos sustantivos de la sociedad europea. Al mismo tiempo, el estatus de las religiones minoritarias es de vital importancia. La concepción de que las religiones minoritarias no sólo tienen derecho a ser respetadas, sino también a que el Estado se ocupe y se preocupe por ellas reviste una importancia cardinal para el desarrollo armónico de la libertad religiosa.

El acompañamiento de los procesos de transición no sólo significa atender sus peticiones de ayuda o asesoramiento; también implica un proceso de aprendizaje propio. Como se ha apuntado más arriba, uno de los errores del pensamiento occidental fue no saber percibir los acontecimientos que se iban a desencadenar. En parte, esto sucedió debido al verdadero desconocimiento que ha existido en Europa de las sociedades árabes y de la expresión política del Islam. En este sentido, parte del éxito de las transiciones árabes pasa porque

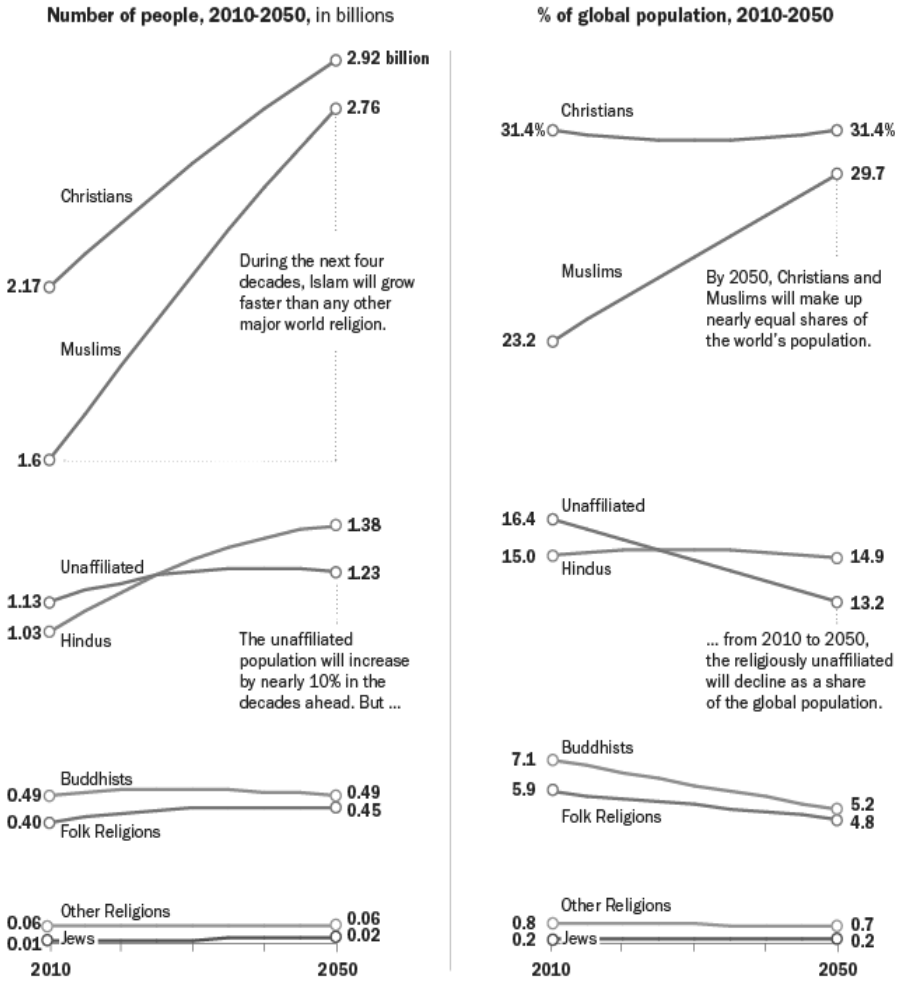
desde Occidente, desde Europa, sepamos escucharles y entenderles.

Como muestra el gráfico de la página siguiente, en los próximos treinta años la población musulmana del mundo alcanzará las mismas cifras que la cristiana. Y si ya nos hallamos ante una sociedad internacional heterogénea y multipolar³⁶ en la que las decisiones unilaterales ya no caben, estas proyecciones supondrán un cambio radical del paradigma.

Una justificación basada en un bagaje jurídico-filosófico rechazado por la mayoría de la comunidad internacional no puede sostenerse. Occidente, a fin de cuentas, apenas supera hoy los 1.100 millones de personas, incluyendo a Latinoamérica. Si Occidente y el mundo están en cambio, y ese cambio implica una disminución cada vez mayor de su peso relativo, la búsqueda del pragmatismo nos exige hallar un marco de análisis que sea aplicable a toda la comunidad internacional.

³⁶ MERLE, M. *Sociología de las Relaciones Internacionales*. 3ª reimpresión de la 2ª edición. Madrid, 2000. Alianza Universidad, p. 18.

Ilustración 1. Proyección de crecimiento de las religiones en el mundo.



Source: The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050

PEW RESEARCH CENTER

Por esta razón, al afrontar el reto de supervivencia a corto plazo de los derechos humanos como piedra angular del

sistema occidental parece necesario centrarse en la compatibilidad de este sistema con la nueva realidad creciente: el islam. Al hacerlo, habrá que acercarse a los principios del derecho natural, pero desde un punto de vista eminentemente pragmático. No tiene sentido alguno hablar de unos derechos que no van a poder ejercerse o de leyes imaginarias (como la Ley natural) de las que derivan derechos imaginarios³⁷.

Abandonar la perspectiva puramente teórica es un imperativo en un escenario cuyas reglas del juego están definidas. Entrar en disquisiciones analíticas no tiene sentido cuando te enfrentas a una realidad sociológica que amenaza con absorberte. Hay que conocer las reglas que marcan los movimientos en nuevo marco al que se ve abocado Occidente; analizarlas, y comprobar qué puede extraerse de ellas que permita garantizar la convivencia entre la realidad islámica y la estructura jurídica occidental. La visión pragmática, utilitaria si se quiere, no puede descartarse, si de ella se deriva la pervivencia de nuestro sistema.

³⁷ BENTHAM, J. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Nueva York, 2005, p. 144.

METODOLOGÍA

Tomando en consideración el reto que plantea el incremento del fenómeno islámico en las sociedades occidentales, tal y como se ha señalado en la Introducción, la presente disertación tiene como objetivo discernir si la religión islámica es compatible con los principios y valores democráticos y apuntar posibles líneas de acción por parte del Estado a la luz del principio de libertad religiosa.

A la luz del fracaso de los métodos de promoción de la democracia en los países mediterráneos de base islámica al que nos hemos referido más arriba, así como de los distintos modelos de integración social de los inmigrantes de origen islámico, como han puesto de manifiesto los distintos atentados terroristas organizados por o con la colaboración de población teóricamente integrada, se plantea una nueva hipótesis de trabajo:

Islam y democracia son compatibles. Pero para hacer efectiva su coexistencia, el Estado occidental no debe optar por restringir las manifestaciones religiosas del islam en su territorio o por tratar de impulsar el establecimiento de sistemas democráticos en países de base islámica, sino que

debe impulsar y monitorizar la creación, el establecimiento y el funcionamiento pleno de instituciones islámicas en las democracias occidentales, con el objeto de promover la aparición de una doctrina islámica occidental.

Para estudiar la validez de esta hipótesis se ha aplicado un método de análisis cualitativo basado en el examen de documentación relevante y la observación del desarrollo institucional de las religiones objeto de estudio, así como la evolución socio-jurídica de la civilización occidental en relación con su entorno más cercano.

En este sentido, teniendo en cuenta el objetivo apuntado, se ha considerado apropiado restringir la investigación comparada a las otras dos grandes creencias monoteístas semíticas. Por lo tanto, al hablar en el presente trabajo de religiones nos referiremos en exclusiva al judaísmo y cristianismo.

Es cierto que si nos atuviéramos al tamaño actual de las religiones, o considerásemos su importancia exclusivamente por el número de creyentes –algo que, en definitiva, hace la teoría sociológico-política- deberíamos tomar en consideración

otras religiones como el sijismo³⁸. Sin embargo, lo que resulta relevante para el estudio no es la situación a día de hoy, sino el punto de partida originario.

A este respecto, se ha entendido siempre que Mahoma, al referirse a las gentes del Libro, pensaba en judíos y cristianos, en ambos casos religiones con las que comparte revelación. En cierta medida se entendía esta denominación como una fórmula de respeto, un cierto reconocimiento hacia su creencia y hacia el Tanaj/Biblia como primera manifestación escrita de la revelación divina.

Sin embargo, cuando el Islam comienza su expansión territorial y contacta con el imperio persa, la denominación de gentes del Libro se extiende también a los mazdeístas³⁹. No puede discernirse claramente si ésta extensión del nombre es puramente pragmática o fundamental. Probablemente se trate de un término medio. No es probable que en Arabia se conociera la revelación de Zaratustra antes de que el Islam iniciara la conquista de nuevos territorios. En ese sentido, al encontrarse con una nueva realidad religiosa, los musulmanes

³⁸ El sijismo, novena religión del mundo en número de seguidores, supera al judaísmo en unos 10 millones de fieles.

³⁹ RABBATH, E. *Mahomet : prophète arabe et fondateur d'État. Les Chrétiens dans l'Islam des premiers temps*. Beirut, Université Libanaise, 1989, pp. 361 y 377.

deben decidir cómo reaccionar ante ella. La denominación de gentes del Libro podía perfectamente ir dirigida a diferenciar a las poblaciones monoteístas, y por lo tanto dignas de respeto, de las idólatras politeístas. En este sentido, el zoroastrismo reúne las dos características externas básicas: cree en un Dios supremo, y su creencia se halla recogida en un libro-revelación. Además, como han defendido muchos autores⁴⁰, hay grandes similitudes escatológicas entre el mazdeísmo y el judaísmo, cuestión que podría haber ayudado a impulsar esta equiparación por parte de la comunidad islámica.

Ello no obstante, existen también diferencias que no pueden negarse, y que impiden considerar que la extensión de la denominación “gentes del Libro” a los mazdeístas es resultado de una reflexión de fundamento que les igualaría al cristianismo y judaísmo. La primera y fundamental, respecto al carácter del Dios único. Mientras que en el mazdeísmo el Dios supremo tiene una representación física, y se identifica incluso con algún elemento (el sol supremo, el cielo), en el caso de judaísmo, cristianismo e islamismo Dios no tiene forma, sino palabra. Las primeras frases del Evangelio de Juan “y el verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros”⁴¹ son reveladoras. El Dios

⁴⁰ JAMES, E.O., *Historia de las religiones: zoroastrismo y judaísmo*, Madrid, CECISA, 1991.

⁴¹ Juan, 1:14

único semita no surge de la contemplación de la naturaleza, es un Dios revelado, “no creado”.

Asimismo, desde un punto de vista histórico y cultural, el zoroastrismo pertenece a una civilización totalmente diferenciada. Aunque la evolución del pueblo judaico y árabe sea distinta; aunque el cristianismo surja de la integración con la cultura greco-romana; existe en todos ellos una identidad cultural indudable. La tendencia a hablar de tradición judeo-cristiana trasluce precisamente esa identidad de origen que está presente también en el Islam. Todas nacen en una zona similar, con las mismas influencias en el entorno, con un sustrato lingüístico y cultural semejante. El mazdeísmo, por el contrario, responde a una realidad diversa. El origen de sus pueblos es étnicamente diferenciado, y no cabe suponer que hubiera mezclas poblacionales en los primeros años de evolución del Islam, o incluso antes⁴². Sus influencias se sitúan más hacia Oriente, probablemente por la situación del creciente fértil como una tierra de frontera. Mientras que las tres religiones de base semita tienen contacto con el politeísmo griego, egipcio o hitita, el mazdeísmo crece en continua coexistencia con el hinduismo.

⁴² JAMES, E.O. *Op.Cit.*; y VERNET, J., Mahoma, Pozuelo de Alarcón, Espasa Calpe, 2006, pp. 17 y ss.

Por último, y a efectos del presente estudio, el zoroastrismo no ha tenido ninguna influencia en el desarrollo de la civilización occidental. Por lo tanto, por mucho que su análisis detallado podría tener interés para el estudio abstracto de las relaciones entre Estado y religión, no afecta a la evolución concreta de las sociedades de Occidente y, en consecuencia, no puede ofrecernos respuesta a la necesidad de establecer un sistema de interrelación entre una cultura política ya establecida y una nueva religión, con un origen similar cuando no común, y un desarrollo aparentemente distinto.

Estas razones nos llevan también a desdeñar el posible análisis de otros monoteísmos tempranos, como el culto de Atón, que hay quien ha querido considerar como el primer culto monoteísta de la historia e incluso relacionarlo con la presencia judía en Egipto. Pero más allá del romanticismo que suscita la idea de un faraón todopoderoso que renuncia a su posición predominante y al culto politeísta para reconocerse como sometido a un Dios único, el atonismo fue probablemente más bien un movimiento henoteísta. Su culto no implica la desaparición del reconocimiento de los otros dioses, sino la primacía del Dios máximo. En este sentido, el atonismo puede considerarse más bien como una lucha de

poder entre el faraón y el sacerdocio de Amón, que hasta entonces ocupaba ese lugar de primacía en el panteón egipcio⁴³. En todo caso, fue un cambio sin trascendencia histórica y sin suficiente arraigo poblacional. Tanto es así, que el culto único tuvo que ser impuesto por la fuerza, y supuso la caída del malogrado faraón.

El henoteísmo es, en todo caso, una realidad en algunas religiones politeístas. Con menor intensidad que la que adquiere en el supuesto egipcio, sucede también en el caso greco-romano con Zeus/Mercurio. La existencia de un dios-líder, rodeado de dioses de las cosas particulares, es por el contrario impensable en el imaginario monoteísta semita. Como ya se ha afirmado, éste se basa en la afirmación de una verdadera divinidad, y su existencia sólo puede por tanto comprenderse en la unicidad de su carácter. Los dioses, en plural, pueden ser superhombres (héroes en la denominación griega), pero en ningún caso llegar a la consideración del único, el eterno, el que no puede compartir su existencia con nadie.

⁴³ Así, resulta de interés que el mismo faraón se vio obligado a cambiar su nombre como parte de su intento de reforma religiosa, ya que accede al trono como Amenhotep IV, que significa luz de Amón. Tras el rechazo al culto de Amón como máximo, y la sustitución por el culto a Atón, cambia su denominación a Akenatón.

Limitado el objeto de análisis, el presente estudio se divide en seis capítulos. En el primero se abordan las razones que llevan a considerar como necesario buscar la compatibilidad entre religión y Estado, entre el islam y nuestras democracias. En él se trata de responder a la disyuntiva planteada por quienes sostienen que la mejor regulación de la religión es su negación en el ámbito público.

El segundo capítulo perfila las características fundamentales de la libertad religiosa como instrumento fundamental para regular el hecho religioso desde la perspectiva occidental. Para ello, se analiza el origen de la libertad religiosa, su existencia y viabilidad en el marco de la religión islámica y los límites que la regulación internacional de la misma impone al Estado.

El tercer capítulo se centra en la religión islámica, sus pilares y sus principales corrientes interpretativas. De este modo se pretenden superar prejuicios y adquirir una imagen cierta de las posibilidades que otorga el islam a la configuración de sistemas socio-políticos.

El capítulo cuarto se adentra en la comparación de la raíz social del islam con la del cristianismo y el judaísmo. Con ello se busca identificar conceptos o características que por su similitud o diversidad puedan orientar la acción del Estado,

partiendo de la exitosa convivencia de ambas religiones con los valores democráticos.

El capítulo quinto profundiza esta comparación al estudiar en concreto la evolución de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado, como emanación de la libertad religiosa, y la evolución y perspectivas del llamado islam político.

Por último, la conclusión sistematiza las deducciones obtenidas de los distintos enfoques y las aplica al estudio de validez de la hipótesis señalada.

CAPÍTULO I

¿POR QUÉ LA RELIGIÓN?

Pero Jehová había dicho a
Abraham: y haré de ti una
nación grande, y te bendeciré
y engrandeceré tu nombre.

(Génesis 12, 1-2)

En su libro *Culturas Primitivas*, publicado en 1871, Tylor señalaba que “la cultura o la civilización, entendida en su sentido etnográfico amplio, es ese conjunto complejo que abarca los conocimientos, las creencias, el arte, el derecho, la moral, las costumbres y los demás hábitos y aptitudes que el hombre adquiere en cuanto miembro de la sociedad”⁴⁴. Es “un conjunto trabado de maneras de pensar, sentir y obrar más o menos formalizadas, que, aprendidas y compartidas por una pluralidad de personas, sirven de un modo objetivo y simbólico a la vez, para constituir a esas personas en una colectividad

⁴⁴ TYLOR, E.B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mithology, Philosophy, Religion, Arts and Custom*, vol. 1, Londres, 1871 (fac.).

particular y distinta”⁴⁵. La cultura afecta pues a toda la actividad humana, cognoscitiva, afectiva o cognitiva, incluso sensoriomotriz. Además es una noción con una significación colectiva, aplicable únicamente a sociedades globales.

Cada cultura se concreta frente a las demás por su identidad nacional. La identidad a la vez supone la definición de una entidad colectiva y, a la vez, una invitación a las personas a identificarse con ese nosotros. En este sentido Tajfel señala que la identidad forma parte del individuo, al derivar del conocimiento de pertenencia a un grupo social⁴⁶. De este modo la conciencia de poseer una identidad nacional deriva de la interacción social, es decir, del “nosotros” frente al “ellos”.

La cultura, por tanto, funda simbólicamente la unidad relativa de una colectividad, confiriéndole su carácter distintivo⁴⁷. Una civilización está repleta de símbolos que sirven para vincular entre sí a los actores sociales, para relacionar modelos con valores, para recrear la participación e identificación de las personas y los grupos en colectividades.

⁴⁵ ROCHER, G. *Introducción a la Sociología General*, 10ª ed., Barcelona, Herder, 1987.

⁴⁶ TAJFEL, H. (ed.) *Social Identity and Intergroup Relations*, Cambridge, CUP, 2010.

⁴⁷ ROCHER, G. *Op.Cit.*

Los objetos tienen diferentes significados⁴⁸, y es a través de la interacción social como se aprenden los significados de cada símbolo en una sociedad. A pesar de esto sí que se pueden distinguir distintos tipos de símbolos sociales:

1. En primer lugar podemos hablar de símbolos de solidaridad. Son aquellos que hacen recordar a los miembros que forman parte de una entidad, que distinguen a éstas de las otras o afirman su existencia. Es el caso de las banderas, de los himnos o incluso de algún político.
2. Por otro lado, los símbolos se utilizan para denotar la organización jerárquica de las sociedades. El barrio, el tipo de residencia, el automóvil, hasta la indumentaria, tienen valor en cuanto símbolo del estatuto que se posee.
3. En tercer lugar, se puede hablar de un simbolismo del pasado, de la “memoria colectiva”. Los recuerdos que dichos símbolos evocan son fuente de solidaridad social y comunión psíquica.
4. Y finalmente cabe considerar del simbolismo religioso y mágico. El simbolismo religioso se nutre con elementos

⁴⁸ RITZER, G. *Introduction to Sociology*, 3ª ed., Singapur, 2015.

del contexto social, expresa realidades sociales y tiene un alcance y unas consecuencias también sociales. Distingue lo puro de lo impuro, lo sagrado de lo profano... divide en definitiva la sociedad, reagrupándola y constituyendo jerarquías.

La existencia de más de una civilización en el mundo hace inevitables los contactos entre ellas. Una de las teorías que más resonancia han tenido en relación a las consecuencias de estas interacciones es la de la lucha o choque de civilizaciones que elaboró a finales del siglo XX Samuel Huntington. Para él el choque de civilizaciones es la teoría que explica los grandes movimientos político-culturales de la historia universal por medio de las influencias recíprocas que ejercen entre sí las distintas civilizaciones, y que debe contraponerse a las etapas anteriores en que los enfrentamientos se produjeron entre Estados-nación o entre ideologías⁴⁹.

Huntington elabora su teoría en respuesta a la creencia en el triunfo global de las democracias liberales que denotaría "el fin de la historia"⁵⁰. Para Huntington tras la Guerra Fría no

⁴⁹ HUNTINGTON, S. El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. 4ª reimpresión. Buenos Aires. Paidós, 2001. p.496.

⁵⁰ FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*. Nueva York, FP, 2006.

se produce este triunfo democrático, sino que se dan los primeros conflictos en los límites de las civilizaciones, y como ejemplo nombra la Guerra de Yugoslavia y los conflictos de Chechenia y Cachemira. Considera que el sistema democrático sólo ha triunfado en la civilización occidental, y que su choque con el resto es inevitable dado que cada una tiene un sistema de valores radicalmente distinto. En este conflicto, los principales rivales de la civilización occidental son la islámica y la sínica (compuesta por China y zonas de la diáspora china en Asia y Pacífico), mientras que la civilización japonesa, la hindú y la ortodoxa son civilizaciones oscilantes.

Huntington no fue, no obstante, el primero en hablar de la lucha de civilizaciones. Medio siglo antes, Toynbee ya había apuntado que cuando dos civilizaciones coexisten en un mismo tiempo el contacto entre ellas asume la forma de acción-reacción; donde una propina el primer golpe, para recibir a continuación una respuesta, y así continuamente hasta que una de ellas desaparece⁵¹.

Estas teorías han sido criticadas desde varios flancos. Por un lado, se ha achacado que Huntington no contempla la fractura de hecho de las civilizaciones que define (sunitas y

⁵¹ TOYNBEE, A.J. *Op.Cit.*

chiíatas, o Vietnam y China, por ejemplo) y la exitosa expansión de la democracia occidental a otras “civilizaciones” como Japón o la India. Por otro, se considera que aunque es cierto que hay una confrontación de valores, el conflicto puede ser evitado. Entre las tesis que defienden la existencia de alternativas al choque de civilizaciones destacan las que apuestan por fortalecer los lazos entre éstas, buscando el entendimiento. Son teorías internacionalistas que buscan reaccionar ante la multiculturalidad creciente de la sociedad globalizada. Sin embargo, tanto el “Diálogo de Civilizaciones” de Jatami⁵² como la de la Alianza de Civilizaciones hispano-turca⁵³ han dado resultados tangibles. No obstante han servido para realizar un ejercicio de introspección en las relaciones entre culturas que todavía continúa y que ha permitido introducir una mirada crítica en el debate del conflicto civilizatorio. Como puso de manifiesto el informe del Grupo de Alto Nivel para la Alianza de Civilizaciones⁵⁴, en muchas ocasiones se enmascaran intereses políticos tras supuestos conflictos entre las culturas

⁵² JATAMI, M. *Dialogue among Civilizations*, Discurso ante la UNESCO, 2000. Disponible en: <http://www.unesco.org/dialogue/en/khatami.htm>

⁵³ El 21 de septiembre de 2004 el presidente del Gobierno de España presentó ante la LIX Asamblea General de las Naciones Unidas su propuesta para impulsar una Alianza de Civilizaciones.

⁵⁴ Informe emitido a requerimiento del Secretario General de las Naciones Unidas y presentado el 13 de noviembre de 2006. GRUPO DE ALTO NIVEL. *Alianza de civilizaciones*. Nueva York. Naciones Unidas, 2006. Disponible en web: <http://www.unaoc.org/docs/AoC_HLG_REPORT_SP.pdf>

occidentales e islámicas, y en otras son las malinterpretaciones filosóficas las que llevan al falso enfrentamiento.

Una de las mayores críticas que ha recibido la propuesta de la Alianza de Civilizaciones es la que apunta a que una alianza requiere conceptos en común, y por tanto no se puede hablar de Alianza de Civilizaciones si no se pretende extender los valores de las democracias occidentales a las otras civilizaciones⁵⁵. En este sentido, gran parte de la controversia pasa por determinar el papel de las religiones en las civilizaciones y en los conflictos entre ellas.

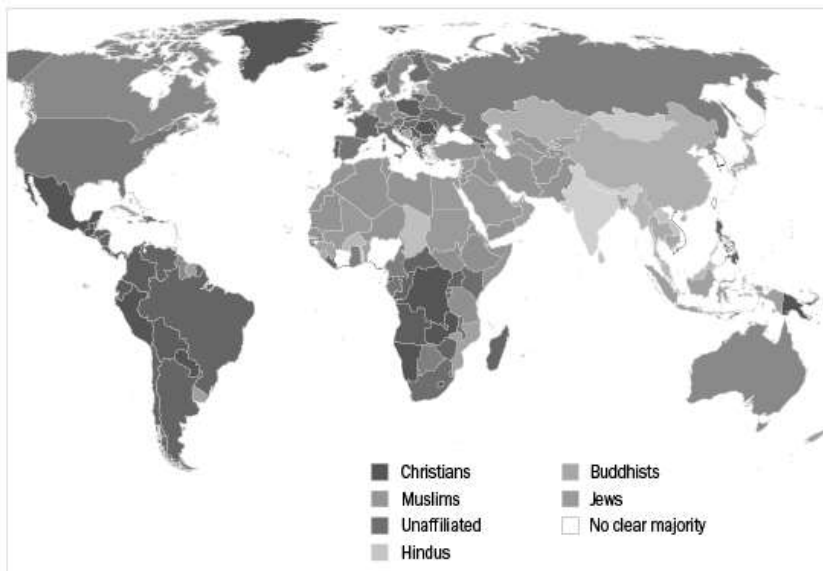
Las percepciones en este punto son diametralmente opuestas. Por un lado cabe diferenciar a quienes creen que las religiones sirven de vértice integrador de las civilizaciones y quienes consideran que son causa de su decadencia. Por otro, aquellos que piensan que las religiones son instrumentos para la paz y quienes juzgan que fomentan el conflicto.

Christopher Dawson fue de los pioneros en defender el papel vertebrador de las religiones al señalar que “las grandes religiones son los cimientos sobre los que descansan las

⁵⁵ KAMEN, H. ¿Qué alianza? ¿Qué civilizaciones?. *El Mundo*. Diciembre 2004, año XV, nº 5480. Disponible en la web: http://www.almendron.com/politica/pdf/2004/spain/spain_1627.pdf

grandes civilizaciones”⁵⁶. Esta idea es totalmente opuesta a la defendida por Edward Gibbon, quien atribuye a la religión cristiana la responsabilidad de la caída del Imperio Romano, al propagar la indiferencia entre los ciudadanos y socavar su sentimiento de identidad hacia el Estado⁵⁷.

Ilustración 2. Religiones mayoritarias del mundo.



Nine countries have no clear religious majority: Guinea Bissau, Ivory Coast, Macau, Nigeria, Singapore, South Korea, Taiwan, Togo and Vietnam. There are no countries in which adherents of folk religions make up a clear majority. There are also no countries in which followers of other religions (such as Bahai's, Jains, Sikhs, Shintoists, Taoists, followers of Tenrikyo, Wiccans or Zoroastrians) make up a clear majority.

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life • Global Religious Landscape, December 2012

La tesis de Gibbon fue rebatida por Toynbee. Para él, el colapso de las civilizaciones no tiene que ver con la aparición de

⁵⁶ DAVSON, C. En: HUNTINGTON, S. El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. 4ª reimpression. Buenos Aires. Paidós, 2001. p. 57.

⁵⁷ GIBBON, E. *The Decline and Fall of the Roman Empire*, 23ª ed., Chicago, 1980.

las religiones y, en todo caso, éstas se plantean como una evolución. La religión ecuménica, como el cristianismo en el caso romano, aparece como una especie de sociedad distinta y superior a las civilizaciones, que permite a los ciudadanos alcanzar un nivel de espiritualidad superior, y ayuda a conservar y transmitir el legado de cultural en el que se gestan⁵⁸.

Huntington también considera intensamente relacionadas a las civilizaciones con las religiones, hasta el punto que subraya los conflictos existentes entre quienes comparten etnia e idioma pero difieren en religión. Ésta es la explicación que otorga a la fractura interna de las civilizaciones. Las religiones introducen en cada civilización un sistema de valores, y la divergencia entre sistemas lleva al choque.

Frente a la teoría de Huntington, la de la Alianza de Civilizaciones señala el importante papel de las religiones para evitar ese mismo conflicto. El Grupo de Alto Nivel indicó en su informe que el papel creciente de las religiones en muchas sociedades y su dimensión como fuente de valores personales podía posicionarla decisivamente para fomentar el “aprecio de

⁵⁸ TOYNBEE, A.J. *El cristianismo entre las religiones del mundo*. Buenos Aires. Emecé, 1960, p. 140.

otras culturas, religiones y modelos de vida con el objetivo de contribuir a crear la armonía entre ellos”⁵⁹.

En definitiva, la sociología siempre ha contemplado a la religión como un factor fundamental en la evolución de una sociedad. Marx la calificó como “el opio del pueblo”⁶⁰ queriendo así resaltar la utilización que históricamente se ha realizado de las creencias religiosas para controlar a las poblaciones. No en vano, la historia muestra cómo las castas sacerdotales, encargadas de gestionar los asuntos religiosos, se han situado tradicionalmente al mismo nivel que las nobles o guerreras, y cómo los dirigentes máximos han tratado siempre de rodearse de un halo religioso: desde los faraones de Egipto hasta los emperadores del Japón, sin olvidar a los monarcas Dei gratia de la vieja Europa.

En todo caso, desde los autores más clásicos (Durkheim, Weber, Tocqueville, Gramsci) hasta los más modernos (Bellah, Bourdieu, Casanova, Habermas, Kepel) han aceptado el condicionante público de la religión como una realidad, hasta el punto de que se llega a rechazar incluso el caso francés

⁵⁹ Informe de 13 de noviembre de 2006, principio 2.8, p.6.

⁶⁰ MARX, C. Crítica de la filosofía del Estado de Hegel. México. Editorial Grijalbo. 1968, p. 166.

como ejemplo de un supuesto secularismo extremo⁶¹. Es cierto que atañe fundamentalmente a la esfera privada de las personas; que el hecho de profesar o no una religión afecta al individuo, y sólo por él es comprobable y experimentable la Fe. Pero al mismo tiempo, la realidad nos muestra que algunas religiones son intrínsecamente colectivas. Sólo adquieren un sentido pleno cuando son manifestadas y vividas públicamente. Y aun en el caso de una religión con un contenido netamente individualista –como el cristianismo–, la propia creencia se ha constituido como base de la sociedad civil⁶².

Más allá del debate abierto con la reforma de los tratados de las antiguas Comunidades Europeas acerca de las raíces cristianas de Europa, no puede negarse que los valores y principios del humanismo que ésta defiende son de base cristiana, siquiera sólo fuera porque sus grandes precursores (desde Erasmo a Tomás Moro, pasando por la Escuela de Salamanca), jamás abjuraron del cristianismo ni de la obediencia a Roma.

En todo caso hay que reconocer que hablar de religión en Europa sigue siendo difícil. El mejor ejemplo es,

⁶¹ DÍAZ-SALAZAR, R. *Democracia Laica y Religión Pública*. Madrid, Taurus, 2007.

⁶² BURKE, E. *Op.Cit.*, p. 146 y ss.

probablemente, el populismo que aún hoy en día sigue acompañando al tratamiento público de la religión y que lleva tanto a que unos conviertan la eliminación de los símbolos religiosos en medida prioritaria de su gobierno⁶³, como a que otros se peleen por ocupar una posición preeminente en las manifestaciones públicas religiosas⁶⁴.

España es, conforme al artículo 16.3 de la Constitución, un Estado aconfesional. Una situación similar a la que se da en Alemania (art. 140 de la Ley Fundamental de Bonn), Bélgica (art. 20) o Italia (Concordato de 1984). Y más aún en Francia, donde la ley 2004-228, conocida como "ley Stasi", desarrolla el principio de laicidad del Estado y prohíbe llevar símbolos ostensibles de pertenencia a una religión, como el hiyab, la kipá, el turbante sij o grandes cruces cristianas. Occidente ha hecho del secularismo la piedra angular de su sistema político.

Ante esta realidad, y como paso previo a cualquier análisis sobre la compatibilidad entre Islam y democracia,

⁶³ EP. El equipo de Ribó dice que quitando los símbolos católicos del cementerio cumple la Constitución. *Las Provincias* [en línea]. Nov. 2015.. Disponible en web: <<http://www.lasprovincias.es/valencia-ciudad/201510/30/equipo-ribo-dice-retirando-20151030181428.html>>.

⁶⁴ CONDE, J. Políticos y actos católicos: Cuando la religión y el Estado laico se confunden. *eldiario.es*. Mayo 2015. Disponible en web: <http://www.eldiario.es/eldiarioex/sociedad/Politicos-procesiones-catolicas-religion-confunden_0_382862027.html>.

debemos plantearnos si dicha coexistencia es necesaria. Es decir, demostrar que caminos como el francés, en que se busca reducir el peso público de la religión, o incluso limitarla totalmente, no son el adecuado. La separación entre la Iglesia y el Estado, lograda de forma efectiva con el movimiento iniciado en la Ilustración, se ha presentado tradicionalmente como la clave del éxito democrático occidental, y por tanto, como el ejemplo a seguir por el resto de las naciones. ¿Tiene sentido entonces insistir en el papel de la religión en el Estado más allá de meras disquisiciones teóricas? ¿Realmente no basta reducirla a la esfera privada de los ciudadanos?

Es cierto que en la Europa actual, la religión, entendida como "un sistema de creencias fundado en premisas de tipo sobrenatural que postula la existencia del mal, el sufrimiento o la ignorancia en el mundo y anuncia los medios de salvación o redención partiendo de estas realidades"⁶⁵, ya casi no tiene cabida en el ámbito público. Pero lo que no está claro es si este secularismo extremo europeo es la norma -y la religiosidad de los Estados Unidos la excepción- en la civilización democrática occidental, o si es a la inversa⁶⁶.

⁶⁵ AGNESHVAR. En: PALOMINO LOZANO, R. *Religión y Derecho Comparado*. Madrid: Iustel, 2007, p. 249.

⁶⁶ HABERMAS, J. Entrevista con Jürgen Habermas. En: MENDIETA, E. y VANANTWERPEN, J. (eds.), *Op.Cit.*, p. 127.

El secularismo significa una separación entre la Iglesia y el Estado, pero requiere también, como se verá, una neutralidad que presenta tres manifestaciones básicas: que nadie se vea coaccionado por motivo de sus creencias o religión; que exista una igualdad plena entre personas con creencias religiosas diversas; y que todas las corrientes espirituales puedan participar libremente en el proceso político.

Asimismo, debe tenerse en cuenta que en ningún caso este secularismo puede llevar a un laicismo sin límites. Pues, en contra de lo que pudiera creerse, el laicismo no ocupa esa posición neutra que hemos señalado como necesaria. Es más: implica la desaparición de la religión de la esfera pública y su confinamiento absoluto a la vida privada. De esta forma, al restringir el uso público de la religión, el laicismo marca su destierro y deja paso a ideas ya no laicas, sino ateas, en las que el concepto de Dios -y por tanto de religión- no subyace.

Por ello es importante marcar la diferencia entre laicismo y secularismo. Aunque se confunden habitualmente, principalmente por la inexistencia de una diferenciación léxica en idiomas de uso doctrinal⁶⁷, el secularismo, como ya se ha

⁶⁷ En inglés, por ejemplo, sólo se utiliza el vocablo "secularism", en francés es difícil encontrar un sustantivo distinto a "laïcité", mientras que en alemán se ha tenido que recurrir al latinajo "Laizismus" para diferenciarlo de "Weltlichkeit".

dicho, implica que el Estado no toma partido por ninguna religión, y por lo tanto tampoco puede tomar parte por el ateísmo como "anti-religión".

No debe verse aquí tampoco el inicio de una cruzada contra el pensamiento ateo. La no creencia en Dios es una realidad que puede darse en el ser humano y que en cuanto tal debe ser prevista y aceptada por las organizaciones sociales. Atrás quedan los tiempos en que se consideraba que el ateísmo iba contra natura⁶⁸. Pero aceptación no significa necesariamente promoción. Tolerancia no es impulso. Asumir el hecho ateo obliga a permitir su existencia en condiciones de igualdad, pero en ningún momento implica valorarlo de la misma forma que a la creencia.

Y es que, impulsado por el ateísmo, ha surgido una especie de "humanismo secular" que en cierta medida se ha convertido en una nueva religión laica. Conforme a la misma, la sociedad ha ido asumiendo el mensaje de que la moral es una simple cuestión de preferencia, y que la cultura humana no requiere para su existencia de ningún referente supremo⁶⁹. Es decir, bajo la justificación de que se debía evitar el

⁶⁸ En este sentido, BURKE, E. *Op.Cit*, p. 148.

⁶⁹ NAVARRO-VALLS, R., Palomino, R. *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, Barcelona: Ariel Derecho, 2003, p. 413-414.

predominio y sometimiento que la Iglesia católica -en el caso europeo-, ejercía sobre la población, se ha creado una nueva sujeción para la persona igualmente obligatoria. De este modo, la libertad del individuo, por la que los ilustrados lucharon, aparece de nuevo limitada y coaccionada, si bien por la propia sociedad y la moral que ésta establece.

En este campo se enmarca toda esa serie de rituales cívicos que han ido surgiendo con el objetivo de suplantar los religiosos preexistentes para, de este modo, lograr crear un sentimiento de comunidad similar al que poseen las religiones y pretendidamente más democrático, al haber eliminado esa sujeción implícita a las creencias, y requiriendo por tanto de otro tipo de símbolos sociales conforme a lo visto más arriba. Pero la realidad es que el "compromiso cívico" que se crea imita tan perfectamente a la congregación religiosa que acaba creando un sentimiento inconsciente de religiosidad aún en quien pretende huir de ella⁷⁰. Es decir, que se ha convertido a las ideologías teóricamente ateas en "cuasi-religiones" que necesariamente caen en "parecidos o mayores excesos que las religiones tradicionales"⁷¹.

⁷⁰ HABERMAS, J. *Op. Cit.*, pp. 138 y 139.

⁷¹ NAVARRO-VALLS, R. PALOMINO, R., *Op. Cit.*, p. 409.

El problema real surge porque, llevado hasta el extremo, el humanismo ateo provoca un vacío espiritual que hace peligrar la estabilidad social. La religión, como se verá más adelante, juega un papel fundamental en la creación de conflictos, pero también en su solución. El extremismo ateo, por el contrario, se muestra totalmente incapaz de coadyuvar a la solución de conflictos, pues sólo sabe sobrevivir mediante el ataque y el insulto al resto de creencias, esto es, a las religiones.

El humanismo laico, la ideología elevada a religión, no ha sido capaz, por su propio origen humano, de dar una respuesta trascendente a las disyuntivas de la persona. De pronto, el europeo medio se ha dado cuenta de que salvo que se reconozca que existe un propósito superior a los del propio hombre, nadie puede decir con rotundidad que los sistemas e ideales de Hitler no son justos. El horror que Europa -y muy especialmente Alemania- presenta en relación con el holocausto no es tanto el remordimiento por el asesinato inmisericorde de millones de personas, sino la convicción de que muy pocos encontraron una respuesta racional que pudiera negar la lógica de este genocidio.

La creencia en la sacrosanta razón llevó a que el hombre se viera abocado a cometer las más impensadas

barbaries simplemente porque seguían un hilo conductor racional. Así es como se ha llegado a la conclusión de que "sólo si tenemos y aceptamos un modelo superior y exterior a nosotros mismos (...) dispondremos de una piedra de toque que nos permita, con entera confianza, juzgar de la justicia o injusticia de cualquier método humano de acción, sea el de Hitler o el nuestro"⁷².

Y con esta convicción, las sociedades europeas han experimentado un renacer de la religiosidad que puede observarse nítidamente en el auge de la ortodoxia religiosa. Opus Dei, Regnum Christi, Comunión y Liberación o las Comunidades Neocatecumenales, son movimientos que han visto crecer el número de sus seguidores en los últimos años, mientras que el resto de instituciones laicas o de vida consagrada sufren una sangría constante. ¿La razón? El desencanto con la postmodernidad laica y el impulso de quien ve en ellos la mejor vía para evitar la crisis social ligada a la ausencia de valores⁷³.

Aunque no nos hayamos percatado, en Europa ha surgido el mismo sentimiento de rechazo hacia nuestro modo

⁷² CRIPS, S. *Op.Cit.*, pp. 20-21.

⁷³ BEDOYA, J.G. El auge de los movimientos. *El País* [en línea]. Oct. 2003. Disponible en web: http://elpais.com/diario/2003/10/17/sociedad/1066341603_850215.html

de vida que percibimos en otras civilizaciones. Y del mismo modo que en ellas se producen reacciones que llevan a un retorno a sus orígenes, también en el mundo Occidental son cada vez más las voces que se preguntan si se hizo bien decidiendo el destierro del sentimiento religioso.

Así ha surgido un nuevo tipo de sociedad, que Jürgen Habermas ha llamado "postsecular". Es la nueva sociedad moderna que se encuentra "con que siguen existiendo grupos religiosos y que las diferentes tradiciones religiosas siguen siendo relevantes, aunque las sociedades mismas estén en gran parte secularizadas"⁷⁴. Esta opción por un nuevo secularismo, que es la tomada por España al declararse aconfesional, es la que debe defenderse como más adecuada. Y es que la religión sigue siendo un factor fundamental en la evolución de nuestras sociedades, y por lo tanto a tener en cuenta por el Estado al regularlas.

Si el mundo postmoderno relegó a la religión a un tercer o cuarto plano y se olvidó de ella Nietzsche proclamó la muerte de Dios⁷⁵ y la ciencia la certificó⁷⁶, la post-

⁷⁴ HABERMAS, J. *Op.Cit.*, p. 131.

⁷⁵ NIETZCHE, F.W., *La gaya ciencia*. Madrid. Ediciones Akal S.L., 2009, segunda edición. Nietzsche retoma esta frase, utilizada por primera vez por Plutarco en el momento en que declina el esplendor del mundo griego. Más tarde Hegel utiliza esta frase en su "Fenomenología del Espíritu" (aunque aplicada al colapso de las ciudades estado) Posteriormente, Fichte, desde el ateísmo, y Feuerbach desde el hegelianismo de izquierdas, retomaron la idea de la muerte de Dios que Nietzsche popularizó. RESTREPO, C.E. La frase de

postmodernidad ha encontrado de nuevo en la religión una guía para la existencia. En una sociedad internacional que vive en permanente crisis política, las organizaciones y los líderes religiosos ofrecen la credibilidad, los valores, las garantías morales, la reconciliación y la capacidad de movilización que muchos líderes políticos no pueden proporcionar.

Estos valores hacen de la religión un fenómeno netamente urbano, en unas ciudades modernas en las que el sentido social ha desaparecido. Esto es lo que explica el ascenso de movimientos con un fuerte contenido religioso en la mayoría de países no occidentales. Es el caso de *Hamas* frente a *Fatah*, o del AKP turco frente a los partidos que conforman el movimiento laicista. Incluso la victoria de los Hermanos Musulmanes en las elecciones parlamentarias del Egipto postrevolucionario y la embriaguez de éxito que les llevó a presentar un candidato a las elecciones presidenciales – y a ganarlas- pese a que habían prometido que no lo harían,

Hegel: Dios ha muerto. *Escritos*. Julio-Diciembre 2010, vol.18, nº 41, p. 427-452.

⁷⁶ CARRASCAL, J.M. “Ciencia, religión, Dios”, en *ABC*, 18 de septiembre de 2010. Disponible en web: <http://www.abc.es/20100918/opinion-la-tercera/ciencia-religion-dios-20100918.html>

Solo desde un realismo ingenuo se puede afirmar que el conocimiento científico acaba con Dios. El método científico sirve exclusivamente para conocer relaciones externas entre objetos, o entre partes de un organismo. Sus herramientas no permiten encontrar respuestas a preguntas ontológicas y, mucho menos, aproximarse a conocer la realidad trascendente.

pone en evidencia que la fuerza de estos movimientos se escapa hasta del control de ellos mismos.

Una dinámica de autodestrucción como la del movimiento de los Hermanos egipcios es prueba de que el islam está profundamente enraizado en las sociedades árabes, y que libremente expresado busca la intervención política. Pero también demuestra que las organizaciones de corte secular o laicista son apenas testimoniales y no tienen la fuerza suficiente para contrarrestar la rápida movilización de las organizaciones religiosas. En Egipto, esta realidad llevó a los jóvenes del *Tamarod* a buscar en el Ejército (sempiterno guardián de la realidad árabe) su salvación y su condena.

Y aunque este ascenso de la religión se manifiesta de forma evidente en los países no occidentales, también Occidente ha visto renacer la cuestión religiosa. La utilización de la confesionalidad del Presidente Barack Obama como arma arrojadiza durante la campaña –atribuyéndole una supuesta fe islámica que disminuiría sus posibilidades como candidato⁷⁷– pone de manifiesto que la separación de la Iglesia y el Estado en Occidente se ha realizado de forma fáctica pero no cultural.

⁷⁷ GONZÁLEZ R., "Uno de cada cinco estadounidenses cree que Obama es musulmán", en: El Mundo, 19 de agosto de 2010. Accesible en http://www.elmundo.es/america/2010/08/19/estados_unidos/1282199787.html

Lo mismo sucede con el debate abierto en multitud de países europeos acerca del uso del velo islámico. Las restricciones al uso de esta indumentaria islámica pueden revestir en ciertos casos (como cuando se trata del velo integral o burka) ciertos motivos de seguridad como veremos, pero en la mayoría de supuestos traslucen una realidad bien distinta: el miedo hacia una cultura distinta que, virtud a los movimientos migratorios, está adquiriendo un peso notable en nuestras sociedades. Puede ser que Europa y Occidente se declaren seculares, pero estos debates demuestran que en ningún caso consideran que ése secularismo les lleve a renuncia a los valores religiosos que se hallan inscritos en su cultura.

Posiblemente la manifestación más clara de esta voluntad consciente de contar con las raíces religiosas propias fue la proclamación por Nicolás Sarkozy del inicio de un "laicismo positivo"⁷⁸. Francia, como ya se ha señalado, ha sido el Estado más combatiente en materia religiosa. Y no sólo con los musulmanes. Si algo ha de reconocérsele al país galo, es que su laicismo ha sido igual de estricto con todas las

⁷⁸ LORITE MENA J., "Laicismo: ¿positivo o negativo", en: La Verdad, 27 de septiembre de 2008. Accesible en: <http://www.laverdad.es/murcia/20080927/opinion/laicismo-positivo-negativo-20080927.html>

religiones, empezando por la Iglesia católica. Sin embargo, con motivo de una visita de Benedicto XVI, el presidente de la República Francesa declaró públicamente la necesidad de cambiar el estilo laico francés. De abrirlo más a las religiones. ¿Era sólo una treta publicitaria? Es cierto que Sarkozy ha tenido siempre una cierta querencia por los golpes de efecto, pero la utilización de este nuevo concepto no sonó a hueco, quizá porque era algo que hacía tiempo que se esperaba.

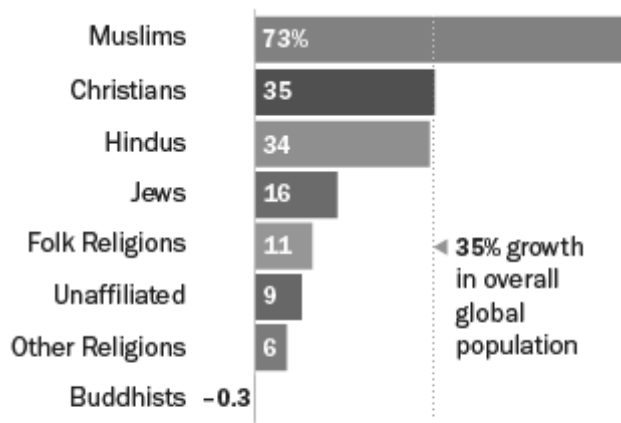
Por ello, puede aventurarse que el principal conflicto con el que se encuentran las sociedades modernas es el de la libertad religiosa, el de la propia práctica de la religión y el de la relación entre la conciencia religiosa mayoritaria y los credos minoritarios⁷⁹. Este conflicto se ve incrementado, como se ha dicho, por el fenómeno migratorio. Además, según muestran los estudios sociológicos⁸⁰, puede afirmarse que existe una relación directa entre religiosidad y fertilidad. Los grupos sociales activos religiosamente son más fértiles que el resto, lo que unido a las antedichas olas migratorias ha aumentado la tensión en algunos territorios. Una realidad que, por otro lado, queda reflejada también en las proyecciones estadísticas

⁷⁹ NAVARRO-VALLS, R., PALOMINO LOZANO, R., *Op. Cit.*, pp. 13-14.

⁸⁰ HEINEK, G. The relationship between religion and fertility: Evidence from Austria. *Papers on Economics of Religion*, 2006, nº 06/01, Departamento de Teoría e Historia de la Economía de la Universidad de Granada, disponible en <http://EconPapers.repec.org/RePEc:gra:paoner:06/01> y AMBROSETTI, E., y KAMAL, N. The relationship between religion and fertility: the case of Bangladesh and Egypt, en *European Population Conference (Barcelona, 9-12 de Julio de 2008): Migration and Migrants in Europe*. Univ. de Princeton; disponible en <http://epc2008.princeton.edu/papers/80648>

que se reflejan en el informe sobre “El Futuro de las Religiones del Mundo” que el Pew Research Center publicó el pasado 2 de abril y que queda reflejado en el siguiente gráfico.

Ilustración 3. Crecimiento estimado de la población religiosa entre 2010 y 2050 para un crecimiento medio de la población global del 35%.



Source: The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050

PEW RESEARCH CENTER

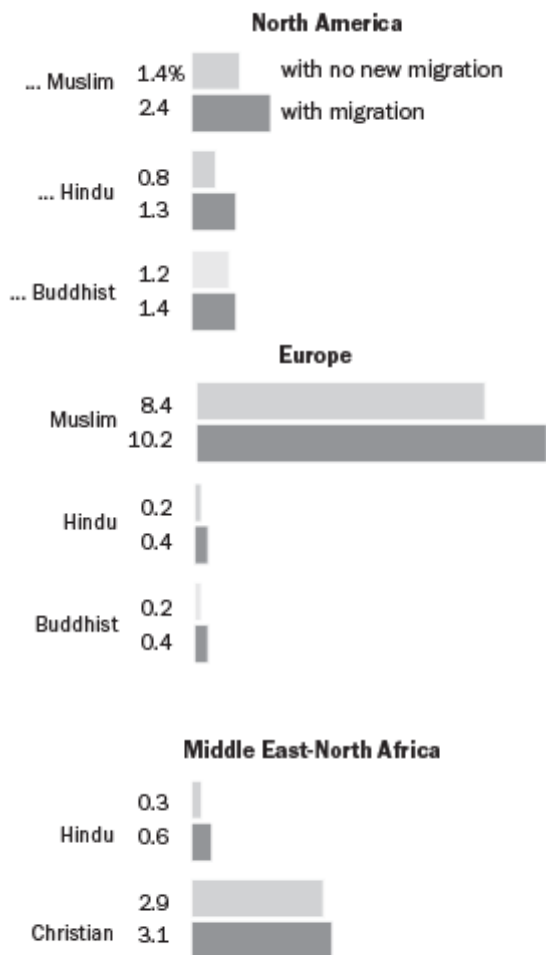
El mismo informe realiza una proyección de evolución de la población religiosa foránea en distintas regiones del mundo, con una mención expresa al papel que pueden jugar los movimientos migratorios (vid gráfico 3). En el caso de Europa la proyección pone de manifiesto que en treinta años la población musulmana puede llegar a ser igual a la población

española de hoy en día, y que unos seis a ocho millones, es decir el equivalente a Cataluña, serían consecuencia exclusiva de los movimientos migratorios. De mantenerse esta tendencia, una de las consecuencias más relevantes que pueden llegar a producirse, en cuanto a la configuración social de los Estados, es el cambio de la religión mayoritaria en Macedonia y en Bosnia-Herzegovina, donde las poblaciones cristianas pasarían a ser minoría.

Ante esta previsión surge una cuestión fundamental para el Estado contemporáneo; pues tiene que ser capaz de combinar un doble mensaje hacia las religiones minoritarias que llegan: por una parte, restrictivo, marcando los límites que la propia cultura de acogida no puede permitir que se traspasen, y otro de apertura, en el que se les haga partícipes del proceso de creación política de la nueva sociedad plural. La dificultad, obviamente, es que ambos procesos son antitéticos, por lo que su combinación resulta cuando menos complicada. En todo caso, el principio básico que debe tratar de respetarse para lograr el equilibrio es que los grupos religiosos sean vistos más como interlocutores que como amenazas⁸¹.

⁸¹ TAYLOR, C., *Op. Cit.*, pp. 40-41.

Ilustración 4. Proyección del porcentaje de población de cada grupo religioso en 2050, con referencia a la influencia de la migración.



Source: The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050

PEW RESEARCH CENTER

Tres son los requisitos que marcan los límites de estas relaciones. En primer lugar, que la religión minoritaria acepte libremente que su confesión debe imbuirse de un "respeto hacia las autoridades políticas del país que les acoge y de sus tradiciones"⁸². En segundo lugar, que la sociedad de acogida asuma que las obligaciones que nacen de una religión no son en la mayoría de los casos cuestión de elección individual, sino que tienen su origen en una fuente autónoma e inaccesible que, a lo sumo, puede ser interpretada⁸³. Y finalmente, que debe excluirse a toda aquella manifestación de una religión minoritaria que no sea capaz de aceptar en sus bases doctrinales la libertad religiosa ajena⁸⁴.

La religión tiene aspectos positivos y negativos que influyen en su interacción con la sociedad, pero es la orientación que le dan los representantes religiosos y políticos la que define verdaderamente qué efectos puede provocar⁸⁵.

Pero además de estos relevantes datos de futuro, la religión también juega un papel político en el pasado histórico y

⁸² GARCÍA OLIVA, J., *Op. Cit.*, p. 54.

⁸³ PALOMINO LOZANO, R., *Op. Cit.*, p. 250.

⁸⁴ TEDH, caso "Refah Partisi", fundamento número 75, en: Navarro-Valls, R., y Palomino Lozano, R., *Op. Cit.*, p. 351 y ss.

⁸⁵ TREVATHAN, A., "¿Qué ha pasado con la educación liberal en Europa?", en: VV.AA., *Congreso internacional "La Alianza de las Civilizaciones: otro mundo es posible". Libro de ponencias*, Valencia, Centro Cultural Islámico, 2007, p. 63

reciente: la religión sigue configurando Estados. En el inicio de la descolonización, el Imperio Indio se dividió para su independencia según la religión mayoritaria de cada zona, pueblos hindúes y musulmanes fueron separados sin importar su realidad histórica, tan sólo teniendo en cuenta cuál era la población mayoritaria en ése momento. Esto, aparte de suponer un dislate histórico-político -como la división con escuadra y cartabón de África-, trajo como consecuencias conflictos territoriales que todavía afectan a la comunidad internacional como el de Cachemira.

Un caso similar fue el de la antigua Yugoslavia. La muerte de Tito dio lugar al inicio de una cruenta guerra civil en la que la persecución étnica y religiosa estaba a la orden del día. Con estos criterios se separó a la católica Croacia de la Serbia ortodoxa y se configuró Bosnia-Herzegovina como un ingobernable Estado plurinacional y pluri-religioso en el que conviven católicos bosnio-croatas, ortodoxos serbo-bosnios y bosniacos musulmanes. La escisión posterior de Kosovo, mayoritariamente musulmán, tras la intervención occidental en Serbia terminó por confirmar a los Balcanes como una olla hirviendo de conflictos políticos con un marcado origen religioso.

Y desde luego, en esta relación de Estados de configuración religiosa no podemos olvidarnos del país más

joven del mundo: Sudán del Sur. Su población es étnicamente negra y de religión mayoritariamente cristiana y animista, mientras que la del norte, con la que formaba una unidad hasta 2011, es fundamentalmente una población árabe y musulmana.

Esta división de los territorios conforme al criterio religioso, si bien puede ser históricamente aberrante, sí encuentra una justificación sociológica. Para formar un Estado, una sociedad tiene que embarcarse en la creación y consolidación de su propia identidad colectiva. Esta identidad se define no sólo en función de ciertos principios que se consideren básicos y se compartan -como pudiera ser el caso de los derechos humanos o el sistema democrático-, sino que también poseen un peso sustantivo las referencias históricas, lingüísticas o religiosas.

Este auge de la religión en la configuración de identidades se demuestra incluso en los Estados más consolidados, en los que el nacionalismo quizá debería de estar más presente. Así, otra encuesta realizada por el Pew Centre en países subsaharianos ha mostrado que en naciones

plurirreligiosas, como Nigeria, el sentimiento religioso es mucho más importante que el nacional⁸⁶.

En este sentido, se ha entendido en muchas ocasiones que esta división de rasgos se correspondía con el grado de modernización de las sociedades. Así, las sociedades más avanzadas y desarrolladas se apoyarían fundamentalmente en los principios compartidos para crear su esencia social; mientras que sólo las sociedades arcaicas recurrirían esencialmente a la identidad antropológica pura. Sin embargo, esta afirmación se ha visto rebatida, no sólo por el renacimiento del debate religioso en sociedades modernas que se ha referido con anterioridad, sino también por el resurgimiento del sentimiento nacionalista.

Si la Unión Europea es el paradigma de sociedad creada exclusivamente sobre la base de unos principios compartidos, los nacionalismos que han surgido en su seno son ejemplo de todo lo contrario. Y no nos referimos a los movimientos anti-europeístas de los propios Estados miembros -pues al fin y al cabo son consustanciales a todo proceso integrador-, sino a las ansias renacidas de secesionismo en el interior de los propios

⁸⁶ *Islam y Cristianismo en África Subsahariana*, Foro Pew de Religión y Vida Pública, 15 de abril de 2010.

Estados. Los casos vasco y catalán en España, el escocés en Gran Bretaña o el flamenco en Bélgica ponen de manifiesto cómo un grupo social rechaza la identidad colectiva creada virtud a principios y valores comunes y reclama volver a la esencia arcaica del sentimiento primario. Es, en definitiva, un rechazo a la razón y una vuelta a la mitología. Ésta es la única explicación posible de por qué comunidades tan reducidas en términos globales como los sijs -que apenas suponen un 0,4% de la población mundial-, mantienen como objetivo primordial conseguir la independencia política en aquéllas zonas donde son mayoritarios, en este caso, el Punjab.

Esta situación de hecho se presenta al tiempo como una oportunidad única y como un riesgo casi insalvable. La oportunidad pasa por la potenciación de la identidad religiosa distinta, aunque pueda parecer un contrasentido. La limitación de la libertad religiosa -como la restricción de cualquier derecho básico del ser humano-, produce inmediatamente una actitud de rechazo en quien se sabe restringido. Una identidad religiosa coartada -por considerarla peligrosa para el sentimiento de unidad nacional, por ejemplo-, va a tener necesariamente un efecto rebote. Los miembros de esa comunidad afectada se unirán más estrechamente, abandonando cualquier diferencia que pudiera haber entre

ellos, para defenderse conjuntamente de lo que consideran un ataque directo a su ser más esencial.

Sin embargo, si se permite que una identidad religiosa se desarrolle plenamente, en conjunción con el resto de identidades de un Estado, no sólo se eliminará ese sentimiento de rechazo, sino que permitirá que los integrantes de comunidades religiosas distintas perciban que, pese a todo lo que les separa, se hallan unidos por un vínculo de similares características con su deidad. De esta forma, cuando el cristiano no encuentra obstáculos al desarrollo de su propia esencia; cuando el judío abandona todo miedo a mostrar su espiritualidad; cuando el musulmán se siente realizado y comprendido, entonces todos ellos dejan de ver al otro como un hereje, como un enemigo, y empiezan a entender que todos tienen una misma razón de ser.

El riesgo, por su parte, es que so pretexto de defender la identidad nacional, se convierta a la identidad religiosa mayoritaria en hegemónica. Que el deseo de conservar la individualidad histórica derive en el fanatismo religioso y en la instauración de un espíritu inquisitorial que garantice la pervivencia del espíritu histórico nacional⁸⁷. Esto supone un

⁸⁷ ABELLÁN, J.L., Estado y religión en la edad moderna y contemporánea, en: LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. (ed.), *Estado y Religión. Proceso de Secularización y Laicidad. Homenaje a don Fernando de los Ríos*. Madrid, Universidad Carlos III de Madrid-Boletín Oficial del Estado, 2001.

riesgo creciente en cuanto la globalización ha hecho que ciertas zonas dejen de ser reinos para algunas religiones. Las migraciones son una realidad con efectos crecientes. Y muy especialmente en el campo religioso. La creencia es una de las redes fundamentales en que se basan los migrantes para seguir manteniendo el sentimiento de unidad y de pertenencia a una comunidad, y de éste modo evitar el desarraigo. En este sentido es cierto que la globalización aumenta la desafección de una religión con una cultura concreta⁸⁸. Los movimientos religiosos, en su condición de organizaciones sociales, son permeables a los cambios, y virtud a las migraciones van adaptándose a las nuevas culturas a las que llegan para pervivir y mimetizarse en el ambiente. No son bloques estáticos, sino que fluyen. Pero al mismo tiempo, la globalización provoca el efecto contrario.

No resulta descabellado imaginar que una sociedad pueda elevar algunos de sus rasgos identitarios a un nivel cuasi sagrado, máxime cuando se trate de características de componente fuertemente religioso. En tal caso, cualquier alteración o debilitamiento de tales rasgos puede ser percibida como una amenaza al fundamento mismo de la unidad e incluso de la permanencia del Estado⁸⁹. E inevitablemente ha

⁸⁸ ROY, O., *La Santa Ignorancia*, Madrid, Península, 2010.

⁸⁹ TAYLOR, C., *Op. Cit.*, p. 50.

de tenerse en cuenta que, salvo que se realice apoyándose en las bases doctrinales de la propia religión, el abandono de la primacía en el Estado, la apertura de la sociedad hacia otras confesiones; esto es, cualquier mecanismo que instaure una igualdad inter-religiosa, puede ser recibido como un ataque hacia aquélla que hasta el momento ostentaba la posición más ventajosa. Desde ese instante, el conflicto está servido.

Empezando por la expansión islámica, y siguiendo por las cruzadas hasta el actual terrorismo islamista o la violencia en Nigeria o Filipinas entre cristianos y musulmanes o en Sri Lanka y Tailandia de budistas contra hinduistas o musulmanes respectivamente, los conflictos son una realidad ligada a la religión. En esta línea, tras y en particular tras los atentados de Nueva York, Madrid y Londres, ha comenzado a hablarse de un verdadero choque bélico entre el Islam y Occidente⁹⁰.

Sin embargo, la diferencia que comienza a percibirse en la sociedad postsecular es que las religiones también sirven de base para la reconciliación⁹¹. Es el caso, por ejemplo, de la Declaración de Alejandría, aprobada en 2002 por representantes de todas las confesiones presentes en Oriente Medio y que estableció su propia hoja de ruta para llevar la paz

⁹⁰ PLESSIS, L.A., *La tercera Guerra Mundial ha comenzado*, Barcelona, Inédita, 2004.

⁹¹ HABERMAS, J., *Ay, Europa: pequeños escritos políticos XI*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 64-80.

a la zona, o de la Fundación para el Alivio y el Reconocimiento en Oriente Medio.

Para evitar que las diferencias entre civilizaciones devengan en conflictos se han planteado todo tipo de medidas. Desde el compromiso con el multilateralismo, el respeto a la libertad y los lugares de culto religioso, al impulso a favor del desarrollo de las zonas más pobres, pasando por la adopción de todos los Pactos Internacionales y de Derechos Humanos y el respeto a los gobiernos legítimamente elegidos en los países musulmanes, aunque su ideología no sea compartida por Occidente.

Por otro lado se presentan iniciativas dirigidas a fomentar una educación en la paz y la multiculturalidad, garantizar el acceso de todos a las nuevas tecnologías y enseñar a interpretar las informaciones. En este sentido, en cuanto que se atribuye a los medios de comunicación parte de la responsabilidad en la creación de suspicacias en ambas civilizaciones, se proponen soluciones como la creación de códigos de conducta voluntarios o la realización de cursos de formación en relaciones internacionales. También se apuesta por una acción integrada entre países emisores y receptores de inmigración, y se valora como fundamental el papel de la

juventud, queriendo potenciarlo a través del aumento de los intercambios y la creación de redes⁹².

Los conflictos son una realidad ligada a la religión, como en el caso del Falun Gong en China o del Budismo Therevada en Sri Lanka, aparte de los ejemplos ya dados. Pero no podemos caer en la hipersimplificación. En primer lugar, porque en muchos de estos conflictos hay también causas étnicas o culturales. Es el caso, por ejemplo, de Sudán –que ya hemos mencionado- donde el enfrentamiento entre población negra y árabe no sólo se da entre el sur negro y el norte árabe, sino también en el oeste, en Darfur, con la diferencia de que en esta zona toda la población es musulmana.

En segundo lugar, y quizás más importante, porque como hemos visto, las religiones también juegan un papel en la paz. Históricamente, desde los intentos de mediación de Benedicto XIII y Pío XII durante las Guerras Mundiales, hasta la inmolación del monje Thich Quang Duc en 1963 para protestar contra el gobierno católico vietnamita. Más recientemente, la famosa protección de los monjes budistas a los opositores en Myanmar durante la fallida revolución del azafrán, o las múltiples iniciativas de paz en las regiones de conflicto, hacen

⁹² Informe de 13 de noviembre de 2006 del Grupo de Alto Nivel para la Alianza de Civilizaciones.

que el Interfaith Mediation Center de Nigeria, el Inter-Religious Council de Sudán, o el Iraqi Institute of Peace demuestren que las religiones son tal vez las que inician el camino de la reconciliación.

Al buscar las razones de estos enfrentamientos y los posibles métodos para obviarlos, todos los estudiosos coinciden en que estas confrontaciones están caracterizadas por el macro-cambio cultural que están viviendo las civilizaciones. Este macro-cambio debemos entenderlo como un cambio profundo de las estructuras que sustentan los pilares básicos de las civilizaciones, de su cultura. En general se relaciona este cambio con la expansión de los valores de las democracias occidentales, desarrollados con el proceso de modernización que inició la Ilustración.

Esta identificación de modernización con occidentalización ha causado discrepancias entre la doctrina. Algunos autores consideran que ambos procesos deben ir necesariamente unidos, y se acogen al ejemplo del Kemal Atatürk para afirmar que el Islam no puede ofrecer modernización⁹³. Otros apuntan que en el África subsahariana

⁹³ PIPES, D., Modernización e islamismo, en: *Modernization in the Middle East: The Ottoman empire and its Afro-Asian successors*: Edited by Cyril E. Black and L. Carl Brown. Princeton, N.J.: Darwin Press, 1993. pp. 148-149.

o en Egipto estas teorías han fracasado al acabar estos países occidentalizándose pero no modernizándose⁹⁴.

Donde sí coincide la doctrina es al aseverar que este macro-cambio cultural que deriva de la modernización está ahondando las diferencias entre las civilizaciones. En esta línea, la expansión de la cultura occidental a consecuencia de la globalización se ha vivido en muchos Estados como un intento de colonización. Se han interpretado estos cambios como una negación de las culturas tradicionales de estas civilizaciones, provocando un rechazo a las dinámicas introducidas por la civilización que consideran colonizadora: la occidental.

En este sentido, parte de la doctrina apunta que la modernidad aumenta la alienación del individuo y le lleva a una crisis de identidad, que termina acercándolo más a su cultura y su religión tradicional⁹⁵; lo que ha llevado, en el caso que nos ocupa, a que no se modernice el Islam, sino que se islamice la modernización, desapareciendo progresivamente los procesos

⁹⁴ MAZRUI, A.A., From social Darwinism to Current Theories of Modernization: a Tradition of Analysis, en *World Politics*, volumen 21, nº 1, pp. 69-83, Cambridge, 1968.

⁹⁵ HUNTINGTON, *Op.Cit.*

de secularización y resurgiendo las religiones y culturas tradicionales en la vida pública⁹⁶.

A partir de estas condicionantes debe pensarse cómo evolucionará un Estado de Derecho tal y como el que conocemos ahora, en el que la separación de la Iglesia y el Estado es un hecho. En Europa, esta separación comenzó con la expansión por Napoleón de las ideas de la revolución francesa que obligaron en la mayoría de los países a desarrollar un nuevo pensamiento, de inspiración cristiana, pero independiente de la religión. La Ilustración no supuso tanto en este sentido una negación de la religión, sino la apertura de un camino nuevo, paralelo e interconectado. El cambio fundamental que se produjo, como se verá, fue el abandono de las moralidades cristianas. Sólo así el Estado ha podido reducirse a regular la convivencia social y reservar la normativa moral a la elección del individuo⁹⁷. Como quedó patente en la propia

⁹⁶ KEPEL, G., *La revancha de Dios*, 2ª ed., Madrid, Editorial Anaya & Mario Muchnik 1995.

⁹⁷ Aunque hay quien afirma que aún existen posiciones morales en el Estado, como el no reconocimiento de los matrimonios homosexuales, realmente en estos casos se produce un hecho sustancialmente distinto. El Estado no regula moralmente -lo haría si impusiera penas a quien mantuviera relaciones homosexuales, o si sencillamente impidiera la convivencia-, sino que no da reconocimiento civil a un hecho. Aunque sus consecuencias también puedan ser perjudiciales, o al menos pueden provocar desigualdad, nos encontramos ante una institución jurídicamente diferente.

Francia: el Estado ha de poseer una moral independiente de la de cualquier religión, que le garantice una superioridad moral frente a todas ellas⁹⁸.

Esto, sin embargo, no ha sido del todo comprendido. Muchos sectores siguen confundiendo esta necesaria separación moral con una exclusión de la religión de la esfera política. Y esto es algo que, al fin y al cabo, no se puede aceptar. En primer lugar, porque se ha demostrado que los niños que crecen en un entorno de coherencia con los valores que les son inculcados en sus hogares obtienen un alto nivel de autovaloración, lo que a su vez les capacita para tomar parte activa en la sociedad. Por el contrario, quienes sufren un fuerte contraste entre la vida familiar y la educación escolar, pueden experimentar a la larga una crisis de identidad que, en nuestros días y en el caso musulmán, termina conduciendo al fundamentalismo⁹⁹.

Una cuestión aún más acuciante cuando nos encontramos con sociedades como las occidentales, que se hallan en un proceso de transición hacia nuevas formas sociales que absorban e integren la inmigración, y la multiculturalidad que ésta lleva aneja¹⁰⁰. En todo caso, una vez que Occidente ha superado la necesidad de imponer el

⁹⁸ TAYLOR, C., *Op. Cit.*, p. 44.

⁹⁹ TREVATHAN, A., *Op. Cit.*, p. 67.

¹⁰⁰ HABERMAS, J., *Op. Cit.*, p. 140.

secularismo, entendido como el rechazo a la dominación religiosa del cristianismo, se entra en una fase de pluralidad de creencias que exige no sólo una libertad de conciencia, sino también una igualdad efectiva en el trato que se otorga a cada credo. En caso contrario, se corre el riesgo de que la tradición histórico-jurídica utilice las instituciones existentes para marginar a las minorías religiosas, negando de hecho a los inmigrantes su libertad religiosa y mandándoles el mensaje de que en nuestras sociedades no podrán gozar nunca de las mismas prerrogativas con que cuentan las mayorías establecidas¹⁰¹.

El Estado debe entonces configurarse como soberano e independiente frente a cualquier otro poder, sea éste temporal o espiritual, y en cualquier caso, como superior a todo poder que pretenda ejercerse en su propio territorio¹⁰². De esta forma, el reconocimiento de libertad y autonomía a las confesiones implica necesariamente su ejercicio en el marco establecido por el propio poder político estatal, que es quien garantiza de esta forma la existencia de una igualdad plena.

¹⁰¹ TAYLOR, C., *Op. Cit.*, p. 52.

¹⁰² SOUTO PAZ, J.A., "La laicidad en la Constitución de 1978", en: LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. (ed.), *Op. Cit.*, pp. 218- 219.

De esta forma, y frente a lo que sucedía con el concepto inicial del secularismo laicista, la autoridad estatal utiliza su poder para garantizar la neutralidad. Se instituye en "organizador neutro e imparcial del ejercicio de las diversas religiones, cultos y creencias"¹⁰³, pero al mismo tiempo se enfrenta de igual modo a las posturas religiosas que a cualquier otra postura ideológica básica¹⁰⁴. Esto es, reconocer la preeminencia que puede tener la religión en la vida de las personas, y la importancia que puede llegar a adquirir en la creación y consolidación de una identidad colectiva no es óbice para que el Estado siga permitiendo la libertad de mantenerse al margen de toda creencia.

En definitiva, aunque la religión no es causa única de afección de los Estados actuales, pues éstos se ven también afectados por cuestiones étnicas o culturales¹⁰⁵, sigue siendo un elemento que el Estado debe valorar, regular y, sobre todo, enmarcar en su visión política, para así ser capaz de utilizar todas sus prerrogativas y neutralizar todas las amenazas que pudiera provocar. Un hecho que el Estado ha de encarar desde un punto de vista funcional, esto es, fijándose en la función

¹⁰³ TEDH, caso "Refah Partisi", fundamento número 51, en: Navarro-Valls, R., y Palomino Lozano, R., *Op. Cit.*, p. 351 y ss.

¹⁰⁴ TAYLOR, C., *Op. Cit.*, p. 41.

¹⁰⁵ Un ejemplo paradigmático lo constituye Sudán donde el enfrentamiento entre población negra y árabe no sólo se da entre el sur negro y el norte árabe, sino también en el oeste, en Darfur, con la diferencia de que en esta zona toda la población es musulmana.

que las creencias ejercen en la vida de sus ciudadanos¹⁰⁶, más que en la clase de creencias de que se traten.

El desafío es, por tanto, espiritualizar la política¹⁰⁷, pues aunque deba admitirse que el Estado no gira ya en torno a la religión, manipulando a Galileo bien se podría añadir: "eppur si muove".

¹⁰⁶ PALOMINO LOZANO, R., *Op. Cit.*, pp. 247 y ss.

¹⁰⁷ AL-TURKI, AA.M, *El Islam contra el terrorismo*, Valencia, Centro Islámico de Valencia, Segunda Edición, p. 68.

CAPÍTULO II

LA LIBERTAD RELIGIOSA

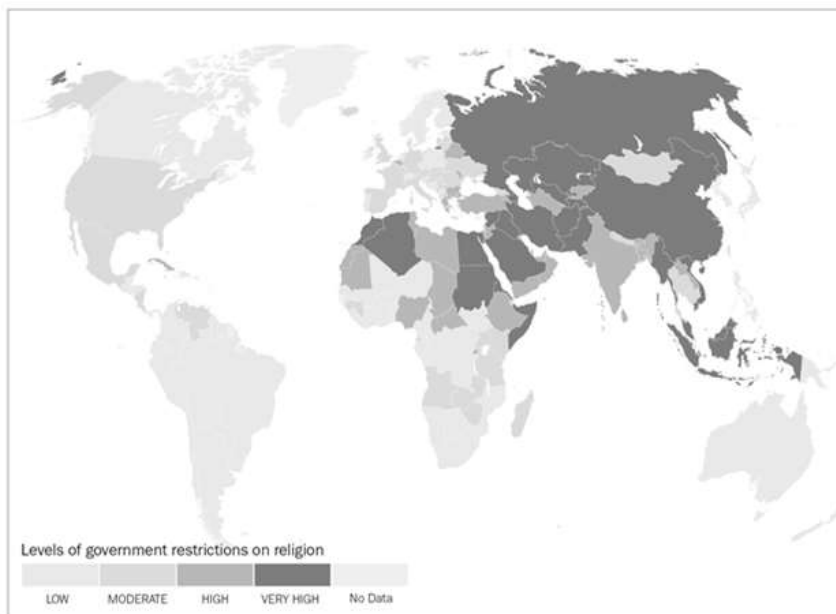
Por consiguiente, (...) se
requiere que en todas las
partes del mundo la libertad
religiosa sea protegida.

(Declaración Dignitatis Humanae)

Hablar del entronque del islam y las sociedades occidentales implica necesariamente hablar de libertad religiosa. Occidente es, por su propia evolución jurídica y política, la cuna de los derechos y las libertades. No se puede hablar de la constitución de una sociedad occidental sin realizar un análisis histórico referente al momento y la forma en que empiezan a reconocerse en dicha sociedad las primeras libertades. Pues la sociedad occidental es, ante todo, una sociedad individual, humanista. El hombre, el individuo –el ciudadano incluso en una visión más restrictiva- se configura frente al Estado y se dota, para ello, de un escudo jurídico que garantiza la protección de su esfera individual. El conjunto de derechos y libertades individuales que conocemos como derechos humanos o derechos fundamentales en la medida en

que son codificados y recogidos en los textos constituyentes configuran ése escudo protector de la persona. Entre ellos se alza, indudablemente, la libertad religiosa.

Ilustración 5. Restricciones gubernamentales sobre la práctica religiosa (dic. 2012).



"Religious Hostilities Reach Six-Year High," January 2014
PEW RESEARCH CENTER

En este sentido, al pretender analizar la posible compatibilidad del islam con el Estado occidental hay que comenzar por hablar necesariamente de libertad religiosa. Porque ésta se configura como el punto de conexión entre una

realidad externa a estos Estados –en cuanto su origen histórico-social es diverso- y un nuevo marco jurídico. La realidad de la inmigración exige hablar de libertad religiosa, pues introduce en Europa, como veremos más adelante, una dinámica que hasta ahora era básicamente testimonial: las diferencias de religión. La multiplicación exponencial del fenómeno migratorio lleva, además, a que los Estados occidentales se encuentren con una población creciente de religión musulmana que pasa progresivamente de solicitar una protección de su identidad y creencias, al amparo de la libertad religiosa, a la aplicación del derecho internacional privado o la modificación de la legislación nacional del país de migración para asegurar que cuentan con normas jurídicas que respetan sus convicciones¹⁰⁸.

Pero el análisis de la libertad religiosa no se justifica sólo por cómo acepta Occidente la religión islámica de los inmigrantes que llegan a sus tierras, sino también en el sentido inverso. La evolución de la sociedad internacional, unida a las propias dinámicas civilizatorias, hace que tenga que pensarse en una posible confluencia de islam y democracia en los países de civilización islámica. Pues, con independencia de la teoría concreta que se siga respecto a la relación que puede darse entre las civilizaciones, como hemos visto, todas ellas coinciden

¹⁰⁸ OLMOS ORTEGA, M.E. “El matrimonio entre cristianos y musulmanes”, en *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 64, n. 162. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2007, p. 172.

en que la coexistencia en paralelo de dos civilizaciones implica un intercambio continuo de influencias.

La violencia entre ambas, entendida desde un sentido puramente físico –provocando guerras y enfrentamientos- o desde un sentido cultural –poniendo en entredicho las premisas básicas de la civilización paralela- es una realidad en la convivencia de civilizaciones. La mera coexistencia en paralelo supone una multiplicación de las influencias mutuas que, necesariamente, llevan al cuestionamiento de los paradigmas de los que se ha dotado cada una de las culturas y, en consecuencia, impulsan una crisis identitaria que se termina resolviendo en términos de cambio o de reafirmación cultural.

Partiendo de esta base, y teniendo en cuenta que, como se ha apuntado, la nota más característica de las democracias occidentales no es tanto la participación política como en sí la configuración de las libertades individuales frente a la sociedad y frente al Estado, no puede ignorarse que la existencia de sociedades en las que este “escudo protector” se reconoce e incluso se potencia, junto a otras en las que se sigue negando o, cuando menos, se relega a un segundo plano, va a implicar en algún momento determinado un replanteamiento de las estructuras político-sociales de las sociedades no liberales.

En definitiva, este replanteamiento es el que se vivió en una multitud de países árabes durante los años 2011 a 2014 y que se conoce bajo el nombre de “primavera árabe”. De hecho, si se analiza someramente su evolución se comprueba que en ella se reafirma el principio anteriormente señalado. La “primavera árabe” fue mucho más fuerte en los países árabes-mediterráneos, expuestos más directamente a la influencia de Occidente virtud al comercio, el turismo y la propia historia. En los países del Golfo Pérsico, por el contrario, aunque se dio como fenómeno revolucionario, recogió en mayor medida una dinámica de enfrentamiento entre sectas islámicas (poblaciones chiíes –sean mayoritarias como en el caso de Bahrein o minoritarias como sucede en Arabia Saudí- tratando de reafirmarse frente al poder suní dominante), que un movimiento pro-libertades como fue claramente el caso tunecino.

Entrando en el estudio de las revoluciones mediterráneas, y en la clara militarización creciente de las cuatro revoluciones por orden cronológico (Túnez, Egipto, Libia y Siria), aquellas sociedades más cercanas a la realidad occidental llevaron a cabo una revolución más rápida y exitosa, mientras que los dos únicos países del Mediterráneo que se habían mantenido al margen de Occidente (es paradigmático

en el caso de la ausencia de política de vecindad de la Unión Europea hacia Libia y Siria) entraron en una dinámica de conflicto de la que no han conseguido salir todavía.

Lo que viene a demostrar la “primavera árabe” es que la coexistencia entre democracias occidentales y Estados islámicos no sólo afecta a las primeras, a través de los replanteamientos que exige el fenómeno migratorio, sino también a las segundas. Pero sobre todo reitera la verdad aprendida en la crisis de la democracia kelseniana y el fracaso del formalismo de Weimar. La concepción de la teoría democrática como un juego de relativismos en que no existe una verdad absoluta y, por tanto, la configuración del Estado se garantiza no mediante el seguimiento de un principio absoluto en el que no se cree, sino a través del cumplimiento de una serie de requisitos formales, da al traste cuando los totalitarismos europeos demuestran que se pueden seguir perfectamente todas las reglas formales de la democracia y, al mismo tiempo, atacar los principios radicales de la misma.

Esto sucede de nuevo en los países árabes a partir del año 2011. Influidos por la presencia occidental, primero como potencia colonizadora y más adelante como vecino y socio, los

Estados árabes adoptan una estructura formalmente democrática. Configuran un Estado con una aparente separación de poderes (en la práctica probablemente tan real como la no-separación actual en las democracias occidentales). Introducen códigos jurídicos que regulan las relaciones sociales, aunque muy particularmente las económicas. Y repiten, una vez tras otra, procesos “democráticos” en los que incluso en algunos casos se elige libremente. Pero todo ello no es suficiente, y la revolución estalla. Y no lo hace por la ausencia de derechos políticos o por las diferencias de clases. La razón por la que Mohammed Buazizi se inmola es porque se le niega la libertad más básica: la de ganarse su propio sustento. Esta negación de una esfera de libertades propias que proteja al individuo frente a la arbitrariedad del poder público es la que enciende la llama de las revoluciones. Y por pura coherencia debe creerse que una vez ha saltado la chispa, siempre quedan rescoldos.

Es posible, aún probable, que los países árabes mediterráneos vuelvan a experimentar movimientos de reafirmación de derechos, al menos hasta que se igualen –al alza o a la baja- con sus vecinos occidentales. Ante esta eventualidad cabe plantearse cuál sería el papel que se otorgaría a la religión en este hipotético nuevo tipo de

democracias. La libertad religiosa se configura así no sólo como una necesidad de respuesta por parte de occidente ante una realidad nueva, sino también como la clave para la posible consolidación de la democracia liberal como sistema político en los países árabes.

EVOLUCIÓN DE LA LIBERTAD RELIGIOSA EN OCCIDENTE

Por ello, quizá deba comenzarse por realizar un somero acercamiento histórico al concepto de libertad religiosa. Se afirma que fue Quinto Septimio Florense Tertuliano (ca. 160 – ca. 220)¹⁰⁹, jurista y teólogo de Cartago, considerado “padre de la cristiandad latina”¹¹⁰, quien por vez primera reconoce y desarrolla el concepto de libertad religiosa. Así, lo presenta como “un derecho humano fundamental, un privilegio de la naturaleza, que todo hombre pueda adorar a su dios de acuerdo con sus propias convicciones”¹¹¹. La de Tertuliano es una libertad religiosa eminentemente cristiana, desde su propio

¹⁰⁹ Britannica Global Edition, vol. 27, 2009, p. 16.408

¹¹⁰ EKONOMOU, A.J.; *Bizantine Rome and the Greek Popes: Eastern influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590-752*, Lexington Books, Nueva York, 2007, p. 22.

¹¹¹ TERTULIANO, *Ad Scapulam 2*, en COXE, A.C.; ROBERTS, A. y DONALDSON, J. (eds.) *The ante-Nicene fathers*, Volumen III-IV, Hartford, 1885, p. 105; citado en WALLACE, E.G., *Justifying Religious Freedom: The Western Tradition*, en Penn State Law Review, Volumen 114:2, Universidad de Campbell, 2009, p. 502.

concepto. En primer lugar, porque la concibe desde el propio entendimiento de Dios que tiene el cristianismo. Tertuliano afirma que la Fe verdadera es la que se expresa libremente. ¿De qué sirve creer en Dios si es una creencia impuesta? ¿Qué gloria tiene ser adorado por los esclavos? La verdadera grandeza divina es la libertad otorgada al hombre para seguirle, o para negarle. En segundo lugar, porque es una libertad que marca la diferencia con el poder civil. En su análisis, Tertuliano reafirma la división entre poder civil y poder espiritual que instituye el propio Jesús (“Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”¹¹²), y le añade el principio de libertad de elección divina: si el propio Dios creador no impone a sus criaturas una fe, ¿cómo va hacerlo el poder político?¹¹³

La novedad principal de Tertuliano es que, aun desarrollando el principio de libertad religiosa desde una raíz cristiana, lo universaliza, lo considera aplicable a cualquier religión. Su afirmación no es sólo una protección o auto-justificación de la religión que profesa frente al poder político, sino que supone una verdadera afirmación de la realidad iusnaturalista de la libertad religiosa, lo que implica su no dependencia de ningún derecho positivo y su aplicación universal. Al mismo tiempo, Tertuliano no renuncia a la

¹¹² Lucas, 20:25

¹¹³ WALLACE, E.G., 2009, p. 503.

creencia en una única religión verdadera. Es decir, no nos encontramos con un pensador de formación cristiana que se “seculariza”, como ocurrirá posteriormente con muchos de los pensadores ilustrados. Tertuliano sigue manteniendo su Fe cristiana, y lo hace perfectamente convencido de que es la única Fe verdadera. Y pese a ello acepta la posibilidad de que otros profesen una fe distinta, y lo que es más, afirma su derecho a profesarla y su libertad para hacerlo sin ninguna injerencia, vengan éstas por parte del poder político (el Estado moderno) o desde otras religiones¹¹⁴.

Este segundo desarrollo de la teoría de Tertuliano marca una diferencia fundamental con la teoría islámica. Porque, como veremos más adelante, aunque hay teorías que sostienen que el islam acepta la libertad de conciencia, y es cierto que históricamente se ha dado al menos una tolerancia de otros cultos, la supremacía que la teología islámica predica de esta religión no acepta en general el disentimiento¹¹⁵. Esto, como veremos más adelante, no puede ser dejado de lado cuando se analiza la libertad religiosa precisamente por la relación de doble vía entre islam y democracia a la que nos hemos referido más arriba.

¹¹⁴ WALLACE, E.G., 2009, p.504.

¹¹⁵ Vid infra, apostasía del islam.

Volviendo a la aparición histórica de la libertad religiosa, la doctrina de Tertuliano no deja de ser la teoría de un jurista. Por ello, en la tradición occidental se considera que el origen histórico legal de la libertad religiosa se encuentra en el Edicto de Galerio, fechado en Nicomedia el 30 de abril de 311. Galerio, que había sido César durante la tetrarquía de Diocleciano, tomó parte durante esa época de las grandes persecuciones contra los cristianos¹¹⁶. En esta etapa convulsa de la historia de Roma no puede afirmarse que no hubiera libertad religiosa, pues lo cierto es que en general no se perseguía a los judíos, ni siquiera a los cristianos de base laicos, sino fundamentalmente al clero, al cristianismo organizado¹¹⁷. Se trataba por lo tanto más de una persecución política contra una nueva religión que contaba con una estructura incipiente y se estaba expandiendo virtud a su espíritu universalista, que de una persecución religiosa en defensa del panteón romano.

Probablemente por ello, porque la motivación no era la defensa de una creencia sacra –lo que habría dificultado enormemente la conciliación- sino más bien un movimiento

¹¹⁶ ORLANDIS, J. *Europa y sus raíces cristianas*. Ediciones Rialp, Madrid, 2004. Pp. 10 y ss.

¹¹⁷ DODDS, E.R. (1970). *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Nueva York: Norton. P. 108

político en un imperio que se estaba desmoronando políticamente, el propio Galerio realiza un movimiento táctico y vira hacia el pragmatismo político: ya que no se ha podido acabar con el movimiento cristiano —e incluso quizá comprobando que la propia persecución genera un sentimiento de unión más fuerte— decide no convertirse en su enemigo. Así lo reconoce el propio Edicto de Nicomedia, pues afirma que habiendo “procurado [...] que también los cristianos que habían abandonado la religión de sus padres retornasen a los buenos propósitos [...] muchos accedieron por las amenazas, otros muchos por las torturas. Mas, como muchos han perseverado en su propósito y hemos constatado que ni prestan a los dioses el culto y la veneración debidos, ni pueden honrar tampoco al Dios de los cristianos, en virtud de nuestra benevolísima clemencia y de nuestra habitual costumbre de conceder a todos el perdón, hemos creído oportuno extenderles también a ellos nuestra muy manifiesta indulgencia [...] con la condición de que no hagan nada contrario al orden establecido. Mediante otra circular indicaremos a los gobernadores la conducta a seguir. Así pues, en correspondencia a nuestra indulgencia, deberán orar a su Dios por nuestra salud, por la del Estado y por la suya propia, a fin de que el Estado permanezca incólume

en todo su territorio y ellos puedan vivir seguros en sus hogares”¹¹⁸.

Galerio establece pues por vez primera la tolerancia respecto a la religión emergente, y lo hace con dos exigencias que reafirman la fundamentación política del mismo. Por una parte, se impone la obligación de respetar el orden establecido. Es decir, se permitirá el culto de la nueva religión mientras ésta se limite a la esfera espiritual y no suponga en consecuencia una amenaza para la estructura política del imperio. Galerio está consagrando al mismo tiempo la libertad de culto y el orden público, el único límite a la libertad religiosa que aún hoy acepta la doctrina. La segunda exigencia es una reformulación de la primera: que recen por el Estado y por el augusto; esto es, que introduzcan la estructura política del imperio dentro de los fines de su religión, de tal modo que, convirtiendo la estabilidad política en un fin del cristianismo, éste no llegue nunca a ser una amenaza para el poder imperial.

Asimismo, no puede ignorarse el momento histórico en el que Galerio emite este Edicto. Si la época que había tenido que enfrentar Diocleciano había sido convulsa, lo que le lleva a

¹¹⁸ LACTANCIO, *Sobre la Muerte de los Perseguidores*, 34. Traducción de R. Teja, pp. 165-176; citado en TEJA, R., *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Ediciones Istmo, Madrid, 1990, pp. 141 y ss.

implantar la tetrarquía como forma de mantener el control sobre el imperio, este nuevo régimen deriva en una situación caótica con Galerio. La renuncia de Diocleciano y Maximiano en el año 305 –la primera renuncia voluntaria de un emperador romano, por otra parte- convierte a los dos césares, Galerio y Constancio, en augustos; nombrando a su vez a dos nuevos césares que les acompañen en la segunda tetrarquía: Maximino Daya y Severo II, respectivamente. Sin embargo, la prematura muerte de Constancio un año después mete en el juego a su hijo Constantino, proclamado augusto por las tropas de su padre. A partir de ese momento, los intentos de Galerio por recuperar el control y el retorno de los anteriores augustos, directo –en el caso de Maximiano- o indirecto –Diocleciano a través de Licinio- lleva a una época de caos con alzamientos populares y auto-proclamaciones de augustos. En el año 311, cuando Galerio dicta las nuevas normas respecto a los cristianos, Roma cuenta con siete augustos (Constantino, Majencio, Maximiano, Galerio, Maximino, Licinio y Domicio Alejandro). No es aventurado presuponer entonces que el Edicto de Galerio era un instrumento para tratar de asegurarse el favor de la pujante comunidad cristiana en el convulso escenario político.

No obstante, de poco le sirve a Galerio, que fallece ese mismo año, así como Maximiano y Domicio Alejandro. Majencio y Maximino son a su vez derrotados en los años subsiguientes por Constantino y Licinio, respectivamente, quienes en el año 313 sellan una alianza y establecen su diarquía. Es precisamente en esta fecha cuando se dicta el conocido como Edicto de Milán, que parte de la doctrina considera como el verdadero punto de inflexión que deja “atrás el estatuto legal de tolerancia para implantar un marco jurídico de plena y abierta libertad religiosa”¹¹⁹. Sin embargo, es dudoso a día de hoy que tal edicto realmente existiera. Mientras que el Edicto de Galerio sí ha llegado a nuestros días, del de Milán se tiene constancia a través de las instrucciones que Licinio, augusto de Oriente, remite a los gobernadores de su región el 13 de junio de 313. Si tomamos en consideración que el propio Edicto de Galerio advierte que se emitirá una instrucción indicando a los gobernadores provinciales cómo debían aplicar la nueva norma (vid supra), es más probable que lo que se ha considerado tradicionalmente como copia del supuesto edicto de Milán fuera más bien un desarrollo del Edicto de Galerio¹²⁰.

Esta nueva teoría interpreta la instrucción de Licinio como la circular anunciada, y considera que efectivamente se

¹¹⁹ ORLANDIS, J. *Op.Cit.*

¹²⁰ TEJA, R. *Op.Cit.*

reunió con Constantino en Milán, una vez derrotados sus enemigos y, probablemente entre otras cuestiones, abordan la situación de los cristianos y el tratamiento que cabe darles tras la circulación del Edicto de Galerio. Los nuevos augustos tenían, parece claro, dos opciones: retornar a la política de Diocleciano o mantener el nuevo régimen. Y optaron por lo segundo. Aunque la tradición cristiana –especialmente la oriental– atribuye el peso de la decisión a la incipiente conversión del propio Constantino, posiblemente tomaron parte también los motivos políticos. Al fin y al cabo, la de Galerio había sido una decisión pragmática, que afrontaba la imposibilidad comprobada de acabar con los cristianos. Y ante un nuevo imperio pacificado, volver a negar sus derechos a los cristianos habría podido desatar nuevos disturbios.

Así pues, las instrucciones circuladas resuelven “conceder a los cristianos y a todos los demás la facultad de practicar libremente la religión que cada uno desee [...] para no dar la apariencia de mantener la más mínima restricción de algún culto o alguna religión” ¹²¹. Probablemente estas aseveraciones constituyen la razón por la que se considera a estas instrucciones como un paso más en el reconocimiento de la libertad religiosa. Mientras que el Edicto de Galerio dictaba la tolerancia hacia el cristianismo, la circular de Constantino y

¹²¹ TEJA, R. *Op.cit.*

Licinio insiste en que esa libertad es aplicable no sólo a los cristianos, sino a cualquier otro culto. No obstante, como se ha señalado antes, las persecuciones religiosas en Roma se centraron fundamentalmente en los cristianos, por lo que posiblemente la circular constataba exclusivamente una realidad presente. El Edicto de Galerio no diferencia a los cristianos del resto, ni los coloca por encima, sino que los iguala en sus libertades y su tratamiento.

Esto no obsta para que pueda pensarse que había en el trasfondo razones ideológicas –o mejor dicho religiosas-, en tanto en cuanto las instrucciones circuladas por Licinio no se limitan a garantizar el respeto o la libertad de culto. Como señala el propio texto, se dictan para que “sean suprimidas todas las restricciones contenidas en las circulares anteriores dirigidas a tus negociados, referentes al nombre de los cristianos”¹²². Es decir, es una norma derogatoria. Pero además, se le otorga efecto retroactivo. Esto es así porque consigna claramente que tanto los locales de culto como las propiedades que poseyeron las iglesias cristianas y que, conforme a las referidas circulares previas, fueron embargadas y donadas o vendidas, deben ser restituidas sin dilación a los cristianos. Para garantizar la rapidez de la devolución y al mismo tiempo evitar

¹²² *Íbidem*.

perjudicar a terceros que hubieran adquirido dichas propiedades conforme a las normas antiguas, el tesoro imperial se hará cargo de las indemnizaciones a éstos.

Ciertamente, es la primera ocasión en que el Estado asume la responsabilidad subsidiaria en defensa de la libertad de religión y culto.

Sesenta años después, con la elevación del cristianismo a religión oficial del imperio en el año 380, el sueño de la libertad religiosa desaparece. En el Edicto de Tesalónica, decretado por Teodosio el 27 de febrero de dicho año, el emperador expresa su voluntad de que todos sus súbditos se conviertan a la religión de Pedro. Pero además, Teodosio toma partido en las discusiones teológicas que vivían las iglesias cristianas y, en un movimiento que será confirmado en el segundo Concilio de Constantinopla –convocado al año siguiente por el mismo emperador- predica la validez del dogma de Atanasio y, en consecuencia, reafirma la autoridad del obispo de Roma como máximo intérprete de la verdad cristológica, asignando a los seguidores de esta doctrina el

nombre de “cristianos católicos”, y desterrando al resto a la herejía¹²³.

La hegemonía del cristianismo en el Imperio Romano supone la desaparición del problema religioso en Occidente hasta la Reforma. Por el Edicto de Worms, de 26 de mayo de 1521, Carlos V proscribió la interpretación luterana de la verdad cristiana, y ordena la destrucción de sus obras. Este evento da inicio a las llamadas “guerras de religión”, que enfrentan durante más de treinta años al emperador con los príncipes alemanes que han adoptado la Reforma.

Aunque las guerras de religión son consideradas en la historia europea como un antecedente claro de la libertad religiosa, lo cierto es que son más bien el origen de la libertad de interpretación del cristianismo. El principio del *cuius regio eius religio* que consagra la paz de Augsburgo en 1555 no introduce la libertad de religión, sino que acepta que determinados territorios del imperio sigan una interpretación del cristianismo distinta a la católica, siguiendo la estela de sus gobernantes. El Edicto de Turda, decretado en 1568 por la Dieta del principado de Transilvania va un paso más allá, pues autoriza a los súbditos a seguir una práctica distinta a la de su

¹²³ LOEWENSTEIN, K. *The Governance of Rome*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, pp. 412 y ss.

príncipe. Sin embargo, sigue moviéndose sólo dentro de la esfera del cristianismo –y eso pese a que Transilvania era un protectorado del islámico Imperio Otomano- y además se limita exclusivamente a las interpretaciones del cristianismo que ostentaban los distintos grupos de la nobleza representada en la Dieta, dejando fuera a la Iglesia ortodoxa, la mayoritaria entre los súbditos rumanos.

Las guerras de religión marcan en todo caso una época convulsa de la historia política europea que no se solventará prácticamente hasta la consagración de la separación entre la Iglesia y el Estado. Es en Francia donde aparecerán los primeros síntomas y con mayor virulencia, pues la revolución francesa de 1789 es una revolución contra el orden establecido, incluido el de la Iglesia católica. La Constitución civil del Clero de 1790 es probablemente el mejor exponente del enfrentamiento entre el poder civil y la Iglesia de Roma, pero no es más que eso: un enfrentamiento con el poder papal y una subrogación de la Iglesia al Estado, no una separación verdadera.

El principio político que permitirá posteriormente la secularización del Estado se recoge en el artículo 10 de la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano. “Nadie podrá ser atacado por sus opiniones, incluidas las religiosas, siempre que su manifestación no perturbe el orden público

establecido por la Ley”¹²⁴. Este precepto, que como vemos recoge el mismo límite a la libertad religiosa que el Edicto de Galerio, cristaliza en el ordenamiento francés con la Ley de 9 de diciembre de 1905, de separación de la Iglesia y el Estado, cuyo artículo primero reza: “la República asegura la libertad de conciencia. Garantiza el libre ejercicio de los cultos con las solas restricciones dictadas en esta norma en interés del orden público”¹²⁵.

El ejemplo francés es paradigmático quizá en el caso occidental y europeo, en tanto en cuanto muestra que la libertad religiosa nace de las ideas ilustradas y se desarrolla con las revoluciones liberales, pero no necesariamente como una libertad particular, sino como parte de la libertad de conciencia, en una suerte de afirmación del hombre frente a la religión. Pone también de manifiesto que el reconocimiento de esta libertad necesitará de más de un siglo para consolidarse en un cambio político que constituya un poder civil independiente.

Al otro lado del Atlántico, la emigración al territorio de Norteamérica fue en gran medida, como es bien sabido, una migración religiosa en busca de tolerancia. Las primeras

¹²⁴ Ley de 9 de diciembre de 1905. Disponible en: <http://www.legifrance.gouv.fr/> Traducción propia.

¹²⁵ *Ibidem*.

colonias que se establecieron no fueron a priori un refugio para la diversidad religiosa, pero el territorio descubierto era lo suficientemente amplio como para que cada comunidad religiosa que huía de Europa pudiera asentarse y establecer su propia colonia.

La primera norma que se aprueba sobre libertad religiosa en el sentido moderno es el Estatuto de Virginia, promulgado a instancias de Thomas Jefferson en 1786. Éste establece que “ningún hombre deberá ser coaccionado para frecuentar o patrocinar un culto, lugar o ministerio religioso de cualquier índole, ni se verá forzado, restringido, molestado o agobiado en su persona o en sus bienes, ni deberá padecer en ninguna otra forma a causa de sus opiniones o creencias religiosas; sino que todos los hombres deberán ser libres para profesar y mantener su opinión por medio de argumentos, en cuestiones de religión, sin que este hecho menoscabe, aumente o afecte en modo alguno sus capacidades civiles”¹²⁶. Esta norma retoma hasta cierto punto la tradición inicial romana al separar claramente la profesión religiosa de la capacidad civil. Y a semejanza de las tesis de Tertuliano, aunque se promulga en nombre del Dios cristiano, su aplicabilidad a cualquier tipo de religión o práctica es rotunda.

¹²⁶ La libertad religiosa. Disponible en: <http://iipdigital.usembassy.gov>

Cinco años después, la aprobación de la Primera Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos recoge de forma somera este principio al prohibir la aprobación de “ninguna ley con respecto al establecimiento de religión alguna o que prohíba el libre ejercicio de la misma”¹²⁷. No obstante, la separación entre Iglesia y Estado, entendida como manifestación básica de la libertad de religión, no se aplicó de forma plena hasta la sentencia del Tribunal Supremo estadounidense en el caso *Everson v. Board of Education*, en 1947, en que se consideró aplicable el principio recogido en la Primera Enmienda al derecho emanado de los Estados federados.

A día de hoy la libertad religiosa es un principio que se aplica plenamente en todas las democracias occidentales. Y, como se verá más adelante en detalle al analizar el contexto normativo internacional, permite regular la interacción del Estado con las distintas manifestaciones religiosas que aparecen en su territorio. Baste señalar a este respecto por ahora, que el concepto occidental de libertad religiosa no implica uniformidad entre todas las comunidades sino que permite el tratamiento de forma diferenciada de las distintas religiones, sin que se entienda que por ello se conculca el pluralismo o el principio de igualdad, siempre que se realice

¹²⁷ *Íbidem*.

con el consenso de las propias comunidades, a través, por ejemplo, de la utilización de modelos pactistas¹²⁸.

LIBERTAD RELIGIOSA EN EL ISLAM

Hasta ahora hemos analizado la evolución de la libertad religiosa en Occidente. No obstante, como se ha indicado con anterioridad, para poder determinar la compatibilidad del islam con las democracias liberales es también relevante estudiar siquiera someramente la articulación de la libertad religiosa en el sistema doctrinal islámico.

Tradicionalmente se cita la aleya 255 de la Sura de la Vaca como demostración fundamental de que el islam acepta la libertad de conciencia. La Sura de la Vaca es una de las más relevantes del Corán pues ocupa el primer lugar del libro sagrado, precedida tan sólo por una corta sura “de apertura”, que ejerce a modo de prólogo. Además, con 286 aleyas es la sura más larga de todo el Corán, lo que le permite contener muestras de toda la doctrina coránica. De hecho, la tradición considera que no fue revelada a Mahoma de una vez, sino que algunos de sus versículos le fueron presentados a lo largo de su

¹²⁸ OLMOS ORTEGA, M.E. *Regulación del factor religioso en las Comunidades Autónomas españolas*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1991, pp. 143-144.

vida. Con todo, se considera que el cuerpo principal de la sura responde a la primera época tras la hégira.

Pues bien, la citada aleya señala: “No hay coacción en la práctica de la Adoración, pues ha quedado claro cuál es la buena dirección y cuál el extravío. Quien niegue a los ídolos y crea en Allah, se habrá aferrado a lo más seguro que uno puede asirse, aquello en lo que no cabe ninguna fisura. Y Allah es Oyente y Conocedor”.

Ilustración 6. Porcentaje de musulmanes que consideran positivo que los fieles de otras religiones puedan practicarla libremente



Fuente: PEW RESEARCH CENTRE

Hay quien pretende ver en esta aleya, unida a la primera parte de la aleya número 29 de la Sura de la Caverna¹²⁹, una consagración de la libertad de culto en la doctrina islámica¹³⁰.

¹²⁹ “Y di: la verdad procede de mi Señor; así pues el que quiera creer, que crea; y el que quiera negarse a creer, que no crea” (18:29.1).

¹³⁰ HEMAYA, A.H., *Islam: una mirada profunda*. Salah, S. y Barth, N. (eds), El Cairo, 2012, p. 315.

Sin embargo, otras fuentes doctrinales¹³¹ rechazan esta teoría. Para ello se apoyan fundamentalmente en la distinta interpretación que debe darse a las aleyas según el momento en que fueron realizadas.

Como ya se ha apuntado, las 114 suras que componen el Corán no siguen un orden cronológico ni una prelación determinada. Sin embargo, a la hora de interpretar su significado, las doctrinas más ortodoxas del islam sí atienden al momento de su realización, puesto que consideran que sólo el profeta puede interpretar el texto, bien mediante la revelación recibida o mediante sus dichos o hechos. En consecuencia, la revelación que el profeta recibe a posteriori deroga la anterior. Ya hemos visto con anterioridad que esta derogación de unos preceptos del Corán por otros es relativamente común, pues es una característica de la adaptación del Corán a la realidad social cambiante en que vive Mahoma.

En este sentido, las aleyas que hablan de no combatir a los infieles son normalmente aquéllas que pertenecen al periodo de la Meca, es decir, cuando Mahoma comienza a predicar su enseñanza en un ambiente hostil y en minoría. Sin

¹³¹ Edición comentada del Corán impresa por el Centro Rey Fahd bin Abdul Aziz bajo la supervisión de la Agencia de Impresiones e Investigación científica del Ministerio de Asuntos Islámicos, Awqaf, Propagación y Orientación; Riad.

embargo, cuando tras la hégira pasa a Medina, Mahoma cambia el discurso y llama a la lucha para impulsar la expansión del islam y la conquista territorial. La Sura de la Vaca es correspondiente a esta segunda época, pero se inserta en el tramo inmediato tras la hégira, antes de la batalla de Badr. Por ello probablemente el discurso es menos belicista.

A este respecto, la doctrina más ortodoxa¹³² argumenta que la negación de la coacción no significa que no pueda imponerse a otro el islam como religión; sino que internamente, en la introspección personal, la propia claridad y evidencia de los preceptos islámicos hace que su cumplimiento no pueda nunca ser considerado como una imposición. Y en todo caso, añaden, aún si la aleya 255 introdujera la libertad de conciencia y el respeto por quienes profesan otros cultos – como hacen otras aleyas mequíes- ésta se vería abrogada por otras aleyas posteriores, y en particular por la llamada “aleyas de la espada”, la número 5 de la Sura de la Retracción, que refiriéndose a los pactos que la comunidad de musulmanes había establecido con la comunidad mequí de los Quraish dice: “Y cuando hayan pasado los meses inviolables, matad a los paganos donde quiera que los halléis. Capturadlos, sitiadlos y tendedles toda clase de emboscadas; pero si se retractan, oran

¹³² *Íbidem.*

con vosotros y entregan el zakat, dejad que sigan su camino. Verdaderamente Allah es Perdonador y Compasivo”.

En realidad, de la lectura del pasaje y de las dos interpretaciones lo único que se desprende claramente es que el Corán es tan ambiguo en muchos de sus pasajes como lo pudiera ser el Tanaj o el Evangelio, lo que hace que su verdadero significado pueda variar enormemente según la intención de quien realiza la exégesis. En todo caso, ha de tenerse siempre presente que la aleya de la espada, como su propio nombre indica, es revelada en un momento de lucha. Los musulmanes han firmado un acuerdo de no agresión con los Quraish de la Meca, pero se acerca la conflagración final. En este sentido, hay discusión entre los autores¹³³ sobre la responsabilidad de la ruptura de la tregua. Así, una lectura crítica apunta a que fue el propio Mahoma quien incita dicha ruptura, buscando una justificación que le permita retomar el ataque contra su antigua tribu y lograr el control de la Meca. Sea o no de esta manera, lo cierto es que la aleya antedicha busca preparar al pueblo, a la comunidad de musulmanes, para una guerra contra quienes en muchos casos son sus hermanos de sangre, su familia. Por ello, por una pura necesidad

¹³³ VERNET, J., Op. cit., p. 141 y ss.

sociológica, la aleya tiene que contener un lenguaje y una virulencia que no puede extrapolarse a otros tiempos.

Esta ambigüedad en la interpretación sucede también, por ejemplo, con la mencionada aleya 29 de la Sura de la Caverna. Si bien en su primera parte, como se ha visto, parece comprensiva y tolerante con la infidelidad, la segunda introduce ciertas notas de incertidumbre al respecto. Sus términos¹³⁴ son casi crueles con el infiel que, atosigado por el castigo eterno, pide clemencia. Pero además, en combinación con la primera parte, hacen que ésta no parezca tanto un llamamiento a la tolerancia, sino un canto a la resignación ante el infiel, pues en su propia infidelidad encontrará su tormento. Además, desde un punto de vista cronológico se trata de una sura mequí, lo que obliga a interpretar todo su contenido desde el punto de vista de quien predica una religión minoritaria en inferioridad de condiciones.

Si la imprecisión es la nota dominante en la postura que el Corán preconiza respecto de la libertad religiosa, otro tanto sucede en materia de apostasía. Como hemos visto en el caso del cristianismo, y en particular en la novedad casi anacrónica

¹³⁴ “Verdaderamente hemos preparado para los injustos un fuego cuya muralla los cercará; y si piden auxilio serán socorridos con un agua como la pez que les quemará la cara. ¡Qué mala bebida y qué mal reposo!” (18:29.2).

que supone el análisis de Tertuliano, una cosa es aceptar la existencia de diferencias en el seno de tu creencia; otra distinta tolerar las profesión de distintos credos, pero el paso que verdaderamente certifica la aplicación plena de la libertad religiosa es la permisividad de la apostasía. En el momento en que un credo acepta que un fiel deje de serlo sin mayores consecuencias “civiles” nos hallamos ante una expresión pura de la libertad religiosa.

En este sentido, tradicionalmente se ha considerado que el islam es una religión que no acepta la apostasía. Para ello se hace referencia tanto a aleyas como a hadices, particularmente duros. Así, la aleya 88 de la Sura de las Mujeres señala: “Quisieran que renegaseis como ellos han renegado y que fueseis iguales. No los toméis como amigos aliados hasta que no hayan emigrado en el camino de Allah. Y si se desentienden, atrapadlos y matadlos donde quiera que los encontréis y no toméis aliado ni auxiliar entre ellos”. O, por otro lado, la aleya 215 de la Sura de la Vaca que indica: “Te preguntan si se puede combatir durante los meses inviolables. Di: hacerlo es grave, pero es aún más grave para Allah, que se aparte a la gente de Su camino, que no se crea en Él, [que se impida el acceso a] la Mezquita Inviolable y que se expulse a los que están en ella. La oposición a la creencia es más grave que matar. Si pueden, no

dejarán de hacer os la guerra hasta conseguir que reneguéis de vuestra Práctica de Adoración. Pero quien de vosotros reniegue de su Práctica de Adoración y muera siendo incrédulo... Esos habrán hecho inútiles sus acciones en esta vida y en la otra, y serán los compañeros del Fuego en el que serán inmortales”.

Visto en contexto, sabemos que la Sura de la Vaca es previa a la batalla de Badr. En este sentido sus palabras están claramente dirigidas a la confrontación con los Quraish de la Meca y, en particular, a la represión que esta tribu estaba siguiendo contra todos aquéllos que se convertían al islam. Se trata por tanto de un párrafo de reivindicación del grupo, de la creencia. Por ello autoriza a los fieles a saltarse las normas religiosas establecidas (el respeto de los meses y lugares considerados sagrados era una práctica ya en la Arabia pagana) con el solo objeto de garantizar la estabilidad, la unidad y el crecimiento de la comunidad islámica. De hecho, al igual que la aleya 29 de la Sura de la Caverna, su parte final parece más una resignación que la prescripción de un castigo. Advierte a quienes, debido a las presiones o a las dificultades que atraviesa la nueva comunidad de musulmanes, dudan de la nueva fe adquirida de que la apostasía supondrá su condenación eterna. Pero una condena que más se parece al infierno cristiano que a la hoguera inquisidora.

La aleya 88 de la Sura de las Mujeres es, ciertamente, más violenta y explícita. Sin embargo, si se analiza con la aleya anterior¹³⁵ y posterior¹³⁶, el significado se matiza. Leídas las tres aleyas juntas parece que el Profeta busca evitar la confusión entre su comunidad de seguidores. La Sura de las Mujeres es la cuarta en la estructura del Corán, pero se cree que fue de las últimas en ser revelada¹³⁷. En concreto, por su contenido parece que corresponde al momento después de la batalla de Uhud, que supuso un revés para los musulmanes, causándoles numerosas pérdidas. En este marco, cabe entender que la sura va dirigida a aquéllos que mantienen aún lazos con compañeros mequíes que no se han convertido. La advertencia contra la relación con ellos (“no los toméis como amigos aliados”) es probablemente reflejo del temor de que ante la derrota sufrida por la comunidad de musulmanes, cualquier tipo de interacción con los Quraish que no sea en el campo de batalla pueda acabar causando defecciones entre los creyentes. Esta

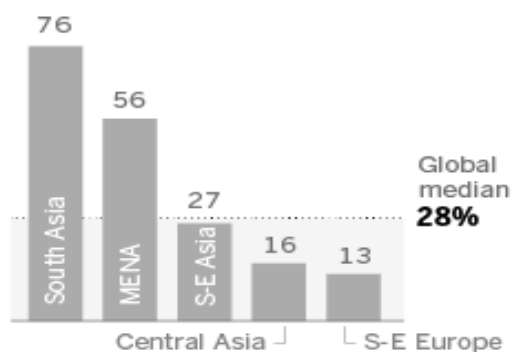
¹³⁵ “¿Por qué os dividís en dos grupos con respecto a los hipócritas? Allah los ha devuelto a su condición primera a causa de lo que se han ganado. ¿Es que pretendéis guiar a quien Allah ha extraviado? No encontrarás camino para quien Allah ha extraviado” (4:87).

¹³⁶ “A excepción de aquéllos que se unan a una gente con la que tengáis algún pacto o vengan a vosotros con el pecho encogido por tener que combatir contra vosotros o contra su gente. Si Allah hubiera querido les habría dado poder sobre vosotros y os habrían combatido. Y si se retiran y no os combaten y os ofrecen la paz... Allah no os da ningún medio de ir contra ellos” (4:89).

¹³⁷ ROBINSON, N., *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*. SCM Press, Londres, 1996; p. 77.

interpretación la confirma la aleya 89 que claramente rechaza cualquier tipo de violencia contra el no creyente (o “renegado” en la terminología que utiliza la aleya anterior) que no busca la confrontación con la comunidad de musulmanes: “y si [...] os ofrecen la paz... Allah no os da ningún medio de ir contra ellos”¹³⁸.

Ilustración 7. Porcentaje de musulmanes que apoyan la pena de muerte por apostasía



Fuente: PEW RESEARCH CENTRE

A pesar de ello es cierto que estos versos, junto con algún otro (9:73-74, 88:21, 5:54, 9:66) han dado pie a considerar como apropiados los preceptos de algunos hadices¹³⁹ que o bien atribuyen al propio Profeta el asesinato

¹³⁸ Sura de las Mujeres (4:89.2)

¹³⁹ Debe tenerse en cuenta que, como se ha indicado con anterioridad, la validez de los hadices depende en gran medida de su fiabilidad conforme a

de un apóstata¹⁴⁰ o la afirmación de que debe matarse al musulmán que renuncia a su religión¹⁴¹, se convierte al judaísmo¹⁴² o a cualquier otra religión¹⁴³.

En definitiva, la cuestión de la libertad de religión en el islam es compleja desde el punto de vista exegético y depende en gran medida de las fuentes en las que se crean. En todo caso, no puede obviarse que en varias partes del Corán se llama al respeto y la protección por la gente del Libro o de la Alianza¹⁴⁴, y en este sentido, durante los primeros años de la expansión del islam se consolidó la convivencia pacífica con las minorías religiosas de la región de Siria a las que se reconocía libertad de culto y no se les presionaba para forzar su conversión, exigiéndoseles exclusivamente el pago de dos impuestos, uno personal y otro sobre las tierras, que según determinadas fuentes serían incluso menores que los que

la línea de transmisión del mismo, lo que hace particularmente importante encontrar en el Corán una base que sirva de apoyo “escrito” de la costumbre o el dicho que posteriormente se atribuye al Profeta, como si Mahoma hubiera desarrollado verbalmente un precepto que el Corán sólo alcanza a apuntar. Esto, junto con el propio mandato de la aleya 8 de la Sura de las Mujeres (“Quien obedece al Mensajero está obedeciendo a Allah”) sirve como justificación de la obligatoriedad teológica de los hadices.

¹⁴⁰ Bujari, 83:37 (3).

¹⁴¹ Bujari, 52:260 in fine.

¹⁴² Bujari, 89:271.

¹⁴³ Bujari, 84:57.

¹⁴⁴ VERNET, J., *Op.Cit.*, p. 140.

habían soportado bajo el Imperio Bizantino¹⁴⁵. Este régimen, unido al posterior de las capitulaciones, configuran un marco de cuando menos tolerancia religiosa indudable en la plasmación política del islam.

LA PROTECCIÓN DE LA LIBERTAD RELIGIOSA HOY EN DÍA

Una vez que hemos analizado la evolución histórica de la libertad religiosa en Occidente, y la perspectiva de su aplicación conforme a la doctrina islámica, toca adentrarnos ahora en su configuración presente en las democracias occidentales. En este punto hay que ser conscientes de que el derecho nacional varía, desde la legislación francesa que, como hemos visto, engloba a la libertad religiosa como una parte de la libertad de conciencia, a la normativa española que se construye en torno a la particularidad del Estado aconfesional.

En realidad, el objetivo de estudiar una eventual compatibilidad del islam con las democracias occidentales a la luz de la libertad religiosa se puede alcanzar con mayor facilidad a través del análisis de la realidad internacional que de

¹⁴⁵ LANDAU, R., *Islam and the Arabs*. George Allen and Unwin, Londres, 1958; p. 80.

las particularidades nacionales. Efectivamente, la evolución del sistema internacional en el mundo occidental, y muy en particular en materia de protección de los derechos humanos, lo convierte en una instancia con efecto directo y cuasi inmediato sobre la legislación de los Estados a él sujetos.

Ilustración 8. Percepción de la población musulmana acerca de la libertad religiosa en el mundo.



Fuente: PEW RESEARCH CENTRE

Y en este sentido, la Organización de las Naciones Unidas, aunque criticada en su funcionamiento, es reconocida como máxima instancia de estructuración y regulación internacional. Si bien tanto Oriente como Occidente, el Hemisferio Norte como el Sur, han puesto en duda su legitimidad en algunos momentos, no han dudado en acogerse a ella en otros. Resoluciones como la 377(V) o la 2022(XXI) son buena muestra. Pese a todos los peros que pudieran oponérsele, la ONU es el actor internacional más legitimado jurídica y socialmente.

De un mal similar adolecen los órganos subsidiarios. En primer lugar porque su trabajo no siempre se ha correspondido con lo esperado. Así, nos recuerda el profesor Díez de Velasco¹⁴⁶ que la sustitución de la Comisión de derechos humanos por el Consejo de derechos humanos encuentra su razón de ser tanto en la ineficacia de la labor realizada por la Comisión desde el inicio de su mandato, como, fundamentalmente, por la paradoja que suponía que un órgano de protección de los derechos humanos llegara a ser presidido por Estados violadores de los mismos. Pero además, y más importante a los efectos de este trabajo, aunque sí podría defenderse la representatividad del Consejo, pues es elegido por la Asamblea General en votación directa e igualitaria, éste no está dotado de ningún poder para hacerse obedecer. El trabajo del Consejo de derechos humanos, más aún el del Alto Comisionado, es el de controlar el respeto de los derechos humanos y emitir informes al respecto; pero en ningún caso pueden llegar a tomar decisiones vinculantes para los Estados, que siempre deberán pasar por los órganos de decisión principales, planteándose el problema al que hemos hecho referencia anteriormente.

¹⁴⁶ DÍEZ DE VELASCO VALLEJO, M. *Instituciones de Derecho internacional público*. Madrid, 2007. Pág. 119.

Así pues, resta como sistema de protección a analizar los tratados internacionales. Como señala el profesor Rousseau¹⁴⁷, los tratados internacionales son todo acuerdo alcanzado entre sujetos del Derecho internacional y destinado a producir determinados efectos jurídicos. Asimismo, añade el Tribunal Internacional de Justicia¹⁴⁸ tales efectos serán siempre vinculantes en tanto en cuanto un tratado es la manifestación internacional de la capacidad de contraer y la voluntad de obligarse. Una afirmación que no es más que la plasmación del principio *pacta sunt servanda*, reiterado en el artículo 26 de la Convención de Viena sobre Derecho de los tratados de 1969.

Parece, por lo tanto que éste es el camino del pragmatismo en la protección de los derechos humanos. ¿A qué acogerse entonces? La propia Carta de las Naciones Unidas es un tratado internacional que recoge en su artículo 1 el propósito de “realizar la cooperación internacional (...) en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión”. Y más adelante, el artículo 55 indica que “la Organización promoverá: (...) c) el respeto universal a los derechos humanos y a las libertades

¹⁴⁷ ROUSSEAU, C. *Droit international public*. Paris, 1987. Pág. 23.

¹⁴⁸ CIJ. *Reserves a la Convention sur la prévention et la répression du crime de génocide*. Recueil des arrêts, avis consultatifs et ordonnances. Avis consultatif du 28 Mai 1951.

fundamentales de todos, (...), y la efectividad de tales derechos y libertades”. Unos propósitos que, conforme a la interpretación que el Tribunal Internacional de Justicia hizo sobre el artículo 56 de la Carta¹⁴⁹, se traducen en obligaciones para los Estados miembros. Sin embargo, aún aceptando la obligación de respeto de los derechos humanos impuesta por la Carta, ésta no establece ningún derecho subjetivo en concreto que deba ser respetado. Cabe acudir entonces a las distintas declaraciones de derechos humanos que la Asamblea General de las Naciones Unidas ha proclamado, y a los convenios internacionales que se han aprobado en su seno.

De todas las declaraciones, sólo la Declaración universal de los derechos humanos podría tener una vertiente vinculante pues “es indudablemente la expresión de la conciencia jurídica de la humanidad, representada en la ONU y, como tal, fuente de un Derecho Superior, un higher law, cuyos principios no pueden desconocer sus miembros”¹⁵⁰. Implica esto que en la realización del presente análisis deberá tenerse siempre en mente la proclamación de derechos realizada por la Declaración.

¹⁴⁹ CIJ. *Consequences Juridiques pour les États de la présence continue de l’Afrique du Sud en Namibie*. Recueil. Avis consultatif du 21 Juin 1971.

¹⁵⁰ TRUYOL I SERRA, A. *Los derechos humanos*. Madrid, 1982. Pág. 17.

No obstante lo dicho, el análisis sustantivo se efectuará sobre el texto de los convenios internacionales. Son éstos los únicos concebidos desde su redacción como normas positivas, y por lo tanto los únicos que pueden ser aplicados per se, sin necesidad de acudir a un segundo instrumento de apoyo. Así lo demuestra, por ejemplo, que la propia Declaración de derechos fuera desarrollada por los dos Pactos Internacionales de 1966. Por ello, comenzaremos por la caracterización global de los derechos humanos y, en particular por la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Su artículo 18 dice así:

“Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.”

Este precepto recoge el contenido exacto de la libertad religiosa desde el punto de vista jurídico, razón por la cual ha sido replicado a posteriori en las grandes convenciones de protección de derechos humanos, con independencia de que la

propia Declaración tenga valor jurídico¹⁵¹. Así, el párrafo primero del artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966 recoge exactamente los mismos términos que la Declaración. No obstante, en cuanto se trata de un texto jurídico ab origine, el Pacto recoge junto al precepto declarativo una serie de consideraciones respecto al desarrollo y aplicación del derecho, que se recogen en los párrafos segundo al cuarto del mismo artículo:

“2. Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección.

3. La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás.

¹⁵¹ A pesar de que, como su propio nombre indica, se trata de un texto declarativo, el 13 de mayo de 1968 los 120 Estados participantes en la primera Conferencia Internacional de los Derechos Humanos aprobaron por consenso la Proclamación de Teherán que, en su párrafo segundo, afirma la obligatoriedad jurídica de la Declaración para la comunidad internacional. Esta Proclamación fue posteriormente ratificada por la Asamblea General de las Naciones Unidas mediante resolución 2442 (XXIII), de 19 de diciembre de 1968, por lo que puede afirmarse su valor como norma jurídica internacional de origen consuetudinario.

4. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.”

El Pacto de Derechos Civiles y Políticos es probablemente el convenio internacional que marca más claramente la existencia de derechos inviolables. Así, establece una serie de derechos (expresión de la vida, dignidad, libertad y personalidad) que no pueden ser objeto de suspensión por el Estado. En un sentido estricto, la libertad religiosa entendida exclusivamente como expresión íntima del ser humano podría llegar a considerarse protegida por este artículo 4.2 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos y, por lo tanto, como derecho imposible de ser limitado. Esta concepción es resultado de un sistema de pensamiento que entronca directamente la profesión de la Fe con la dignidad del hombre. Así, por ejemplo, la Declaración Dignitatis Humanae afirma “que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural”¹⁵². No obstante,

¹⁵² La Declaración Dignitatis Humanae, que fue aprobada por el Concilio Vaticano II el 7 de diciembre de 1965 por 2.038 votos a favor y 70 en contra,

el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos dibuja, junto a estos derechos inalienables, otros directamente derivados de la Declaración Universal, en los que admite ciertos límites o restricciones que el propio Pacto modula. Es el caso del artículo 18, que recoge la libertad religiosa en sentido amplio que hemos visto al principio.

Junto a esta modulación, la otra novedad que establece el Pacto frente a la Declaración es la creación de un órgano autónomo de control del cumplimiento del mismo; un comité que pasa a integrarse en el sistema de las Naciones Unidas como órgano subsidiario, de acuerdo con lo establecido en el artículo 7.2 de la Carta. Este comité es creado por la convención (con independencia de que sean luego los protocolos los que le provean de verdaderas competencias), y se compone de un total de dieciocho miembros. Un número elevado de miembros puede convertir a un órgano en inoperativo¹⁵³, y lo hace sospechoso de buscar más equilibrios políticos que eficacia en la gestión de sus intereses.

Esta presunción puede verse confirmada si se atiende al sistema de elección de los mismos que es, en líneas generales, similar al de todos los órganos de la ONU. El Secretario General

es el documento clave por el que la doctrina católica reconoce formalmente la libertad religiosa como un principio de protección frente al Estado, pero aplicable también al resto de confesiones.

¹⁵³ i.a. ROUSSEAU, C. *Op.Cit.* p 203.

de las Naciones Unidas inicia el procedimiento, normalmente cuatro meses antes de la elección, invitando a los Estados parte a que presenten candidaturas y elaborando después una lista con los candidatos y los Estados que los han designado, sobre la cual se realizará la votación. Son elegidos los candidatos que obtengan el voto de la mayoría de Estados presentes y votantes, teniendo que tener todos ellos nacionalidades distintas. En el caso de que hubieran superado la criba más candidatos que vacantes a cubrir, se decidirá por el número de votos total. La elección, como es lógico, la realizan los Estados parte reunidos en Conferencia. Una característica llamativa en la designación y toma de posesión de los integrantes del Comité de derechos humanos es que el artículo 38 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos exige que, para entrar en funciones, los miembros electos declaren solemnemente y en sesión pública que desempeñarán su cometido con imparcialidad y conciencia. Una declaración que no puede dejar de recordarnos a los juramentos que se exige a los integrantes de la carrera judicial.

Además, el Pacto añade a las causas de vacante por muerte, renuncia o incapacidad que recogen todos los textos una más: la destitución. Efectivamente, conforme a su artículo 33.1, si los miembros del Comité de derechos humanos consideran que uno de ellos ha dejado de ejecutar sus

funciones correctamente por una causa distinta a la ausencia pueden destituirlo por votación mayoritaria, declarando vacante el puesto. Tanto en este caso, como en el resto de supuestos el artículo 34 prevé que, si faltan más de seis meses para la renovación del asiento vacante, el Secretario General iniciará un nuevo procedimiento de elección por el tiempo de mandato que reste, pudiendo por tanto todos los Estados parte volver a presentar un candidato; de tal forma que no se produce vinculación alguna entre puesto y Estado.

La relevancia del Comité de derechos humanos estriba en todo caso en las competencias de control que le otorgan los distintos instrumentos jurídicos: la presentación de informes por los Estados; las comunicaciones de denuncia por otros Estados parte, y las comunicaciones de denuncia por individuos. De éstas nos interesan, por el tipo de control semi-procesal que introducen, los dos últimos mecanismos. Para que un Estado parte presente comunicaciones en las que denuncie violaciones del texto convencional llevadas a cabo por otro Estado parte, es necesario que de forma previa el segundo haya aceptado mediante una declaración esta competencia. Tras recibir una denuncia el comité ejerce los buenos oficios para tratar de que los Estados lleguen a una solución. En caso de que esto no suceda, los Estados acuerdan los nombres de cinco miembros de una Comisión especial de conciliación, cubriendo

el comité los puestos en que no hubiera acuerdo mediante una elección de entre sus integrantes. Posteriormente, la Comisión emite un informe que el comité remite a las partes para que realicen alegaciones. Finalmente, si se ha llegado a un acuerdo el comité elabora un acta en la que refleja lo acordado; y en caso de que no se hubiera logrado, recoge las alegaciones de cada parte y las sugerencias que ha propuesto.

El procedimiento de denuncias individuales es una posibilidad recogida en el primer Protocolo al Pacto. El procedimiento de actuación ante las comunicaciones individuales es similar al de los Estados, sólo que al no regir el principio de igualdad soberana, no se plantea la necesidad de una comisión de conciliación previa. Así pues, los comités, recibida la comunicación por la persona afectada o un tercero determinado, dirigen requerimiento, protegiendo la identidad de los denunciantes, al Estado respectivo, quien debe presentar sus alegaciones. Como resultado, el comité presenta sus conclusiones tanto al Estado en cuestión como a la persona de que se trate.

Esta configuración de la libertad religiosa que realiza el Pacto, y los límites de la misma, no se ve superada en la normativa internacional por ningún otro texto. La principal aportación que proporcionan los dos únicos sistemas regionales

de protección efectiva de los derechos humanos¹⁵⁴, el europeo y el latinoamericano¹⁵⁵, es en relación con los mecanismos procesales existentes para garantizar el cumplimiento de sus preceptos. Efectivamente, como hemos visto, aunque el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos es una convención codificadora y vinculante en casi todos sus términos, no cuenta con ningún instrumento coactivo que le permita asegurar el respeto de los derechos y libertades en él reconocidos. El

¹⁵⁴ Si se realiza un análisis de la participación de los Estados en los distintos instrumentos que configuran el derecho internacional de los derechos humanos se comprobará que no puede afirmarse que los derechos humanos sean una creación occidental, por la sencilla razón de que la potencia occidental por excelencia, los Estados Unidos, está fuera de la mayoría de sistemas de protección. En cuanto a la cuestión religiosa, es cierto que la mayoría de países islámicos se mantienen al margen, pero también lo hace la Santa Sede. Esto puede indicar que los Estados fundamentados sobre la religión son reacios a adaptar sus normas a las estructuras de los Estados laicos. Parece por ello mucho más preciso hablar de intereses geoestratégicos en relación con los derechos humanos. Esto explicaría tanto la creación de tres bloques regionales (el asiático confirmándose como contrario y europeo y latinoamericano yendo de la mano), como el rechazo de aquellos países embarcados en conflictos internos o internacionales a la participación en las convenciones o en la mayor parte de sus métodos de control.

¹⁵⁵ Aunque formalmente se suele hablar de un sistema interamericano de derechos humanos, pues se configura en torno a la Organización de los Estados Americanos, lo cierto es que ni Estados Unidos ni Canadá han ratificado la Convención Americana de Derechos Humanos de 1969 y, en consecuencia, no son miembros de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, aunque sí de la Comisión creada en 1959 por decisión de la V Reunión de Cancilleres de la OEA. No obstante, en lo que concierne al presente estudio la diferenciación que se realiza entre el sistema universal de protección de la libertad religiosa y los sistemas regionales se basa en los mecanismos procesales, sólo aplicables en el caso de los países firmantes de la Convención. Por ello, y teniendo además en cuenta el matiz formal en cuanto a ratificación de textos señalado en el epígrafe anterior, parece más apropiado hablar de sistema latinoamericano.

propio Comité de derechos humanos, cuya creación como órgano autónomo supuso en su momento un avance considerable, sólo puede en el mejor de los casos propiciar un entendimiento entre quien se considera víctima de una violación y el Estado que es supuestamente responsable y, a falta de éste, emitir un informe con recomendaciones.

Desde esta perspectiva, la capacidad coercitiva del Tribunal Europeo y la Corte Interamericana de Derechos Humanos es mucho mayor. No aporta novedades respecto al contenido de los derechos, pero este especial sistema de protección le convierte en una instancia especialmente relevante¹⁵⁶.

Las sentencias del Tribunal Europeo¹⁵⁷ son obligatorias y tienen carácter ejecutivo, tal y como dispone el artículo 46 de la Convención Europea de Derechos Humanos. No obstante, siendo una instancia internacional el Tribunal no posee el monopolio de la fuerza y, por lo tanto, no cuenta con capacidad coactiva. El propio artículo 46 en sus apartados segundo al

¹⁵⁶ JIMENA QUESADA, L. *Sistema Europeo de Derechos Fundamentales*, Madrid, Colex, 2006.

¹⁵⁷ Nos centramos en un análisis somero de la estructura y jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos no sólo por su aplicación al caso español, sino porque es de los dos el que más directamente puede tratar con conflictos relacionados con la libre práctica de la religión islámica, a la vista de las perspectivas de población religiosa en el mundo.

quinto establece la única herramienta con que cuenta el Tribunal para garantizar la ejecución de sus sentencias: el recurso al Comité de Ministros del Consejo de Europa para que éste adopte las medidas que considere adecuadas. Parecería pues que el anunciado valor añadido respecto del sistema universal de protección de los derechos humanos es inexistente.

Sin embargo, la Convención Europea de Derechos Humanos, pese a contar con las limitaciones de todo instrumento internacional, plantea mejoras. En primer lugar, porque sus sentencias no son meramente declarativas, como sí sucede en otros casos. Mientras que en el supuesto de los órganos de los tratados lo máximo que pueden llegar a realizar es una declaración de hechos y una sugerencia de enfoque; el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, sobre la base del artículo 46 de la Convención emite sentencias ejecutivas. Ciertamente que no puede garantizar su ejecución directa, pero comisiona al Estado, le condena a realizar una prestación en favor de quien ha visto su derecho violado¹⁵⁸. Es cierto que un Estado podrá seguir decidiendo incumplir la sentencia, pero en este punto entra en juego el sistema de presión de los distintos órdenes europeos. Es la verdadera capacidad coercitiva del Tribunal: su

¹⁵⁸ BUJOSA BADELL, L.M. *Las sentencias del Tribunal Europeo de Derechos Humanos y el ordenamiento español*, Madrid, Tecnos, 1997. pp. 108-109.

consolidación como una instancia cuyo respeto parece innegable en la esfera internacional en la que actúa¹⁵⁹. En el caso de España, además, una Declaración presentada por nuestro país aneja al instrumento de ratificación del Convenio, el 26 de septiembre de 1979, reconoce la eficacia interna de las sentencias del Tribunal Europeo, y la extiende a la interpretación jurisprudencial de su contenido.

Volviendo a la protección de la libertad religiosa, el artículo 9 de la Convención Europea, en relación con el artículo 14 de la misma y con el artículo 2 del Protocolo número 1 reconoce el mismo contenido a la libertad religiosa que el Protocolo de Derechos Civiles y Políticos. En concreto, esta libertad se manifiesta en:

- a) El derecho a tener una religión libremente elegida.
- b) El derecho a cambiar de religión.
- c) El derecho a manifestar la propia religión, individual o colectivamente, y en público o en privado.

¹⁵⁹ A este respecto, el caso de Azerbaiyán es muy ilustrativo. Condenado por el Tribunal por violación de derechos a sus ciudadanos –en particular a la oposición política- el país se ha negado a cumplir las sentencias. Como consecuencia, el resto de instancias regionales han convertido en uno de sus objetivos lograr la ejecución de las mismas. Así, por ejemplo, el Parlamento Europeo aprobó el pasado 10 de septiembre la Resolución 2015/2580 en la que insta a Azerbaiyán (punto 7) a cumplir con todos los dictámenes pendientes del alto tribunal europeo.

- d) El derecho al culto, a la práctica de la religión y a la celebración de sus ritos.
- e) El derecho a recibir e impartir la enseñanza de la religión.
- f) El derecho de los padres a asegurar esa educación para sus hijos.
- g) El derecho a que todo lo anterior se aplique sin discriminación alguna con respecto al resto de ciudadanos.

No obstante, como hemos apuntado más arriba, la libertad religiosa no se encuentra entre los derechos considerados por el Pacto de Derechos Civiles y Políticos como absolutos. Tiene unos límites que también recoge la Convención Europea. El artículo 9.2 recoge exactamente las mismas limitaciones que prevé el artículo 18.3 del Pacto: la seguridad pública, la protección del orden, la sanidad o la moral pública, y la protección de los derechos y libertades del resto de ciudadanos. Se trata de una conjunción del orden público material –en aquello que pueda afectar a la seguridad pública y

ser objeto de un comportamiento criminal- con llamado orden público de los derechos fundamentales¹⁶⁰.

Al objeto que nos ocupa resulta interesante resaltar que en ningún caso estas limitaciones pueden aplicarse sobre el derecho a seguir una religión o creencia, sino sólo sobre su manifestación, aún cuando ésta contradiga alguno de los principios del orden público¹⁶¹. Además, estas restricciones deberán estar previstas por una ley que tendrá que señalar los objetivos legítimos que se persiguen con cada una de las restricciones¹⁶². No sirve por tanto sólo que el Estado apruebe una normativa restrictiva, sino que ésta debe estar explícitamente justificada en alguno de los intereses señalados por la Convención. El Tribunal ha insistido además en que la enumeración de las excepciones a la libertad religiosa es restrictiva, y la relación de los objetivos legítimos exhaustiva¹⁶³. No puede extenderse por analogía a ningún caso que no haya sido previsto. Esto es aplicable en particular a la seguridad nacional, que no debe confundirse con la seguridad pública y que ha sido excluida de forma expresa –como demuestra su presencia como cláusula restrictiva en otros artículos de la

¹⁶⁰ POLO SABAU, J.R., Libertad de Creencias y Orden Público en la Constitución Española: Claves de Interpretación, en *Foro, Nueva Época*, volumen 15, nº2, Madrid, 2012, pp. 213 y ss.

¹⁶¹ TEDH, *Ivanova vs. Bulgaria*.

¹⁶² TEDH, *Eweida y otros vs. Reino Unido*.

¹⁶³ TEDH, *Sviato-Mykhailivska Parafiya vs. Ucrania*.

Convención- para evitar que el Estado haga uso de su monopolio sobre la fuerza en estos supuestos¹⁶⁴.

Asimismo, el Estado no puede entrar a valorar la sinceridad de las convicciones de quien afirma seguir una religión para poder ejercer un derecho a ella ligada¹⁶⁵, si bien sí podrá llevar a cabo constataciones fácticas que le permitan determinar la realidad de la práctica religiosa alegada¹⁶⁶.

Respecto al ejercicio en sí de la libertad religiosa, la Corte ha reconocido el derecho a la defensa colectiva de la misma. Es decir, permite que una comunidad de creyentes, una iglesia organizada, se declare víctima de una violación sufrida por un particular¹⁶⁷. Es, sin duda, una forma efectiva de garantizar la protección de la libertad religiosa, sin hacerla depender de la capacidad del individuo de reivindicar sus propios derechos; que no obstante prima en la defensa, la consideración de la religión como una práctica colectiva, ignorando que en ocasiones los derechos de la comunidad de creyentes pueden ir contra los del propio individuo. Una cuestión que ha sido criticada por parte de la doctrina, en

¹⁶⁴ TEDH, *Nolan y K. vs. Rusia*.

¹⁶⁵ TEDH, *S.A.S. vs. Francia*.

¹⁶⁶ TEDH, *Skugar y otros vs. Rusia*.

¹⁶⁷ TEDH, *Kokkinakis vs. Grecia*.

particular respecto a casos en que había un elemento islámico¹⁶⁸.

No obstante, y aunque el Tribunal Europeo de Derechos Humanos reconoce este derecho de la comunidad a litigar por los derechos del individuo que es miembro de la misma, niega que la propia comunidad, en cuanto tal, tenga derechos derivados de la libertad de conciencia¹⁶⁹. Esta consideración se traslada también a la configuración del Estado occidental, que se concibe como no paternalista en materia religiosa¹⁷⁰, dejando autonomía de decisión y configuración al individuo.

La Corte también ha prohibido al Estado cualquier injerencia en el ejercicio de la libertad religiosa, no ya sólo restringiendo, sino incluso dirigiendo la misma. El derecho a la libertad de religión y conciencia implica que el Estado no puede adoptar medidas dirigidas a modificar la creencia de los fieles, ni puede indicar al individuo qué es lo que debe creer; pues la individualidad del ejercicio de la libertad religiosa es absoluta e incondicional¹⁷¹.

¹⁶⁸ COMBALÍA SOLIS, Z. "El islam en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos", en COMBALÍA SOLIS, Z.; DIAGO DIAGO, M.P.; GONZALEZ-VARAS, A. (coord.). *Derecho islámico e interculturalidad*. Madrid, IUSTEL, 2001, p. 212.

¹⁶⁹ TEDH, *Pretty vs. Reino Unido*.

¹⁷⁰ COMBALÍA SOLÍS, Z. "Principios informadores del derecho eclesiástico español", en GARCÍA HERVÁS, D. (coord.). *Manual de derecho eclesiástico del Estado*. Madrid, COLEX, 1997, p. 138.

¹⁷¹ TEDH, *Ivanova vs. Bulgaria*.

Por último, interesa a los efectos de este estudio resaltar que la Corte también se ha pronunciado sobre la interacción de la libertad religiosa con los actos civiles de jurisdicción voluntaria y con los valores sociales. Respecto al primer caso, y en el supuesto particular del matrimonio, la libertad religiosa no incluye obliga al Estado a desarrollar los instrumentos jurídicos necesarios para dar reconocimiento civil a una práctica religiosa¹⁷². Sin embargo, sí se ha considerado aceptable la injerencia del Estado –o más bien de los tribunales- para forzar a un creyente a realizar un acto propio de su fe –en este caso emitir la carta de repudio- cuando su contraparte civil –el divorcio- ya se ha producido, y la inacción genera un perjuicio a otro ciudadano –el otro cónyuge que no puede volver a contraer matrimonio¹⁷³.

En el segundo caso, el Tribunal Europeo consideró que la libertad de pensamiento, religión y conciencia ampara el rechazo de al matrimonio entre homosexuales¹⁷⁴. En verdad el Tribunal está afirmando que un particular puede defender ideas políticas que no sean aceptadas por su comunidad si lo hace en aplicación de la libertad religiosa o de conciencia. Es interesante a este respecto confirmar que la libertad de religión

¹⁷² TEDH, *X vs. Alemania* (decisión).

¹⁷³ TEDH, *D. vs. Francia* (decisión).

¹⁷⁴ TEDH, *Eweida y otros vs. Reino Unido*.

permite mantener posturas que pueden chocar con la evolución de los principios y valores imperantes en una sociedad. Sobre todo recordando que la libertad religiosa no implica sólo poseer esas convicciones, sino también manifestarlas en público o en privado, individual o colectivamente.

Esta orientación de la libertad religiosa deviene sin duda fundamental en el supuesto de análisis de las relaciones entre el islam y las democracias occidentales. Cabe pues ahora pasar a adentrarnos en el estudio en sí de la religión islámica.

CAPÍTULO III EL ISLAM

Luchad contra ellos hasta que
no haya más oposición, y la
Adoración debida sea sólo
para Allah.

(Azora de la Vaca, 4:192)

El Islam, nace en el siglo VII, cuando Europa vivía la época oscura de la Alta Edad Media. Surge en la península arábica cuando los Estados del norte se ven aplastados por la dominación bizantina y persa; los del sur están en proceso de descomposición, y los centrales son meros pueblos tribales, en los que no existen las clases sociales¹⁷⁵. No obstante, cuenta con una llamada al proselitismo que le impulsará a su expansión posterior. En origen, pretende ser un revisionismo del cristianismo, y es un revisionismo arcaizante en cuanto recupera la idea religiosa de normas, ritos y elementos externos en detrimento del factor interno y personal.

¹⁷⁵KRYVELEV, A., *Op. Cit.*, Tomo 2, pp. 164 y ss.

Mahoma, que era miembro de una de estas tribus árabes -los Quraish- fue su fundador. Los Quraish eran comerciantes asentados en La Meca, donde se encontraba el santuario de la Kaaba, el recinto sagrado de los ídolos árabes. Según la tradición, en el 610 d.C. Mahoma recibió la visita del ángel Gabriel que le instó a renovar el monoteísmo que, conforme dirá él mismo, cristianos y judíos han malinterpretado¹⁷⁶. A partir de entonces, y hasta el año 615 comienza el conocido como primer periodo de la Meca.

Parece ser que una de los condicionantes que incita al Profeta a iniciar la movilización social es la batalla de Di Car¹⁷⁷. Ésta tuvo lugar al parecer a finales del siglo VI o comienzos del VII en un oasis homónimo cercano a Kufa (Irak). Aprovechando una crisis en el propio sistema de protectorado persa, al destituir el emperador sasánida al reyezuelo lájmida al-Numan III, poniendo fin a su dinastía, las tribus árabes bereberes, que periódicamente se enfrentaban en escaramuzas con los lajmíes, se coaligan y logran vencer a los persas en condiciones de probable inferioridad numérica. Esta victoria de las tribus árabes les hace comprender que unidos pueden derrotar hasta al más poderoso de los imperios. La atribución en la tradición

¹⁷⁶AL-SHEHA, A., *Muhammad. El Mensajero de Dios*, Rabwah, Islam House, 2006, pp. 52 y 53.

¹⁷⁷VERNET, J., *Op.Cit.*, p. 41.

islámica de una referencia a la batalla en boca del Profeta¹⁷⁸ probablemente se debe a la intención de la comunidad de musulmanes de ligar a posteriori esta primera gran victoria de los pueblos árabes a la inminente llegada de Mahoma; pero no puede descartarse que esconda una cierta relación con la realidad y que, siendo coetáneo, viera en la batalla de Du Qar una llamada a unificar a sus tribus.

Durante este primer periodo la predicación de Mahoma ha mantenido un perfil bajo. Sin embargo, parece que en un momento determinado, los idólatras empiezan a ver como un riesgo la nueva fe que propugna la creencia en un Dios único y que podría poner fin a la estructura socio-económica imperante¹⁷⁹. A partir de ese momento, la predicación de Mahoma va a sufrir una mayor virulencia por parte de los Quraish, que logra vencer gracias al apoyo económico y moral de su esposa Jadiya, y a la protección política que le otorga su tío Abu Talib y, por extensión, todo el clan hasimí. Esta situación cambia sustancialmente en el año 619 cuando en un corto periodo de tiempo ambos fallecen. Esto marcará un

¹⁷⁸ “El día de Di Car es el primero en que los árabes han vencido a los persas. Tenían derecho a la victoria y han vencido gracias a mi apoyo”. VERNET, J. *Op.Cit.*

¹⁷⁹ VERNET, J. *Op.Cit.* pp. 42 y ss.

punto de inflexión en la orientación de la religión mahometana e inicia el tercer periodo de la Meca.

Uno de los puntos más determinantes de esta nueva etapa es el del viaje nocturno que Mahoma realiza a Jerusalén en una noche a lomos de una yegua alada, *Borak* (relámpago), y guiado por el arcángel Gabriel. De allí, Mahoma recorrerá las alturas hasta el séptimo cielo, donde recibe la revelación del Corán, en un relato que probablemente sirvió de inspiración para la “Divina Comedia” de Dante gracias a la traducción que el rey Alfonso X mandó realizar del texto que será llamado “Libro de la Escala”¹⁸⁰.

Apenas hay datos fiables desde un punto de vista histórico acerca de este momento. Se sabe que se produjo antes de la hégira (622), pues el propio relato de un viaje tan imposible lleva a los Quraish a desacreditarle como loco. Al mismo tiempo, la tradición coloca a Aisa, la segunda esposa del Profeta, junto a él en el lecho esa noche, por lo que Jadiya ya tenía que haber muerto. Por eso parece razonable fecharlo en torno al año 620.

¹⁸⁰ *Íbidem.*

No está claro tampoco que fuera Jerusalén el lugar que visita Mahoma. Si bien la tradición así lo afirma, y coloca el pie del Profeta en el propio monte Moriah, el lugar del sacrificio de Abraham, del *sancta sanctorum* judío y, en consecuencia, monte del Templo, el Corán no habla nunca de Jerusalén. El relato, que conforma la primera aleya de la Sura del Viaje Nocturno hace referencia al viaje entre dos templos: la “Mezquita Inviolable”, que se identifica como la Kaaba de la Meca, y la “Mezquita más lejana”¹⁸¹. Esta imprecisión lleva a algunos autores a considerar que realmente se refiere al pequeño santuario de al-Yinarah, cercano a la Meca y donde Mahoma residió un tiempo unos años después de la hégira¹⁸². Fuera como fuese, la fe islámica sitúa esa mezquita en Jerusalén, pues ése es el significado de *al-Aqsa*.

La tercera controversia respecto al viaje la provoca la propia tradición mahometana que, como hemos visto, sitúa a su joven esposa junto a él. Según ella, Aisa afirma que el cuerpo del Profeta no se movió en toda la noche de su lado. Quienes defienden una interpretación literal del Corán argumentan simplemente que Aisa se equivoca. Era muy pequeña y,

¹⁸¹ “¡Gloria a Quien una noche hizo viajar a Su siervo desde la Mezquita Inviolable hasta la Mezquita más lejana, aquélla cuyos alrededores hemos bendecido, para mostrarle parte de Nuestros signos! Verdaderamente Él es Quien oye y Quien ve.” (17:1).

¹⁸² IDINOPULOS, T., *Jerusalén*, Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello, 1996 (2ª ed.), p.240.

probablemente, ni siquiera cohabitara todavía con Mahoma¹⁸³. Por el contrario, los que propugnan una interpretación alegórica ven en la afirmación de la segunda esposa una referencia clara a que el viaje que realiza Mahoma es un desplazamiento del alma, una justificación de la ligazón espiritual que une su predicación a la interpretación previa de la Verdad única que hacen judíos y cristianos. La crítica occidental considera que este relato es bien un sueño producto del recuerdo de un viaje anterior que el Profeta realizó a Jerusalén cuando era joven¹⁸⁴; el resultado de la confusión de la tradición musulmana que acaba dando una importancia sobrenatural a lo que no era más que una pugna por la grandiosidad de los templos en la Ciudad Sagrada¹⁸⁵, o una “caprichosa creación de los musulmanes más fanáticos basada en una de las visiones o éxtasis a las que Mahoma era tan propenso”¹⁸⁶

Desaparecidos sus protectores, la predicación de Mahoma pierde fuerza. Se considera que es entonces cuando abandona el carácter inicialmente localista de su prédica y

¹⁸³ VERNET, J. *Op.Cit.*p.56.

¹⁸⁴ *Íbidem.*

¹⁸⁵ IDINIPULOS, T. *Op.Cit.*

¹⁸⁶ IRVING, W. *Vida de Mahoma*, Barcelona, Ed. Montesinos, 2002, p. 99.

comienza a darle un enfoque ecuménico¹⁸⁷. El Profeta sale de la Meca y se dirige a las tribus circundantes, buscando encontrar allí los adeptos que los Quraish le niegan. Y a su encuentro llegan gentes de Yatrib, ciudad no lejana en la que contaba con familiares maternos. Con ellos firma el llamado juramento de las mujeres, por el que los juramentados se comprometen a defenderle como si se tratara de sus mujeres. Poco después Mahoma logra volver a la Meca bajo la protección de otro miembro respetable de la comunidad (al-Mutim b. Adi), pero el cambio ya se ha producido.

Ante el rechazo que su predicación provoca en su ciudad de origen, Mahoma comienza a planear el traslado hacia Yatrib, la que será conocida desde entonces como ciudad del Profeta (*Madinat an-Nabi*, Medina). En el año 622, fecha que marca el inicio del calendario islámico, se produce la huida de Mahoma, la hégira. La marcha de Mahoma a Medina supone un hito trascendental en el Islam, ya que allí es donde consigue consolidar su liderazgo espiritual, pero también en el efecto que éste tendrá sobre la organización político-religiosa. Mientras los retiros de Jesús que recogen los Evangelios tienen un carácter más espiritual, el de Mahoma es un retiro forzado que le sirve no sólo para reafirmar su mensaje, sino para llegar a la conclusión de que la única forma de hacer que su mensaje

¹⁸⁷ VERNET, J. *Op.Cit.*

salvador llegue a los pueblos árabes es el uso de la fuerza frente a aquéllos que se resistan.

Esta determinación tiene su traslación en el desarrollo posterior de la religión islámica. Así, puede comprobarse que hay una diferencia fundamental entre las suras de La Meca y las de Medina. Las primeras se limitan a anunciar y proclamar la revelación. Es decir, siguen el ejemplo de los profetas israelíes y del propio Jesucristo y basan su acción en una exhortación al pueblo al que se dirigen para que cambie su modo de vida. Son más rítmicas, casi versos, con un estilo cortado, alusivo y sugerente, y un gran parecido a las fórmulas utilizadas en la Arabia preislámica. Las segundas, por el contrario, son más extensas, narrativas y reflexivas, pretenden marcar ya aspectos normativos que ayuden a constituir la comunidad. Al tiempo, son mucho más agresivas, y llaman más claramente a la lucha contra el infiel, aprovechándose de la posición subordinada de Medina para ofrecer un nuevo sistema social que sí puede ser aceptado por las familias dominantes de La Meca¹⁸⁸.

Desde entonces y hasta el año 628 se suceden una serie de batallas de conquista. Tres son los grandes enfrentamientos entre los campos musulmanes. La batalla de Badr, que tuvo

¹⁸⁸KRYVELEV, A., *Op.Cit.* Tomo 2, pp. 169 y ss.

lugar el 13 de marzo de 624 (17 de Ramadán del año 2), ejerce entre los islámicos el mismo efecto que la de Di Car. En condiciones de inferioridad debido a la aparente debilidad de su ejército los musulmanes se enfrentan a los Quraish que, sin embargo, salen derrotados. Un año después los Quraish se tomarán la revancha. Aunque durante el curso de la batalla de Uhud, el 23 de marzo de 625 (3 de Shawwal del año 3), parece que los musulmanes van a volver a ganar, las falsas noticias de la muerte del Profeta en un ataque hacen cundir el pánico y permiten a los Quraish considerarse victoriosos.

A partir de ese momento se suceden una serie de pequeñas batallas y escaramuzas en las que Mahoma va conquistando territorio a costa de la destrucción de las tribus judías circundantes y logrando adhesiones y conversiones tanto judías como idólatras¹⁸⁹. El tercer gran enfrentamiento se dio a las puertas de Medina en el año 627, cuando los Quraish intentaron repetir el éxito de Uhud. Sin embargo, el Profeta había aprendido la lección, su ejército estaba más disciplinado y la ciudad preparada para el asedio. El fracaso quraishí anima a Mahoma a deshacerse de sus últimos aliados judíos¹⁹⁰, y le otorga la fuerza suficiente para lograr firmar en el año 628 el

¹⁸⁹ VERNET, J. *Op.Cit.* pp. 110 y ss.

¹⁹⁰ *Íbidem.*

acuerdo de Hdaybiyya, que permitirá a sus seguidores y a él mismo realizar la peregrinación a la Meca.

En los dos años que siguen hasta la caída de la Meca, Mahoma cierra el círculo en torno a la ciudad santa. Establece un cerco en el comercio y las comunicaciones y, gracias a la ayuda de un ejército que consigue reunir, Mahoma conquista La Meca sin mayores problemas y convierte la Kaaba en el altar sagrado del Islam. Para 632, cuando Mahoma muere, toda la península arábiga se encuentra bajo la influencia islámica.

La combinación de la revelación divina con la dirección política en su mensaje cala en la población, pues al igual que el judaísmo, el islamismo es una religión particular, nacionalista. Aunque tenga el objetivo de extenderse territorialmente, está pensada directamente para un pueblo, para atender sus precariedades y salvar sus debilidades. Esto es lo que le confiere la fuerza suficiente para lograr en tan sólo unos años lo que antes apenas había soñado el reino preislámico de Kinda¹⁹¹.

Parte del éxito inicial del islamismo se basa por tanto en que, al igual que el judaísmo y a diferencia del cristianismo, se trata de una religión con un importante componente social que

¹⁹¹LEWIS, B., *Op.Cit.* p. 96.

busca configurar un pueblo a partir de unas cuantas tribus nómadas. De ahí todas las normas de carácter socio-político o socio-sanitario (como la prohibición de comer cerdo) que poseen ambas religiones. Entronca con cristianismo y judaísmo, pero a diferencia de ambas religiones, el islamismo carece de una organización religiosa jerarquizada, lo que le lleva a buscar esa jerarquía en el poder civil, que será el que acabe controlando e imponiendo las normas religiosas.

En todo caso, la verdadera expansión del Islam se produce tras la muerte de Mahoma y la proclamación de Abu Bakr como califa, "sucesor del Mensajero de Dios". A él le siguió Omar, y a éste Uthman u Otmán, primer califa omeya. Tras el asesinato de éste, la batalla de Siffin en 657 consagró la división de los seguidores de Mahoma y dejaba el califato en manos de los omeyas¹⁹². Éstos establecieron la capital en Damasco y continuaron la labor de conquista, llegando hasta los pirineos tras ocupar el norte de África y la península ibérica, y a Afganistán y China, tras conquistar Irán. El gobierno de los omeyas fue la primera demostración histórica de la interrelación del poder político y religioso en el Islam¹⁹³. Tras

¹⁹²HOURANI, A., *La Historia de los Árabes*, Barcelona, Ediciones B, 2010, pp. 47 y ss.

¹⁹³ABDEL-KARIM, G., "Diálogo entre civilizaciones: el Islam y Occidente", en: W.AA., *Congreso internacional "La Alianza de las Civilizaciones: otro*

gestionar la mayor expansión del imperio islámico, los omeyas centraron su actuación en la administración civil, fundamentalmente, dejando que los asuntos religiosos fluyeran de forma relativamente independiente. Esto fue lo que marcó su fin. Sus enemigos lo utilizaron como una muestra de que no se preocupaban por defender el legado del profeta, que daba tanta importancia a la expansión política como a la ortodoxia religiosa.

De esta manera, se creó el ambiente propicio para que nadie en las esferas de poder se resistiera demasiado al cambio dinástico. Los abásidas, descendientes de un tío de Mahoma, asumieron en el año 750 la dirección del Califato y trasladaron la capital a Bagdad. Fue, no obstante, el último instante en el que el Islam habló con voz única en el mundo. Cinco años después, un superviviente de la familia Omeya desafió la autoridad política del Califa e instauró un emirato independiente en Córdoba. Desde entonces y hasta nuestros días el Islam conoció la pujanza de diversos imperios independientes: el turco selyúcida, el mameluco en Egipto y el de Malí en África de los siglos XIII a XVI, el otomano en Turquía y Oriente Próximo, el safaví en Irán y el mogol en la India.

mundo es posible". Libro de ponencias, Valencia, Centro Cultural Islámico, 2007, p. 16.

Sin embargo, quizá el paso trascendental en la historia política del Islam fue el inicio del Califato de fatimí en el Magreb a partir del año 909, y el de Córdoba veinte años después. Como ya se ha apuntado, el gran error de los Omeyas, desde el punto de vista de la ortodoxia islámica, fue preferir el gobierno civil sobre el control del rigor religioso. Por esta misma razón, la pérdida de la administración directa política no suponía un gran contratiempo. Daba igual que Abderramán I quisiera reinar independientemente en Al-Andalus, mientras reconociera que la supremacía religiosa seguía residiendo en Bagdad. En la medida en que el poder político debía estar al servicio de la autoridad religiosa¹⁹⁴, podía permitirse la aparición de reyezuelos que dirigieran el gobierno diario de forma autónoma.

Pero proclamarse Califa, esto es, el vicario y sucesor del Profeta, significaba poner en duda el origen mismo de la autoridad religiosa islámica. Ni siquiera los inmediatos sucesores del primer Califa se habían atrevido a utilizar el mismo calificativo, prefiriendo designaciones como la de "príncipe de los creyentes"¹⁹⁵. A diferencia de la aparición de anti-papas y herejes, que sembraron la historia del cristianismo

¹⁹⁴HOURANI, A., *Op. Cit.*, pp. 89 y ss.

¹⁹⁵ LEWIS, B., *Op. Cit.*, p. 79

pero a la larga no consiguieron socavar el poder de Roma, el Islam saldrá vivo de la crisis del siglo X, pero ya sin una autoridad reconocida. Sin embargo ésta época dejará uno de los momentos de mayor añoranza en la cultura islámica: el esplendor de Al-Ándalus.

Al-Ándalus es el nombre que recibe el territorio de la península ibérica que fue ocupado por los musulmanes. La invasión comenzó en 711 cuando Tariq Ibn Ziyad, lugarteniente del gobernador de Tánger Musa Ibn Nusair, desembarcó en Gibraltar (cuyo nombre recuerda este hecho). Bien porque contaran con el apoyo de los partidarios de Witiza, bien por la protección que ofrecieron a judíos y cristianos no católicos, y por los acuerdos a los que llegaron con algunos nobles visigodos, lo cierto es que tras la muerte de don Rodrigo en la batalla de Guadalete ese mismo año, la invasión progresó y en 718 ya estaba ocupada toda la península excepto las zonas montañosas de la cornisa cantábrica. Tras ser derrotados por Carlos Martel en la batalla de Poitiers en 732, los musulmanes se asentaron al sur de los pirineos y establecieron un sistema de control a través de un wali (gobernador) que tenía su sede en Córdoba.

En 756, existiendo ya los reinos de Asturias y Navarra, Abd al-Rahman, el último miembro de la dinastía omeya, llegó a la península huyendo y consiguió establecer un emirato

independiente del poder político de Bagdad, pero aún sometido espiritualmente. Sin embargo, en 929, habiéndose creado ya el califato fatimí en el norte de África como escisión del de Bagdad, y habiendo reforzado su poder interno frente a las rebeliones de algunas koras (provincias), Abd al-Rahman III proclamó el califato de Córdoba y se nombró Emir al-Muminin (príncipe de los creyentes). Para entonces, los reinos cristianos habían comenzado su extensión y se había establecido la Marca carolingia en el lado español de los pirineos, pero su situación aún era precaria y se convirtieron en reinos tributarios del Califa.

Poco después, entre 978 y 1002, llegó la época que peor recuerdo dejó en los cristianos: el caudillaje de Almanzor siendo califa Hisham II. Hasta 58 razias realizó contra los cristianos, recuperando territorio ya reconquistado (como las ciudades de Coimbra y Salamanca) y asolando otras como Santiago, cuyo templo prerrománico quemó por completo, llevándose –según la leyenda- sus campanas hasta Córdoba. Y de la gloria llegó el fracaso, pues las luchas entre los herederos dinásticos y los de Almanzor iniciaron una fitna hacia 1.009 que propició la transformación de las koras en reinos de Taifas hasta que, en 1031, desapareció finalmente el Califato con el derrocamiento de Hisham III y la proclamación de la república

cordobesa. La debilidad de estos pequeños reinos facilitó la reconquista cristiana –en 1085 Alfonso VI de Castilla conquistó Toledo- por lo que las taifas solicitaron la ayuda al sultán almorávide del norte de África, Yusuf Ibn Tasufin. Los almorávides contuvieron la reconquista y se expandieron por todos los reinos de taifas, pero no consiguieron recuperar Toledo y, debilitados por nuevas rebeliones de las taifas, empezaron a perder terreno tanto por el norte –Alfonso I de Aragón “el Batallador” conquistó Zaragoza en 1.118) como por la presión almohade en el norte de África. Así, a partir de 1040 volvieron a proclamarse reinos de Taifas hasta que en 1045 la invasión almohade acabó con la presencia almorávide y ocupó de nuevo las Taifas.

Y si los almorávides pararon el empuje cristiano en un primer momento en la batalla de Zalaca (1086), los almohades hicieron lo propio en la de Alarcos (1195). Sin embargo, no consiguieron dominar realmente las Taifas, lo que unido a la alianza de Alfonso VIII de Castilla, Sancho VII de Navarra, Pedro II de Aragón, Alfonso II de Portugal y la ayuda de órdenes militares y cruzados propició la victoria decisiva de los cristianos en la batalla de Las Navas de Tolosa (Al-Uqab en la historiografía árabe) en 1212. Fue la sentencia de muerte de los almohades, que no pudieron impedir el resurgimiento de las Taifas y el consiguiente avance cristiano, cayendo en 1235

Córdoba en manos de Fernando III de Castilla “el Santo” –que devolvió las campanas a Santiago- y Valencia en las de Jaime I de Aragón “el Conquistador” en 1238. Ese mismo año Mohamed Ibn Nasr fundaba el reino nazarí de Granada, que sucumbió finalmente al ataque de la España unificada por Isabel I y Fernando el Católico (II de Aragón y V de Castilla) reinando Boabdil en 1492.

Respecto a la vida en Al-Ándalus, se caracterizó por la multiculturalidad al habitar su territorio tanto poblaciones dhimmi -no musulmanas- (judíos –unos 100.000- y mozárabes hispanogodos –la mayoría-) como distintos grupos musulmanes (árabes, bereberes, sirios, saqalibas -de origen eslavo-, y muladíes –cristianos conversos-) hasta sumar unos 10 millones. Aunque no siempre hubo convivencia pacífica (algunos centros mozárabes como Toledo vivieron rebeliones), los mozárabes que decidieron permanecer en el territorio conquistado, así como los judíos contaban con un estatuto que les garantizaba la libertad de culto y la organización conforme a sus propias autoridades y su Derecho. Si bien, a cambio tenían que pagar dos impuestos (personal y real) y estaban sujetos a ciertas limitaciones como el no ejercicio de cargos políticos, la separación en barrios propios o no tener esposa o criados musulmanes.

Así se produjo un florecimiento cultural en el que Córdoba¹⁹⁶ –que en el año 1.000 llegó al medio millón de habitantes, o un millón según algunas fuentes-, contaba con una biblioteca –la de al-Hakam II- con 400.000 volúmenes y en el que aparecieron formas literarias propias como la moaxaja, o figuras como Azarquiel en astronomía, Albucasis en medicina, Averroes y Avempace en filosofía, Ben Arabi en mística o Ibn Jaldún en historiografía –nacido en Túnez pero de ascendencia sevillana-.

En cuanto al islam universal, sólo hubo una ocasión en que se recuperó un cierto orden, y que por contradictorio que parezca, fue el momento en que más cerca pudo haber estado el islam de alcanzar un sistema de interrelación con el poder político similar al del cristianismo: durante el Imperio otomano. La paradoja, claro está, es que tradicionalmente se presupone que la caída de la Sublime Puerta, y la proclamación de la República Turca ha sido el gran hito en la democratización del islamismo.

Sin embargo, bien analizado, se comprueba que Kemal Atatürk no trató de democratizar el islam, sino que

¹⁹⁶ HOURANI, A. *Op.Cit.*, pp.241 y ss.

simplemente lo apartó del poder¹⁹⁷. Vendría a ser, salvando las distancias, como la ocupación de los Estados Pontificios por el ejército del Piamonte y la expulsión del Papa de sus dominios. Con dos singulares diferencias: en primer lugar, la caída del Imperio otomano conllevó la desaparición definitiva de la única representación unitaria del islam en el mundo. Quedaba a partir de entonces como una religión universal, pero sin un único guía que allanara el camino. Por otro lado, se eliminó al único interlocutor efectivo del islam con los Estados democráticos occidentales. Turquía pasó a ser entonces una suerte tierra de nadie que, ciertamente no se hallaba sometida al dictado del Islam, pero tampoco bebía de los principios democráticos occidentales.

Posiblemente la muestra más clara de lo que se pretende mostrar la constituya el Tratado de Kütpük Kaynarca de 1774. Por él, el Imperio otomano otorgaba la independencia administrativa de los tártaros de Crimea. Pero al mismo tiempo, se reconocía al Emperador otomano el derecho de ejercer el control y la protección de los musulmanes que habitaran en el territorio en su calidad de "cabeza religiosa del islam"¹⁹⁸. Aunque es cierto que en los casi ciento cincuenta años que

¹⁹⁷ ROGAN, E., *Los Árabes. Del Imperio Otomano a la Actualidad*, Barcelona, Crítica, 2010, pp. 231 y ss.

¹⁹⁸ Artículo 3 del Tratado, en LEWIS, B., *Op.Cit.*, 87 y ss.

siguieron hasta la desaparición del Imperio, apenas se hizo uso de dicha cláusula, no por ello desaparece la duda de si el roce continuo del Imperio con las democracias occidentales, y las paulatinas independencias de partes de su territorio como consecuencia de la expansión del nacionalismo, no habrían llevado al fin a que se redujera al Emperador a una figura simbólica con autoridad religiosa, como sucedió con el Pontífice romano.

En todo caso, dejando a un lado hipótesis de comprobación imposible, otro efecto directo de la desaparición del Califato como guía espiritual, fue el incremento de la precariedad de los gobiernos musulmanes. Conforme a la interpretación coránica, el gobierno existe exclusivamente para favorecer que el musulmán llevara una vida recta, conforme a los preceptos que había dejado el Profeta. Ésa es "la razón de ser del Estado, la única para la que Dios lo ha establecido y la única por la que le ha dado autoridad sobre los demás"¹⁹⁹.

De esta forma, igual que había realizado el Papa en la Quanta Cura, el Islam autoriza a desobedecer al gobernador injusto. Más aún, a desposeer a quien no sigue los preceptos de

¹⁹⁹ *Íbidem*, p. 57.

Dios²⁰⁰. Pero a diferencia de los cristianos, los musulmanes perdieron al árbitro supremo que pudiera determinar cuándo un gobierno se alejaba de los principios del Islam, por lo que al final quedaba al arbitrio de la interpretación de cada una de las corrientes. Es lo que sucedió con el mandato de los Omeyas; lo que le aconteció más tarde al Sha de Persia, y el argumento principal en que se apoyan Al- Qaeda y todos los grupos insurgentes de base islámica para atacar a quienes consideran sus enemigos²⁰¹.

FUNDAMENTOS DEL ISLAM

Todo esto es en definitiva causa y consecuencia del propio éxito del Islam. Su configuración como una religión con un importante componente social que busca estructurar un pueblo a partir de unas cuantas tribus nómadas le garantizó un

²⁰⁰ *Ibidem*, pp. 118 y ss.

²⁰¹ Resulta interesante recalcar en este punto la diferencia fundamental que supone la existencia o no de una autoridad suprema única cuando se esgrimen motivaciones religiosas para justificar una acción política. En el caso del cristianismo, el movimiento más reciente en este sentido fue la llamada "teología de la liberación", que justificó las acciones violentas dirigidas a la liberación nacional de los pueblos en el mensaje libertador del Evangelio. La instrucción "Libertatis Nuntius", presentada por la Congregación para la Doctrina de la Fe, cuando era presidida por el Papa Benedicto XVI, dejó sentado que tal interpretación de las Sagradas Escrituras era errónea. Y si bien no acabó totalmente con estas corrientes ideológicas, sí las hirió de muerte.

éxito inmediato, pero ha supuesto un cierto caos en su expansión y desarrollo. Pese a ello, se puede hablar de la existencia de unos principios básicos del islam, pues es ante todo una religión, pero al mismo tiempo supone para sus fieles un código de honor, un sistema legislativo y una forma de vida; por ello, los fundamentos religiosos del islam traspasan el ámbito de las creencias espirituales y han de ser entendidos en un contexto global regulador de la vida de los musulmanes.

El pilar fundamental del islam es el Corán, que como texto sagrado recoge las revelaciones transmitidas por Alá al profeta Mahoma entre los años 609 y 632. Está compuesto por 114 capítulos o *suras*, y constituye la orientación que guía a los musulmanes en todos los aspectos de la vida. Junto al Corán, la Sunna y los Hadices, hechos y dichos del profeta, son considerados como fuentes de derecho y de comportamiento que dictan la conducta del pueblo musulmán²⁰².

El islam está construido en torno a la creencia en una comunidad musulmana mundial, la Umma, unida por un vínculo religioso que trasciende identidades étnicas, tribales o nacionales. Esta creencia encuentra su fundamento en el Corán

²⁰² HOURANI, A. *Op.Cit.*, pp. 96 y ss.

(2:143), que alude a la creación de una Umma musulmana por parte de Alá para que sus miembros actúen como testigos ante el resto de naciones. A pesar de la rica diversidad de prácticas islámicas, el Corán apunta cinco ritos religiosos de obligado cumplimiento para todos los practicantes musulmanes. Estos “pilares del islam” son la profesión de fe, la oración obligatoria en cinco momentos del día, la purificación personal, el ayuno anual durante el Ramadán –novenos meses del calendario islámico y la peregrinación a la Meca al menos una vez en la vida. Constituyen el núcleo central y común denominador de todos los musulmanes, a la vez que distingue al islam de otros cultos²⁰³.

Junto a estos cinco fundamentos, una de las diferencias más radicales del Islam en relación con las otras dos religiones "del Libro": no prevé en sus textos sagrados -ni tampoco en su configuración inicial-, la existencia del sacerdocio. El principal resultado de esta omisión está tremendamente interrelacionada con todo lo que se ha venido tratando. El Islam no abandona la búsqueda de una jerarquía. Como religión social que es, no plantea el núcleo de su creencia en la acción individual y su libre interpretación de las escrituras, sino que busca esa jerarquía en el poder civil, le traslada a él la potestad

²⁰³ *Íbidem*, pp. 191 y ss.

de crear e imponer las normas religiosas y, al mismo tiempo, le impone, como ya se ha visto, la obligación ineludible de respetar el Corán. Pues ahora el Estado ya no es un instrumento creado por los hombres para facilitar la convivencia y la organización social -como sí se concibe en el cristianismo-, sino una obra de la creación divina con unos fines trascendentes que le dotan de mayor inviolabilidad.

Pese a esto, sí ha aparecido con el paso del tiempo una especie de clero islámico, si bien no comparte los rasgos de ordenación del clero católico. Se trata de una estructura que ha nacido como desarrollo lógico de los preceptos del Corán. Si éste es el libro sagrado que establece las pautas básicas de comportamiento conforme a las cuales hay que desarrollar la ley humana, es necesario que exista un grupo de estudiosos especializados en interpretar las escrituras. Son los ulemas o mulás. Con este nombre se engloba a todos aquéllos a quienes se considera capacitados para leer y entender las fuentes del Islam, y sacar de ellas aprendizajes y soluciones para los distintos conflictos que se planteen.

Dentro de los ulemas debe destacarse la figura del muftí. Formalmente se trata de un jurisconsulto, un intérprete de la ley islámica que sirve como asesor de los jueces y particulares. Sin embargo, ya durante el Imperio otomano

fueron organizados en diócesis sometidas todas ellas al muftí jefe de Estambul, adquiriendo de esta forma una organización similar a la de los otros monoteísmos. Esta concepción jerárquica del jurisconsulto islámico encontró continuidad en la figura del mujtahid chií, y culminó con la creación en el siglo XIX de los ayatolás iraníes²⁰⁴.

LAS CORRIENTES DEL ISLAM

Esta función del clero islámico varía considerablemente dependiendo del tipo de corriente que estemos tratando. De hecho, la última pieza que completa el puzzle de la organización político-religiosa del Islam es su división en líneas de interpretación que presentan una belicosidad entre ellas considerablemente superior -por lo prolongado en el tiempo del enfrentamiento- que la que enfrentó a católicos y protestantes. Pues, a diferencia del judaísmo, el islamismo sí prevé una labor proselitista que le llevó a expandir rápidamente la comunidad de creyentes; pero a diferencia del cristianismo no se dotó de ningún método que garantizara la unidad doctrinal en este proceso expansivo. Ello impide, de

²⁰⁴ LEWIS, B., *Op. Cit.*, pp. 59 y ss.

cualquier modo, que pueda hablarse del Islam como un monolito doctrinal²⁰⁵.

No obstante, la primera separación del Islam en corrientes no se produjo tanto por una cuestión puramente doctrinal como organizativa o de reparto del poder: en concreto, quién debía suceder al profeta Mahoma dentro de la tribu de los Quraish. El conflicto surgió entre quienes eligieron como primer califa a Abu Bakr, por entender que era la voluntad de Mahoma quien le había designado para sustituirle en la dirección de la oración cuando cayó enfermo. Otros, por el contrario, creían que era Alí quien debía sucederle, pues siendo su primo y yerno, era quien iniciaba la línea natural de sucesión de Mahoma. Las pretensiones de éstos se vieron satisfechas en 656 cuando fue elegido cuarto califa tras el asesinato de Otmán. Sin embargo, la familia de los omeyas acusó a Alí de ser el instigador del asesinato, iniciándose una contienda que dio lugar a la batalla de Siffín en 657. Allí Alí aceptó que su conflicto con Muawiya fuera dirimido por un árbitro imparcial. Este asentimiento provocó que parte de sus partidarios desertaran, formando la corriente de los jariyíes (los que se van), que consideraron a Alí como un hereje pues, si de verdad era el elegido por Allah, no podía someter al arbitraje humano su mandato. A partir de entonces los jariyíes

²⁰⁵ ABDEL-KARIM, G., *Op. Cit.*, pp. 17 y 18.

defendieron que la dignidad califal emana de la comunidad, no de la sangre, por lo que debe elegirse al más digno. En cuanto al resto, el árbitro dictó a favor de Muawiya, por lo que Alí se retiró con su facción (la Shi'a Ali) a su feudo de Kuza, donde fue asesinado en 661 por un jariyí. Ese año Muawiya se proclamó califa y dio a su facción el nombre de suní, por basarse en la sunna (dichos y hechos atribuidos a Mahoma) además de en el Corán, y por ser la mayoritaria y por tanto la “tradicionalista u ortodoxa”.

En la actualidad estas tres corrientes siguen estando presentes en el Islam. La suní es la mayoritaria, agrupando en torno al 80% ó 90% del total. Adoptan su nombre de la Sunna, el conjunto de dichos y tradiciones de Mahoma. Su doctrina se basa, fundamentalmente, en la inexistencia de otro gran imán o califa después de Mahoma y, por lo tanto, en la plena aplicabilidad de la Sunna como único complemento de desarrollo del Corán. Los suníes se caracterizan por creer que Mahoma no designó un sucesor específico al frente de la comunidad musulmana, y que este puesto debe ser elegido por el pueblo. A pesar de ello, pronto aceptaron la legitimación dinástica del Califato como liderazgo político, quizá por encontrar que así se garantizaba una protección más estricta de

la ley islámica. En todo caso, con la caída del califato otomano los suníes perdieron a su líder.

El sunismo está a su vez dividido en escuelas legales y de pensamiento. Las escuelas legales son cuatro. La hanafí, predominante en el norte de Egipto, India, Irak, Turquía y los Balcanes, es la más proclive a aceptar una interpretación actualizada de la Ley. Frente a ella se sitúa la hanbalí -la más conservadora y presente en la península arábiga-, que se apoya casi en exclusiva en los hadices (los dichos del Profeta), y rechaza el uso de la argumentación filosófica en materias religiosas. Finalmente, la malikí -que se extiende por el Magreb- y la shafí -por los océanos Índico y Pacífico- poseen diferencias menores.

En cuanto a las escuelas de pensamiento y movimientos sunitas son muchos, tantos como grupos se han ido creando alrededor de un intérprete de las escrituras. Sobresalen dos por sus efectos en la lucha por la modernización del Islam: el salafí y el mu'tazili. El movimiento Mu'tazili aprueba el uso de la lógica y el racionalismo de la filosofía griega²⁰⁶, y por tanto acepta la combinación del Islam con otras doctrinas que se muestren compatibles con el mensaje nuclear de Mahoma.

²⁰⁶ TREVATHAN, A., *Op. Cit.*, p. 69.

El salafismo surge en reacción, y se halla íntimamente relacionado con la escuela hanbalí. En este sentido, propugna la vuelta a un Islam puritano que se base exclusivamente en el Corán y los hadices, así como en las obras de los primeros intérpretes del Islam. De hecho, etimológicamente deriva de *as salaf*, que significa “los primeros años”, y se utiliza para designar a las primeras generaciones de musulmanes, en especial al Profeta y sus primeros sucesores, los califas Abu Bakr, Omar y Otman. La intención de los salafíes es imitar la vida de estos antepasados, considerados los hombres rectos y justos. La corriente salafiyya, nacida en el siglo XIX propugna la revitalización del islam frente a un occidente moderno y poderoso, a través de reformas teológicas y culturales. La mayoría de los movimientos rigoristas sunníes actuales, que como los talibán exigen la depuración de sus sociedades de toda ignorancia pagana, están inspirados en la salafiyya.

Los salafis son ulema, o pensadores seculares que se basan en una obediencia absoluta a Mahoma. Al hilo de esta vuelta a los fundamentos del islam destaca en el siglo XIX la figura de Djemal Ad-Din Al Afghani. Al Afghani está considerado como el principal promotor de la reacción del Islam contra Occidente, propugnando la unión de los estados islámicos, la renovación de la sociedad islámica y la necesidad de una

reforma radical del islam que encarne los valores autóctonos en oposición a la dominación extranjera. Entre los salafitas destacan los Hermanos Musulmanes, fundados a la luz del fundamentalismo de Al Afghani y sus sucesores Mohamed Abduh y especialmente Rashid Rida, si bien la corriente que primero alcanzó una situación de predominio político fue el wahabismo.

El islam wahabí, fundado en el siglo XVIII por Ibn Abd al Wahhab, se cuenta entre las tendencias interpretativas del islam más conservadoras y radicales. Desempeña un papel fundamental a principios del siglo XIX cuando Muhamad Alí de Egipto derrotó a los saudíes, momento en el que da muestra de una gran capacidad de recuperación, ayudando a la consolidación y expansionismo de la casa de as-Saud, en un contexto histórico de renovación del islam frente a la preponderancia que estaba alcanzando entonces el sufismo. El islam wahabbí es hoy la tendencia oficial del islam en Arabia Saudí, donde constituye los cimientos fundamentales del estado y la sociedad, y resultó determinante para la fundación del Estado de Pakistán tras la independencia del subcontinente indio.

La segunda gran corriente del Islam es la chií. Aunque globalmente es una minoría (apenas supera el 10% del total de

creyentes), es el credo de la mayoría de la población en Irán, Bahrein y Azerbaiyán, así como una minoría significativa en Irak, Kuwait y Líbano. La separación entre estas dos corrientes se produjo por disputas políticas, relativas a la sucesión en el Califato. Los chiíes consideraban que sólo los miembros de la familia del Profeta estaban legitimados para sucederle, pues sólo ellos estaban capacitados para asumir la dirección política y espiritual de la comunidad -el imamato. La estatura moral y espiritual del Imán es tal, que en el chiísmo se otorga a sus palabras -o hadices- exactamente el mismo valor que a los de Mahoma. A partir de esta creencia en un Imán que actuara como líder religioso puro, el chiísmo rompe con la interpretación suní del Islam y se inclina por una tendencia muy influenciada por el esoterismo que espera la llegada de un "imán oculto", el Mahdi, con caracteres muy similares al mesías esperado por los judíos. Es precisamente esta creencia en el imamato la que hace que el clero islámico adquiera en el chiísmo un peso singular,- pues es más necesario todavía alguien que interprete todas las señales que marcan el camino hasta la llegada del mahdi.

El chiísmo también se dividió posteriormente en tres grupos, según el número de imanes que reconocieron como válidos. Los duodecimanos son los mayoritarios, y veneran una lista de once imanes, además del oculto. Los septimanos, o

ismaelíes, que disputan la sucesión a partir del séptimo imán, destacan por la existencia en su interior de dos grupos especialmente heterodoxos. Se trata de los nizaríes, por un lado, que son el único movimiento islámico que tiene un líder religioso supremo al que se le suponen prerrogativas cuasidivinas: el Aga Khan. Y los drusos, por otro lado, un grupo que se desarrolló en la zona de palestina y, posiblemente debido al sincretismo cultural del área, ha desarrollado una teología islámica que se vincula con el gnosticismo y el neoplatonismo²⁰⁷. El último grupo chií es el de los zaydíes o quintimanos. Su diferencia con el resto es que son los únicos en considerar no sólo posible, sino imprescindible, que el buen musulmán se alce en contra de todo gobierno corrupto. Predominan en Yemen.

La gran variedad doctrinal del Islam se completa a grandes rasgos, como hemos dicho, con los jariyíes. Se asemejan a los zaydíes en que consideran que el líder islámico debe ser espiritualmente puro, y que por tanto no puede en ningún caso llegar a transacciones que puedan suponer una merma de la pureza del gobierno. No obstante, no llaman

²⁰⁷ GUTIÉRREZ DE TERÁN GÓMEZ-BENITA, I., *Estado y Confesión en Oriente Medio: el caso de Siria y Líbano. Religión, taifa y representatividad*, Madrid, Editorial Cantarabia-Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, 2003, pp. 200 y ss.

necesariamente al ejercicio de la violencia o la revolución como modo de derrocar al gobierno impuro.

Junto a estas tres grandes corrientes del Islam, y sus respectivos movimientos internos, existe también un movimiento místico. El sufismo se caracteriza por ser el único movimiento islámico que no se ciñe a una interpretación concreta del Corán y de la ley sagrada, sino que se centra en los instrumentos utilizados para experimentar la religión desde un punto de vista más espiritual²⁰⁸. Por ello es seguido tanto por suníes como por chiíes, y perseguido al mismo tiempo por los ortodoxos islámicos que consideran que la aplicación de las técnicas de la mística al Islam supone una innovación injustificada de las escrituras, y por tanto herética.

LA LEY INVOLABLE

La principal fuente de derecho islámico es el Corán, cuyos textos incluyen directrices morales en las que se especifican las aspiraciones que deberían tener los musulmanes como individuos y los logros que deberían alcanzar como comunidad. La Sunna complementa los principios coránicos,

²⁰⁸ SOARES DE AZEVEDO, M., *Iniciación al Islam y al Sufismo*, Sant Cugat del Valles, Ediciones 29,2004, pp. 67 y ss.

conformando una metodología jurídica conocida como sharia, o “vía a seguir”.

Como ya se ha apuntado, el Corán es una obra codificada y cerrada, compuesta por 114 suras o azoras, 6.236 aleyas y 77.807 términos. La Sunna, sin embargo, no es tan exacta. Como fuente del derecho se compone de la sunna en sentido estricto, es decir de las acciones del Profeta, y de los hadices, sus dichos o afirmaciones. Es en este punto donde surge la controversia de nuevo según las corrientes islámicas. Si bien se acepta que al menos una gran parte del Corán fue redactado en vida del Profeta, los hadices se recogieron a posteriori, algunos muchos años después. Así pues, es fácil que entre algunos hadices auténticos se mezclen otros falsos.

Para tratar de evitar esto, y poder dotar de seguridad jurídica a los creyentes, se estableció por norma que cada hadiz debía ir precedido de la relación de la línea de transmisión. Así, poco a poco pudieron ir descartándose aquéllos que no llegaban a una fuente fiable (algún compañero o familiar del Profeta) o los que haciéndolo en apariencia tenían fallos cronológicos que no permitían establecer una correlación clara entre discípulo y maestro. Hecho este trabajo, se realizaron varias compilaciones. El islam sunní acepta solamente seis grandes recopilaciones (*Kuttub al Sittah*), cuyos autores

despertaban la suficiente confianza por su rigor. De éstas, tres son las que despiertan mayor respeto: *Sahih al Bukhari*; *Sahih Muslim* y *Muwatta Imam Malik*.

Junto a ellas existen dos fuentes secundarias: el *qiyas*, o analogía, se utiliza como fuente de derecho para aportar casos paralelos a situaciones similares cuando ni el Corán ni la Sunna proporcionan una solución; y la *ichma*, o consenso de la comunidad, que se basa en la opinión erudita de los expertos religiosos, y que es aplicable cuando una cuestión no encuentra respuesta ni en las fuentes principales ni por analogía. Para que el *ichma* sea aceptable debe estar en consonancia con algún *hadiz* o alguna *aleyah* del Corán, o cuando menos no oponerse a ninguno de ellos

Pese a todo, las corrientes más ortodoxas del islam, como el salafismo o el wahabismo, niegan la capacidad de aplicar la analogía o el consenso de la comunidad para innovar el derecho islámico, pues consideran que esas facultades estaban reservadas en todo caso al Profeta y su comunidad más cercana, y que su aplicación a día de hoy sería herético al ser una afirmación tácita de que ni Allah ni su Mensajero han sido

capaces de otorgar a la comunidad de creyentes una obra completa²⁰⁹.

Junto a estas fuentes del derecho, existen otros principios legales que sirven de guía a la hora de tomar una decisión entre varias posibilidades; entre ellos, el principio de equidad (istihsan), permite hacer excepciones a un razonamiento legal estricto o literal en pro del interés público (maslaha), con el fin de garantizar la flexibilidad necesaria para que los jueces puedan tomar decisiones justas e igualitarias.

No debe confundirse con estas fuentes del derecho islámico el ijthihad o esfuerzo de reflexión, pues éste supone una aplicación particular del derecho islámico que realiza el muftí o el ulema en su interpretación del mismo. De nuevo en este punto existen diferencias entre las corrientes suníes o chiíes, pues mientras las primeras consideran que todo el esfuerzo de interpretación finalizó en el siglo X con la constitución de las cuatro grandes escuelas, el chiismo considera que el derecho islámico es dinámico y por lo tanto está abierto a la interpretación de los eruditos.

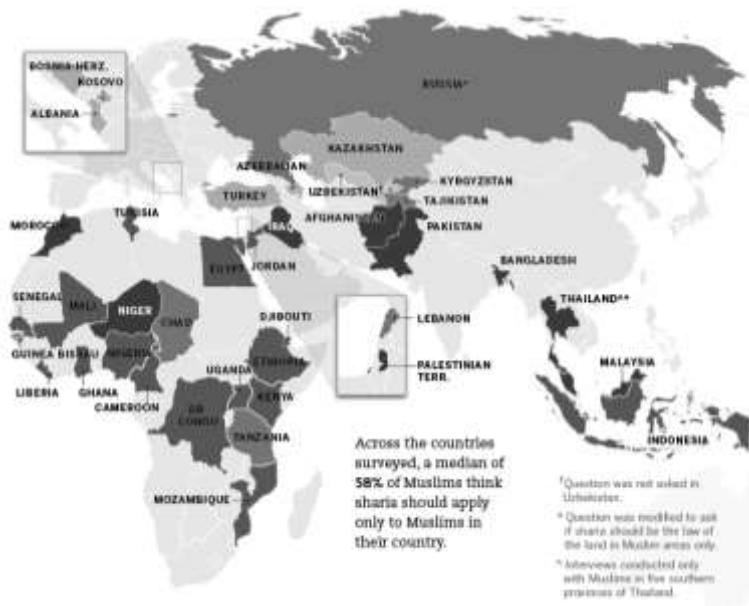
²⁰⁹ GALERA, J.A., *Diálogo sobre el Islam*, Madrid, Ediciones Palabra, 2006, pp. 73 y ss.

La sharia se configura entonces como las normas de derecho derivadas del Corán y de la Sunna que son aplicables al desarrollo de la vida islámica. Regula el funcionamiento de la sociedad y la vida de los ciudadanos partiendo de los fundamentos religiosos del islam. Los derechos colectivos tienen primacía sobre los individuales, de tal forma que los derechos y libertades individuales están sometidos a las restricciones impuestas por la moral religiosa y los imperativos divinos. Se presenta como la fuente de inspiración de los códigos legales en la mayor parte de los estados de población musulmana, aunque su tratamiento varía sustancialmente de unos países a otros, como muestran los extremos opuestos de Turquía, donde las leyes no se fundamentan en el Corán, Irán, donde los ayatolás son la máxima autoridad político-religiosa, o Arabia Saudí, donde la sharia adquiere valor constitucional.

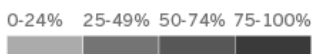
En la actualidad, la mayor parte de países musulmanes integran la sharia tradicional en sus códigos legales, especialmente en el ámbito del estatuto personal. En otras ramas de derecho, como el penal, la mayoría de estados islámicos han intentado limitar su aplicación, sustituyéndola por leyes que comportan una interpretación moderna o actualizada de la sharia tradicional.

Irán y Arabia Saudí persisten como núcleos donde se apela a una aplicación estricta de la ley islámica en todas las parcelas del derecho. En general, cada nación presenta su propio sistema jurídico, con códigos singulares y únicos que reflejan la variedad de influencias históricas y culturales existentes.

Ilustración 9. Porcentaje de musulmanes que consideran que la Sharia debería ser la Ley del Estado.



Fuente: PEW RESEARCH CENTRE



La sharia se integra en el ordenamiento jurídico de muchos Estados musulmanes contemporáneos a través de la vía constitucional, mediante el reconocimiento del islam como religión oficial del estado, o afirmando que la sharia es la fuente originaria de todas las leyes del Estado.

Así, el artículo II de la Constitución egipcia de 1980 establece que el islam es la religión del Estado y que “la jurisprudencia islámica es la principal fuente de derecho”; por su parte la Constitución iraní, en su artículo IV afirma que todas las leyes de la República estarán basadas en criterios del islam; en la misma línea se pronuncian las constituciones de Irak, Arabia Saudí o Pakistán, entre otras. Aquellos estados en los que existe pluralidad étnica o religiosa, o presentan modelos de gobierno federales, como Indonesia, Malasia o Nigeria, permiten que sean los estados federados, o comunidades específicas los que apliquen diversos aspectos de la sharia desde un nivel subnacional.

Esta inclusión de la sharia en el ordenamiento constitucional adquiere relevancia en la medida en que denota que, por la ausencia de estructura organizativa –jerárquica- propia en el islam, esta “ley inviolable” no puede actuar de forma plena como un ordenamiento jurídico separado –como sí hace el derecho canónico- sino que necesita una traslación al

derecho estatal, bien mediante una asunción constitucional plena o a través de principios inspiradores²¹⁰, como se ha apuntado. Esta característica adquiere especial relevancia cuando se plantea la posible regulación o control por parte del Estado occidental de las consecuencias jurídicas derivada de la Ley islámica.

A esta profusión doctrinal del Islam, que como se ha visto complica enormemente su tratamiento político, hay que añadir, para completar nuestro análisis, tres instituciones que chocan o han chocado frontalmente con el sistema democrático. En primer lugar, el Corán es la fuente primordial de la Ley islámica. Conforme a la tradición, el Corán procede de una revelación divina que llegó a Mahoma a través de un ángel. Pero se trata de una revelación progresiva, por lo que como se ha visto, las características del texto se ven afectadas por las propias vivencias del profeta. Al igual que sucediera con los profetas judíos o con Jesús, Mahoma no realiza una sistematización de la revelación otorgada. Él desarrolla los textos sagrados, que se van reproduciendo oralmente y se ordenan en la época de Uthmán.

²¹⁰ COMBALÍA SOLIS, Z. "¿La sharia como ley aplicable en virtud de la libertad religiosa?", en COMBALÍA SOLIS, Z.; DIAGO DIAGO, M.P.; GONZALEZ-VARAS, A. (coord.). *Derecho islámico e interculturalidad*. Madrid, IUSTEL, 2001, p. 59.

Ésta reproducción oral, típica de las culturas semíticas, hace que la palabra adquiere un peso singular. La palabra es prácticamente inviolable. Un sentimiento que aumenta con el origen sacro de la obra²¹¹. Al ser percibido como obra divina, el Corán se convierte en una obra intocable, y al mismo tiempo incomprendible para todo aquél que no es árabe, pues en esta obsesión por la palabra heredada se niega todo valor a la traducción. Esto convierte todavía en más imprescindibles a los ulemas, con lo que se consolida la transformación del Islam en una religión clerical descentralizada.

En este contexto, gran parte de la lucha por la modernización del Islam en nuestros días se puede resumir entre quienes consideran que el texto coránico no puede ser manipulado y quienes afirman que puede utilizarse el razonamiento libre en su interpretación²¹². Del Corán deriva directamente la Sharia, la Ley islámica, creada durante los primeros siglos de la era islámica en base a las interpretaciones más ortodoxas del libro sagrado, así como de los dichos y hechos del profeta²¹³. La fuerza de la imposición de la Sharia es tal que ha sido considerada como la "antítesis de la

²¹¹ ABDESALAM, S., "Interculturalidad como medio en la aldea global. Juntos y además revueltos", en: W.AA., *Congreso internacional "La Alianza de las Civilizaciones: otro mundo es posible"*. Libro de ponencias, Valencia, Centro Cultural Islámico, 2007, p. 167.

²¹² ABDEL-KARIM, G., *Op.Cit.*, p. 16.

²¹³ HOURANI, A., *Op.Cit.*, pp. 96 y ss.

democracia, en la medida en la que se basa en valores dogmáticos y es contraria a la supremacía de la razón, de las concepciones de la libertad, de la independencia o del ideal de humanidad desarrollado a la luz de la ciencia"²¹⁴.

Debe tenerse en cuenta, por otro lado, que con incluso si algunos de los mandatos del islam se consideran modificables por no pertenecer a una ley inviolable, su respeto y protección por el Estado acelerará el proceso de integración. Pues no puede olvidarse que esta preocupación por el cumplimiento de preceptos religiosos concretos es lo que denota el arraigo social y la construcción de la identidad grupal del inmigrante en la nueva sociedad de acogida²¹⁵.

La segunda institución jurídica del Islam que se enfrenta con los parámetros de la libertad religiosa es la del proselitismo y la incredulidad. Aunque el Corán otorga un reconocimiento cierto a las obras judía y cristiana, afirma a la vez la imposibilidad de que éstas lleven a la salvación eterna. Entronca con cristianismo y judaísmo, al reconocer como profetas tanto a Musa (Moisés) como a Isa (Jesús), y al

²¹⁴ TEDH, caso Refah Partisi, Fundamento 71, en: Navarro-Valls, R., y Palomino Lozano, R., *Op. Cit.*, p. 351 y ss.

²¹⁵ JIMENEZ-AYBAR, I. "La alimentación "halal" de los musulmanes en España: aspectos jurídicos, económicos y sociales", en *Ius Canonicum*, vol. 45, nº. 90. Pamplona, Universidad de Navarra, 2005, p. 638.

considerar a Mahoma como descendiente de Ismael, el hijo que Ibrahim (Abraham) tuvo con la esclava Agar. Pero al mismo tiempo critica la aplicación que éstos han hecho de la ley divina²¹⁶. Los cristianos son considerados idólatras, y por lo tanto incrédulos²¹⁷, con lo que eso conlleva: la condena eterna.

Aquí, el problema de la incredulidad, se junta con la literalidad de la escritura. Las interpretaciones respecto a la naturaleza exacta del castigo al que se enfrenta el incrédulo varían notablemente. Así, aparecen por un lado quienes defienden que el Corán tan sólo hace referencia a un castigo similar a aquél con el que amenazan judaísmo y cristianismo, y que tendría que ver con el alejamiento de Dios en el momento de iniciar el transcurso hacia la vida eterna. Sin embargo, los intérpretes más literales, las corrientes salafistas, ligan este precepto con aquél que proclama la universalidad de nacimiento de la religión islámica²¹⁸, esto es, que todo ser humano nace como musulmán, y por lo tanto, no seguir al profeta Mahoma ya no es un delito de incredulidad, sino de apostasía.

La última institución islámica que puede romper con los principios democráticos es la yihad. Etimológicamente, el

²¹⁶ AL-ASHQAR, O., *La Creencia en Allah a la Luz del Corán y la Sunnah*, Riad, International Islamic Publishing House, 2003 y 2006, pp. 308 y ss.

²¹⁷ *Íbidem*, p. 300.

²¹⁸ ABDALATI, H., *Luces sobre el Islam*, Valencia, Centro Islámico, Segunda Edición, p. 25.

vocablo yihad-yahada se encuentra unido al concepto de iniciar un "comportamiento moral tendente a conseguir un objetivo noble, legitimado y reconocido como tal por la Ley y el Derecho, siempre conforme a los principios éticos que rigen el mundo civilizado"²¹⁹. Es decir, el yihad no significa ni supone necesariamente una guerra, sino que normalmente implica un esfuerzo interior, espiritual.

En este sentido, el yihad quedaría diferenciado de la "guerra justa", que es aquella que se realiza en legítima defensa. En el Islam, es importante matizarlo, no está prevista la "guerra santa"²²⁰ en sí. Ésta ha sido, al igual que lo fueron las cruzadas cristianas, una invención de dirigentes políticos y religiosos que se han aprovechado de la libertad de interpretación del Corán, y de la dificultad de acceder a él que ya se ha tratado, para tratar de manipular las acciones y pensamientos de quienes dependen de un guía religioso.

Por lo tanto, si se adopta la visión del yihad como lucha interna y personal, es obvio que no sólo no contradice los principios de la democracia, sino que posiblemente presentaría múltiples puntos en común con las doctrinas del crecimiento personal desarrolladas por la teología humanista cristiana

²¹⁹ AL-TURKI, *Op. Cit.*, p. 23.

²²⁰ MOTILLA, A. (coord.), *Violencia e Islam*, Granada, Comares, 2010, p. 64.

desde Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, quienes denuncian la tergiversación del yihad islámico para convertirlo en un instrumento de tensión contra Occidente²²¹, no pueden ignorar que es la propia configuración de la religión islámica la que abre las puertas a la manipulación, y que es el propio lenguaje ambiguo y, en ocasiones, violento, del Corán el que permite esta doble interpretación.

²²¹ AL-TURKI, *Op. Cit.*, pp. 21-23.

CAPÍTULO IV LAS RELIGIONES DEL LIBRO

Los que recibieron el Libro
saben que es la verdad
procedente de tu Señor.
(Sura de la Vaca, 143)

TRES VÁSTAGOS DE UN ÚNICO TRONCO

El Islam pretende ser una reinterpretación de la revelación divina, y así lo apunta el propio Mahoma²²². El Islam prescribe respeto hacia las gentes del Libro porque reconoce su origen común. Ya se ha señalado anteriormente que desde un punto de vista histórico-religioso las tres religiones entroncan con Noé y Abraham. Pero además, el Islam está lleno de manifestaciones religiosas comunes.

Jerusalén es para las tres grandes religiones una ciudad sagrada. No sólo porque desde allí se controla el fértil valle del Jordán y las llanuras que desembocan en el mar. Sino porque se alza junto (hoy también sobre) el monte Moira, el origen del

²²² Sura de la Vaca, aleyas 86 y ss.

mundo. Ahí es donde la tradición judaica considera que Dios situó su dedo y creó el universo. Ahí Abraham llevó a Isaac para sacrificarlo²²³. Y ahí es desde donde Mahoma ascendió a los cielos y recibió la revelación que, posteriormente, dará forma al Corán²²⁴. Esta coincidencia justifica en gran medida la importancia que Jerusalén tiene para el Islam hoy en día, pero también da razón de por qué en un primer momento Mahoma orienta hacia allí sus mezquitas.

Pero aparte de la ciudad santa, son más las manifestaciones que se comparten. Mahoma recibe la revelación, por ejemplo, del arcángel Gabriel, el mensajero; el mismo que en la tradición cristiana anuncia a María su maternidad divina. Miguel y Rafael también tienen cabida en el Corán. Moisés y el propio Jesús son reconocidos por Mahoma como profetas. Y hasta cierto punto pueden apreciarse similitudes entre el viaje de Mahoma a Jerusalén para recibir la revelación y el pasaje del Nuevo Testamento en que Jesús se encuentra con Moisés y Elías²²⁵. Ambos hechos recogen una realidad sobrehumana, la elevación de la tierra, un hecho que

²²³ JACOBS, J. y SELIGSOHN, M. "Moriah", en *Jewish Encyclopedia*. Nueva York, Funk and Wagnalls, 1906. Disponible en web:

<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11018-moriah>

²²⁴ Sura del Viaje Nocturno, aleya 60, comentario del editor (CORTÉS, J. (ed.) *El Corán*. Barcelona, Herder, 2007).

²²⁵ Lucas, 9: 28-36

posteriormente se repetirá de nuevo en la mística cristiana como símbolo de la elevación del alma y la liberación de las ataduras terrenales. Es, por tanto, el símbolo de que el mensaje que va a transmitirse no tiene un origen terreno, sino divino. Por otro lado, en los dos supuestos se da un entroncamiento con la tradición anterior. Mientras que Mahoma viaja a la ciudad sagrada de judíos y cristianos y recibe la revelación de Gabriel, uno de los personajes secundarios más importantes para los orígenes del cristianismo; Jesús se encuentra en el monte de la transfiguración con Moisés y Elías, símbolos ambos de la tradición judía.

Para el cristianismo, el momento de encuentro en el monte Tabor es un momento de culminación de la labor predicadora de Jesús. Es el momento en que sus discípulos más cercanos ven confirmado que escucha a la tradición hebraica, pero que la supera. Las palabras atronadoras confirman el origen divino de Cristo y su mensaje. Jesús deja de ser un predicador más, un nuevo profeta, y pasa a ser el Mesías, el hijo de Dios esperado. Esta revelación otorga una paz de espíritu tal a sus seguidores que le proponen alargar su estancia, acampar y quedarse.

Para el Islam, el viaje de Mahoma tiene un significado similar. El mensaje del arcángel Gabriel le confirma como el enviado de Dios, el que portará el mensaje verdadero que las

otras religiones no han sabido transmitir correctamente. Sin ese momento de transmigración, el “sueño” que percibirá Aisa²²⁶, el Corán podría haberse considerado como un libro espiritual más, una adaptación del judaísmo. La consecución del mismo le otorga su carácter divino, y su prelación sobre las religiones que lo han precedido.

A pesar de esas semejanzas, existen diferencias de fondo entre islam y cristianismo, algunas de las cuales generan incluso también dificultades en las primeras comunidades cristianas, como la consideración del Dios uno y trino²²⁷. La afirmación de un Dios padre y un Dios hijo se asemeja demasiado a la dualidad entre El y Baal o entre Maaz y Mihtra. La introducción del Espíritu Santo como el Dios inspirador trae reminiscencias del henoteísmo y el reparto de las funciones divinas. Tal vez por ello Mahoma insiste en la vuelta a la interpretación correcta de la revelación.

²²⁶ La Sura 17, del Viaje Nocturno, recoge este pasaje.

²²⁷ Durante los siglos II al V fundamentalmente, hasta que se configura el cristianismo como religión oficial del Imperio romano y se convoca el Concilio de Nicena, proliferan las discusiones entre corrientes cristianas sobre la entidad divina o no de Cristo y la compatibilidad del credo monoteísta con las tres encarnaciones divinas.

Así analizado, el Islam supone un paso arcaizante en la evolución de la religión monoteísta semita. Partiendo de los libros sagrados, se puede considerar que el judaísmo es la religión originaria: la primera revelación. Surge con la llamada a Abraham, la revelación a un hombre justo y la promesa de que a partir de él creará un pueblo justo. La historia bíblica de los patriarcas es un relato de la creación de un pueblo, una narración historiada que pretende dar una unidad étnico-social al pueblo.

Con el Éxodo comienza la doctrina pura del judaísmo. El pueblo, pese a haber recibido la revelación, olvida a Dios. Oprimido (real o espiritualmente) en Egipto, necesita nuevamente recibir la revelación y, a través de la voz de Moisés, despertar. Es curioso el paralelismo que puede realizarse aquí entre Moisés, Mahoma y los personajes circundantes. Ambos gozan de una situación privilegiada, el uno adoptado por la familia del Faraón, el otro como parte de una de las tribus de mercaderes más importantes de la zona. Posiblemente esta identificación con una clase gobernante pretende insistir en que la llamada de salvación no es un grito desesperado de un alma abocada al sufrimiento, sino una verdadera clarividencia de origen divino. “Para qué iban a inventarse esto si les ha complicado la vida”, parecen querer decir.

Y lo cierto es que en ambos casos la revelación supone una primera etapa de duda, casi de frustración interna, y un momento posterior de desarraigo. Moisés abandona a su familia adoptiva y acepta la pobreza y el sufrimiento de su pueblo. Mahoma se ve obligado a huir y empezar de cero. Es cierto que aquí, no obstante, surgen diferencias. El salto de Moisés es una vuelta a sus orígenes, un reconocimiento simbólico de que el pueblo de Israel había abandonado su fe, su cultura, su realidad. Es un salto sin vuelta atrás, ni personal ni nacional. Israel ya no se preocupará más de Egipto, sino que comenzará a escribir su propio destino. Sólo vuelve la vista atrás como reflejo de las tribulaciones de un pueblo que no logra consolidar su fe recuperada. Pero como pueblo elegido, no se inquieta por el futuro de quienes moraron junto a ellos.

Mahoma, por el contrario, sigue mirando siempre a la Meca. Su huida no es una vuelta a los orígenes, sino un cambio consciente de escenario, más o menos meditado, para tomar fuerza. Aunque en un primer momento se plantea como un abandono de sus orígenes, similar al de Abraham cuando siguiendo la llamada de Dios abandona Ur en busca de la tierra prometida; pronto recupera el carácter profético de su advenimiento. Mahoma vuelve la vista atrás hacia su pueblo, y

decide que es imperativo hacerles llegar la realidad de la conversión.

La importancia del pueblo es, en efecto, una de las principales similitudes entre islamismo y judaísmo, y una diferencia de raíz con el cristianismo (al menos en el origen). El Tanaj es, con independencia de su carácter religioso, un libro con una profunda impronta historicista. Pretende explicar el origen del mundo, el por qué de lo que les rodea. Se ha querido identificar el diluvio universal con las grandes lluvias que asolaban la región, la destrucción de Sodoma y Gomorra con algún fenómeno natural (¿un terremoto?) al que se le asocian connotaciones divinas... Y también se pretende explicar la relación con los pueblos vecinos. La destrucción de los cananeos la justifica su creencia idólatra, pero también encuentra su génesis en la maldición que Noé pronuncia sobre su hijo Cam: aún incluso después del diluvio el mal sigue existiendo junto al bien, y deberá ser extirpado.

En este contexto, es interesante el desarrollo que la Biblia otorga a la descendencia de Abraham. Él es el llamado por Dios para abandonar su tierra e iniciar una nueva estirpe, que será fiel a Dios. Aunque la tradición judeo-cristiana se centra casi exclusivamente en la estirpe de Abraham a través de Isaac, lo cierto es que el Génesis recoge la existencia de

hasta siete²²⁸ hijos más, uno de ellos –Ismael- de una esclava, y los otros de la mujer que toma de nuevo Abraham al morir Sara.

Es evidente que estos pasajes del Génesis pretenden, como ya se ha apuntado, delimitar la relación del pueblo de Israel con sus vecinos, dar cuenta de su existencia. Así, entronca a unos con el pueblo de Saba²²⁹, con el que nuevamente volverá a tener relación Israel durante la época de Salomón, y a otros los caracteriza como los pueblos nómadas del desierto. Ello no obstante, la caracterización de Ismael, el hijo de la esclava, reviste particularidades, precisamente por la detallada descripción que de él y del inicio de su vida realiza.

Con ello se pretende probablemente poner de relieve la supremacía de Dios por encima de las leyes humanas y, en especial, la creación de un nuevo Derecho. Los pasajes que narra el Génesis, a partir del Capítulo 16, recogen la legislación de familia de Hammurabi, la única que Abraham había conocido. La esterilidad de Sara la convierte en posible sujeto de repudio, y para evitarlo sólo puede ceder a una de sus esclavas para que le sustituya en la principal labor hasta entonces concedida a la mujer: dar descendencia. La intercesión de Dios, bendiciendo esa descendencia, pero

²²⁸ Génesis 25: 1-6

²²⁹ BEECHER KEYES, N. *El fascinante mundo de la Biblia*. Buenos Aires, 1979. Editorial Mundo Hispano, p. 16-17.

augurando un descendiente legítimo, supone una dignificación de Sara y del papel de la mujer, pero sobre todo denota la existencia de una sociedad ya reglada en la que el matrimonio tenía un valor diferenciado como núcleo de la familia.

En todo caso, Dios también bendice a Ismael, y le trata de forma diferenciada al resto de hijos que Abraham tendrá después, casi igualándolo a Isaac, si bien siempre particulariza que de Isaac saldrá el pueblo elegido. No se han realizado demasiadas exégesis de ese fragmento, pero acaso signifique la aceptación de que aunque Israel era el pueblo elegido, el favorito, también había otros pueblos igualmente bendecidos por Dios –al menos otro-, que podía marcar su camino.

Y este es el camino que encuentra Mahoma. El entronque de los musulmanes con Ismael es más espiritual que histórico. Aunque ya se ha indicado más arriba que la relación de hijos de Abraham es una plasmación de la realidad que circundaba al pueblo judío, y por lo tanto entre ellos se encuentran los pueblos árabes, esto no es esencial para Mahoma. La prueba es que al contrario que los cristianos, que asumen los primeros libros del Tanaj como propios y configuran con ellos el Antiguo Testamento –la antigua enseñanza divina-, Mahoma deshecha incorporar nada del libro sagrado de los judíos, ni siquiera los relatos historicistas del Génesis.

Ismael es relevante desde el punto de vista de la religión islámica porque legitima el mensaje de Dios. El Islam no es una religión nueva, llegada de pronto a un pueblo, es la religión única que responde al Dios único, y como tal ha tenido que preexistir a su propio profeta. Esta es probablemente la razón por la que Mahoma entronca su mensaje con la tradición judaica, y reconoce incluso el papel de Jesucristo en la evolución de la misma, pero rechaza al mismo tiempo adoptarla como propia. Desde un punto de vista teológico-histórico no sería creíble una religión que aparece de pronto en el siglo VII; un Dios único y verdadero que ha tardado milenios en darse a conocer a quien por Él ha sido creado. Sin embargo, dar demasiada relevancia a las dos religiones que le han precedido podría hacer confundir al Islam con una nueva secta, una interpretación distinta de la religión judaica o de la cristiana, como todas las que habían proliferado, especialmente en las tierras de frontera.

A este respecto, probablemente vale la pena analizar, en relación con la expansión temprana del Islam, la relación de la comunidad de musulmanes con las comunidades judías que vivían en Yatrib-Medina y el norte de la península arábiga. Durante los primeros años tras la Hégira estas comunidades sufrieron el ataque de la comunidad musulmana y, según

apuntan algunas fuentes, podría incluso considerarse que fue el propio Mahoma quien incitó estos ataques. Es decir, que había una resolución clara en el profeta para aprovechar distintos acontecimientos particulares para derrocar y expulsar a las comunidades judías con las que compartían territorio.

Esta determinación hace surgir necesariamente algunos interrogantes: ¿qué hay detrás de esta decisión? ¿Por qué empezar por los judíos en lugar de centrarse en los idólatras de la Meca? ¿Son sólo motivos militares los que se esconden tras esta táctica o deja traslucir cuestiones económicas o religiosas?

Comencemos por la explicación militar. La comunidad musulmana es, como hemos dicho, una organización social de base religiosa. Es decir, es una nueva religión que va indefectiblemente unida a un sistema de organización social. Tiene cierta lógica, en este supuesto, que el proceso de afirmación de la nueva religión vaya acompañado de un proceso de expansión territorial de la misma por la conquista; en la medida en que el territorio ha sido y continúa siendo uno de los tres pilares del Estado. Mahoma siente la llamada de Dios para construir un Estado islámico. En este sentido, y salvando el anacronismo sobre la teorización del Estado y su

construcción jurídica²³⁰, no puede negarse que ésta no es sino una explicación teórica de la realidad pragmática. Los Estados, reinos, pueblos o como quiera que se les considerara, siempre han sido una agrupación de población dirigida por un gobierno que establece unas normas en un determinado territorio.

Mahoma pretende aplicar esto a la realidad arabo-islámica. Nace en un territorio de comunidades disgregadas en el que probablemente ni siquiera puede hablarse de ciudades-estado; pues la mayor parte de tribus se organizan entre sí basándose más en lazos familiares que territoriales, y teniendo como principal nexo de unión las normas básicas del comercio de caravanas. Partiendo de esa base decide impulsar una realidad normativa común. Ante la inexistencia de un Estado tal y como hoy lo concebimos, esto es, de una realidad abstracta y supraindividual a la que se atribuye una personalidad propia y unos intereses que son el reflejo del interés común, y a la que se dota de capacidad para regular las relaciones entre los individuos que la componen, actúa en el único marco

²³⁰ La teoría del derecho internacional público sobre la constitución de los Estados no surge hasta finales del siglo XIX, basándose a su vez en la concepción del Estado-nación Westfaliano. No obstante, a efectos del presente análisis resulta mucho más operativo considerar a la organización política que se constituye en torno al islam como si se tratara de un Estado moderno.

supraindividual existente: la relación entre la persona y la divinidad²³¹.

Así pues, contando ya con un pseudo-Gobierno, en tanto en cuanto el liderazgo de Yatrib recaía sobre Mahoma y su grupo de seguidores, el siguiente paso es ampliar el territorio en el que se aplican las normas socio-religiosas que va desarrollando Mahoma a medida que recibe la revelación. Es, al fin y al cabo, el mismo camino que seguirá el Islam en la etapa posterior: una amplia conquista de territorios a los que se imponen las normas de la clase dominante y que sólo con

²³¹ No puede ocultarse que esta afirmación implica dejar de lado, al menos por el momento, una disquisición de relativa importancia en el juego entre el Estado y la religión. En un dilema similar al del huevo y la gallina, cabe plantearse qué fue antes, si la religión o el Estado. Desde el punto de vista histórico es indudable que la religión preexiste al Estado. Desde el punto de vista sociológico sería difícil determinar si el hombre desarrolla antes los sentimientos relacionales hacia la comunidad (en horizontal) o hacia la divinidad (en vertical). Y en todo caso, desde la perspectiva de la teoría política, queda la duda de si la inserción de normas de comportamiento social en las religiones responde a la inexistencia del Estado, es decir, a la ausencia de un poder que pueda imponer unas normas de comportamiento a los integrantes de una comunidad para garantizar la pervivencia de la comunidad misma; o si, por el contrario, la aparición del Estado como ése poder independiente y superior con capacidad de dictar unas normas abstractas y aplicables a las relaciones sociales es consecuencia de la progresiva secularización de la sociedad y, por lo tanto, la necesidad de crear una estructura sobre la cual se sigan apoyando la convivencia social, pero desagregándola de la preexistencia de una divinidad rectora. En este sentido podrían analizarse las paulatinas cesiones de poder social de la Iglesia al Estado.

posterioridad acabarán siendo asimiladas por la población, produciéndose las conversiones en masa²³².

En todo caso, el comportamiento inicial con las comunidades judías vecinas es distinto. A éstas se les insta a unirse a la comunidad de musulmanes o a abandonar definitivamente el territorio. Esta explicación no cuadra, sin embargo, con la menor belicosidad que demuestra en un principio con otras tribus circundantes, siendo éstas idólatras. ¿Podría considerarse acaso que Mahoma prepara su camino hacia el gran ataque a la Meca? Desde luego, sería una explicación plausible: en la medida en que pretende volver a su ciudad de origen, de la que tuvo que huir al iniciarse las revelaciones, y que además es el centro neurálgico del paganismo panárabe, Mahoma busca hacerse fuerte en su territorio y anular la capacidad de reacción de aquellas comunidades que eventualmente podrían acabar uniéndose a los Quraish.

Sin embargo, esta explicación da por sentado que las comunidades judías estarían más orientadas a pactar con los Quraish idólatras que apoyar a la naciente comunidad de musulmanes, lo que no necesariamente es correcto. El Islam, tal y como se plantea en sus inicios, no supone ninguna amenaza para las comunidades judías. De hecho, sus

²³² VERNET, J. *Op.Cit.* pp.124 y ss.

similitudes socio-religiosas son tantas que incluso podría haberse pensado que era una adaptación del judaísmo a las tribus árabes. En este sentido, las comunidades judías tendrían que haberse sentido más inclinadas a apoyar el auge de una religión que busca establecer un sistema de creencias similar al suyo, con el que sería más fácil la convivencia, que preferir el mantenimiento de una red de tribus idólatras, con las que podría surgir una miríada de controversias de origen religioso.

Se ha afirmado también que las escaramuzas contra los judíos fueron una preparación para la gran batalla: la del control por la Meca. Aunque esta posibilidad tiene cierta verosimilitud, no pueden ignorarse algunos elementos que, cuando menos, reducen su influencia real. En primer lugar, la Meca no fue desde el comienzo el destino preferencial de Mahoma. No puede ignorarse en su designación un cierto revanchismo, bien puramente humano, o bien con connotaciones divinas. Pero no ha de negarse que si bien el triunfo de Mahoma en la ciudad que previamente le había rechazado significa para él una victoria personal, es mismo

tiempo una reafirmación de la fuerza de la nueva fe, que revierte las derrotas en momentos triunfales²³³.

La Meca es, además, el centro de la idolatría árabe. Conquistarla y convertirla en centro de la nueva religión es la forma más sencilla de terminar con los ritos paganos de las tribus y atraerlas a la nueva fe. En esta línea recobra de nuevo fuerza la idea de una alianza entre las dos religiones monoteístas presentes en la península arábiga, más que el enfrentamiento entre ellas, como paso previo a la conversión de los paganos.

Y por otro lado, de los relatos bélicos que se conocen no se trasluce en ningún momento que el enfrentamiento con las comunidades judías tuviera por objeto engrosar las filas del ejército musulmán. De hecho, la mayor parte de los vencidos eran instados a huir o pasados a cuchillo²³⁴. Y por otro lado, se encuentran referencias continuas a la diferencia de tropas en

²³³ A este respecto, es interesante el paralelismo a la inversa con la doctrina cristiana. Mientras que el Islam parte de la huida de Mahoma de la Meca y su posterior regreso triunfal –militar pero sobre todo políticamente- el cristianismo conmemora la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, pero el momento triunfal de la religión viene con la aparente derrota material: la muerte humillante en la cruz. El regreso mesiánico, previsto también en la tradición hebraica y en la islámica chií, es sin embargo de carácter puramente espiritual.

²³⁴ VERNET, J. *Op.Cit.*, pp. 124 y ss.

uno u otro lado²³⁵. La plasmación que las fuentes hacen de esta diversidad de peso entre ambos bandos no refleja preocupación por la misma, sino alabanza por el uso militar que Mahoma da a su comunidad, impidiendo grandes derrotas o logrando victorias imposibles.

Siguiendo la teoría de la escaramuza, sólo quedaría aceptar que el enfrentamiento se produce como método de entrenar a las tropas. Dejando a un lado que esta posibilidad insinúa un menosprecio por la vida incompatible con la enseñanza nuclear del Islam²³⁶, ignora que los grandes momentos de reestructuración bélica de la comunidad de musulmanes se producen a raíz de los enfrentamientos con los Quraish. Es la batalla de Uhud la que va a tener una influencia esencial en la evolución y desarrollo militar musulmán, llevando a un replanteamiento táctico que, con posterioridad, aplicará Mahoma frente a la misma tribu de los Quraish, convirtiendo esta vez la derrota en victoria.

Podría también argüirse que la confrontación con las comunidades judías se justifica en la máxima “una tierra para un pueblo”. Del mismo modo que los israelitas luchan contra

²³⁵ *Ibidem.* pp. 83 y ss.

²³⁶ TAHIR AMHAD, H.M. El Islam y los Derechos humanos. Oporto, Islam y vida. Disponible en la web:
http://www.islamahmadiyah.es/inicio/islam_y_derechos_humanos.html

cananeos²³⁷ y les expulsan de la tierra prometida, Mahoma busca liberar la península arábiga de todos los pueblos no árabes. Esta consideración trasluce, sin embargo, una argumentación étnica que no puede aplicarse a la relación entre las tribus árabes y judaicas de aquellos tiempos. En primer lugar, y desde un punto de vista histórico-religioso, porque todos ellos se atribuyen el mismo origen. Tanto judíos como musulmanes se consideran descendientes de Abraham. Como quedará de manifiesto con el auge de los nacionalismos, e incluso se puede comprobar en nuestros días, no puede construirse un discurso de la diferenciación entre los pueblos que no exija recurrir a unos orígenes diferenciados, sean éstos reales o imaginarios. En este sentido, el Islam no sólo no pretende crear una distinción entre pueblos con base a su origen étnico, sino que reafirma el tronco común que les une.

²³⁷ Aunque algunos autores, como Callaway y Sanks (2011), defienden la tesis de que el asentamiento de los hebreos en las tierras de Canaan fue pacífico, la mayoría de los expertos [Aaroni, 1982; Cross y Shanks, 1994] considera en base a investigaciones arqueológicas que tanto Jericó como Bethel fueron conquistadas inicialmente en el siglo XIV a.C. y, de forma progresiva, se fue añadiendo el resto del territorio cananeo hasta culminar la conquista en el siglo XI a.C. Los relatos bíblicos de los libros Josué y Jueces coinciden con estos últimos autores. RUZ SALDÍVAR, C. *Esbozo de la historia de Israel*. México, 2013. Universidad Veracruzana. Disponible en web: <http://www.eumed.net/libros-gratis/2013/1268/1268.pdf>. La tesis de revueltas sociales que, de forma progresiva, culminaron con la apropiación de Canaan fue propuesta inicialmente por los sociólogos Mendenhall, 1962 y Gottwald, 1979. BODI, D. Que reste-t-il des théories sociologiques de George Mendenhall et de Norman Gottwald sur l'installation des tribus israelites au pays de Canaan?. *Yod. Revue des études hébraïques et juives*. [en línea]. 2013. Disponible en web: <https://yod.revues.org/1761>

En segundo término, si nos permitimos buscar analogías entre la construcción de la tierra prometida judía y una supuesta tierra prometida islámica, podremos comprobar que la lucha por la conquista de la tierra prometida no es tanto una guerra entre pueblos sino una batalla de creencias. Los pueblos cananeos no fueron expulsados. Desaparecen porque son aniquilados o, y es muy importante esta alternativa, asimilados. Y es que étnicamente tampoco puede afirmarse que hubiera tantas diferencias entre unos y otros. Volviendo a la construcción histórico-religiosa, todos ellos descienden de Noé, si bien unos de Cam²³⁸ y otros de Sem. ¿Cuál es la diferencia entre ellos? La revelación de Abraham y el nuevo camino que inician los hijos de Sem: la vuelta al Dios único y verdadero, al Dios de Noé.

La lucha entre cananeos e israelitas es una batalla eminentemente religiosa. De hecho, el propio nombre de Israel así lo indica: “quien lucha contra El”²³⁹. El enfrentamiento que recoge la Biblia²⁴⁰ es la lucha entre los seguidores de Yahvé y

²³⁸ Fuente bíblica: Génesis, 9: 18-29. Fuente antropológica: CUSTANCE, A.C. El origen de las naciones. Ottawa, 1968. Traducido por S. Escuin. *El Pórtico* [en línea], nº 5. Disponible en web: <http://www.sedin.org/doorway/05-origen-naciones.html>

²³⁹ (YisraEl) Génesis, 32:23-28.

²⁴⁰ Durante los reinados de David y Salomón, Israel fue el reino de Yahvé (1ª Corintios 28: 5) Con posterioridad, las tribus del norte copiaron las costumbres materialistas de los paganos y adoraban al Dios El (1 Reyes, 22: 31) pero Judá continuó reconociendo a Yahvé (Oseas, 4: 1 y 11: 12; Amós 2: 4-8)

los seguidores de El (en hebreo אל, padre de 70 dioses, entre otros Baal). En este sentido, el episodio del verraco de oro²⁴¹ es significativo. La interpretación más corriente que se da es que el pueblo de Israel se siente perdido en el desierto y vuelve a los cultos paganos. Pero se tiende a ignorar que no vuelve a una idolatría genérica, sino que traiciona sus raíces y vuelve a la adoración de El. Así analizada, la liberación de Egipto es doble: por un lado, en el plano político (si bien no pueden ignorarse las críticas que ha recibido esta teoría²⁴² según lo narrado en Éxodo, la emigración israelí comienza a sufrir maltrato sociopolítico en Egipto cuando su número se incrementa exponencialmente); por otro, es una liberación espiritual, al reconducir al pueblo a la adoración del Dios único: de Yahvé.

Si aceptamos entonces que la guerra con los cananeos es más una lucha espiritual que étnica o política, pierde sentido la beligerancia inicial de Mahoma con las comunidades judías. En todo caso, y en buena lógica, debería haberse producido el enfoque contrario: una lucha conjunta de musulmanes y judíos contra los idólatras árabes.

²⁴¹ Éxodo, 32: 4-5. El se representaba por un becerro-toro.

²⁴² Los hijos de Jacob (cuyo nombre se cambió por Israel, después de haber luchado con el ángel) emigraron a Egipto de forma voluntaria invitados por su hermano José. Tiempo después, cuando se multiplicaron, dado que no se habían integrado y seguían adorando a su Dios Yahvé, el faraón temió que llegasen a ser más fuertes que el pueblo egipcio y les dificultó la vida gravándoles con impuestos (Éxodo, 1: 1-22)

Hay una tercera cuestión que diluye la aplicación de la máxima “una tierra para un pueblo”, y es la relativa al propio análisis del concepto “tierra prometida”. No puede negarse que, con la construcción socio-religiosa de estos pueblos, la tierra prometida²⁴³ tiene al menos un doble componente espiritual y físico. Desde el punto de vista espiritual, alcanzar la tierra prometida es lograr la liberación de un pueblo en sentido amplio; estableciéndose en un territorio y siendo gobernado por sus propias leyes conforme a lo revelado por Yahvé. Pero no se puede negar el sentido físico-político, o geoestratégico que diríamos hoy en día, de dicha expresión. A Israel no se le promete cualquier tierra, sino aquella que identificamos hoy con el origen de todas las culturas: el llamado creciente fértil²⁴⁴. La lucha por la tierra prometida se revela así no sólo como una lucha espiritual para abandonar el paganismo y la idolatría, sino también como una justificación religiosa de una expansión política para dominar las tierras más fértiles y propicias para la construcción de un nuevo Estado.

²⁴³ Los hebreos eran nómadas eran originarios de Mesopotamia. Siguiendo al patriarca Abraham, dejaron su Caldea natal, emigrando hacia la tierra prometida por Dios (Gen 12, 1-3).

²⁴⁴ El arqueólogo James Henry Breasted acuñó el término “creciente fértil” (o media luna fértil) para referirse a los orígenes de la agricultura en Occidente (Ancient times. A history of the early world. Boston, 1916. Ginn and Company. 742 p.) Comprendía Egipto, Mesopotamia y Persia (Actualmente Egipto, Irak, sur de Turquía, Siria, Líbano, Palestina, Israel).

Es evidente que estas condiciones físicas no se dan en el caso islámico. La península arábiga no reúne las características fisiológicas que permitan considerarlo como un terreno propicio para la construcción de un Estado. De hecho, su fisionomía impulsa a la propia realidad existente: la aparición de distintas tribus en torno a los distintos oasis en los que podía estructurarse mínimamente una comunidad. No en vano el Islam comienza mirando hacia Jerusalén²⁴⁵, codiciando la misma tierra prometida. Y tampoco es casual la rápida expansión militar del primer Islam y su asentamiento en torno a dos grandes urbes: Bagdad y Damasco, éstas sí situadas en una zona de control del creciente fértil. En este sentido, no puede sostenerse que la intención de Mahoma fuera expulsar a los judíos de una teórica tierra prometida que, por otro lado, nunca llegó a reclamar como tal²⁴⁶.

Otra opción que es necesario explorar como posible motivo que habría llevado a Mahoma a enfrentarse en un principio a las comunidades judaicas es el control económico. Las tribus de la península arábiga vivían fundamentalmente del comercio de caravanas, y de hecho Mahoma utiliza su posterior

²⁴⁵ VERNET, J. *Op.Cit.* p. 42.

²⁴⁶ Los lugares santos del islam están en Jerusalén (Mezquita de Al-Aqsa y Cúpula de la Roca), en La Meca, en Arabia Saudí (La tumba de Eva), en Hebrón (La tumba de los patriarcas) y en Medina (La Mezquita del Profeta).

control sobre las rutas comerciales como mecanismo de presión sobre los Quraish de la Meca.

Siguiendo esta línea argumental podría afirmarse que el tradicional poder económico de los judíos amenazaba el crecimiento y consolidación de la comunidad musulmana; no sólo manteniendo abiertas las rutas con la Meca, sino incluso ahogando una posible efervescencia de Yatrib-Medina. No hay constancia a este respecto de que Mahoma llegara a plantear en ningún momento una alianza comercial a las comunidades judías, cuyo rechazo sí podría haber justificado la confrontación y posterior aniquilación de las mismas. Tampoco parece que estas comunidades fueran realmente poderosas desde el punto de vista económico. Hay que tener en cuenta que la teoría del poder económico de los judíos aparece con posterioridad y, en particular, que es propia de sociedades en las que los judíos juegan un papel relevante. En el caso que nos ocupa, las comunidades judías eran un aparte en la vida de Yatrib; no centralizaban el comercio, ni los negocios económicos. Tratar de asignar la motivación económica a las expulsiones de judíos es un anacronismo en este caso²⁴⁷.

²⁴⁷ No ha de olvidarse, a este respecto, que es común la consideración de que los movimientos antisemitas que surgen en Europa a partir de la Edad Media, tenían un claro origen económico. Aunque la reducción a la cuestión económica en dichos casos es errónea –pues no ha de ignorarse en el caso de la España de los Reyes Católicos la necesidad de crear una sociedad homogénea culturalmente al tiempo que se constituye un nuevo Estado– sí

Las posibles consecuencias económicas del enfrentamiento entre musulmanes y judíos no eran en ningún caso de gran entidad y, si se dieron, probablemente fueron más perjudiciales para el campo musulmán que si se hubiera optado por una coexistencia pacífica.

Un argumento más, relacionado con los que se daban al principio, es el posible papel de las comunidades judías como agentes de los grandes imperios. En la época de la aparición del Islam, persas y bizantinos se disputan el control de la región. La península arábiga es tierra de nadie. Queda al sur de la frontera entre los grandes imperios, y sus propias condiciones geográficas no la convierten en un área de control prioritario. Sin embargo, la emergencia de una potencia al sur tampoco debió ser percibida con agrado por quienes dominaban el mundo conocido. No hay demasiadas referencias sobre cómo se vio el auge del Islam en Bizancio y Bagdad²⁴⁸, pero cabe suponer que no verían con buenos ojos ningún tipo de poder que pudiera llegar a disputarles el suyo. Así, podría llegar a defenderse que, pese a no tener control sobre el territorio, ni pretenderlo, uno u otro imperio –o quizá ambos- tenían células

es cierto que en parte se dio. Los judíos en España llegaron a amasar grandes fortunas, pero pudieron hacerlo porque formaban parte de la sociedad. Quitarles los derechos sociales y expulsarles, como posteriormente se haría con los jesuitas o con la desamortización general de los bienes de la Iglesia, era una forma de debilitar un poder contrario al tiempo que se llenaban las arcas del Estado.

²⁴⁸ VERNET, J. *Op.Cit.* pp. 137 y ss.

dispersas, de información y espionaje, que les sirvieran tanto para advertir los movimientos de la otra potencia, como para prevenirse ante la aparición de nuevos actores. La confrontación con las comunidades judías –suponiendo que fueran ellas las que jugaran ese papel informador- sería una forma de cortar las redes de información de los imperios, y evitar una acción perniciosa de lo que hoy llamaríamos espionaje extranjero.

No obstante, esta consideración no parece plausible. Las comunidades judías databan de mucho antes de la aparición de los imperios. No eran movimientos migratorios recientes, ni tenían ningún nexo cultural o político con los mismos. Su aparición se remonta a la diáspora judía tras la destrucción del templo. O incluso antes²⁴⁹. Y en todo caso, no hay ningún dato fiable que pueda conducir a suponer la existencia de una alianza entre estas comunidades y alguno de los imperios.

Pero aún si la hubiera, el ataque directo parece la opción menos sensata. Ciertamente supone una ceguera temporal de las grandes potencias, que no recibirían noticias sobre la formación de una incipiente fuerza árabe. Pero si esto hubiera sido así, Bizancio o Persia habrían reaccionado en algún momento. Pues el desarrollo de una red de células no tendría

²⁴⁹ HOURANI, A. *Op.Cit.* pp. 29 y ss.

ningún sentido si después uno se queda impasible ante el ataque y destrucción de parte de ellas.

La nula reacción de los dos imperios ante la formación paulatina de una comunidad arabo-musulmana demuestra no sólo que su entidad debía ser bastante limitada como para que no se considerara (erróneamente) una amenaza; sino que las comunidades judías –las primeras en sufrir el ataque-, y el resto de comunidades árabes idólatras no constituyeron en ningún momento una red de información o espionaje de éstos.

Resta pues una posibilidad, que presenta limitaciones como las anteriores, pero con las que comparte algunos rasgos: que se atacara al judaísmo no por motivos políticos, económicos o espirituales, sino por una cuestión de organización religiosa. ¿Qué se quiere decir con esto? Que la lucha de Mahoma contra las comunidades judías que le rodeaban es la plasmación religiosa del “matar al padre” freudiano²⁵⁰. Es decir, que Mahoma considera que la

²⁵⁰ Freud acuña la expresión “matar al padre” a partir del análisis del mito de Edipo, refiriéndolo a un tipo de comportamiento inconsciente en el que la destrucción de los orígenes propios da paso a la construcción del yo. Posteriormente retoma la idea aplicándola al ámbito religioso en su libro “Moisés y la Religión Monoteísta”, en el que mantiene que Moisés era un egipcio que transmitió al pueblo judío el monoteísmo de Akenatón, y cuyas ideas pasan al subconsciente colectivo al morir a las puertas de la tierra prometida, resurgiendo con posterioridad ya como identidad originaria de la religión y el pueblo judíos (DEL COL, J.J. *Psicoanálisis de Freud y religión: estado actual de ambigüedades por resolver*. Buenos Aires, Instituto

desaparición del judaísmo es consustancial a la consolidación de la nueva religión en Arabia; no porque presenten visiones contrapuestas, sino porque son tan similares que el nacimiento de una no puede darse sin la muerte de la otra.

De este modo Mahoma mata al padre, y al hacerlo crea su propia individualidad, su diferencia. Posiblemente no es la única razón por la que ataca a todas las comunidades judías que le rodeaban; muy probablemente confluyeron una serie de circunstancias. Pero no puede obviarse la existencia de un sustrato común que hace casi imprescindible para Mahoma acabar con los restos inmediatos de su predecesor: el judaísmo. Sólo así conseguirá edificar su nueva religión como una con entidad propia. Sólo esto explica adecuadamente por qué durante los primeros años de desarrollo del Islam Mahoma va modificando paulatinamente algunas costumbres que él mismo había introducido en la nueva religión y que eran un calco de la tradición hebraica.

Superior Juan XXIII, 1996, pp. 41-44). Sin pretender suscribir la interpretación de Freud en todos sus términos, no conviene rechazar de plano la tesis que sostiene que la creación de una identidad colectiva pasa por el destierro de las teorías o personalidades que propiciaron su surgimiento. En este sentido, lo que Freud atribuye al judaísmo respecto a Moisés y la supuesta herencia monoteísta de Akenatón, puede también trasladarse al islam y Mahoma respecto a su herencia judía.

UNIVERSALIDAD Y COMUNITARISMO

Se ha señalado que islamismo, judaísmo y cristianismo tienen un origen común y comparten unas creencias troncales; pero sin lugar a dudas también hay diferencias entre ellas. Las que aquí más nos importan no son las de carácter teológico, sino las socio-estructurales, aquéllas que se refieren a la creación en sí de la religión, su construcción y su interacción con la sociedad.

En este sentido, ya hemos apuntado con anterioridad que el Islam es una revisión arcaizante del cristianismo. Si pensamos en una relación cronológica lineal entre las tres religiones, el cristianismo se presenta claramente como una “mejora” del judaísmo. Esto es tanto más evidente en tanto que todo el discurso inicial de Jesús se dirige a la población judía, al pueblo elegido, y es de entre ellos donde busca a sus primeros discípulos. En una etapa inmediata el cristianismo abrirá su discurso a otros pueblos²⁵¹, pero siempre manteniendo como referencia a la Ley de Moisés²⁵².

²⁵¹ Es fundamentalmente san Pablo quien dirige la acción del cristianismo hacia los pueblos gentiles, si bien debe tenerse en cuenta que el propio episodio de Pentecostés, recogido en los Hechos de los Apóstoles, da cuenta claramente de que éstos eran llamados a predicar la nueva religión más allá del pueblo judío.

²⁵² Mateo 5: 17

El Islam, como hemos visto, no vive tan apegado a sus dos religiones hermanas, pero sí deja claro Mahoma que viene a traer la interpretación correcta de la revelación, pues sus antecesores no han sabido transmitirla. ¿Por qué entendemos entonces que se trata de una revisión arcaizante? Porque el Islam trata, en gran medida, de volver a los orígenes.

Desde un punto de vista socio-religioso, la religión judía es una religión primitiva. Ha superado en cierta medida el paso de las religiones mitológicas, en la que todo aquello que escapa al control humano, sea la propia esencia de la naturaleza o la vida y la muerte, se atribuye al hacer de una divinidad. No obstante, aún mantiene la religión una clara función social. La primera, ya se ha mencionado con anterioridad, es la referente a la propia historia del pueblo judío. Los primeros libros de la Torá, los que configuran el Antiguo Testamento, guardan mensajes teológicos, pero también son un relato del devenir de un pueblo.

La segunda función que cumple la religión judía en este caso, quizá la más importante en la época antigua, es la de la organización de la sociedad. En un momento en que los Estados no son más que un conjunto de tribus, en la que los reyes o emperadores son depuestos continuamente, el origen divino de las normas es lo único que puede garantizar en cierta medida su pervivencia. El código de leyes más antiguo

conocido, el de Hammurabi, muestra en este sentido a su inicio al propio rey babilónico recibiendo las leyes del dios Marduk. Incluso un soberano tan reconocido sentía la necesidad de hacer referencia al origen divino de sus normas, algo que por otro lado siguió haciéndose en Occidente hasta bien entrado el siglo XX.

En el caso del judaísmo, ya hemos señalado antes cómo el Génesis recoge pasajes de estas mismas leyes de Hammurabi en los comportamientos; pero va marcando diferencias. Abraham abandona Babilonia y crea su propio pueblo. Pero, ¡cuánto más va a requerir una tribu de nómadas unas normas que rijan su convivencia! ¿Y qué mejor forma de hacerlo que a través del relato en el que se recoge su historia y cómo es guiado por Dios? El Tanaj se descubre así como un conjunto de libros de normas sociales, algunas con carga puramente espiritual, pero otras en la que ésta es bastante más discutible.

Pongamos como ejemplo la circuncisión, común a judíos y musulmanes pero abandonada, salvo por prescripción médica, en el caso de los cristianos. Cuando Dios sella su primera alianza con Abraham, le ordena circuncidarse a sí y sus descendientes, a sus esclavos, criados y a toda su gente. Esa será la marca, dice, del nuevo pueblo de Dios. A partir de ese momento, todos los integrantes de la comunidad judaica serán circuncidados. La mayoría prácticamente nada más nacer,

como garantía de que si mueren recién nacidos, lo han hecho perteneciendo al pueblo elegido.

¿Es ésta una norma de fe? Sería difícil defenderlo. La circuncisión masculina –pues es la única que refiere el Génesis– no presenta consecuencias aparentes. Así como la ablación o circuncisión femenina tiene una intencionalidad que la configura, dentro de la barbarie que representa, como un método eficaz para eliminar el placer de la mujer en las relaciones sexuales (e incluso convertirlas en una pesadilla) y, en consecuencia, reducir a ésta a un instrumento de la procreación y no a un ser capaz de sentir y dar placer; la circuncisión masculina, como mucho, ralentiza la aparición de ese placer, alargando las relaciones sexuales.

La circuncisión de Abraham se alza entonces, más bien, como un símbolo. Como lo será posteriormente el bautizo para los cristianos. Y no en vano ambos han corrido con el paso del tiempo la misma suerte, y el bautismo ha terminado por convertirse también en un rito iniciático –en este caso de la comunidad cristiana– hasta el punto de que la Iglesia católica acabó creando un nuevo sacramento, la confirmación, que juega el papel de entrada consciente en la comunidad que históricamente debió jugar el bautismo.

La conciencia del carácter meramente simbólico de la circuncisión debía ser tal entre la población judía que el

cristianismo primitivo abandona la práctica sin ningún problema en cuanto la expansión a los pueblos griegos supone acercarse a poblaciones que no practicaban este rito. Así queda de manifiesto en varias cartas de San Pablo, él mismo judío de origen y, por lo tanto, circunciso:

“¿Fue llamado alguno siendo circunciso? Quédese circunciso. ¿Fue llamado alguno siendo incircunciso? No se circuncide. La circuncisión nada es, y la incircuncisión nada es, sino el guardar los mandamientos de Dios. Cada uno en el estado en que fue llamado, en él se quede.”²⁵³

Ello no obstante, la circuncisión no se trata de un símbolo cualquiera. El bautismo es inicu y tiene una simbología espiritual pura (la limpieza de todo pecado previo), que recoge posteriormente el Islam al incorporar las abluciones a su ritual de rezo diario. La circuncisión sin embargo tiene también una vertiente sanitaria. Fundamentalmente la circuncisión es el único método de solución de la fimosis. Además, diversos autores apuntan a su utilidad como método de prevención de transmisión de enfermedades sexuales²⁵⁴.

²⁵³ 1 Corintios 7:18-20; y también Filipenses 3:2-9.

²⁵⁴ MONGE ZAMORANO, M. “La circuncisión: de las publicaciones del Dr. Guigou a las normas de la Academia Americana de Pediatría”, en *Canarias*

En una época en la que la medicina estaba apenas extendida, y de nuevo tratándose de pueblos nómadas o seminómadas, la fórmula más certera de evitar un problema que se calcula hoy en día que afecta a uno de cada mil hombres (una cifra que probablemente era mayor en la Edad Antigua, debido a la precariedad de la higiene), era practicar a todos los recién nacidos la fimosis. De hecho, aunque la mayoría de escuelas médicas se muestran contrarias a la circuncisión preventiva, hay quienes sostienen que es conveniente proceder a la circuncisión de todos los menores de tres años, a pesar de sus posibles efectos secundarios pues puede evitar dolencias que aparecerían en algunos casos si se espera que la falta de retracción del prepucio se solucione naturalmente (como sucede en el 90% de los casos)²⁵⁵.

Así pues, el símbolo de la primera alianza de Yahvé con Abraham es, además de una prueba de alineación religiosa, una medida higiénica básica. El por qué se plantearía en un lugar

Pediátrica, vol. 28, nº1. Santa Cruz de Tenerife, Sociedad Canaria de Pediatría, 2004, pp. 51-51.

²⁵⁵ CANADIAN PAEDIATRIC SOCIETY, FETUS AND NEWBORN COMMITTEE. "Neonatal circumcision revisited", en *Canadian Medical Association Journal*, n. 154. Ottawa, Canadian Medical Association, 1996; y CAMPO ARIAS, A. Y HERAZO, E. "Circuncisión masculina y la utilidad en la prevención de infección por VIH.", en *Duazary*, vol. 10, nº1, pp. 33-40. Bogotá, Facultad de Ciencias de la Salud, 2013.

tan preeminente es difícil de responder; y sólo podemos acudir a la hipótesis de que quizá en aquella época era una enfermedad que estaba haciendo estragos en la población, o que los prejuicios de las tribus hebraicas les llevaban a rechazar este tipo de operación cuando era necesaria.

Normas como ésta, en la que el componente de supervivencia de la sociedad es más importante que el significado religioso, son comunes tanto en el Tanaj como en el Corán. El cristianismo tampoco es ajeno a ellas –no en vano el Antiguo Testamento comparte muchos de los libros del Tanaj-, pero las normas sociales que aparecen en el Nuevo Testamento tienen un componente al menos tan espiritual como sociológico.

Valga como ejemplo, el pasaje en el que Jesús es interrogado sobre la validez del divorcio. Ya ha empezado su predicación pública, en la que va rompiendo algunos de los tabúes de los judíos, y le preguntan si conforme a su forma de entender la religión el divorcio, que Moisés les había concedido por su "dureza de corazón"²⁵⁶, es aceptable. Jesús lo niega, igualando el nuevo matrimonio del divorciado al adulterio. La explicación teológica es evidente: el vínculo sagrado del

²⁵⁶ Mateo, 19: 8

matrimonio es indisoluble y, por tanto, aunque una persona se divorcie “civilmente”, sigue casada. Es de reseñar la fácil aplicabilidad de la terminología moderna a la época antigua. Y es que aun incluyendo una norma social, la relativa a la validez del matrimonio, Jesús la dota de carga espiritual al distinguir lo que puede hacerse –divorciarse, pues así lo permiten las leyes sociales judías- de lo que es moralmente aceptable.

Pero si ahondamos más todavía en el argumento, nos encontraremos con que la respuesta de Jesús tiene una doble interpretación social. Por un lado, la condena del divorcio es sensu contrario una reafirmación de la validez de la familia como núcleo de la sociedad. Una verdad tan evidente en nuestros días lo era aún más en una sociedad tribal como la hebrea. Por otro lado, la prohibición del nuevo matrimonio del divorciado es una protección frente a los problemas genéticos que pueden dar los cruces de parentesco. Si pensamos en las comunidades judías, teniendo en cuenta que según los estudios más conservadores la propia Jerusalén en el siglo I probablemente no superaría los 20.000 habitantes²⁵⁷, o como mucho unos 80.000²⁵⁸, nos encontramos con la imagen de un agregado de pequeñas poblaciones. Si pensamos entonces que

²⁵⁷ GEVA, H. *Jerusalem's population in antiquity: a minimalist view*. Tel Aviv, 2013, pp.131-160

²⁵⁸ BROSHI, M. *Estimating the population of ancient Jerusalem.*, BAR, 1978.

la población casada pudiera procrear, divorciarse y volver a contraer matrimonio y procrear de nuevo, nos encontraríamos con que fácilmente a la tercera o cuarta generación toda la población de un asentamiento tendría lazos de sangre. En una época en la que los desplazamientos, la partida del hijo para establecer su vida de forma independiente a la de su padre (el hijo pródigo), era más bien una excepción e incluso una deshonra, una de las prioridades para la supervivencia de la sociedad debía ser mantener la variedad genética.

Pese a ello, y si profundizamos más todavía en el análisis del pasaje, nos encontramos con nuevos argumentos que respaldan la prohibición, esta vez en el campo de lo espiritual. A tal efecto, debe pensarse cómo se configuraba el divorcio en aquella época. No era ni mucho menos un derecho igualitario entre hombres y mujeres, sino que constituía el derecho único del hombre a repudiar a su mujer. La prohibición del divorcio y el nuevo matrimonio es una prohibición indirecta de la poligamia, del uso de la mujer, de su cosificación. Al mismo tiempo, supone en un plano más amplio una llamada a la responsabilidad en el compromiso. Una manera de poner coto a una práctica que probablemente se había generalizado y que manipulaba la autorización mosaica del divorcio al convertirlo no en un último recurso para poner fin a una convivencia no

posible, sino en una herramienta de fácil recurso para abandonar lo que nos cansa y probar a empezar de nuevo.

Esta dualidad de normas sociales con una importante carga espiritual es muy típica de la tradición cristiana. Aunque en la forma puedan parecer normas similares de control de la conducta social presentan, en el fondo y como ha quedado demostrado, un carácter distinto.

El cristianismo se diferencia así del judaísmo por su eminente carácter espiritual. No es una religión comunitaria, por más que invite a la vida en comunidad. Las referencias que Jesús hace al grupo (“cuando dos o más os reunáis en mi nombre”²⁵⁹) se refieren más al respaldo social, a la solidaridad de la comunidad, que a la normalización de sus relaciones. Las reglas que dicta el cristianismo son claramente normas individuales que marcan el camino personal hacia Dios. Las pocas normas sociales que aparecen son del carácter de la anteriormente descrita y, empezando por el segundo mandamiento de Cristo (“amarás al prójimo como a ti mismo”²⁶⁰) son normas de conducta que destilan moralidad.

Pese a todo, el cristianismo no se opone a las normas sociales de origen religioso. “No penséis que he venido a

²⁵⁹ Mateo, 18: 20

²⁶⁰ Lucas, 10: 27

derogar la Ley y los Profetas”²⁶¹, dice Jesús. No se trata probablemente de una adhesión absoluta a todas las normas judaicas, a las que en otros pasajes critica, sino de una advertencia de que no se use el mensaje espiritual para confrontar las normas sociales. Algo que repetirá de nuevo en relación con el poder romano. En este sentido, se reafirma más todavía la espiritualidad del cristianismo, que le permite convivir con las normas sociales existentes, pues no viene a revertir el orden social, sino a remover las conciencias.

El Islam, en este sentido, vuelve al pasado. De ahí su carácter arcaizante. Considera quizá como un error la ausencia de normas sociales en el cristianismo, que probablemente se hacía más patente en una región y un tiempo como el de Mahoma, en que proliferan los contactos entre pueblos y la aparición de sectas cristianas que van adoptando sincréticamente las costumbres y normas de quienes les rodean. Y entiende que la única forma de garantizar la adoración al Dios único es a través de las normas sociales.

No debe desdeñarse en este punto la posible influencia que tiene en el desarrollo religioso la misma realidad de la sociedad en la que surge. Tanto el judaísmo como el islamismo

²⁶¹ Mateo, 5: 17

aparecen en comunidades nómadas o semi-nómadas de tipo tribal y en las que predomina un paganismo idólatra. El cristianismo por el contrario nace en el seno de una comunidad monoteísta, en la que por lo tanto no debe comenzar por reafirmar la entidad y el poder del Dios único y verdadero. Asimismo, la sociedad judía del siglo I está parcialmente romanizada, lo cual le dota de una estructura y organización que en nada se asemeja a la composición tribal de los beduinos del desierto. Finalmente, es una sociedad conquistada, lo que facilita la separación entre las normas y la estructura impuesta por la potencia ocupante, y las que deben guiar la conducta del creyente. Evidentemente en este punto la respuesta del cristianismo es radicalmente opuesta a la del judaísmo arcaico, en cuanto la reacción de Yahvé ante la sumisión de su pueblo en Egipto y Babilonia es la lucha y la liberación política, precisamente lo que un nutrido grupo de judíos esperaba de Jesucristo. Y sin embargo el cristianismo ofrece como respuesta la aceptación del poder político dominante y la liberación mediante el desarrollo espiritual de la persona.

El regreso del Islam al sistema de regulación costumbrista de la sociedad es innegable. El Corán está lleno de respuestas concretas a situaciones particulares. Si bien la revelación del Corán le llega a Mahoma durante la noche del

viaje a Jerusalén, posteriormente la olvida y va recuperándola de nuevo a medida que va requiriendo cada uno de los pasajes. El Corán se convierte así en un libro sagrado, revelado, pero eminentemente pragmático.

¿Cuáles son las ventajas y cuáles los inconvenientes de cada uno de estos planteamientos? Evidentemente una religión puramente espiritual, como el cristianismo, ofrece una ventaja incomparable: su adaptación a todo tipo de estructuras. Las máximas de respeto a las leyes sociales, a las que ya se ha hecho referencia, siempre que no contradigan las normas morales, permiten una mayor permeabilidad de la religión cristiana, y su rápida expansión entre todo tipo de organizaciones sociales.

Esta realidad presenta no obstante un inconveniente: la inexistencia de una respuesta a cada pregunta. En las religiones de base comunitaria existen normas que rigen el comportamiento de los miembros de la comunidad, y donde estas reglas no existen, pueden inferirse por analogía. Es, claramente, el método de desarrollo del Islam: primero por la verdad revelada, el Corán; después, por los dichos del profeta, los hadices; luego por la tradición y las costumbres, por cómo se comportó en vida, la sunna; después por la analogía, quiyás, y finalmente por el consenso, ichma.

Por el contrario, en las religiones espirituales esta realidad no se plantea. Lo único a lo que se hace referencia es a la lucha personal del individuo con sus impulsos, con su realidad; y a partir de ella él debe ser capaz de afrontar las distintas pruebas que le impone la vida, y entre ellas, las relaciones con sus semejantes. Cobra sentido en este punto la relación entre la fe y la razón que plantea Tomás de Aquino y en la que insiste en su compatibilidad y, por lo que “la fe [...] no teme la razón, sino que la busca y confía en ella”²⁶². Se trata de una fórmula para busca habilitar la interacción de una religión espiritual con la realidad material a la que se enfrenta; para intentar ofrecer un sendero a quien, confiado en su creencia religiosa, siente también la necesidad de aplicar el discernimiento personal ante las disyuntivas que la vida plantea. Esta vía presenta una diferencia clara respecto a aquellas religiones en que el camino de la sociedad está previamente marcado: ¿cómo reconocer la senda adecuada? Aprovechando la guía de la fe, responderá santo Tomás.

Por su parte, las religiones de base social plantean la cuestión de forma diferenciada. Si la propia religión establece ya normas que pretenden responder a la realidad que les

²⁶² JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, 41 y ss. Disponible en la web: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html

rodea, ¿qué sucede cuando aparece una realidad no prevista? ¿Puede aplicarse siempre la analogía? El problema fundamental que presenta la hiperregulación de judaísmo e islamismo es que lleguen a confundirse los principios con la norma. Que se considere que una regla particular que responde a un caso muy concreto es, en realidad, un principio general que debe ser interpretado. Y probablemente por su mayor desarrollo socio-político, esta realidad es claramente visible en el caso del Islam.

El propio Corán muestra la limitada aplicación de algunos de sus preceptos. Son varios los pasajes en los que Mahoma es confrontado a una realidad que ha sido ya normalizada y, ante la nueva plasmación de la misma, recibe la revelación de que debe darse una respuesta diferenciada. Mientras esto sucede en vida de Mahoma no plantea, claro está ningún problema. En tanto que él recibe la verdad revelada puede impulsar las modificaciones en la doctrina que sean pertinentes. El problema acontece cuando Mahoma fallece y ninguno de los califas asume la función profética. Queda ya solo la interpretación de los dichos y hechos de Mahoma, y la aplicación de una forma u otra de la analogía, como métodos para responder a las realidades cambiantes. De ahí la gran diferenciación de escuelas del Islam que se refleja desde el inicio, como hemos visto, en la propia selección del sucesor del profeta.

Junto a la regulación de la sociedad por las religiones existe otra cuestión trascendental que diferencia al judaísmo del Islam, y acerca éste al cristianismo. Se trata del pueblo receptor del mensaje divino. Hemos apuntado ya con anterioridad que el judaísmo es una religión para un pueblo y un territorio. El propio nombre de Israel les caracteriza como luchadores por su Dios. El pasaje de Ismael e Isaac al que también nos hemos referido pone de manifiesto cómo Dios elige a un pueblo sobre los otros, aún colmándolos a todos de bendiciones. El judaísmo sólo se entiende como una religión particularizada, ofrecida a los descendientes de Abraham e Isaac, creada y revelada sólo para su salvación.

El cristianismo se presenta en este sentido como una verdadera revolución. Aunque reconoce al pueblo judío como receptor primordial de su mensaje, es casi una decisión oportunista. Como se ha indicado anteriormente, una de las ventajas con las que cuenta el cristianismo al desarrollarse teológicamente es que nace en el seno de una sociedad profundamente monoteísta. Por pura lógica, el caldo de cultivo judaico es propicio para la verdad revelada cristiana, en tanto en cuanto la premisa principal –la creencia en un Dios unívoco– es ya compartida. Por el contrario, los pueblos gentiles (griegos, romanos, siríacos) siguen siendo politeístas e idólatras, por lo

que cualquier tipo de revelación aparece, en un principio, más complicada.

Pese a ello, el cristianismo rompe con el elitismo religioso judío y se muestra como la religión de todos y para todos. Algunas de las parábolas y pasajes más conocidos, en especial las que hacen referencia a los samaritanos, recalcan el mensaje de que lo fundamental en el cristianismo no es la pertenencia a un pueblo, sino el comportamiento. Esta vocación de universalidad del cristianismo, esta apertura de su mensaje, va a ser en gran medida la clave de su éxito. En primer lugar, porque no excluye a nadie, de tal forma que todos van a ver en el cristianismo la oportunidad de integrarse en la gran religión monoteísta. Empezando por aquéllos de origen hebraico –como los propios samaritanos- que hasta entonces habían sido rechazados y despreciados por la mayoría de Judá, y que ven las puertas abiertas del cristianismo como una esperanza de reunificación. Pero muy en particular, por la combinación de universalidad con espiritualidad, que es la que va a permitir su fácil adaptación de un contexto social judío al marco político-social romano, y que más adelante permitirán a Agustín de Hipona y a Tomás de Aquino la integración de la doctrina cristiana con las enseñanzas de Platón y Aristóteles.

El Islam plantea a este respecto un mensaje ambivalente. Aunque en un primer momento parece adquirir un lenguaje restrictivo al reclamar para sí el papel de pueblo escogido y descendientes privilegiados de Ismael, lo cierto es que Mahoma alcanza al principio de su predicación un punto de inflexión y se decide por la universalidad de su mensaje. No cabe duda de que el enfoque hacia la Meca y la Kaaba responde a una realidad limitada, y casa con esta primera etapa. Pero el planteamiento que adopta Mahoma, y que seguirán los primeros califas, es claramente de expansión de su mensaje, aunque sea por la fuerza.

No obstante, pese a la fuerza de la conquista, los primeros años del Islam son años de gran expansión territorial pero no de conversiones. La universalidad del mensaje sagrado les lleva a transmitirlo a todos los pueblos; pero al tiempo conservan el germen del elitismo religioso que les impide buscar las conversiones en masa, y preferir la fe reposada.

No puede negarse, en todo caso, que la combinación del mensaje social del Islam, unido a su vocación universal, puede suponer un verdadero contratiempo. Mientras que las normas rígidas del judaísmo quedan constreñidas a su pueblo, y las aspiraciones católicas del cristianismo se compensan por la adaptabilidad (casi maleabilidad) de su mensaje, el Islam es, a la vez, rígido y expansivo. Así, como veremos más adelante, la

expansión territorial del Islam se verá acompañada de un proceso de imposición política de sus normas, con la consiguiente subyugación de todos los fieles de unas y otras religiones. En aquéllos lugares, como Irak, Irán o la India, más alejados de la jerarquía predominante y con mayores influencias de otras religiones, el Islam se mostrará más permeable y adoptará algunas de las formas o tradiciones locales. Pero esta realidad diversificada, cuando se enfrente a la unicidad estricta del Islam original, provocará –como provoca– luchas intestinas entre interpretaciones diversas, que quedan lejos por su magnitud de las guerras de religión occidentales, que les precedieron en apenas siete siglos.

Existe una tercera cuestión, de carácter socio-estructural, que afecta a las tres grandes religiones de una manera diferenciada: la jerarquía y el sacerdocio. De las tres, el cristianismo es la que a día de hoy tiene ambos aspectos más desarrollados; si bien no era así en un principio. El cristianismo surge como una religión que marca el camino del individuo, ya se ha apuntado, y esto implica que necesariamente el individuo es el propio sacerdote de su relación con Dios. Esto queda de manifiesto particularmente en los sacramentos cristianos, en los que el sacerdote no es quien los dispensa, sino un mero intermediario. El caso del matrimonio, en que son los

contrayentes los que ejecutan el rito ante Dios, mientras que el sacerdote actúa únicamente como testigo privilegiado, es el mejor ejemplo.

No obstante, es cierto que la revelación cristiana contiene mensajes que han facilitado la aparición de un clero y una jerarquía. Se trata, por supuesto, de la institución del papado en la persona de Pedro. El cambio de nombre, algo común en la revelación judaica para referir el proceso de transformación interna que sufre el individuo cuando se encuentra con Dios, es claro en este punto. Al contrario que a Abram, al que Yahvé transformará en Abraham (del hebreo abrahamon, padre de muchos), Simón pasa a ser Pedro, la piedra sobre la que se edificará una Iglesia. El Dios cristiano no busca un pueblo en sentido étnico-social; quiere una Iglesia, un pueblo universal. Y del mismo modo que el pueblo judío busca su guía en los patriarcas, la nueva Iglesia –que recordemos nace marcando su separación con las leyes sociales de su tiempo– requiere de un guía que pueda acompañar al nuevo pueblo de Dios.

El surgimiento del sacerdocio en la religión cristiana es, quizá, más controvertido, pues aunque el mandato evangélico a

los apóstoles es claro²⁶³, también lo es la crítica a la casta sacerdotal judía. En todo caso, la tradición temprana de la Iglesia primitiva ve en los discípulos de Cristo a un grupo de sacerdotes, entendiendo por tal a una serie de personas seleccionadas por sus cualidades personales para favorecer el seguimiento y la dispensa de la Palabra. La evolución de esta función y su desarrollo hasta constituir el cuerpo de la Iglesia en nuestros días escapa al objetivo de este estudio.

Lo que sí interesa es saber las consecuencias, positivas o negativas, que se pueden desprender de la existencia de una estructura sacerdotal y una jerarquía religiosa. La primera consecuencia, la que mueve a su constitución probablemente, es la independencia del poder político. Aunque en la época que vive Jesús el pueblo judío se encontraba bajo la dominación política romana y sus dirigentes “locales” eran reyezuelos en buena medida impuestos, que se diferenciaban de la jerarquía religiosa, durante sus comienzos el pueblo judío ha estado acostumbrado a líderes que ejercen de forma clara el mando político y el religioso²⁶⁴. Hasta el punto de que en el momento

²⁶³ Mateo, 10

²⁶⁴ En los inicios de la historia del pueblo judío, los Patriarcas son quienes ejercen el liderazgo político y también religioso. A partir de la entrada en la tierra prometida, se instaura un liderazgo religioso independiente al constituirse la casta sacerdotal, a cuya cabeza se sitúa un sumo sacerdote. No obstante, el liderazgo político, asumido primero por los Jueces y más tarde por los Reyes, juega un papel relevante en la orientación del pueblo de Yahvé. Durante esta época aparecen también los primeros profetas, como

en que se produce un vacío en el poder político judío, con las invasiones y el exilio a Babilonia, el pueblo recibe la orientación espiritual de una serie de profetas²⁶⁵, que si bien son reconocidos a un nivel espiritual similar al de los patriarcas, no llegan a ejercer en ningún momento ningún tipo de liderazgo estructurado²⁶⁶.

Ante esta realidad el cristianismo opta por la constitución de una estructura separada, paralela, que facilita la transmisión de la nueva religión al no necesitar ir acompañada de una expansión política. Al mismo tiempo, esta estructuración permite a la religión mantener su independencia respecto de los distintos gobiernos. Una cuestión ésta que en el caso de las iglesias cristianas no se ha logrado fácilmente, sino que en muchos casos ha supuesto una verdadera lucha política y militar, llegando a obligar, en el caso de la Iglesia católica, a constituir un Estado propio.

“conciencia” del pueblo, al que recuerdan el mensaje transmitido por Moisés. Será en la etapa posterior, con la desaparición del liderazgo político propio, cuando los profetas alcancen una mayor relevancia en el ámbito religioso.

²⁶⁵ Esdras, Nehemías, Jeremías, Ezequiel, Ageo y Zacarías.

²⁶⁶ “Por entonces subieron a Jerusalén los siervos de Nevujadnetzar, rey de Babilonia, y la ciudad fue sitiada... Y se llevó a todo Jerusalén, y a todos los príncipes, y a todos los hombres valientes, diez mil cautivos en total, y a todos los artesanos y los herreros. Nadie quedó, salvo los más pobres del pueblo de la tierra... Y el rey de Babilonia hizo a Mataniahu, hermano de su padre, rey del lugar y cambió su nombre por el de Tzidkiahu.”; 2 Reyes 24:10-17

La segunda consecuencia directa que tiene la creación de una estructura jerarquizada es el incremento de las rigideces y una mayor resistencia al cambio. En un planteamiento de religión descentralizada, en el que cada núcleo decide y marca la interpretación adecuada, es mucho más fácil encontrar un órgano permeable al cambio de planteamientos. Este centro de influencia puede encontrarse también con facilidad en el caso de una religión jerarquizada, pero en este supuesto el órgano instigador del cambio pasa de ser una cabeza visible –por reducido que sea su ámbito de actuación- al eslabón de una cadena, lo que reduce considerablemente la posibilidad de que esta receptividad al cambio acabe reflejándose en una modificación de la postura religiosa²⁶⁷. Aún en el caso en que el órgano incitador del cambio sea la propia cabeza de la organización jerarquizada, se puede encontrar con que también se halla atada por una serie de eslabones que, si no se mueven en el mismo sentido, retendrán o retardarán el avance²⁶⁸.

²⁶⁷ En el caso de la Iglesia católica un ejemplo claro es el de la teología de la liberación, que pese a haber adquirido una influencia muy notable en algunas regiones –especialmente Latinoamérica-, y contando con el apoyo de varios próceres de la Iglesia, fue cortada de raíz por la oposición radical que encontró en la jerarquía vaticana.

²⁶⁸ El propio Sínodo de la Familia, que se ha reunido recientemente, es una muestra de las dificultades que puede tener el Papa, como cabeza de la Iglesia católica, para impulsar cambios en la aplicación de las normas morales de la Iglesia que no son percibidos como adecuados por una parte importante de la jerarquía media.

No obstante, las ventajas de contar con una religión jerarquizada cuando llega el momento de ejecutar el cambio son innegables. La propia evolución de la Iglesia católica pero, sobre todo, el Concilio Vaticano II, demuestra que las posibilidades de apertura religiosa que se derivan del impulso de una jerarquía dispuesta al cambio son múltiples. No se trata tanto de que sea la cabeza la que inicie una modificación radical, pues en tal supuesto podría confrontarse con su propia organización como se ha apuntado más arriba. Sin embargo, cuando la base socio-religiosa es proclive al cambio, o al menos lo es una parte lo suficientemente significativa, la existencia de una jerarquía puede ayudar a lograr que el cambio acabe implantándose y asumiéndose totalmente en la organización. Es precisamente esto lo que condujo a la diferenciación final entre Iglesia y Estado y la consecuente creación de la democracia cristiana, como se verá más adelante.

Y precisamente este punto es el que diferencia al cristianismo de las religiones judía e islámica. Ambas pierden en un momento determinado su estructura jerárquica, lo cual va a marcar definitivamente su evolución, y también su capacidad de interactuar hoy en día con el cambio político.

La religión judía, como se ha indicado, tenía en sus orígenes un claro liderazgo político y religioso. Antes de la

llegada a la tierra prometida fueron los Patriarcas quienes ejercieron este tipo de liderazgo sobre su pueblo. Ellos se comunicaban con Dios y ellos dirigían a la comunidad. Con la conquista de la tierra soñada y la constitución del pueblo de Israel tal liderazgo se mantiene, pero con carácter dual: a un lado quedan los líderes políticos, jueces y reyes; al otro la casta sacerdotal, salida de la tribu de Levi²⁶⁹, y al frente de la cual se sitúa el sumo sacerdote, consagrado por Dios por vez primera en la persona de Aarón²⁷⁰, el hermano de Moisés.

Este liderazgo religioso seguirá vigente en la comunidad judía hasta la destrucción del segundo templo, en el año 70 después de Cristo. A partir de la caída de Jerusalén y la asimilación plena de las provincias judías al Imperio Romano, la segunda diáspora supuso la disgregación del pueblo judío y su desaparición como comunidad socio-política. Esta entidad no la recupera hasta la creación del moderno Estado de Israel, a partir de 1948, pero entonces lo hace con la innegable influencia de la cultura occidental de raíz cristiana, bajo la que se desarrollaron la mayor parte de comunidades judías durante los casi dos mil años que duró su segundo exilio.

²⁶⁹ Números, 8: 5-26

²⁷⁰ Éxodo, 28: 1-2 y 29: 4-5

De hecho, las autoridades religiosas con que a día de hoy cuenta la sociedad judía -los rabinos de las pequeñas comunidades y los correspondientes grandes rabinos entre los que destacan el sefardí y el askenazí en Israel- no guardan relación con la función que ostentaban el Sumo Sacerdote y el resto de la casta sacerdotal. La figura del rabino es históricamente la de un estudioso de la ley judaica, surgido hacia el siglo III antes de Cristo dentro del movimiento fariseo y que sólo a partir de la disgregación de la población y la desaparición de la jerarquía sacerdotal comienza a asumir funciones de intérprete o guía de las pequeñas comunidades judías²⁷¹. En este sentido, la figura del rabino se presenta como un erudito seleccionado y mantenido por su comunidad para orientarles en la interpretación de la doctrina, una imagen que se asemeja bastante a la del pastor evangélico.

Por otro lado, la constitución política del moderno Estado de Israel, las pretensiones de los partidos religiosos, y la representatividad limitada con la que cuentan –tras las elecciones de 2015 sólo 27 de los 120 diputados de la Knesset son considerados ortodoxos o ultra-ortodoxos²⁷²- , permiten considerarlo como un Estado laico de base occidental. No

²⁷¹ VV.AA. Rabbi, en SINGER, I., *Op.Cit.* Disponible en la web: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12494-rabbi>

²⁷² KENIG, O. *The 2015 elections in Israel: initial analysis*. Israel Democracy Institute. Disponible en la web: <http://en.idi.org.il/media/3987336/IDI-2015-Elections-Aftermath-21.pdf>

obstante, no puede negarse la creciente influencia política de estos movimientos religiosos, algunos de cuyos postulados – como la separación radical entre hombres y mujeres o los ataques a quienes incumplen el Sabbath- tendrían difícil encaje en las sociedades democráticas occidentales.

En cuanto a las comunidades islámicas, ya se ha señalado que Mahoma sí ejerció un poder jerárquico tanto en lo político como en lo religioso; auctoritas que, aunque disminuida, conservaron hasta cierto punto sus primeros sucesores. Sin embargo, las divisiones del islam en distintas ramas a partir del mandato de Otmán, y sobre todo la proclamación de los califatos fatimí y de Córdoba en el siglo X dan al traste con la unidad de fe islámica. Aunque podría asemejarse estos momentos a los cismas cristianos, tras éstos la autoridad moral y política católica persiste en una parte del territorio, y continúa su expansión natural, mientras que en el caso islámico los distintos cismas van tocando de muerte a la autoridad única de la ortodoxia musulmana y, aunque durante el Imperio Otomano surge una ficción de reunificación político-religiosa, la caída de éste sirve para constatar la separación de la comunidad islámica en una miríada de pequeñas comunidades.

Respecto al sacerdocio, se ha señalado también con anterioridad la inexistencia de tal institución en el islam. No obstante, también se ha apuntado al papel que es asumido en un momento determinado por los muftíes, que pasan de jurisconsultos o intérpretes de la sharia a ser considerados como autoridades religiosas. Es un paso similar a la evolución que sufren los rabinos judíos, si bien en el caso islámico el muftí nunca llega a asumir funciones de guía o dirección cotidiana de la comunidad, una labor que continúa recayendo en los imanes.

En nuestros días se puede afirmar que sólo existe una clara jerarquía político-religiosa en Irán, derivada de su constitución como Estado teocrático y de su profesión del islam chií que, como se ha apuntado más arriba, favorece la constitución de un liderazgo religioso claro más allá de la figura de Mahoma. En el resto de países de base islámica, las comunidades suníes cuentan normalmente con un gran muftí que sigue asumiendo las funciones de jurisconsulto mayor y líder de la comunidad islámica. En algunos casos, el gran muftí es designado directamente por el poder político, bien se trate de las monarquías absolutas del Golfo (como Arabia Saudí) o de incipientes democracias republicanas (como Túnez). En otros, esta designación directa se ha sustituido por una elección por un consejo de sabios (es el caso de Egipto, cuyo gran muftí es

designado desde 2013 por el consejo de la Universidad al-Azhar, pero también de algunos países occidentales como Australia, que cuenta con un gran muftí elegido por la comunidad islámica). En los países asiáticos (Indonesia, Malasia, Sri Lanka) no existe un gran muftí stricto sensu, sino un órgano colegiado con unas potestades similares. Por otro lado, prácticamente todos los países con comunidades musulmanas, incluidos los occidentales, cuentan con un consejo de imanes, que en muchos casos ejerce la labor de consejo de sabios antes apuntada.

No obstante, debe recalcarse que, salvo en los países en que el poder estatal tiene un carácter autocrático, la capacidad de los grandes muftíes no deja de ser muy relativa, pues su posición jerárquica en materia religiosa depende fundamentalmente del propio reconocimiento por las comunidades islámicas. El apoyo del poder civil, no sólo en la nominación, sino también en la capacidad de acción que otorga a los distintos muftíes, es en este sentido determinante para su consolidación como autoridad religiosa.

CAPÍTULO V

ISLAM, DEMOCRACIA Y ESTADO

Entonces les dijo: Pues dad
al César lo que es del César,
y a Dios lo que es de Dios.

(Le 20, 25)

Una cuestión fundamental en el estudio de la compatibilidad de islam y democracia es, como hemos visto al analizar la libertad religiosa, la separación de la religión y el Estado. La plena aplicación de los derechos humanos y de los principios de las democracias liberales no se produce en Occidente hasta que se consolida la separación entre la Iglesia y el Estado. Cabe suponer, por tanto, que en el supuesto de que el islam se encuentre con el Estado democrático, bien sea virtud a los movimientos migratorios o por una expansión de las teorías políticas democráticas a los países islámicos, se enfrentará con el mismo dilema.

Por ello parece lógico que, igual que se analizado la evolución de la libertad religiosa en Occidente, y habiendo concluido que es una libertad religiosa de raíz eminentemente cristiana, profundicemos ahora en la evolución de la democracia cristiana o lo que es lo mismo, la teoría política de la separación de la Iglesia y el Estado desde el punto de vista de la religión católica.

LA AUCTORITAS CRISTIANA

La historia de la acción pública del cristianismo se puede resumir en gran medida, como hemos ido viendo, en el *ius publicum ecclesiasticum*. Éste buscó constantemente luchar en un doble frente: por un lado, defender la libertad de la Iglesia para actuar con autonomía y capacidad jurídica frente al absolutismo estatal. Por otro, demostrar la primacía y el mayor derecho del catolicismo frente a los nacientes movimientos protestantes²⁷³. El devenir en ambos asuntos será determinante para la nueva concepción política del Estado democrático.

Por tanto, la primera característica importante del cristianismo, que tendrá una clara influencia posteriormente en la configuración del movimiento de la democracia cristiana, tiene que ver con la concepción de la autoridad político-religiosa. Constituye, además, una de las principales diferencias que mantiene con los otros dos grandes monoteísmos: en el cristianismo, autoridad política y religiosa se encuentran diferenciadas y separadas desde su origen. Ésta separación se produce, como ya hemos repetido en varias ocasiones, porque

²⁷³SOLER, C., *Iglesia y Estado en el Vaticano II*, Pamplona, Eunsa, 2001, pp. 16 y 17.

el cristianismo se muestra desde el comienzo como una religión puramente espiritual²⁷⁴, lo que le permite simplificar el elenco de normas de la religión judía, eliminando todas aquellas de contenido mitológico social. Es lo que se ha denominado la instauración de "un credo más liberal"²⁷⁵.

No cabe duda, de que esta posición de rechazo a priori de la autoridad estaba hasta cierto punto condicionada por las propias circunstancias que rodean la aparición del cristianismo. A diferencia del judaísmo, que surge como religión al mismo tiempo que se va creando la identidad colectiva del pueblo judío, el cristianismo nace como una secta del judaísmo. No debe extrañar en este sentido, que aún a día de hoy se discuta en la doctrina si Cristo y sus seguidores eran o no miembros del grupo de los esenios, y por lo tanto si realmente Jesucristo crea una nueva religión o fue simplemente un gran líder y orador de un grupo religioso preexistente²⁷⁶.

Esta secesión de una religión ya organizada y con siglos consolidada en el seno de una sociedad desde hacía siglos permite iniciar un revisionismo claro que lleva, por ejemplo, a

²⁷⁴"Un mandamiento nuevo os doy: Que os améis unos a otros; como yo os he amado", Jn. 13, 34.

²⁷⁵GIBBON, E., *Op.Cit.*. 181 y ss

²⁷⁶W.AA., *Atlas de la Biblia*. Madrid, Selecciones del Reader's Digest, 1984, pp. 26 y ss.

que en un principio el propio Cristo rechaza la institución del sacerdocio judío. No obstante, al mismo tiempo debe quedar claro que el cristianismo no busca la confrontación total con la Ley judía. Aunque la doctrina cristiana supere y sustituya en muchas ocasiones las normas de Moisés, sigue bebiendo de ella; en ningún caso se produce una abolición de las normas judías²⁷⁷. Cristo se distancia en algunos momentos de la tradición judía, pero se niega a rechazar de plano la doctrina judaica vigente²⁷⁸. No reniega de ella. Por esto pierden fuerza las tesis que quieren ver en la vida de Cristo una actitud revolucionaria desde el punto de vista político. Es cierto que los judíos esperaban que el Mesías les trajera la libertad desde el punto de vista político- nacionalista²⁷⁹. Y precisamente por ello, el final de Jesucristo, con el pueblo judío en su contra, no es el de un líder político reprimido por el poder romano, sino el de una esperanza mesiánica mal entendida.

Sobre esta base se construye entonces la teoría organizativa cristiana, que va a permitir la total independencia del poder civil y religioso. Donde el judaísmo pretendía someter el poder civil al de los templos, el cristianismo exige

²⁷⁷MARTÍN DESCALZO, J.L., *Vida y misterio de Jesús de Nazaret*, Salamanca, Ediciones Sigúeme, 1992, p. 77.

²⁷⁸"No penséis que he venido para abrogar la ley o los profetas; no he venido para abrogar, sino para cumplir", Mateo, 5: 17.

²⁷⁹MARTÍN DESCALZO, J.L., *Op. Cit.*, pp. 71 y ss.

libertad para ambos. La doctrina básica de la que parte el cristianismo es cambiar una religión nacionalista, pensada sólo en un pueblo, e internacionalizarla²⁸⁰.

Por añadidura, el cristianismo no sólo aparece desgajándose de una religión consolidada, sino que lo hace en las afueras de una civilización creciente. La base social del cristianismo es el proletariado del imperio romano²⁸¹, por lo que tampoco es de extrañar que no ofrezca un gran mensaje político en sus primeros años. Al mismo tiempo, su mensaje de salvación para los más pobres, los más humillados, le permite ir aumentando el número de fieles y sobrevivir a persecuciones como la iniciada por Nerón, hasta ser autorizada su libre práctica tras las circulares de Galerio, Constantino y Licinio (311-313). Como hemos visto, apenas setenta años después, en 380 d.C., el Edicto de Tesalónica, dictado por el Emperador Teodosio, convierte al cristianismo en religión oficial.

Probablemente éstos son los años en que se produce el cambio doctrinal en la concepción de la relación con la autoridad política en el cristianismo. Tras siglos de persecuciones y matanzas, víctimas de las cuales mueren muchos de sus dirigentes más importantes -empezando por el

²⁸⁰CRIPPS, S., *Op. Cit.*, p. 87.

²⁸¹TOYNBEE, A.J., *Op. Cit.*, Tomo I.

propio Pedro-, se constata que la relación con los círculos de poder imperial no sólo evita la sangría entre sus seguidores, sino que permite una rápida expansión de la doctrina. Así, se deforma hasta cierto punto el mensaje originario, entendiendo que el fin -la salvación de las almas-, tiene prioridad frente a los medios -la connivencia con el poder-. Y de esta forma se abandona una predicación de resistencia a la autoridad que, como ya se ha dicho, no tenía una finalidad política, sino puramente espiritual, en tanto en cuanto pretendía criticar la deformación que sufría el mensaje religioso cuando se acomodaba a los intereses del gobernante.

Una vez garantizada su expansión libre por el Imperio, el cristianismo utilizó los concilios ecuménicos -asambleas de todos los obispos de la Iglesia- como instrumento de adaptación y garantía de unidad. Por un lado, sirvieron para mantener un mensaje doctrinal único, declarando y rechazando herejías como el arrianismo, el nestorianismo o el monofisismo. Por otro lado, organizados tras la proclamación de libertad de cultos -el primer concilio tuvo lugar en Nicea en 325 d.C.-, los conflictos contaron en gran medida con la presencia del Emperador, lo que sirvió para entrelazar más aún la autoridad política y la religiosa, y obligar, en cierta medida, al Emperador a convertirse en garante de los acuerdos y proclamas alcanzados en los concilios.

Convertido el cristianismo ya en la religión de un vasto imperio, las invasiones bárbaras no hicieron sino reforzar su posición social y su ascenso a las cúpulas de poder. Por un lado, los reyes godos necesitaron de la religión católica -y de su jerarquía-, para abrirse paso más fácilmente en una sociedad que pretendían dominar y en la que representaban una clara minoría. Por otro, el cristianismo juega el papel de religión universal que, ante la disgregación política que sucede a la caída del Imperio Romano de Occidente, garantiza la permanencia del legado latino. Se convierte así en el único referente de la universalidad en un mundo que mira con miedo a la nueva época.

A partir de entonces, Roma fue el espejo donde querían verse reflejados todos aquéllos que aspiraran a poder en los antiguos territorios del Imperio romano. Sólo las propias crisis internas de la Iglesia van a poner en duda esta primacía. La separación de las iglesias de Oriente primero, y luego el cisma luterano ponen en duda de nuevo la legitimidad de la Iglesia romana para inmiscuirse en los asuntos políticos de los Estados.

El cristianismo, de manera coherente con su inicial falta de interés por el poder, se había estructurado en cinco patriarcados. Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén actuaban como células independientes que coordinaban la labor realizada por los presbíteros y diáconos de su zona. Parece probado que el episcopado existió desde fechas tempranas, como una suerte de sucesión de la labor de predicación iniciada por los apóstoles. Estas primeras divisiones territoriales luchan por tener mayor o menor influencia en las decisiones de la Iglesia global apoyándose en el número de fieles o mártires provinciales que poseen²⁸². Es decir, en la capacidad de difusión del mensaje que iban consiguiendo. Pero en todo caso, la prelatura espiritual de los patriarcados no se ponía en duda.

En cuanto a Roma, existe una controversia importante en relación al momento en que asume la primacía absoluta y la dirección de la Iglesia. No se discute que esta supremacía existe ya tras el traslado de la capital imperial a Rávena en 402 d.C. Para entonces, el patriarca de Roma ocupa una posición de *primus inter pares*. Un resultado que seguía toda lógica, pues la desaparición del poder temporal en Roma, le dejaba como la única autoridad reconocida con sede en la antigua capital imperial. No obstante, hay quien defiende que la primacía

²⁸² GIBBON, E., *Op. Cit.*, Tomo 1 p. 196.

romana es consustancial al cristianismo, que surge con la propia institución del papado por Jesucristo²⁸³, y en cuanto tal es aceptada por el resto de apóstoles. El asentamiento de Pedro en la capital imperial, y su martirio durante las persecuciones romanas hacen que, tras su muerte, su sucesor en la cátedra romana sea naturalmente aceptado como Pontífice Máximo de la Iglesia de Cristo²⁸⁴.

Sea como fuere, si el papado había conseguido hacer frente con cierto éxito a las herejías que surgen en los primeros siglos del cristianismo -la conversión de Recaredo, rey visigodo, en 589 d.C. es en este sentido uno de los mayores éxitos-, en el año 1054 Miguel Cerulario, patriarca ecuménico de Constantinopla, se separa de la disciplina católica. Aunque la razón formal tenía motivación religiosa -precisamente la aceptación de la cláusula filioque en el Concilio de Toledo, que había permitido la integración de la iglesia hispana-, detrás se

²⁸³ "Entonces le respondió Jesús: Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo reveló carne ni sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo también te digo, que tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi iglesia; y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella. Y a ti te daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que atares en la tierra será atado en los cielos; y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos", Mt. 16, 17-19.

²⁸⁴ LLORCA, B., GARCÍA VILLOSLADA, R., MONTALBÁN, F.J., Op. Cit., Tomo I, pp. 272 y ss.

escondían razones políticas. Si el traslado a Rávena había otorgado al Papa plena soberanía sobre Roma, la división del Imperio romano había provocado que el emperador bizantino deseara paulatinamente acercar más a sí el poder religioso. Y exigir la primacía para Constantinopla, la capital establecida por el legitimador del cristianismo, era el camino más adecuado.

A partir de entonces, la Iglesia ortodoxa comenzó su expansión por los pueblos eslavos creando primero el Patriarcado de Kiev (actualmente de Moscú) y más tarde los de Georgia, Serbia, Rumania y Bulgaria, que se unieron a los ya existentes en Oriente. La caída de Constantinopla en manos otomanas, en 1453, significó desde un punto de vista religioso la separación efectiva del sometimiento a una autoridad única de las Iglesias ortodoxas y su sujeción a las autoridades políticas nacionales.

La tercera gran ruptura que vivió el cristianismo comenzó el 31 de octubre de 1517, cuando Martín Lutero clavó en la Iglesia del Palacio de Wittenberg sus 95 tesis en las que criticaba el abandono por la Iglesia de los principios básicos del cristianismo y el mercadeo de cargos e indulgencias. Ni la Dieta de Worms (1521) ni la de Spira (1529) consiguieron reconducir las aguas, con lo que se dio inicio al nacimiento disperso de

múltiples iglesias de inspiración protestante. La Iglesia católica, por su parte, celebró el concilio de Trento dando inicio a la Contrarreforma, el gran movimiento político-cultural que trató de hacer frente a la crisis que debía enfrentar.

La consecuencia de todos estos corrientes rupturistas fue la radicalización del mensaje católico. Lejos de realizar un ejercicio de autocrítica²⁸⁵, la reacción inicial de la Iglesia fue reafirmarse en su mensaje y lanzarse a la demostración de que era ella quien poseía la verdad revelada. Si por las armas había perdido la primacía y el control espiritual de los territorios, por las armas ganaría nuevas almas. En cuanto a las herramientas religiosas, Ignacio de Loyola situó a su cabeza a la Compañía de Jesús, el instrumento espiritual por excelencia de la contrarreforma.

Sin embargo, el principio del "cuius regio, eius religio" que impulsa la Paz de Augsburgo, tiene el efecto contrario. Aunque se da libertad a los príncipes europeos para desvincularse del control del papado, se potencia la aparición de las iglesias nacionales que, por sus propias dimensiones, van a ser mucho más dependientes del poder gobernante. De este

285 Téngase en cuenta, a este respecto, que la Iglesia católica no reconoció su error hasta la "Declaración común sobre la gracia", el 31 de agosto de 1999.

modo, podría decirse que con el nuevo sistema que consagra la Paz de Westfalia se invierten las tornas. Si hasta ése momento había sido la religión la que dominaba al poder político, a partir de entonces se va a ver una dualidad en la que la Iglesia católica lucha por tratar de mantener esa posición predominante en los países que todavía le son fieles, mientras que las iglesias protestantes se someten a los príncipes nacionales que, a cambio, les garantizan protección y libertades. La demostración más clara de esta realidad fue el Cisma de Occidente. De 1378 a 1417 la Iglesia católica llegó a tener hasta tres papas simultáneos: el de Aviñón -el español Pedro de Luna-; el romano -Gregorio XII- y el de Pisa -antipapa Juan XXIII-. Fue probablemente la confirmación de que el papado había dejado de estar en la ciudad eterna y universal para pasar a ser patrimonio cuasi exclusivo de la identidad romana. Sólo la llegada de las ideas liberales de la Ilustración puso fin a esta estrecha interrelación -no ya de hecho sino también doctrinal- del cristianismo y el poder político.

De este modo se comprueba cómo la aseveración previa, de que el núcleo de la religión cristiana comienza por jugarse en dos campos interrelacionados -el político y el jerárquico-, es acertada. Gran parte del devenir histórico del cristianismo -como de cualquier otra religión, al fin y al cabo-,

viene determinado por los movimientos que sufre en su propio seno. Cuanta más libertad interna se vea obligada a reconocer una religión, más propensa será posteriormente a aceptar a otras creencias. Cuanto más se cuestione la doctrina principal, más difícil será imponérsela al creyente como una norma inapelable que no acepta interpretación. En definitiva, la crítica interna fomenta la flexibilidad y la capacidad de adaptación de una confesión religiosa.

Éste es el caldo de cultivo que va a permitir el surgimiento de un nuevo movimiento que reinventa la relación del cristianismo con el poder político. La particularidad de la democracia cristiana es, como se verá, que aprovecha el nacimiento del Estado-nación -y por tanto, la desaparición del poder personalista en los Estados-, para recuperar la doctrina original del cristianismo. Los cristianos ya no van a querer dominar el poder político y someter al Estado a los dictados de la Iglesia, si bien no descartarán la participación en los sistemas de representación política de los nuevos Estados, evitando así que sea el poder político el que someta a la religión.

El proceso, sin embargo, no fue fácil. Como ya se ha apuntado, todo comenzó con las ideas de la Ilustración. El pensamiento político liberal prometía la posibilidad de que el hombre, con su razón, fuera capaz de organizar su propia vida,

sin requerir ningún guía -fuera espiritual o terreno- que le dictara qué hacer en cada momento. El triunfo de la Revolución francesa, y la rápida expansión de las ideas revolucionarias por Europa, mostraron que los fuertes regímenes basados en monarquías de origen divino se parecían cada vez más a un castillo de naipes de endeble pilares. La posibilidad de completar el sueño antropocéntrico estaba al alcance de la mano.

En este contexto, algunos pensadores franceses comienzan a percibir que lo propugnado por este nuevo liberalismo no sólo no es moralmente incorrecto, sino que puede ir en la senda de lo señalado por el Evangelio. Al fin y al cabo el mensaje de Cristo es una llamada a la liberación del hombre. Si el propio Hijo de Dios había señalado que sólo el hombre era responsable de sus actos y sólo a él competía definir su futuro; si había rechazado cualquier tipo de intermediario más allá de Su Palabra, entonces tal vez la Iglesia había malinterpretado el mensaje y estaba errada.

No cabe duda de que las doctrinas protestantes tuvieron una influencia nada desdeñable en la formación de estas teorías. Al fin y al cabo, el protestantismo se basó en sus inicios en la afirmación de que el mismo sucesor de Pedro podía equivocarse, y en la confianza de que sólo la Palabra

reflejada en el Evangelio podía ser aceptada como la voluntad de Dios, mientras que todas las normas y declaraciones que surgieran de la Iglesia no eran más que interpretaciones humanas de un mensaje divino, tan válidas como las que podía hacer uno mismo. Asimismo, la postura laicista agresiva que adoptó la Revolución, que proclamaba que la Iglesia debía someterse totalmente al Estado, y que éste, en cuanto representante máximo de la nación, tenía pleno derecho a interferir con libertad en la dirección de la Iglesia, convenció a unos cuantos de que la única solución posible era unirse al nuevo movimiento liberal y tratar de apropiarse de él.

La lucha del liberalismo cristiano fue distinta en cada uno de los países implicados. El país más problemático fue posiblemente Italia, debido a su propia situación interna. Aunque el gobierno de Pío IX, un Papa de profundas convicciones liberales, trajo esperanza a los movimientos libertadores italianos, el Pontífice se negó a sujetar la acción de la Iglesia, entonces expresada a través de los Estados Pontificios, a los intereses de la emergente nación italiana. La consecuencia inmediata, que llevó a la crisis, fue el alzamiento de 1848. Pío IX se vio ante la disyuntiva de aceptar un poder terreno en sentido tradicional y la nada, y optó por reafirmar la independencia que a su juicio debía tener la Santa Sede. La proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción en

1854, sin recabar la autorización de concilio alguno, fue la forma de reivindicar la infalibilidad papal cuando su propio poder temporal se ponía en duda.

Otro país en el que el nacimiento del liberalismo católico se relacionó con el nacionalismo político fue Bélgica. Los católicos belgas se encontraban sometidos a un rey y un gobierno protestante que había iniciado una serie de medidas contra las escuelas y seminarios católicos, y que había comenzado a interferir en el nombramiento de preladados. Ante tal perspectiva, aunque el liberalismo no ofrecía el sistema ideal deseado por la Iglesia, sí garantizaba mayor margen de acción que el que les otorgaba el gobierno vigente. Del mismo modo sucedió con los liberales, que vieron en la alianza con la Iglesia el primer paso hacia el sistema constitucional que deseaban. De este modo se logró la expulsión de los holandeses y la Constitución de 1831, que reafirmó en sus teorías a quienes habían apostado por esta alianza.

Pero los dos países decisivos en los inicios de los nuevos movimientos cristianos fueron Francia y Alemania. Tras la Revolución, el catolicismo francés había experimentado un alza notable, si bien vivía en una tensión constante con la monarquía restaurada, que trataba de continuar la influencia que históricamente el Estado francés había ejercido sobre la

iglesia gala. La instauración de un sistema liberal-burgués tras la revolución de 1830 cambió la perspectiva, y la propia violencia que durante la misma se empleó contra la Iglesia -con el saqueo de la residencia del arzobispo de París, el noviciado jesuita o el cuartel general de las Missions de France²⁸⁶-, forzó la unidad de los movimientos católicos más liberales con los conservadores. El periódico "L'Avenir", de Motalembert y Lamennais, se convirtió en una plataforma desde la cual se reclamó libertad religiosa, educativa, de prensa y de asociación. Tras su desaparición, la "Ere Nouvelle" de Lacordaire trató de conservar sus frutos y seguir allanando el terreno hacia la implantación de un sistema que consideraban no deseable per se, pero sí una relación segura para la Iglesia y el Estado dadas las nuevas condiciones sociales.

En Alemania, el movimiento liberal despertó tanto en las filas protestantes como en las católicas: En Prusia el rey impuso una unificación de las iglesias evangélicas bajo administración estatal. El recuerdo del cesaropapismo, que también afectaba a los católicos súbditos del nuevo reino en expansión, les puso en alerta. Pero la amenaza era múltiple: demócratas ateos, liberales laicistas y católicos ultramontanos

²⁸⁶ FOGARTY, M.P., *Historia e Ideología de la Democracia Cristiana*, Madrid, Tecnos, 1964, pp. 270 y ss.

ponían en peligro la independencia de las iglesias de Alemania. El liderato de Wichern entre los protestantes -creando una verdadera acción social a través de la Misión Interna-, y el de Ketteler entre los católicos -presentando una alternativa al liberalismo económico y al socialismo estatista-, llevó al nacimiento de una tendencia socialcristiana que abría nuevas puertas en la escena política europea.

En definitiva, todos estos nuevos movimientos que fueron surgiendo en los países europeos respondieron a unos tiempos cambiantes que a su juicio requerían un nuevo tipo de interpretación de la doctrina cristiana, y que pasaban en primer lugar por abandonar las luchas fratricidas que habían destruido Europa y debilitado al cristianismo para iniciar un camino de "tolerancia y respeto mutuo entre las diferentes familias espirituales"²⁸⁷.

Sin embargo, estos primeros pasos de algunos grupos cristianos hacia el cambio en el planteamiento del papel político que debían asumir, no tuvo una acogida demasiado entusiasta en el seno de la Iglesia. Precisamente en los dos últimos países que se han nombrado -Alemania y Francia-,

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 261.

tuvieron lugar sendos movimientos de reacción a la situación política que se vivía: la "kulturkampf" y el "ralliement".

La "kulturkampf" fue una verdadera batalla ideológica que surgió en Alemania, en respuesta á las políticas autoritarias de Bismarck. El aumento del poder del Reich, que éste llevó a cabo conforme iba sumando victorias en la adhesión del resto de principados germanos a Prusia, se encontró con la resistencia unida de protestantes y católicos ortodoxos que reclamaron su derecho a obedecer a Dios antes que a los hombres²⁸⁸. Desde 1871, y hasta 1874, Alemania y la Santa Sede rompieron toda relación diplomática. Se endureció la supervisión en las escuelas, se expulsó a los jesuitas de Alemania y de trató someter al clero a la disciplina imperial.

De esta forma se fue extendiendo por el resto de países europeos la sensación de que la unión con los movimientos liberales no había dado resultados satisfactorios a la Iglesia. Significativo fue el caso italiano. Como ya se ha indicado, Pío IX se vio obligado a enfrentarse a un sentimiento nacionalista que, desde el punto de vista de la universalidad de la Iglesia católica, no podía satisfacer. La organización del Estado italiano en torno al reino de Piamonte y la propia ocupación de los

²⁸⁸ PALOMINO LOZANO, R., *Op. Cit.*, p. 250.

Estados Pontificios, terminó con el Pontífice recluido en el Vaticano y rechazando toda colaboración política²⁸⁹. Asumiendo la fórmula "ni electores ni elegidos" -enarbolada por primera vez en 1857 por dom Margotti-, el Papa prohibió a sus súbditos italianos que participaran en la vida política del reino recién creado, e incitó la creación de movimientos de acción católica que actuaran bajo las órdenes directas de la jerarquía romana²⁹⁰. En Francia, continuaba la controversia acerca del poder temporal que acumulaba el Papa y la postura que al respecto debía adoptar del régimen francés. En 1879 Gambetea se hace con las elecciones enarbolando su lema "le clericalisme, voila l'eniemi", e inicia las persecuciones religiosas²⁹¹. La aprobación de la Ley Ferri en 1880 supone, al igual que en Alemania, la expulsión de los jesuitas y la prohibición de la enseñanza a las instituciones católicas. Asimismo, poco después tuvo lugar la promulgación de un decreto que obligaba a las instituciones católicas a solicitar una autorización gubernamental para poder existir.

²⁸⁹En este sentido cabe recordar que la situación jurídica de la Santa Sede tras la unificación italiana se reguló por la Ley de Garantías de 1871, una norma unilateral del gobierno de los Saboya, y que no fue hasta los tratados de 1929 cuando se crea con el asentimiento de ambas partes el Estado de la Ciudad del Vaticano como base territorial para la dirección de la Iglesia católica.

²⁹⁰FOGARTY, M.P., *Op. Cit.*, p. 286.

²⁹¹LLORCA, B., GARCÍA VILLOSLADA, R., MONTALBÁN, F.J., *Op. Cit.*, Tomo I, pp. 513 y ss.

A esto se unió la aparición de una nueva generación de científicos liberales. Rechazaban el principio de la infalibilidad papal y la doctrina cristiana. Para ellos, la Iglesia debía apartarse del camino y dejar paso a quienes eran capaces de modernizar la sociedad. "Un cadáver yace en medio del mundo, obstruyendo el camino del progreso. Permittednos llamarlo claramente por su nombre: catolicismo"²⁹², llegaron a afirmar. El Estado debía recuperar el poder absoluto sobre la educación. Sólo una educación "neutra" -inspirada por el Estado y sin ningún matiz religioso-, podía garantizar la correcta formación de la sociedad nacional. Estos puntos les bastaron para granjearse rápidamente el apoyo de los socialistas, ya de por sí predispuestos contra la Iglesia.

Y Roma se defendió, como era previsible. En 1832, la encíclica *Mirari Vos* rechazaba las propuestas del liberalismo católico de Lamennais²⁹³. El peligro que entrañaba una colaboración plena con los liberales no podía ser asumido por la Iglesia. La encíclica era tan tajante, que en Bélgica los obispos desalentaron su circulación, para evitar que paralizara el movimiento iniciado²⁹⁴. Y tres décadas después, en 1864 la encíclica *Quanta Cura*, y el anexo de errores *Syllabus*,

²⁹²FOGARTY, M.P., *Op. Cit.*, p. 293.

²⁹³MONTAGNE, H. de la, *Historia de la Democracia Cristiana. De Lamennais a Georges Bidault*. Madrid, Editorial Tradicionalista, 1950.

²⁹⁴FOGARTY, M.P., *Op. Cit.*, p. 272.

reafirmaron que el Derecho natural derivado directamente de la revelación cristiana otorgaba normas absolutas que servían de patrón y modelo para analizar el funcionamiento de cualquier sistema social. Se autorizaba así, espiritualmente, cualquier ataque a un gobierno que no fuera legítimo por no seguir los mandatos del Derecho natural.

Al mismo tiempo, el cambio de pontífice y el ascenso de León XIII a la Cátedra de San Pedro conllevan un cambio en la política de la Iglesia. Como el pretexto de la persecución que se había iniciado con el kulturkampf en Alemania y que había alcanzado especial virulencia en Francia era la conducta que seguían algunos miembros destacados de las comunidades católicas dentro del régimen francés, León XIII recomendó en la encíclica *Nobilissima Gallorum Gens* de 1884 el ralliement. Significaba esto aceptar la república como régimen gubernamental válido, y dejar de luchar por la recuperación de una monarquía que, por su sacralización, acaso pudiera otorgar una posición más ventajosa a la Iglesia.

Esta declaración, que a fin de cuentas venía a suponer una renuncia expresa a cualquier influencia política directa en Francia, se vio completada con la publicación de la encíclica *Immortale Dei*, en la que se afirmaba que la potestas no se halla sujeta a ninguna forma de gobierno concreto. Con este

impulso claro desde Roma, la sociedad católica francesa comienza a alinearse con el régimen. Así lo hacen el arzobispo de Argel, Lavigerie, o los periódicos L'Univers, La Choix o Le Monde. Otros, capitaneados por Freppel se oponen; mientras que un tercer grupo, inspirado por Monseñor Richard, sugiere lo que será el germen de la democracia cristiana: unirse al régimen y obviar las cuestiones políticas siempre que así se puedan defender las bases del cristianismo . Este principio queda se desarrollará en un futuro: la acción temporal de la Iglesia se resume en que sólo debe pronunciarse cuando hay un elemento esencial en juego, sea la salvación de las almas o los derechos fundamentales de las personas²⁹⁵.

Así lo recoge el propio León XIII en una nueva encíclica, *Au Milieu des Sollicitudes*, en la que insta a los católicos a diferenciar entre el gobierno constituido, que debe aceptarse, y las leyes que éste dicte, que en tanto en cuanto incurran en vileza o inmoralidad deberán ser combatidas. Aunque a partir de esta declaración se produce una cierta moderación en las relaciones del Papa con el Estado francés, a principios del siglo XX la situación vuelve a enrarecerse. A una discusión sobre el nombramiento de obispos -el presidente francés aún guardaba el derecho de "regalía"-, sigue una visita al presidente italiano -

²⁹⁵SOLER, C., *Op. Cit.*, p. 118.

a quien la Santa Sede seguía negándose a reconocer-. La protesta del Santo Padre es respondida con la Ley de Separación de 1905 y a una nueva queja le sigue la confiscación de todos los bienes eclesiásticos.²⁹⁶. Desde este momento queda instituido en Francia el actual sistema laicista.

No obstante, y aunque en Francia la relación entre la Iglesia y el Estado acabe en la ruptura, es allí donde de hecho se sientan las bases de la democracia cristiana. Los alegatos realizados por León XIII a través de sucesivas encíclicas, animan a que también en otros países comience a organizarse este sistema. Es, en particular, el caso del Zentrum alemán. Un partido que nació con vocación de aconfesional, pero cuyos miembros eran, casi en su totalidad, católicos decididos a hacer frente al kulturkampf de Bismarck. Pronto, no sólo consiguieron consolidarse como un fuerte bloque político²⁹⁷, sino que comenzaron a atraer a los movimientos protestantes.

Éstos, mucho menos organizados por la carencia de una jerarquía fuerte, habían comenzado a actuar sólo en Holanda y tangencialmente en Suiza -como reacción a los partidos católicos-. Éste es el motivo que también les impulsa a iniciar su actuación en Alemania, tratando de evitar un predominio del catolicismo en la representación del cristianismo en los

²⁹⁶ LLORCA, B., GARCÍA VILLOSLADA, R., MONTALBÁN, F.J., *Op. Cit.*, Tomo I, pp. 524 y ss..

²⁹⁷ FOGARTY, M.P., *Op. Cit.*, p. 296.

órganos de poder del Estado. Pero finalmente el protestantismo alemán acabará fusionándose con el movimiento católico para crear un solo partido que, con mayor fuerza, se ciña a los objetivos comunes al cristianismo.

La democracia cristiana surgirá por fin virtud a la confluencia de dos factores: la clara determinación de Roma, y la acción de los movimientos laicos. La primera surgió del convencimiento al que se llegó de que la Iglesia, como cuerpo organizado, no debía entrar en la lista de partidos políticos. Podía impulsarlos e inspirarlos. Tratar de influir social o económicamente. Pero debía dejar a los políticos los detalles técnicos y administrativos del gobierno diario²⁹⁸. Este principio vino refrendado por la Constitución apostólica *Gaudium et Spes*. Conforme a la misma, aunque Estado e Iglesia se dirigieran ambos a lograr el mejor servicio social para el hombre, éste se realizaría más eficazmente si ambos actuaban en coordinación, pero como entidades independientes y autónomas. Con tal certeza, que la Iglesia no sólo no solicitaba privilegios como los que otrora había ostentado, sino que se comprometía a renunciar al ejercicio de algunos de sus derechos si con ello se mejoraba el servicio a los hombres²⁹⁹.

²⁹⁸CRIPPS, S., *Op. Cit.*, p. 11.

²⁹⁹SOLER, C., *Op. Cit.* pp. 112 y ss.

Y entre los derechos a los que Roma renunció, se encontraba la primacía que siempre había reclamado para sí, frente a los movimientos protestantes. La declaración del Concilio Vaticano II "Dignitatis Humanae" afirmaba que cuando una comunidad religiosa -incluida la Iglesia católica- recibiera un tratamiento jurídico especial de parte de una sociedad, era necesario que se hiciera siempre reconociendo y respetando la libertad del resto de confesiones religiosas³⁰⁰.

Algo que no sólo era aplicable a ella, sino sobre todo a las iglesias del llamado "establishment": las de los Estados confesionales. Al fin y al cabo se aceptaba ya que en las democracias occidentales ese tipo de confesionalidad era residual y simbólico³⁰¹, por mucho que, por otro lado, el respeto del pluralismo religioso no debiera necesariamente significar que se aceptaran todas las religiones de igual manera y que recibieran un tratamiento idéntico³⁰².

Finalmente, la democracia cristiana se consolidó, como se ha dicho, con la acción de los fieles laicos. Una acción que comenzó por el movimiento obrero. La doctrina social de la Iglesia, iniciada con la encíclica Rerum Novarum, puso de

³⁰⁰ NAVARRO-VALIS, R., y PALOMINO LOZANO, R., *Op. Cit.*, p. 228.

³⁰¹ TAYLOR, C., *Op. Cit.*, p. 39.

³⁰² GARCÍA-OLIVA, J., *Op. Cit.*, pp. 52 y 53.

manifiesto que los creyentes no podían quedarse al margen de las desigualdades sociales, y que al mismo tiempo, la doctrina socialista no era una solución adecuada.

De este modo, al amparo de la Iglesia fueron surgiendo los primeros sindicatos y movimientos de acción católica que, poco a poco, fueron cristalizando en partidos. En definitiva, como el propio León XIII afirmó, los problemas sociales debían solucionarse con la combinación de la acción de la Iglesia, los recursos del poder público y la prudencia del ser humano³⁰³.

LA DEMOCRACIA ISLÁMICA

Frente a esta evolución de la democracia cristiana, el islamismo en sentido estricto, o islam político, nace de un resurgimiento religioso que se inicia a finales de los años sesenta del siglo XX y que ha repercutido en la vida personal y pública de los musulmanes. Además de un renacimiento de las prácticas estrictamente religiosas, el islamismo como vía reformadora se presenta en la vida pública como una ideología política y social alternativa al nacionalismo laico, al capitalismo occidental y al socialismo marxista, ninguno de los cuales ha conseguido que la mayoría de los musulmanes deje atrás una

³⁰³MONTAGNE, H. de la, *Op.Cit.*, pp. 151 y 152.

vida de pobreza, desempleo y opresión política. De ahí que tanto los gobiernos como los movimientos islámicos y organizaciones bien de perfil moderado, bien de corte extremista, hayan recurrido al islam para legitimarse y lograr el apoyo popular.

Muchos activistas islámicos se enmarcan dentro de la línea política y social no violenta del orden establecido, aceptando en muchos casos la democracia como mejor sistema para defender sus intereses. Este ha sido, en general, el caso de los Hermanos Musulmanes. Y aunque los acontecimientos en Egipto han derivado en tragedia, como se ha visto, y en otros países como Jordania siguen siendo un movimiento soterrado, la realidad es que los partidos de base islámica cada vez están más consolidados. Ya nos hemos acostumbrado todos a la presencia del AKP turco en las instituciones. El PJD marroquí también es desde hace años un partido de gobierno. Y aunque en Túnez el partido en-Nahda vivió una crisis similar a la de los Hermanos egipcios, supieron reconducirla y volver a encontrar su sitio en el engranaje del Estado. Además, países como Indonesia, Irán, Líbano, Kuwait, Bangladesh, Malasia o Jordania, cuentan con islamistas reformistas en sus parlamentos nacionales.

Al mismo tiempo que este islamismo político se desarrolla, los partidarios del laicismo ponen sus miras en Occidente y promulgan la separación entre la religión y el resto de los sectores de la sociedad, incluida la actividad política. Para este grupo la religión debe ser un asunto de carácter estrictamente privado. Los progresistas islámicos opinan que el islam es compatible con la modernidad³⁰⁴, la ciencia, y la tecnología, por lo que se debería hacer al público partícipe de ellas sin tener necesariamente que controlarlo. Así, existe un importante número de reformistas, intelectuales y líderes religiosos que también señalan la necesidad de una regeneración islámica, un programa abierto de reinterpretación y reforma que reclama nuevos enfoques de lectura coránica, sin olvidar los asuntos de género, y los concernientes a derechos humanos, democratización y reforma legal.

El pensamiento reformista prevalece en EE.UU y Europa, donde a la luz de una atmósfera libre y abierta, estudiosos musulmanes como Tariq Ramadán³⁰⁵, Sayyid Hossein Nasr³⁰⁶ o

³⁰⁴ CANTORI, L.J., The Islamic Revival as Conservatism and as Progress in Contemporary Egypt, en SALIYEH, E. (ed.), *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, Nueva York, SUNY, 1990, pp. 192 y ss.

³⁰⁵ RAMADAN, T. Entre otros, *De l'islam et des musulmans*. París, Presses du Châtelet, 2014 ; *Être occidental et musulman aujourd'hui* y *Introduction à l'éthique islamique*. Ambos en París, Presses du Châtelet, 2015.

³⁰⁶ HOSSEIN NASR, S. Entre otros, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. San Francisco, HarperOne, 2004; *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*. San Francisco, HarperOne, 2008; *Islam in the Modern World: Challenged by the West*,

Abdulaziz Sachedina³⁰⁷, formulan y discuten nuevas ideas, desarrollan los fundamentos y las estrategias de reforma. La duda es si en su espléndido exilio consiguen realmente educar a la próxima generación en una visión más dinámica y progresista.

A este respecto, no puede ignorarse el temor –fundado o no- que produce entre parte de la población la eventual imposibilidad de que esa visión reformista o moderada cristalice. Un ejemplo indudable lo constituye la novela *Sumisión* de Michel Houellebecq, en que se plantea la llegada de un musulmán a la presidencia de la República francesa con fatales consecuencias para la pervivencia del Estado democrático y liberal. Y aunque parezca una posibilidad lejana, no debe olvidarse que en el año 2007 Soheib Bencheikh, muftí de Marsella y considerado progresista, se presentó a las elecciones presidenciales francesas, y cinco años después sorprendió a muchos pidiendo el voto musulmán para el Frente Nacional. Si bien en el libro de Houellebecq es precisamente el

Threatened by Fundamentalism, Keeping Faith with Tradition. San Francisco, HarperOne, 2012.

³⁰⁷ SACHEDINA, A. Entre otros, *Islamic Messianism*. Nueva York, State University of New York, 1980; *The Just Ruler in Shiite Islam*. Oxford, Oxford University Press, 1988; *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford, Oxford University Press, 2002; *Islam and the Challenge of Human Rights*. Oxford, Oxford University Press, 2009.

Frente Nacional a quien derrota el ficticio candidato, tanto ficción como realidad ponen de manifiesto el recelo a que el islam político tienda a apoyarse en el autoritarismo.

Y es que el mundo árabe da la impresión de ser la única zona del mundo que no se ha visto alcanzada por la tercera ola democratizadora, que comenzó en los países mediterráneos de Europa en los años 70 y se fue posteriormente extendiendo a Iberoamérica, África subsahariana y, a partir de la caída del muro de Berlín, a los antiguos países del bloque soviético en Europa central y oriental.

Se ha argumentado que la democracia es un concepto ajeno a la cultura islámica, por lo que no es racional esperar la adopción de modelos democráticos formalmente equiparables a los occidentales³⁰⁸, ya que la participación de la sociedad ya se produce a través de la Umma. Asimismo, también se ha aludido al hecho de que la democracia funciona mejor y es más estable en países ricos y prósperos que en países pobres³⁰⁹, por lo que el extendido nivel de pobreza en estos países haría inviable la democracia.

³⁰⁸ AL-MAWDUDI, A.A., *Political Theory of Islam*, en DONAHUE, J.J., y ESPOSITO, J.L. (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspective*, Nueva York, OUP, 1982, p. 253.

³⁰⁹ Contra este argumento: *Can poor countries afford democracy?* BECKER, G., en The Becker-Posner Blog. Disponible en: <http://www.becker-posner-blog.com/2011/05/can-poor-countries-afford-democracy-becker.html>

Estos argumentos son contestados por otros autores, que argumentan la plena aplicabilidad de los principios democráticos puros al Islam, y critican a Occidente por tratar de apropiarse del concepto de democracia y rodearlo de sus propias circunstancias³¹⁰. También la realidad los rebate: los musulmanes participan con toda normalidad en la democracia parlamentaria hindú, entre otras, y la democracia, con todos los defectos que se quieran señalar, funciona en Turquía, Pakistán, Bangladesh, Indonesia, Malasia o Irán, entre otros. Además y paradójicamente, la democracia funciona mejor en los países islámicos más pobres, caso de Bangladesh, que en los más ricos, caso de los Estados autocráticos del Golfo Pérsico. De manera que no se puede concluir que exista ningún elemento filosófico, sociológico ni religioso en el islam que justifique una supuesta incompatibilidad entre la democracia y el islam.

Con todo, diferentes autores árabes coinciden en señalar la existencia de diferentes obstáculos para la democratización exitosa del islam³¹¹: el legado colonial, el conflicto árabe-israelí, factores socioeconómicos y el fundamentalismo. Para estos autores, el éxito de la democracia en Occidente es el resultado de un largo proceso de más de

³¹⁰ ESPOSITO, J.L, y VOLL, J.O., *Islam and Democracy*, Nueva York, OUP, 1996.

³¹¹ BEN-MEIR, A., *Is Islam Compatible with Democracy?*, en The World Post, 7 de Agosto de 2013, accessible en: http://www.huffingtonpost.com/alon-benmeir/is-islam-compatible-with_b_3562579.html

dos siglos, y no puede esperarse que el mundo musulmán consiga alcanzar ese resultado en tan sólo unas pocas décadas. En cualquier caso, el elemento islámico (islamista) está llamado a desempeñar un papel fundamental en todo proceso democrático en el mundo musulmán.

Una de las cuestiones que para el imaginario occidental puede afectar al establecimiento de una relación compatible entre la democracia y el islam es el tipo de corriente interpretativa que se siga. El propio Espósito, siendo un defensor acérrimo de esta compatibilidad, considera que ya se produce porque el islam cuenta con elementos como el *ichma* o el *ijtihad* que permiten modularlo y adaptarlo al contexto político democrático³¹². Sin embargo, su aseveración ignora que dependiendo del tipo de interpretación del islam, esos instrumentos serán o no asequibles.

En ese sentido, se ha generalizado en gran medida entre las sociedades occidentales un tipo de análisis de las corrientes de interpretación del islam diferenciándolas entre “buenas” y

³¹² ESPOSITO, J.L., *What Everybody Needs to Know about Islam*, Nueva York, OUP, 2002, pp. 159-161

“malas”³¹³. La realidad que se esconde tras esta perspectiva es una concepción de que el islam “bueno” es aquél que más se asemeja a la Iglesia católica, en la medida en que ésta ha conseguido encontrar un punto de convivencia con el Estado democrático occidental.

De esta manera, el Islam que se ha considerado “bueno” es el islam chií, fundamentalmente porque está relativamente jerarquizado y, en consecuencia, tiene una estructura que podría asemejarse a la de la Iglesia. Así, cree en un mesías que va a venir (con independencia de cuál de las teorías sobre su venida sigan). Desde el punto de vista de la evolución doctrinal, la creencia en un mesías futuro es relevante, pues abre la posibilidad a un desarrollo teológico. Las interpretaciones religiosas que no esperan la llegada de un mesías liberador son en general mucho más estáticas, puesto que parten de una base doctrinal pre-establecida que interpreta de forma fija el mundo. Esta misma base de partida suele darse en las religiones mesiánicas. No obstante, la venida del mesías exige siempre una preparación, lo que abre la puerta a las adaptaciones de la doctrina teológica y las normas de desarrollo de la misma para garantizar que se corresponde con la realidad cambiante a la que puede llegar el mesías esperado.

³¹³ ROSE, G.F., Shi'i Islam: Bonyadgiri or Fundamentalism?, en SALIYEH, E. (ed.), *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, Nueva York, SUNY, 1990, pp. 219 y ss.

La consideración mesiánica presenta no obstante un problema desde el punto de vista político. Precisamente por la confianza en la llegada de un líder espiritual llamado a dirigir al pueblo fiel y a traer la salvación, las religiones mesiánicas son más propicias a generar controversias políticas. Las religiones no mesiánicas son, como hemos apuntado, más estáticas. Tienen un corpus jurídico y se atienen al mismo. En este sentido, pueden dar lugar a revoluciones políticas si se considera que el poder político establecido está abiertamente bloqueando el normal desarrollo de la propia religión, o si contradice sus normas de pleno. Sin embargo, en la medida en que dicho poder político sea medianamente compatible con la práctica religiosa; mientras no estorbe en el cumplimiento de sus preceptos o no imponga conductas que abiertamente obligan a sus fieles a elegir entre cumplir con los preceptos civiles o dar satisfacción a las normas que establece su religión, no es probable que se produzca una confrontación.

En el caso de la religión mesiánica esto no sucede necesariamente así. Como bien demuestra la figura de Jesús de Nazaret, el mesías puede ser considerado no sólo un líder espiritual o religioso, sino también el cabecilla de una sedición política. Se acepta tradicionalmente que una de las mayores diferencias desde el punto de vista político-teológico entre la

concepción mesiánica del judaísmo y del cristianismo es que mientras los cristianos apostaban por un salvador espiritual, los judíos esperaban un libertador o un conquistador. Las figuras de Moisés o Josué se convierten así en el caso de la religión judía como el paradigma del mesías que ha de venir (si bien la propia esencia de ese mesías implica la eternidad de su victoria, al contrario de lo que sucedió con los líderes-profetas). De cualquier manera, como demuestran hoy en día las numerosas sectas pseudo-religiosas que existen, la utilización de la imagen mesiánica en la religión puede llevar a una búsqueda de control y liderazgo político mucho mayor que en aquellas teorías religiosas que renuncian a creen en la venida de un futuro líder espiritual de carácter semi-divino.

Otra de las razones que ha llevado a considerar al chiísmo como un Islam que se asemeja más al cristianismo –o mejor dicho al catolicismo, es el papel del imán. En el Islam chií el imamato está lo suficientemente desarrollado para constituir una suerte de clase sacerdotal. El imán no es sólo un predicador que lee el Corán o dirige la oración de los viernes. Constituye una verdadera personalidad en la comunidad y, en cuanto tal, se permite dictar resoluciones sobre la adaptación de la realidad a los preceptos del Islam. Estas fatwas son en esencia una verdadera fuente de derecho islámico. En este

sentido, es cierto que la fatwa flexibiliza enormemente el desarrollo e interpretación del Islam. En consecuencia, pueden convertirse en una herramienta idónea para la adaptación del Islam a la teoría política occidental.

Sin embargo, hay que tener en cuenta dos matices. En primer lugar, se ha apuntado que la figura del imán chií lo asemeja al catolicismo más que al cristianismo. Esto es así porque no debe obviarse que aunque en todas las interpretaciones del cristianismo se reconoce el sacerdocio, la importancia del mismo varía enormemente de unas a otras. De hecho, existen comunidades evangélicas en las que el sacerdote –pastor en la denominación evangélica- es prácticamente un fiel más que es “contratado” por la comunidad para que se especialice en el estudio de la Palabra y en su explicación al resto. Pero no se le coloca en una posición de especial superioridad, hasta el punto de que en determinados momentos –las vacaciones del pastor, por ejemplo- es sustituido por cualquier otro fiel que concite un determinado respeto entre la comunidad. Esto se produce, evidentemente, porque en estas interpretaciones del cristianismo los sacramentos no alcanzan la misma relevancia que en el cristianismo y, quizá la razón principal, no creen en la transustanciación. En consecuencia, no necesitan una “clase” especialmente preparada para la asunción de estas funciones.

En lo que a nuestro análisis importa, la evolución de estas comunidades, y su perfecta convivencia con la estructura del Estado laico, no significan que la existencia de una clase sacerdotal estable y con capacidad de desarrollo de normas teológicas (como el imán chíí) no coadyuve a la convivencia de la religión con el Estado, pero sí demuestra que no es imprescindible.

El segundo matiz que no puede obviarse es que la emisión de las fatwas no es una capacidad exclusiva del imán chíí, sino que es aceptada en todas las interpretaciones del islam. Es cierto que en el caso del chiísmo el imán tiene una posición predominante y, sobre todo, que el derecho islámico en sí es mucho más dinámico. Además, también es cierto que en el caso chíí suelen existir junto a los consejos de ulemas, mulás y ayatolás que realizan recopilaciones de fatwas y las normativizan. Pero en el islam suní también se reconoce al imán la capacidad de emitir estas resoluciones y cuenta, como se ha apuntado, con la labor de jurisconsultos de los muftíes. De hecho, es común durante los últimos años de guerra contra el terrorismo que las autoridades suníes³¹⁴ insten la emisión de

³¹⁴ Así lo ha hecho el muftí de Londres (<http://es.euronews.com/2010/03/02/una-fatwa-contra-el-terrorismo-islamista/>); la Comisión Islámica Española (<http://www.webislam.com/noticias/43520->

fatwas con el objeto de matizar o enfocar la interpretación de algunos conceptos clave del Islam, en este caso los relativos a la yihad o la salvación y el paraíso.

En todo caso, es cierto que la conjunción de ambos elementos –mesianismo e imamato- permite a su vez una cierta interpretación de la teoría teológica, en tanto en cuanto no está tan sujeta a la costumbre codificada o sunna. En un grado extremo, como el iraní, nos lleva hasta una verdadera jerarquía que controla la emanación de doctrina y garantiza su unidad canónica. Desde luego, si se parte de la consideración de que el islam es, a día de hoy, incompatible con los principios de las democracias occidentales, no hay mejor manera de afrontarlo que a través de esta interpretación.

La existencia de una jerarquía establecida que tiene cierta libertad para interpretar el derecho islámico y darle desarrollo es el camino perfecto para poder reenfocar el islam hacia preceptos que se consideraran más compatibles con las democracias liberales. En el caso de Irán que se ha apuntado, el líder supremo se erige en una suerte de pontífice máximo que puede orientar toda la acción del aparato religioso –y del Estado en cuanto se halla subordinado al anterior- hacia el ámbito que

[la comision islamica de espana emite una fatua condenando el terrorismo y al gru.html](#)); o el Consejo de los Ulemas de Arabia Saudí, (<http://www.lagaceta.com.ar/nota/373926/mundo/lanzan-fatwa-contra-terrorismo.html>).

considere más apropiado. Del mismo modo, por tanto, que un Papa inició el Concilio Vaticano II impulsando un cambio radical en el planteamiento de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, otro “papa” islámico –el líder supremo- podría propiciar este mismo cambio en la interacción entre islam y democracia.

La paradoja de este argumento destaca por sí sola. Conforme al mismo, los países islámicos que en mejor posición se encontrarían para constituirse como democracias occidentales, en el tratamiento de la religión y su interacción con el Estado, serían Irán e Irak. Considerar a Irán, que hasta hace tan sólo unos meses compartía con Corea del Norte el dudoso honor de ser el paria de la comunidad internacional, como exponente del “islam bueno” sería hartamente complicado desde el punto de vista de la teoría política.

Para empezar, supondría ignorar por completo que una estructura empotrada es incapaz de modificar las conductas de una sociedad cuando ésta no evoluciona por sí misma. Las verdaderas capacidades de un liderazgo, sea político o religioso, son de impulso. Pueden propiciar el cambio cuando éste es incipiente. O pueden sembrar el germen que dé inicio a un movimiento determinado. Pero lo que no puede hacer un

liderazgo –o mejor dicho, no puede hacer reiteradamente- es implantar el cambio en una sociedad estática. De nuevo la Iglesia católica nos ofrece el mejor ejemplo. En el caso del reciente sínodo sobre la familia convocado por el Papa Francisco queda de manifiesto cómo por mucho que un líder político-espiritual desee introducir un cambio, el propio cuerpo eclesial puede resistirse al mismo –y ganar el pulso- si no está preparado³¹⁵. La razón fundamental por la que el Concilio Vaticano II supuso una verdadera revolución no fue sólo porque se encontrara con el empeño personal de dos pontífices, sino más bien porque lo que realizaron ellos fue reaccionar a una petición de cambio que reclamaba la mayor parte de su Iglesia.

Lo que sucede, en realidad, es que la consideración de que para que el Islam sea compatible con la democracia occidental debe presentar rasgos similares a los de la Iglesia católica se apoya en varias premisas erróneas. Ya hemos apuntado que así considerado supondría afirmar que sólo la Iglesia católica ha conseguido establecer una relación aceptable con los Estados democráticos occidentales. Sin embargo, no puede olvidarse que todas las iglesias cristianas ortodoxas, protestantes o evangélicas han logrado una coexistencia con el Estado secular como la que se pretende para el Islam. Y sus

315

http://internacional.elpais.com/internacional/2015/10/24/actualidad/1445712128_101959.html

estructuras internas son absolutamente diversas, hasta el punto de que las hay, como se ha indicado más arriba, que apenas cuentan con tal estructura.

En segundo lugar, porque ignoran la propia diversidad existente en la Iglesia católica. Hasta cierto punto podría llegar a afirmarse que la diferencia entre sunismo y chiísmo desde el punto de vista de la interpretación más o menos ortodoxa del islam es similar a la que puede existir entre los grupos más conservadores de la iglesia católica (como Opus Dei o Camino Neocatecumenal) y los más liberales (como la corriente jesuítica o marianista). Las posturas que puede adoptar un conservador católico respecto a la interpretación más o menos liberal de la Biblia y los evangelios o a la incapacidad del fiel para desarrollar por sí mismo su propio camino espiritual con Dios no distan tanto de las que podría defender un sunnita ortodoxo frente a las interpretaciones malekí o sufí, en relación con su propia religión. Al mismo tiempo, las interpretaciones más liberales del catolicismo que reconocen la primacía del Papa y el papel de la Iglesia, pero lo reconducen más a una guía, insistiendo en el carácter netamente individualista de la religión cristiana y, en consecuencia, en la posibilidad de desarrollo personal de la relación religiosa, se asemeja más, en cuanto a su variabilidad y posibilidades, al chiismo.

El tercer error nace de la confusión de la parte con el todo. Cuando se habla de islam sunita se tiene la tendencia a identificarlo con la interpretación que del islam se realiza en Arabia Saudí o en algunos emiratos del Golfo. Ésta es, no obstante, una interpretación particular, la wahabí o la hanbalí, que en ningún caso denota la tendencia general del sunismo. Al hacer la comparación entre sunismo y chiismo no puede olvidarse que el primero está igualmente abierto a la interpretación jurídica y filosófica, por mucho que la tendencia moderna sea a ignorarlo o a propugnar la imposibilidad de continuar con los trabajos de interpretación religiosa. En todo caso no debe obviarse que países con una mayoritariamente sunitas, como Marruecos o algunos de los Emiratos Árabes Unidos, son bastante liberales para estándares occidentales, y puede observarse en ellos una flexibilidad con cuestiones como el papel de las mujeres³¹⁶ que sería impensable en países chiíes como Irán³¹⁷.

³¹⁶ WÜRTH, A., *Women in the Arab World: Overview of the status of women in family law with special reference to the influence of Islamic factors*, Berlín, GTZ, 2004, accessible en: <http://menengage.org/wp-content/uploads/2014/06/womens-rights-arab-world-2008.pdf>

³¹⁷ <https://www.hrw.org/es/news/2015/10/29/iran-debe-poner-fin-la-discriminacion-y-dejar-que-las-mujeres-asistan-partidos-de>

En definitiva, no puede afirmarse que la diferenciación entre las corrientes del islam sea determinante a la hora de considerar su compatibilidad con la doctrina democrática occidental. Si bien en algunos casos la mayor laxitud de ciertas teorías religiosas puede hacer que parezcan más proclives a fomentar su compatibilidad con la doctrina democrática, no puede ignorarse que son muchos los factores que inciden en este aspecto. La propia evolución política del país, la configuración de la sociedad y su preparación para el cambio son elementos que pueden frenar los avances desde el punto de vista de la democracia liberal, aún cuando se parta de una interpretación del islam menos estricta. Por el contrario, estos mismos factores pueden suponer una evolución de un islam a priori más “estático”, como el suní, hacia posturas compatibles con los estándares occidentales.

El factor determinante, en todo caso, es el de la propia interpretación jurídica y filosófica del islam. La parálisis de la exégesis filosófica del islam es sin duda la que ha llevado al arcaísmo de su doctrina. Una apuesta decidida por un islam más interpretativo, que propicie el uso de las propias fuentes previstas en la tradición jurídica islámica (analogía, consenso...) para permitir la adaptación del mismo a la evolución social, permitiría lograr un islam más moderno. La promoción activa de estudios críticos de las Escrituras, que las sitúen en su

contexto histórico, del mismo modo que se ha realizado con la Biblia, convertiría el Corán en una verdadera herramienta para el individuo. Pues no puede olvidarse que el desarrollo del islam político que ha llegado ha sido propiciado por Estados o sociedades en que la democracia liberal y los derechos de la persona no ocupan un lugar privilegiado.

Y junto a esto, es indudable que una estructuración democrática del islam en un Estado occidental requiere de una estructura jerárquica y organizada. La ausencia de un ente de este tipo dificulta e incluso impide el establecimiento de un diálogo claro entre las autoridades políticas y la comunidad religiosa³¹⁸. La construcción de un islam político pasa necesariamente por la creación de estructuras nacionales islámicas estables y funcionales.

³¹⁸ JIMÉNEZ-AYBAR, I. *El islam en España. Aspectos institucionales de su estatuto jurídico*. Pamplona, Navarra Gráfica Ediciones, 2004, pp. 195-196.

CONCLUSIÓN

A lo largo de esta disertación se ha mostrado cómo el hecho religioso está más vivo que nunca. La crisis cultural que vive Occidente, unida a la creciente globalización en las relaciones entre los Estados, ha resucitado la preeminencia del factor religioso como causa de cambio y conflicto. La evolución de la población mundial en los próximos años y los movimientos migratorios, que se han visto acentuados por las crisis políticas que viven los países arabo-mediterráneos desde las revoluciones de 2011, ponen en entredicho la estabilidad de las sociedades europeas.

Los alzamientos conocidos por el nombre de primavera árabe seguirán teniendo consecuencias sobre la estabilidad de los países. Los primeros experimentos de verdadera democracia en el sur del mediterráneo demostraron la emergencia de una clase política islamista que se ha logrado consolidar en países como Marruecos o Turquía. Aunque se pueda considerar que el llamado “invierno islamista” ha pasado tras el derrocamiento de los Hermanos Musulmanes en Egipto y el replanteamiento político de en-Nahda en Túnez, sería ingenuo creer que el desafío no se repetirá en un futuro. Del mismo modo que las revoluciones de finales de los años

cincuenta en Europa del Este fueron reprimidas para renacer treinta años después y acabar con el tirano, no cabe duda de que el islamismo político volverá a encontrar su camino. La historia es, al fin y al cabo, un camino de aprendizaje, y una vez que se ha contemplado la posibilidad de la victoria, que se ha tenido la opción de configurar los principios que rijan una sociedad conforme a los propios valores, retornar a esa senda se convierte en un objetivo prioritario.

En este contexto, sólo cabe abrazar la religión como una realidad que acompaña al Estado y tratar de conducirla hacia la compatibilidad con los principios democráticos. Las sociedades occidentales se vieron tan perjudicadas por la afirmación de una única creencia válida como por la negación de cualquiera. Hicieron falta más de mil quinientos años para que la Iglesia católica recuperara el discurso que las comunidades primitivas ya proclamaban en el siglo IV: aquél que defiende que la creencia en la verdad propia no tiene por qué significar la persecución de la verdad ajena.

Durante esos quince siglos en que la Iglesia ejerció el poder político, vivió asediada por preocupaciones y amenazas que le impidieron abandonar el estado de beligerancia. La lucha del cristianismo contra las reformas es, en gran medida, la pelea que ofrece el animal que se siente herido y acorralado. La

Iglesia sólo vuelve a encontrar tiempo para abordar los asuntos espirituales cuando es finalmente derrotada y expulsada del poder terreno. Y entonces desarrolla la teoría más perfecta de la convivencia con el Estado.

De un modo similar, las sociedades islámicas han vivido en el mismo estado de enfrentamiento desde sus comienzos. De hecho, la configuración del islam como una religión societaria desde sus inicios lleva a que la sensación de acoso por el poder político circundante forme parte del mensaje religioso. En este sentido, las guerras de Mahoma con las otras tribus árabes son luchas de dominación política. Las que emprende contra las tribus judías que le rodean son, sin embargo, de afirmación religiosa.

Por eso la predicación de Mahoma es más virulenta que la de Jesucristo. Además, mientras que Jesús desarrolla su labor mesiánica en una sociedad consolidada, derrotada pero incluida en un sistema civilizatorio más grande y estable, lo que le permite olvidar las preocupaciones políticas y centrarse en el mensaje divino, Mahoma nace en una tierra de frontera. La realidad de las tribus árabes es la de la lucha continua con los imperios circundantes. Por ello, su prioridad inicial es la consolidación social, la lucha.

Todo lo anterior aconseja cambiar el enfoque seguido hasta ahora en las relaciones con las sociedades islámicas y levantar la táctica de transformación forzosa. El planteamiento por parte de los poderes occidentales de normas y estructuras políticas a los países de base islámica, bien sea a través del derecho internacional, bien patrocinando el ascenso de líderes dispuestos a imponerlas, sólo ha logrado azuzar el fuego de la rebelión de las ideologías, incrementar la sensación de acoso de las sociedades árabes y cerrar las puertas a una posible evolución tranquila. Irak y Afganistán son buena prueba de ello.

Tradicionalmente se ha tendido a considerar que la solución para lograr la compatibilidad del Islam y la democracia pasaba por iniciar programas de cooperación a los Estados de base islámica para que abrieran sus procesos políticos a una población suficientemente educada y preparada para hacer frente a un proceso democrático. Se ha creído también, que al igual que en el caso Occidental, la Ilustración iniciaría un proceso de educación del pueblo y creación de una masa crítica, por lo que todos los esfuerzos debían centrarse en promocionar la aparición de una llamada Ilustración islámica.

Sin embargo no se han tenido en cuenta dos matices importantes. En lugar de tratar de resucitar el movimiento ilustrado islámico, entendiendo por tal aquél en el que florecieron las artes y las ciencias, y se desarrolló un pensamiento filosófico avanzado, se ha tratado de imponer los resultados de la Ilustración occidental; olvidando que en la historia del derecho el camino es casi tan importante como la meta. Pero sobretodo se olvida que el componente principal de la Ilustración no nace del humanismo laico, sino del pensamiento cristiano. Es el cristianismo el que proclama por vez primera la libertad del hombre, y por lo tanto sienta las bases para que con posterioridad se exija tanto al Estado como a la Iglesia que se deje actuar y decidir con autonomía a ese hombre que el Derecho natural ha proclamado libre.

En este sentido, no se puede olvidar que el principio de libertad religiosa nace con el cristianismo. Su configuración en la estructura del Estado democrático no responde al modelo de institución jurídica creada in abstracto por un Estado secular, sino como una clara manifestación de libertad reconocida por la religión cristiana. Esto no quiere decir que no sea compatible con el islam, ni mucho menos, pero viene a confirmar que se trata de un principio con mejor y más fácil acomodo en la cultura cristiana occidental y, en consecuencia, una importación jurídica para las sociedades islámicas.

Con esto se pretende recalcar que la idea de trasladar la ilustración, y alguno de los valores que se le asocian en el imaginario occidental, a los países islámicos no ha funcionado hasta ahora porque en lugar de impulsar el propio camino se ha buscado introducir uno ajeno. Como se ha visto, para un creyente su religión es la fuente mayor de obligaciones, máxime cuando se trata de una fuente tan estricta como lo son el Corán y la sharia. Y en este sentido, cualquier intento de imponer un producto de una cultura extraña, sometiendo la creencia nativa afirmando su inferioridad provoca el rechazo más inmediato de quienes sufren la imposición. El problema que se plantea con el islam, como con cualquier otra religión, no es un problema de capacidad, sino de orientación y planteamiento.

Todo ello conduce a una conclusión clara: la forma más efectiva de lograr la compatibilidad de Islam y democracia no pasa por la exportación de la democracia a los países islámicos, sino por la creación de la propia democracia islámica. Y esto sólo se logrará si se desarrollan suficientemente los mecanismos con los que el islam cuenta dentro de su propio derecho: qiyás, ichmá e ijtiyah deben recuperar su papel predominante en la interpretación de todo el derecho islámico. Pues sólo estos principios propios pueden hacer que el islam

evolucione. El resto de medidas van abocadas a la negación de la religión o a la vuelta al pasado. Y ninguna de las dos opciones puede ofrecer resultados aceptables.

Para ello, debería potenciarse la organización de estructuras internacionales estables de análisis e interpretación del Islam. Desde un punto de vista estratégico, lo que más le conviene a las democracias occidentales es que instituciones globalmente aceptadas, como la Universidad egipcia de al-Azhar, respondan en bloque a las tergiversaciones que desde el propio mundo islámico se realizan de las escrituras. Lo que se necesita es la misma actitud que adoptó esta entidad durante el conflicto interno egipcio, enfrentándose a las interpretaciones salafistas de la religión, y velando por el mantenimiento de la cohesión de la umma en torno a un mensaje moderado.

En todo caso, debe importarse el islam a los países democráticos. De esta forma, las democracias occidentales podrán utilizar todas las técnicas que han ido desarrollando a lo largo de los siglos hasta lograr la compatibilidad de cristianismo y Estado para demostrar a las poblaciones musulmanas que la

democracia no es una creación extraña a su cultura, sino un instrumento de validez universal.

Este objetivo inevitablemente nos llevará a reconocer que la estrategia seguida hasta ahora ha fracasado. Ni la asimilación de inmigrantes a la cultura de acogida, ni la permisividad cuasi absoluta en cuanto a las costumbres por ésta importada, ni la búsqueda de una vía intermedia en que se respete la base cultural propia pero se exija una adaptación a la estructura del país de acogida han dado resultado.

La razón del fracaso de todas estas propuestas posiblemente se halle en el único elemento que todas ellas tienen en común: son propuestas que abren puertas y levantan límites, pero que se encuentran preestablecidas. Si se entiende el islam como una religión completa, que prevé la creación de normas sociales que en gran medida no se han abandonado, y que por lo tanto construye a su alrededor todo un complejo cultural, se comprenderá pronto que la opción de adaptarse, con más o menos límites, comienza siempre por el abandono de parte de los rasgos culturales propios.

El único camino viable hacia la verdadera integración del islam es aquél que comience por ofrecer a la propia cultura islámica la posibilidad de construir una estructura estatal junto

con la cultura de acogida. No cabe duda de que esta propuesta supone un sacrificio de principio, pero sólo si la relación entre religiones y culturas se plantea de igual a igual podrá construirse sobre ella un edificio que pueda dar ciertas garantías de estabilidad en el futuro. Y sólo si este nuevo edificio jurídico se construye sobre unos sólidos cimientos democráticos podrán esperarse resultados positivos en el medio plazo. Cualquier alternativa implica una experimentación histórico-sociológica que difícilmente implicará menos tiempo del que requirieron las sociedades cristianas para impulsar su evolución y cambio político hasta nuestros días.

Esta adaptación tendrá que alcanzar también al sistema de protección de derechos. La libertad religiosa es una libertad cristiana, que nace como sistema de protección frente al Estado y también frente a la Iglesia. El islam actúa en muchos casos al mismo tiempo como religión y como Estado; llega a lugares que el cristianismo no se plantea si quiera. La aplicación pura de todas las premisas de la libertad religiosa a un sistema político-religioso que juega con otras bazas puede llegar a revertir los propios fines originarios de ésta. Y uno de los cambios que deben plantearse es la asunción de que algunas creencias pueden ir en contra de uno mismo.

El actual sistema de protección de los derechos humanos considera como único límite de la libertad religiosa el orden público material y el orden público constitucional. Quizá deba plantearse la recuperación del orden público formal desde el punto de vista metajurídico, cuando el Estado empieza a enfrentarse a concepciones que pueden ser radicalmente opuestas a la esencia misma de la sociedad, desde el punto de vista ético.

En consecuencia, debería adoptarse una política activa de encuentro con todas aquellas corrientes, como los drusos, que se muestran más receptivos con otras culturas. La doctrina de neutralidad del Estado en asuntos religiosos sólo cabe afirmarla respecto de sus súbditos. La libertad de religión es un escudo protector para el individuo, que puede activarlo él o su comunidad, pero no puede pretenderse que los derechos derivados de la libertad de conciencia son aplicables a las comunidades. El uso del modelo pactista permite constitucionalmente a los Estados occidentales ir mucho más allá de la mera actitud de aceptación pasiva e implicarse en la regulación y construcción consensuada con las comunidades implicadas de una estructura jurídica para una realidad socio-religiosa.

Esto supone, en particular, que el Estado puede y debe apostar por unas comunidades islámicas frente a otras. Mientras respete el derecho de cualquier individuo a profesar sus creencias, y mientras sus acciones no creen una situación de clara discriminación de unos fieles frente a otros, el Estado puede elegir sus interlocutores. Bien impulsando las citadas iglesias nacionales islámicas a imagen de las iglesias cristianas, que tienen un encuadre claro en el sistema de protección de derechos fundamentales; o bien fomentando la acción de aquellas comunidades extranjeras cuya interpretación mejor se adapte a los principios democráticos y, por ende, al interés público.

La construcción del islam permite e incluso agradece como hemos visto, cierta injerencia política. Al igual que los Estados de base islámica mantienen vínculos estructurales con la comunidad religiosa que van mucho más allá del mero reconocimiento a su libertad de acción y predicación, el Estado occidental debe intervenir en la aparición de estructuras islámicas nacionales, con el objeto de impulsar, a través de ellas, la creación de un “islam occidental”.

La inexistencia de una jerarquía religiosa en el islam es posiblemente una de las causas que dificultan en mayor medida su evolución coherente y ordenada. Aunque a priori

podría pensarse que esta ausencia de organización estructurada facilita el aperturismo, en cuanto cualquier opinión disidente no se encuentra con la oposición directa de una institución asentada, la experiencia histórica muestra lo contrario. En el caso del cristianismo, queda demostrado que la intromisión papal marcó las relaciones entre el poder político y la Iglesia durante siglos. Pero también queda patente que su respaldo a los movimientos que abogaban por la participación política organizada de los laicos, partiendo de la separación entre la Iglesia y el Estado, fue decisiva para que éstos tuvieran éxito.

Esto implica que al Estado democrático le conviene fomentar la aparición de un liderato dentro de la religión musulmana. Igual que en tiempos los Estados-nación europeos pelearon con la Iglesia católica para mantener unas iglesias nacionales que sirvieran para la creación de una identidad colectiva, el moderno Estado democrático debería ver en el establecimiento del islam en su territorio no una amenaza, sino una posibilidad de reforzar más aún su identidad nacional en un mundo cada vez más globalizado. La posibilidad de crear iglesias nacionales islámicas al igual que hacen muchos de los países de origen, por remota que sea, dotaría al Estado democrático de la capacidad de contar con un interlocutor

válido que, al mismo tiempo garantizaría la integridad del mensaje islámico.

Por ello, los Estados democráticos europeos deberían asumir el control sobre las actividades educativas y religiosas del mundo islámico en su territorio. Esto no significa en ningún modo que el Estado deba inmiscuirse en los asuntos religiosos y determinar conforme a sus propias reglas cuáles son los principios de la fe islámica, pero sí que supervise la orientación de lo que puede y no puede enseñarse.

Lo que implica la asunción de la responsabilidad en los asuntos islámicos por parte del Estado, es que no dejen al arbitrio de los Estados islámicos la creación y el apoyo de las comunidades musulmanas en Occidente. En tanto en cuanto no existe una autoridad universal en la religión islámica, en la práctica las comunidades islámicas nacionales rendirán cuentas y se dirigirán a aquéllos que faciliten su actividad y funcionamiento. Es mucho más probable que una comunidad islámica que surge en un país democrático y que convive por tanto cada día con un régimen abierto de libertades, se muestre predispuesta a continuar por la senda de las libertades que ha aprendido. Sólo le dará la espalda si considera que el sistema preestablecido no es flexible y no le ofrece la capacidad de adaptarse, y si no encuentra apoyos suficientes en el mismo.

Del mismo modo, esta responsabilidad implica que los Estados occidentales deben comenzar a preocuparse por quiénes son sus imanes. No sólo para controlar sus mensajes y evitar que se utilice la libertad de culto para propagar mensajes que violen el orden público; sino para trabajar con ellos y facilitar que se sientan integrados y coordinados dentro de una estructura religiosa nacional.

Pero probablemente la prueba de la verdadera integración del Islam en las democracias occidentales será la participación plena de los ciudadanos de religión musulmana en el proceso político. Se corre el riesgo de que esta participación acabe llevando a un sistema de guettización progresiva. El problema fundamental que presenta la representación democrática es que tiene tendencia a segregar a la población según grupos de interés.

En este sentido, el principal objetivo de las democracias occidentales debe ser evitar que surjan los partidos islámicos en Occidente como tales. Si esto sucediera, podríamos enfrentarnos a una reproducción del esquema que a día de hoy se está dando en todos los países de base islámica que establecieron sistemas laicos: en cuanto los partidos islámicos alcanzan una mayoría suficiente tratan de reformar las bases

del Estado para acomodarlas a los intereses del grupo particular que representan.

Por otro lado, la solución de Occidente no puede ser recurrir a la prohibición expresa. Aun cuando el Tribunal de Estrasburgo ha reconocido el derecho de un Estado a restringir la capacidad de actuación política de todos aquellos grupos que amenacen alguna de las características constitucionales del Estado -en este caso la laicidad-, recurrir a una institución jurídica no va a solucionar en ningún momento el verdadero problema social que aparece bajo la superficie.

Una apuesta arriesgada pero con posibilidades de éxito es que los propios partidos conservadores europeos abandonen su confesionalidad estricta y abran sus puertas a otros credos. En una sociedad multicultural, en la que la pluralidad de religiones es un hecho indiscutible, si se consigue presentar a todas las religiones como un bloque uniforme, que defiende una visión similar del ser humano y de la moralización del Estado, se podría evitar la ruptura del sistema. Se trata, al fin y al cabo, de aceptar que se trata de sistemas éticos que pueden sumar y cooperar, en lugar de percibirlos como competidores

entre sí³¹⁹. En caso contrario, a medio plazo las democracias occidentales vivirán antes o después la aparición de partidos islámicos que, quizá comenzando a escala local, serán cada vez más fuertes y demandarán un cambio cultural allí donde pasen a ser una mayoría dominante. Y con ello puede que se iniciara el proceso de crisis en la identidad democrática del Estado occidental.

³¹⁹ VIDAL, E. J. "Sumar y no restar: tres propuestas para conjugar el Derecho, la Moral y la Política", en *Diálogo Filosófico: Humanizar el Derecho*, nº 55 2003, pp. 39-60.

BIBLIOGRAFÍA

ABDALATI, H., *Luces sobre el Islam*, Valencia, Centro Islámico, Segunda Edición.

ADAM MUÑOZ, M.D. *La mutilación genital femenina y sus posibles soluciones desde la perspectiva del Derecho internacional privado*. Córdoba, Universidad de Córdoba, 2003.

AGUILAR SALDÍVAR, A. “Los derechos humanos en la antigüedad”, en *Derecho y cambio social*, nº 20, año VII. Lima, 2010.

AGUIRRE ROMÁS, J.O. Hannah Arendt y Carlos Marx: un debate acerca de los derechos humanos y el discurso de los derechos. *Opinión Jurídica*, vol 9, nº 17. Medellín, SCIELO, 2010.

AL-ASHQAR, O., *La Creencia en Allah a la Luz del Corán y la Sunnah*, Riad, International Islamic Publishing House, 2003 y 2006.

AL-SHEHA, A., *Muhammad. El Mensajero de Dios*, Rabwah, Islam House, 2006.

AL-TURKI, A.A.M, *El Islam contra el terrorismo*, Valencia, Centro Islámico de Valencia, Segunda Edición.

AMBROSETTI, E., y KAMAL, N. “The relationship between religion and fertility: the case of Bangladesh and Egypt”, en *European Population Conference (Barcelona, 9-12 de*

Julio de 2008): *Migration and Migrants in Europe*. Nueva Jersey, Universidad de Princeton, 2008.

AMNISTÍA INTERNACIONAL. *La mutilación genital femenina y los derechos humanos*. Madrid, EDAI, 1999.

BASTIAT, F. *La Ley*. Madrid, Alianza, 2005.

BEDOYA, J.G. “El auge de los movimientos” en *El País*, 27/10/2003.

BEAUVOIR, S., *Le Deuxième Sexe*, Paris, UPS, 2004.

BECKER, G. “Can poor countries afford democracy?”, en *The Becker-Posner Blog*, mayo de 2011.

BEECHER KEYES, N. *El fascinante mundo de la Biblia*. Buenos Aires, 1979.

BEHR, Timo. *Talking about the revolution: narratives on the origin and future of the Arab spring*. Barcelona: Papers IEMED, 2012.

BELDA PLANS, J. *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid, BAC, 2000.

BELKAÏD, Akram. *Être arabe aujourd’hui*, París, Carnets Nord, 2011.

BEN-MEIR, A. “Is Islam Compatible with Democracy?”, en *The World Post*, 07/08/2013.

BENTHAM, J. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Nueva York, 2005.

- BERLIN, I. *Four Essays on Liberty*. Oxford, OUP, 1958.
- BEUCHOT PUENTE, M. *Filosofía del derecho, hermenéutica y analogía*. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2006.
- BODI, D. “Que reste-t-il des théories sociologiques de George Mendenhall et de Norman Gottwald sur l’installation des tribus israélites au pays de Canaan? ”, en *Yod. Revue des études hébraïques et juives*, 2013.
- BOFF, L., *Jesucristo el Liberador*, Santander, Sal Terrae, 1994.
- BONET NAVARRO, J.; LANDETE CASAS, J. Aportaciones desde el Derecho eclesiástico al concepto constitucional de orden público, *Revista General de Derecho canónico y Derecho eclesiástico del Estado*, nº9, 2005.
- BOSCH BARRERA, J. La mutilación genital femenina y el aborto: dos dilemas éticos con dos enfoques resolutivos diferentes, *Cuadernos de Bioética*, vol. 17, 2006.
- BROSHI, M. *Estimating the population of ancient Jerusalem*, BAR, 1978.
- BUJOSA BADELL, L.M. *Las sentencias del Tribunal Europeo de Derechos Humanos y el ordenamiento español*, Madrid, Tecnos, 1997.
- BURKE, E., *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- CALLEYA, Stephen y WOHLFELD, Monika. *Change and opportunities in the emerging Mediterranean*. La Valetta, MEDAC, 2012.

- CAMPO ARIAS, A. Y HERAZO, E. "Circuncisión masculina y la utilidad en la prevención de infección por VIH.", en *Duazary*, vol. 10, nº1, pp. 33-40. Bogotá, Facultad de Ciencias de la Salud, 2013.
- CANADIAN PAEDIATRIC SOCIETY, FETUS AND NEWBORN COMMITTEE. "Neonatal circumcision revisited", en *Canadian Medical Association Journal*, n. 154. Ottawa, Canadian Medical Association, 1996.
- CARRASCAL, J.M. "Ciencia, religión, Dios" en, *ABC*, 18/09/2010.
- CAZES MENACHE, D., *Obras Feministas de François Poulain de la Barre*, Mexico, UNAM, 2008.
- CERDAS CRUZ, R. y NIETO LOAIZA R. (compiladores). *Estudios de Derechos Humanos – Tomo I*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Fundación Mc Artur, Comisión de la Unión Europea. San José, Editorial Prometeo, 1994.
- CICERÓN, M. T. *De Legibus*. English translation by Clinton Walker Keyes. Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- CLAUDE, R.P. and WESTON, B.H. *Humans Rights in the World Community: Issues and Action*. Annapolis, University of Pennsylvania, 1992.
- COCIÑA Y ABELLA, M. *El orden público como límite del derecho a la libertad religiosa en la doctrina del Concilio Ecuménico Vaticano II*, Tesis Doctoral, 1980.
- COMBALÍA SOLÍS, Z. "Principios informadores del derecho eclesiástico español", en GARCÍA HERVÁS, D. *Manual de*

- derecho eclesiástico del Estado*. Madrid, COLEX, 1997, pp. 128-143.
- COMBALÍA SOLIS, Z.; DIAGO DIAGO, M.P.; GONZALEZ-VARAS, A. (coord.). *Derecho islámico e interculturalidad*. Madrid, IUSTEL, 2001.
- CONDE, J. “Políticos y actos católicos: Cuando la religión y el Estado laico se confunden”, en *eldiario.es*, mayo de 2015.
- CONSEJO DE EUROPA, *Guía sobre la aplicación del artículo 9*, Estrasburgo, 2015.
- CORTÉS, J. (ed.) *El Corán*. Barcelona, Herder, 2007.
- CORTINA, A. *Alianza y Contrato. Política, Ética, Religión*. Madrid, Trotta, 2001.
- CRIPPS, S., *Hacia la Democracia Cristiana*. Barcelona, Los Libros de Nuestro Tiempo, 1946.
- CUSTANCE, A.C. “El origen de las naciones”, en *El Pórtico*, nº 5. Ottawa, 1968.
- DEL COL, J.J. *Psicoanálisis de Freud y religión: estado actual de ambigüedades por resolver*. Buenos Aires, Instituto Superior Juan XXIII, 1996.
- DÍEZ DE VELASCO VALLEJO, M. *Instituciones de Derecho internacional público*. Madrid, 2007.
- DODDS, E.R.. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Nueva York, Norton, 1970.

- DONAHUE, J.J., y ESPOSITO, J.L. (eds.). *Islam in Transition: Muslim Perspective*. Nueva York, OUP, 1982.
- DIAZ-SALAZAR, R., *Democracia Laica y Religión Pública*, Madrid, Taurus, 2007.
- EKONOMOU, A.J.; *Bizantine Rome and the Greek Popes: Eastern influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590-752*, Lexington Books, Nueva York, 2007,
- ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*. 4ª edición. Barcelona. Editorial Guadarrama, 1981.
- ENCICLOPEDIA BRITÁNICA. Edición especial, 2009.
- ESPOSITO, J.L., *What Everybody Needs to Know about Islam*, Nueva York, OUP, 2002.
- ESPOSITO, J.L, y VOLL, J.O., *Islam and Democracy*, Nueva York, OUP, 1996.
- FOGARTY, M.P., *Historia e Ideología de la Democracia Cristiana*, Madrid, Tecnos, 1964.
- FRAZER, J. G. *La rama dorada*. Duodécima reimpresión en España. México, FCE, 2011.
- FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*. Nueva York, FP, 2006.
- GALERA, J.A., *Diálogo sobre el Islam*, Madrid, Ediciones Palabra, 2006.

- GARCÍA COSTA, F.M., *Los límites de la libertad religiosa en el derecho español*, en *Dikaion*, año 21, nº26, pp. 195-210.
- GARCÍA OLIVA, J., *El Reino Unido. Un Estado de Naciones, una Pluralidad de Iglesias*, Granada, Comares, 2004.
- GARCÍA RUIZ, Y. *Derecho de asilo y mutilación genital femenina: mucho más que una cuestión de género*. Madrid, Fundación Alternativas, 2007.
- GAYLE, R. The traffic in women: notes on the political economy of sex , en REITER, R. (ed.). *Toward and Anthropology of Women*. Nueva York, Monthly Review Press, 1975.
- GEVA, H. *Jerusalem's population in antiquity: a minimalist view*. Tel Aviv, 2003.
- GIBBON, E., *The Decline and Fall of the Román Empire*, Chicago, 1980.
- GILBERT, M., *Atlas de la Historia Judía*, México, Lasser Press Mexicana, 1979.
- GONZÁLEZ R. "Uno de cada cinco estadounidenses cree que Obama es musulmán", en *El Mundo*, 19/08/2010.
- GUARDINI, R. El hombre incompleto y el poder. En: GUARDINI, R. *Obras, tomo I*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981.
- GUIGOU, Jean-Louis. *Le Nouveau monde méditerranéen*. París, Descartes & Cie, 2012.
- GUTIÉRREZ DE TERÁN GÓMEZ-BENITA, I., *Estado y Confesión en Oriente Medio: el caso de Siria y Líbano. Religión, taifa*

y *representatividad*, Madrid, Editorial Cantarabia-Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, 2003.

GUTIÉRREZ SUÁREZ, F. J. *Universalidad de los Derechos Humanos. Una revisión a sus críticas*. Tesis Doctoral dirigida por Rafael de Asís Roig. Universidad Carlos III. Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas. Madrid, 2011.

HABERMAS, J., *Ay, Europa: pequeños escritos políticos XI*, Madrid, Trotta, 2009.

HADDAD, Y.; SMITH, J.I.; y MOORE, K. *Muslim Women in America, Gender, Islam, and Society*. Nueva York, OUP, 2006.

HEINEK, G. "The relationship between religion and fertility: Evidence from Austria", en *Papers on Economics of Religion*, nº 06/01. Granada, Dpto. de Teoría e Historia de la Economía de la Universidad de Granada, 2006.

HEMAYA, A.H., *Islam: una mirada profunda*. SALAH, S. y BARTH, N. (ed.). El Cairo, 2012.

HIRSCHMANN, N.J. *The Subject of Liberty: Towards a Feminist Theory of Freedom*. Princeton, PUP, 2003.

HOBBS, T. *Leviatán*. México, CRUZ, 1991.

HOOFFAR, H. "El velo en sus mentes y en nuestras cabezas: la persistencia de la imagen colonial de la mujer musulmana", en *Ressources for Feminist Research*, Volumen 22, número 3/4, pp. 5-18.

- HOSSEIN NASR, S. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. San Francisco, HarperOne, 2004.
- HOSSEIN NASR, S. *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*. San Francisco, HarperOne, 2008.
- HOSSEIN NASR, S. *Islam in the Modern World: Challenged by the West, Threatened by Fundamentalism, Keeping Faith with Tradition*. San Francisco, HarperOne, 2012.
- HOURANI, A., *La Historia de los Árabes*. Barcelona, Ediciones B, 2010.
- HUNTINGTON, S. *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. 4ª reimpresión. Buenos Aires, Paidós, 2001.
- IDINOPULOS, T., *Jerusalén*. Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996.
- IEMED. *Euromed survey of experts and actors*. Barcelona, IEMED, 2012.
- IRVING, W. *Vida de Mahoma*. Barcelona, Montesinos, 2002.
- JAMES, E.O., *Historia de las religiones: zoroastrismo y judaísmo*, Madrid, CECISA, 1991.
- JATAMI, M. *Dialogue among Civilizations*. UNESCO, 2000.
- JIMÉNEZ ARAYA, Tomás (coord.). *Población y desarrollo en el Mediterráneo. Transiciones demográficas y desigualdades socioeconómicas*. Barcelona, Icaria, 2009.

- JIMENA QUESADA, L. *Sistema Europeo de Derechos Fundamentales*, Madrid, Colex, 2006.
- JIMÉNEZ-AYBAR, I. *El islam en España. Aspectos institucionales de su estatuto jurídico*. Pamplona, Navarra Gráfica Ediciones, 2004.
- JIMENEZ-AYBAR, I. “La alimentación “halal” de los musulmanes en España: aspectos jurídicos, económicos y sociales”, en *Ius Canonicum*, vol. 45, nº. 90. Pamplona, Universidad de Navarra, 2005, pp. 631-666.
- JUAN PABLO II. *Fides et ratio*. Ciudad del Vaticano, 14 de septiembre de 1998.
- JUAN PABLO II. “Mensaje con motivo del 1200 aniversario de la coronación imperial de Carlo Magno”, en *L’Obssevatore Romano*, 17/12/2000.
- KELSEN, H. *Teoría General del Estado*. México, FCE, 1995.
- KENIG, O. *The 2015 elections in Israel: initial analysis*. Tel Aviv, Israel Democracy Institute, 2015.
- KEPEL, G. *La revancha de Dios*. Madrid, Editorial Anaya & Mario Muchnik, 1995.
- KHADER, Bichara. *Europa por el Mediterráneo*. De Barcelona a Barcelona (1995-2009). Barcelona, Icaria, 2009.
- KRYVELEV, A. *Historia Atea de las Religiones*, Madrid, Ediciones Júcar, 1982.

- LANDAU, R., *Islam and the Arabs*. Londres, George Allen and Unwin, 1958.
- LEVALLOIS, Agnès y OULD AOUDIA, Jacques. *Méditerranée. 30 voix pour bâtir un avenir commun*. París, IPEMED, 2012.
- LEWIS, B., *El Lenguaje Político del Islam*, Madrid, Taurus, 1990.
- LLAMAZARES FERNANDEZ, D. (ed.), *Estado y Religión. Proceso de Secularización y Laicidad. Homenaje a don Fernando de los Ríos*. Madrid, Universidad Carlos III de Madrid-Boletín Oficial del Estado, 2001.
- LLORCA, B., GARCÍA VILLOSLADA, R, MONTALBÁN, F.J., *Historia de la Iglesia Católica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.
- LORITE MENA J., "Laicismo: ¿positivo o negativo", en, *La Verdad*, 27/09/2008.
- LOEWENSTEIN, K. *The Governance of Rome*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.
- LUBAC, H. *El drama del humanismo ateo*. Madrid, Editorial Encuentro, 2005.
- MARTÍN DESCALZO, J.L. *Vida y misterio de Jesús de Nazaret*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992.
- MARTÍN MUÑOZ, G., y VAQUERI FANÉS, J. (dir.), *La unión europea y el mundo árabe. ¿Cómo ven y qué esperan los Árabes de Europa?*, Barcelona-Madrid, CIDOB-Casa Árabe, 2010.

- MARTÍNEZ-TORRÓN, J., "Libertad de Expresión y Libertad de Religión. Comentarios en torno a algunas recientes Sentencias del Tribunal Europeo de Derechos Humanos" en: *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, núm. 11, 2006.
- MARTÍNEZ-TORRÓN, J., "Los Límites a la Libertad de Religión y de Creencia en el Convenio Europeo de Derechos Humanos" en: *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, núm. 2, 2003.
- MARX, C. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. México, Editorial Grijalbo, 1968
- MAZRUI, A.A. From social Darwinism to Current Theories of Modernization: a Tradition of Analysis, en *World Politics*, volumen 21, nº 1, pp. 69-83, Cambridge, 1968.
- MEAD, M., *Sexo y Temperamento*, Barcelona, Paidós, 2014.
- MENDIETA, E., y VANANTWERPEN, J. (ed.), *El Poder de la Religión en la Esfera Pública*, Madrid, Trotta, 2011.
- MERLE, M. *Sociología de las Relaciones Internacionales*. Madrid, Alianza Universidad, 2000.
- MERSSINI, F. *El velo y la élite masculina: una interpretación feminista de los derechos de la mujer en el Islam*. Nueva York, Adison Wesley Publishing, 1991.
- MESTRE CHUST, J. V. "Legitimación Filosófica de los Derechos Humanos", en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, nº 37, 2005.

- MEYERSSON, E.; OLOFSGARD, A.; y ROINE, J. "Transition all over? Lessons from the experience of the post-communist countries for the countries of the Arab spring." *Papers IEMED*. Barcelona, IEMED, 2011.
- MINISTERIO DE ASUNTOS ISLÁMICOS, AWQAF, PROPAGACIÓN Y ORIENTACIÓN. *El Corán; edición comentada*. Centro Rey Fahd bin Abdul Aziz, Riad.
- MONGE ZAMORANO, M. "La circuncisión: de las publicaciones del Dr. Guigou a las normas de la Academia Americana de Pediatría", en *Canarias Pediátrica*, vol. 28, nº1. Santa Cruz de Tenerife, Sociedad Canaria de Pediatría, 2004, pp. 51-51.
- MONTAGNE, H. DE LA, *Historia de la Democracia Cristiana. De Lamennais a Georges Bidault*. Madrid, Editorial Tradicionalista, 1950.
- MOTILLA, A. (coord.), *Violencia e Islam*, Granada, Comares, 2010.
- NAVARRO-VALLS, R., PALOMINO, R, *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, Barcelona, Ariel Derecho, 2003.
- NIETZCHE, F. W., *La gaya ciencia*. Madrid, Akal, 2009.
- OLMOS ORTEGA, M. E. *Regulación del factor religioso en las Comunidades Autónomas españolas*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.
- OLMOS ORTEGA, M. E. "El matrimonio entre cristianos y musulmanes", en *Revista Española de Derecho Canónico*,

vol. 64, n. 162. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2007, pp. 171-198.

ORLANDIS, J. *Europa y sus raíces cristianas*. Madrid, Ediciones Rialp, 1998.

PALOMINO LOZANO, R., *Religión y Derecho Comparado*, Madrid, Iustel, 2007.

PASTOR RIDRUEJO, J. A. *Curso de Derecho internacional público y organizaciones internacionales*. Madrid, Tecnos, 2001.

PETIT, E. *Traité Élémentaire de Droit Romain*. Paris, Rousseau, 1925.

PIPES, D. "Modernización e islamismo", en: *Modernization in the Middle East: The Ottoman empire and its Afro-Asian successors*: Edited by Cyril E. Black and L. Carl Brown. Princeton, N. J.: Darwin Press, 1993.

PICÓ RUBIO, J. "Libertad Religiosa y Orden Público. La colisión entre la noción imperante de orden público y los fines religiosos en el caso de la objeción de la inscripción en el registro de entidades religiosas de la iglesia de la unificación", en *Estudios Constitucionales*, año 11, nº 2, 2013, pp. 451-494.

POLO SABAU, J.R., Libertad de Creencias y Orden Público en la Constitución Española: Claves de Interpretación, en *Foro, Nueva Época*, volumen 15, nº2. Madrid, 2012.

PLESSIS, L.A., *La tercera Guerra Mundial ha comenzado*, Barcelona, Inédita, 2004.

- RABBATH, E. *Mahomet : prophète arabe et fondateur d'État. Les Chrétiens dans l'Islam des premiers temps*. Beirut, Université Libanaise, 1989.
- RAMADAN, T. *De l'islam et des musulmans*. Paris, Presses du Chatelet, 2014.
- RAMADAN, T. *Être occidental et musulman aujourd'hui*. Paris, Presses du Chatelet, 2015.
- RAMADAN, T. *Introduction à l'éthique islamique*. Paris, Presses du Chatelet, 2015.
- RESTREPO, C.E. "La frase de Hegel: Dios ha muerto", en *Escritos*, vol.18, nº 41, 2010, p. 427-452.
- RITZER, G. *Introduction to Sociology*. Singapur, 2015.
- ROBINSON, N., *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*. Londres, SCM Press, 1996.
- ROCHER, G. *Introducción a la Sociología General*, 10ª ed., Barcelona, Herder, 1987.
- ROGAN, E. *Los Árabes. Del Imperio Otomano a la Actualidad*. Barcelona, Crítica, 2010.
- ROUSSEAU, C. *Droit international public*. Barcelona, Ariel, 1957.
- ROY, O. *La Santa Ignorancia*. Madrid, Península, 2010.
- RUZ SALDÍVAR, C. *Esbozo de la historia de Israel*. México, Universidad Veracruzana, 2013.

- SACHEDINA, A. *Islamic Messianism*. Nueva York, State University of New York, 1980.
- SACHEDINA, A. *The Just Ruler in Shiite Islam*. Oxford, Oxford University Press, 1988.
- SACHEDINA, A. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford, Oxford University Press, 2002.
- SACHEDINA, A. *Islam and the Challenge of Human Rights*. Oxford, Oxford University Press, 2009.
- SAID, E.W. *Orientalismo*. Barcelona, Debolsillo, 2006.
- SALIYEH, E. (ed.). *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*. Nueva York, SUNY, 1990.
- SEGURA, A. "The Spanish transition and the Arab spring", en *Papers IEMED*. Barcelona, IEMED, 2012.
- SINGER, I. (ed.). *Jewish Encyclopedia*. Nueva York, Funk and Wagnalls, 1906.
- SHAHÎD, I. *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, volumen 2, parte 2. Cambridge, HUP, 2010.
- SOARES DE AZEVEDO, M. *Iniciación al Islam y al Sufismo*, Sant Cugat del Valles, Ediciones 29, 2004.
- SOLER, C. *Iglesia y Estado en el Vaticano II*. Pamplona, Eunsa, 2001.
- SORIANO DÍAZ, R. *Historia temática de los derechos humanos*. Alcalá de Guadaíra (Sevilla), Editorial MAD, 2003.

- TAHIR AHMAD, H.M. "El Islam y los Derechos humanos", en *Islam y vida*. Oporto, Comunidad Ahmadiya en España.
- TAJFEL, H. (ed.). *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge, CUP, 2010.
- TEJA, R. *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*. Madrid, Ediciones Istmo, 1990.
- TOYNBEE, A. J. *El cristianismo entre las religiones del mundo*. Buenos Aires, Emecé, 1960.
- TOYNBEE, A. J., *Estudio de la Historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1971. Compilado por Somervell, D.C.
- TRUYOL I SERRA, A. *Los derechos humanos*. Madrid, Tecnos, 1982.
- TYLOR, E.B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Arts and Custom*, vol. 1, Londres, Bradbury, Evans and Co., 1871.
- VASAK, K. (editor). *Las dimensiones internacionales de los derechos humanos*. Barcelona, Serbal-Unesco, 1984.
- VATICANO II. *Declaración Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965.
- VÉDRINE, H. 5+5=32. *Feuille de route pour une Union Méditerranéenne*. París, Perrin, 2007.
- VÉDRINE, H. *Dans la mêlée mondiale. 2009-2012*. París, Fayard, 2012.
- VERNET, J. *Mahoma*. Pozuelo de Alarcón, Espasa Calpe, 2006.

- VIDAL, E. J. "Sumar y no restar: tres propuestas para conjugar el Derecho, la Moral y la Política", en *Diálogo Filosófico: Humanizar el Derecho*, nº 55 2003, pp. 39-60.
- VV.AA. *Atlas de la Biblia*, Madrid, Selecciones del Reader's Digest, 1984.
- VV.AA. *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado: estudios en memoria del profesor Pedro Lombardia*. Madrid-Pamplona, Universidad Complutense-Universidad de Navarra-Edersa, 1989.
- VV.AA. *Christian Democracy in Europe*, Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, 1992.
- VV.AA. Congreso internacional "La Alianza de las Civilizaciones: otro mundo es posible". Libro de ponencias, Valencia, Centro Cultural Islámico, 2007.
- WALLACE, E.G. *Justifying Religious Freedom: The Western Tradition*, en *Penn State Law Review*, volumen 114:2, Universidad de Campbell, 2009.
- WIARDA, H.J. and KLINE, H.F (ed.). *Latin American Politics and Development*. Boulder, Westview Press, 2000.
- WÜRTH, A. *Women in the Arab World: Overview of the status of women in family law with special reference to the influence of Islamic factors*. Berlín, GTZ, 2004.
- ZAYZAFON, L. *The Production of the Muslim Woman: Negotiating Text, History and Ideology*. Lanhan, Lexington Books, 2005.