

APROXIMACIÓN AL DERECHO ISLÁMICO Y SU REGULACIÓN DEL VELO

REBECA VÁZQUEZ GÓMEZ

SUMARIO

I • INTRODUCCIÓN. II • EL ISLAM. 1. Sus orígenes. 2. El islamismo. **III • EL DERECHO ISLÁMICO (SHARIA).** 1. Fuentes. A. El Corán. B. La Sunna. C. El fik. 2. Diferencia entre Derecho islámico y Derecho vigente en los Estados musulmanes. 3. La vuelta a la *Sharia* y su capacidad de adaptación. 4. Posibles conflictos con ordenamientos territoriales. **IV • LA MUJER Y EL VELO EN EL DERECHO ISLÁMICO.** 1. La subordinación jurídica de la mujer. 2. El uso del velo. A. Los preceptos que lo mencionan y su ambigüedad. B. Posibles motivos de su utilización. **V • CONCLUSIÓN.**

I. INTRODUCCIÓN

Un sistema jurídico es «el conjunto de reglas e instituciones de derecho positivo por las que se rige una determinada colectividad»¹. Esta «colectividad» no necesariamente debe ser estatal, pudiendo tener carácter religioso, como sucede en el caso del Derecho canónico y del Derecho musulmán².

Nuestro estudio se ocupará de este último. Para facilitar su comprensión, en un primer apartado nos referiremos de forma sucinta al nacimiento del Islam, así como a los movimientos islamistas que de un tiempo a esta parte pretenden recuperar sus instituciones jurídicas originarias. A continuación analizaremos las fuentes principales de que se compone el Derecho islámico o *Sharia*, haciendo una breve aclaración acerca de su diferencia con el Derecho vigente en los países de cultura

1. J. CASTÁN TOBEÑAS, «Los sistemas jurídicos contemporáneos del mundo occidental», en J. CASTÁN TOBEÑAS-J. M. CASTÁN VÁZQUEZ-R. M. LÓPEZ CABANA, *Sistemas jurídicos contemporáneos*, Buenos Aires 2000, p. 16.

2. R. DAVID-C. JAUFFRET-SPINOSI, *I grandi sistemi giuridici contemporanei*, Italy 1994, p. 15.

islámica. Por tratarse de una ley personal, puede entrar en conflicto con la ley territorial del lugar en que se encuentre el creyente, tal como ha sucedido con la prohibición del velo islámico en la escuela pública francesa. Ya que esta controversia también se ha dejado sentir en otros Estados occidentales, expondremos la regulación que del uso del pañuelo hace la *Sharia*, mencionando asimismo el posible significado que conlleva para la persona que lo porta.

II. EL ISLAM

1. *Sus orígenes*³

Si bien el Islam nace como religión, el contexto en el que lo hace propicia el que con el tiempo se convierta en toda una civilización. Su fundador es Mahoma, nacido en el año 570⁴ en La Meca (Arabia). Aproximadamente a la edad de cuarenta años, comienza a tener visiones y en el monte Hira recibe la primera revelación de Dios (Alá), que le comunica su misión profética. Desde entonces, y hasta poco antes de su muerte, en 632, continuará recibiendo el mensaje divino y, en cumplimiento de éste, lo difundirá entre las gentes de su entorno.

Pero ese entorno era el de la Arabia preislámica, en que los individuos se agrupaban en tribus y clanes carentes de poder organizado alguno, siendo frecuentes los enfrentamientos incluso dentro de una misma comunidad. La Meca era la ciudad más importante por encontrarse en ella el templo de la Kaaba⁵. Pese a su origen hebreo, en tiempos de Mahoma albergaba estatuas de distintos dioses y a ella peregrinaban los árabes con independencia de su religión, proporcionando importantes beneficios económicos a la ciudad. En estas circunstancias, no sorprende que el mensaje monoteísta difundido por Mahoma tropiece con una fuer-

3. Cfr. J. M. BLOOM-S. S. BLAIR, *Islam. Mil años de ciencia y poder*, Barcelona 2003, pp. 29-34 y 47-51, 138; F. DÍEZ DE VELASCO, *Hombres, ritos, dioses. Introducción a la historia de las religiones*, Valladolid 1995, pp. 462-464 y 472-479; J. MORALES MARÍN, *El Islam*, Madrid 2001, pp. 18-34; J. VERNET, *Los orígenes del Islam*, Barcelona 2001, pp. 55-92.

4. No existe certeza acerca de esta fecha.

5. La Kaaba (que quiere decir «cubo») es el templo situado en el centro de La Meca fundado, según un mito, por Abraham e Ismael, que colocaron en él la piedra blanca procedente de Dios y símbolo de la amistad de éste con Abraham, piedra que se volvería negra por los pecados de los hombres.

te oposición por parte de los mercaderes. Perseguido, huye en 622 a Yathrib (más tarde denominado Medina) donde cuenta con un nutrido grupo de seguidores y en donde tiene lugar el nacimiento del Islam como forma política, una suerte de Estado que pone fin a la situación de anarquía tribal anterior. Tras graves enfrentamientos con los mecenos, logrará finalmente tomar la ciudad, a la que acudirá en una gran peregrinación en el año 632 y de regreso en Medina, fallece poco después.

A su muerte, se plantea el problema de la sucesión⁶. Los tres primeros califas (Abu Bakr, Umar y Utmán) estarán unidos a Mahoma por lazos políticos, mientras que el cuarto (Alí), lo estará por lazos de sangre. A partir de este momento el Islam se divide en tres grandes ramas: la «chiita», defensora de la línea de sangre como método de elección califal, la «sunita», que no exige ese requisito en el sucesor siempre que logre mantener a la comunidad islámica unida y es considerada la ortodoxia islámica y, por último, la «jariyita» compuesta por quienes se habían separado del primer grupo y estimaban que sólo el más pío de los musulmanes podía ser califa.

Al gobierno de los cuatro primeros califas (conocido como «califato ortodoxo»), le seguirán distintas dinastías. Las dos primeras son la omeya (661-750) y la abasí (750-1258). Con la dinastía abasí, el Imperio comienza a desmembrarse en pequeños Estados con sus propios gobiernos, unidos únicamente por la religión⁷. Algunas potencias se convierten en verdaderos imperios, como el otomano, que sobrevivió durante más tiempo, desde 1281 hasta 1924⁸, cuando Kemal Attartük le pone fin. Paralelamente, desde la llegada de Napoleón en 1798 a Egipto, había comenzado «un largo período durante el cual el mundo árabe caerá gradual e inexorablemente bajo el dominio de los países occidentales»⁹.

La abolición del califato otomano de Estambul en 1924, «que simbolizaba la unidad de los creyentes de todo el mundo» y su sustitución «por una república nacionalista turca y laica» causa un gran impacto en el mundo musulmán. Éste, unido al auge de la colonización europea que se estaba produciendo en los distintos territorios, hace que algunos auto-

6. «Califa» proviene de *jalifa* («sucesor»).

7. *Gran Enciclopedia Universal*, 10, Madrid 2004, p. 6457.

8. J. M. BLOOM-S. S. BLAIR, *o.c.*, pp. 155-156.

9. J. MORALES MARÍN, *o.c.*, p. 226.

res como Charfi y Kepel, no consideren casual el nacimiento del primer movimiento islamista, el de los «Hermanos Musulmanes», cuatro años después en Egipto¹⁰.

2. *El islamismo*

Parece oportuno realizar en este punto una breve referencia al islamismo, por su relación con el proceso de recuperación de la *Sharia*, al que más tarde nos referiremos. Se trata, además, de una cuestión de indudable actualidad, a raíz de los ataques terroristas sufridos por Occidente en los últimos tiempos, por obra de sus facciones más radicales.

Siguiendo a Martín Muñoz¹¹, el islamismo es un movimiento reformista que persigue la recuperación de principios e instituciones del Islam originario pero conciliándolos con la modernidad propia del momento actual; se trataría de actualizar «desde el propio patrimonio cultural y desde la propia experiencia histórica». El islamismo se presenta como alternativa esperanzadora frente a la deslegitimación de los gobiernos árabes, con el fin de instaurar unos nuevos, basados en los principios que inspiraron los primeros años del Islam y a la vez, abiertos a la modernidad. En todo caso, el germen del islamismo es fundamentalista¹² por reivindicar la vuelta a la pureza de los textos sagrados, eliminando las desviaciones que en la interpretación de los mismos se habrían introdu-

10. M. CHARFI, *Islam y libertad. El malentendido histórico*, Granada 2001, pp. 181-182; G. KEPPEL, *La Yihad*, Barcelona 2001, pp. 34 y 57.

11. Cfr. G. MARTÍN MUÑOZ, *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*, Barcelona 1999, pp. 289-294.

12. La autora delimita el significado de términos a veces empleados como sinónimos de islamismo, como son «tradicionalismo», «integrismo» y «fundamentalismo». El «tradicionalismo» representa el Islam institucionalizado por el Estado, que defiende la conservación de la tradición islámica en la sociedad, pero que carece de un proyecto político y se opone a cualquier avance tecnológico; el «integrismo» es un término que no procede utilizar en el Islam ya que surgió para denominar a aquellos sectores católicos opuestos a las innovaciones que el Concilio Vaticano II introdujo en la Iglesia Católica; el «fundamentalismo» reclama la vuelta a los fundamentos y está presente no sólo en el Islam, sino también en el cristianismo y en el judaísmo. Sólo el último sería adecuado pero aún con limitaciones, ya que «ni todos los movimientos fundamentalistas musulmanes desembocan en el islamismo, ni todas las formas de organización islamista se expresan de la misma manera» (*ibidem*, p. 290).

Una delimitación similar la encontramos en J. I. CATALINA AYORA, «Introducción al concepto de minorías y al Islam», en J. M^a. MARTÍ SÁNCHEZ-S. CATALÁ RUBIO, *El Islam en España. Historia, pensamiento, religión y Derecho*, Cuenca 2001, p. 52.

cido desde la época de los Omeyas. Ya desde el siglo XII existieron movimientos fundamentalistas musulmanes que propugnaban la aplicación estricta y literal de los textos sagrados pero es en el siglo XX cuando nace el islamismo como «movimiento reformista musulmán que contiene un proyecto no sólo sociocultural, sino también político y que en nuestros días está asociado a un relevo generacional de gran envergadura»¹³.

Martín Muñoz estructura la evolución del islamismo en tres grandes generaciones¹⁴.

La primera generación comienza con el nacimiento de la Asociación de los Hermanos Musulmanes fundada por Hasan al-Banna en Egipto en 1928, cuatro años después de la abolición del califato otomano de Estambul, como señalábamos anteriormente. La Asociación, cuya línea de pensamiento va a ser seguida por otros movimientos islamistas posteriores, señala la educación de los ciudadanos como elemento esencial del que hay que partir para lograr resultados positivos en la reforma de los Estados musulmanes. El sistema de gobierno debe sustentarse sobre tres pilares básicos, a saber, la responsabilidad del gobernante, la unidad de la comunidad y el respeto de la voluntad de esta última. Defienden además una política basada en el respeto a la Constitución, participación en las elecciones y negación de la violencia para derrocar al poder. Esta primera generación islamista tomará parte en el movimiento nacional de liberación contra el colonialismo pero, una vez lograda la independencia, en muchos países árabes el nacionalismo triunfador, desde su nueva posición de gobernante, expulsará a los movimientos islamistas y ello provocará una nueva generación con tendencias radicales.

Para la segunda generación, por lo tanto, los enemigos ya no son las potencias coloniales, sino los propios gobiernos que ilegalizan y persiguen a las organizaciones islamistas, por lo que el principal objetivo será destruir el poder. La radicalización del movimiento islamista tendrá como artífice en el ámbito intelectual a Sayyid Qutb. A partir de ese momento surgen grupos «revolucionarios islámicos» que se sitúan en una clara oposición a los principios políticos en que se fundamentaba la teoría de los Hermanos Musulmanes, y utilizan como instrumento de actuación la violencia.

13. G. MARTÍN MUÑOZ, *o.c.*, p. 291.

14. *Ibidem*, pp. 297-309.

La tercera generación está constituida por una población descontenta con el modelo de Estado nacido de la descolonización que no ha cumplido sus promesas de modernización e independencia y que para sobrevivir, ha optado por la represión del pueblo y el apoyo de Occidente. El modelo de Estado poscolonial ha fracasado porque se construyó al margen de la cultura islámica, siguiendo en su lugar «el universo simbólico del modelo occidental», y utilizando la religión musulmana únicamente para legitimar su poder y oprimir a las masas. Esta tercera generación tiene entre sus objetivos la democratización y las reformas en la posición tradicional de la mujer musulmana, pero se señalan como instrumento para conseguirlos la base cultural islámica, y no la occidental. Así, por ejemplo, la instauración de un sistema democrático podría estar fundamentada en el concepto de «*shura*», o consenso dentro de la comunidad, del que habla el Corán.

Insiste Martín Muñoz en que, si bien los movimientos reformistas no revolucionarios son con los que la mayoría de la sociedad se identifica, quienes logran la atención periodística occidental son los violentos.

De lo descrito se deduce que en el razonamiento islamista el abandono de la cultura propia a favor de la occidental se erige en germen del fracaso. Como indican algunos autores, la población musulmana ante fenómenos como el consumo ostentoso, la mala distribución de la riqueza, y la corrupción de los Gobiernos de algunos Estados musulmanes, ha desarrollado un sentimiento de frustración y desilusión. Esto arroja como resultado la creencia de que, si los procedimientos que en Occidente llevan al éxito han tenido consecuencias tan negativas para el mundo musulmán, lo más indicado es rechazar planteamientos extraños y recuperar los valores islámicos conciliándolos con tecnología e industrialización¹⁵. A análogas conclusiones llega también Mustafa al señalar que «la restauración islámica y el auge del fundamentalismo no pueden considerarse fenómenos aislados de tipo cultural. El fracaso de la modernización política y económica ha sido en gran medida el abono que les ha proporcionado el suelo adecuado»¹⁶.

15. Cfr. P. H. STODDARD-D. C. CUTHELL-M. W. SULLIVAN (eds.), *Cambio y tradición en el mundo musulmán*, México 1998, pp. 41-42.

16. H. MUSTAFA, «El Islam y Occidente en tiempos de globalización: ¿coexistencia o choque de civilizaciones?», en N. ALSAYYAD-M. CASTELLS (eds.), *¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid 2003, pp. 142-143.

Al margen de las grandes diferencias que puedan existir entre los distintos movimientos islamistas, todos ellos persiguen el regreso a la *Sharia* o ley islámica y la reconstrucción del Estado islámico. En relación a este último objetivo, parece interesante la observación de Charfi, que trata de demostrar que el Estado islámico no tiene un origen divino, esto es, no está presente en los libros sagrados, sino que es fruto de la elaboración del hombre a lo largo de la historia musulmana «para justificar las conquistas militares, la explotación del pueblo y el placer de los califas»¹⁷. Muestra de ello es que, si bien el Corán en ningún momento habla de Estado o Estado islámico ni se refiere a Mahoma como califa, gobernante, rey o emir, sino que únicamente le atribuye la misión de transmitir el mensaje divino, la imagen de sus sucesores (califas) irá evolucionando hasta presentarse ante el pueblo como «la sombra de Dios» (dando lugar a un «gobierno en nombre de Dios») y extenderán su poder mediante la violencia o guerras de agresión que para muchos son contrarias a la religión musulmana¹⁸.

De todos modos, parece que fueron las circunstancias históricas en las que surge el Islam las que propiciaron el nacimiento del Estado del que hablan los islamistas, puesto que, como indicábamos en un principio, la Arabia en la que nace Mahoma era un territorio en el que convivían un gran número de tribus muy diversas, entre las que el Profeta, con su mensaje de unidad, acabará ejerciendo una suerte de poder político que sus sucesores incrementarán.

Así, podemos llegar a la conclusión de que cuando en Occidente se habla del Islam como una forma de vida que une religión y política, hemos de comprender que tal unión no tiene su germen en un libro sagrado, sino que es fruto de las particulares condiciones en que se desarrolló el pueblo musulmán.

III. EL DERECHO ISLÁMICO (SHARIA)

1. Fuentes

El Derecho islámico o «*Sharia*» (significa «el sendero») se sustenta sobre tres pilares fundamentalmente: el Corán, la Sunna y el fik o jurisprudencia.

17. M. CHARFI, *o.c.*, p. 207.

18. *Ibidem*, pp. 180-208.

A. *El Corán*¹⁹

El Corán²⁰ es el conjunto de revelaciones que Mahoma recibe de Dios a través del ángel Gabriel durante un período de más de veinte años, desde 610 a 632. Las palabras que el ángel dicta a Mahoma éste las repite y posteriormente las difunde en su comunidad²¹.

Contiene el Corán una guía de conducta que el creyente debe seguir en sus relaciones con Dios y con los demás hombres. Se compone de 114 capítulos (también llamados «azoras» o «suras») de distinta longitud, que a su vez se dividen en versículos o «aleyas». Los suras se organizan según su extensión, de mayor a menor, excepto el primero, y no siguen un orden narrativo ni tampoco el orden en que fueron revelados.

Todos los capítulos comienzan con la «basmala», esto es, la invocación «en el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso», y es de gran importancia el primero, por poseer una especial significación para el creyente²².

Los suras se suelen clasificar en mecanos y medineses, según hayan sido revelados en La Meca o en Medina. Los primeros se caracterizan por ser más extensos y revestir un carácter espiritual con connotaciones poéticas, mientras que los segundos son más breves y tienen una finalidad legislativa.

En un principio las revelaciones se transmitieron oralmente pero con el paso del tiempo se fueron transcribiendo en materiales de los que

19. Cfr. J. M. BLOOM-S. S. BLAIR, *o.c.*, pp. 38-43; M. CHARFI, *Islam y libertad. El malentendido histórico*, Granada 2001, pp. 129-132; F. Díez DE VELASCO, *o.c.*, pp. 464-468; P. MANDIROLA BRIEUX, *Introducción al Derecho islámico*, Madrid 1998, pp. 61-62; J. MORALES DE CASTRO, *Religiones del mundo. Cultos y creencias del hombre*, Madrid 2003, pp. 136-139; J. MORALES MARÍN, *o.c.*, pp. 35-51; J. VERNET, *o.c.*, pp. 111-121.

20. De la palabra árabe *qur'an*, que quiere decir «recitación».

21. Al ser el Corán «palabra de Dios en el sentido más literal y estricto del término», como indica Morales Martín, «el entero Corán es, por lo tanto, considerado palabra por palabra como discurso divino y la mera idea de que el Profeta pueda ser su autor es juzgada blasfema» (*o.c.*, p. 36).

22. Conocido con el nombre de *Fatiha*, dice así: «En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. La alabanza a Dios, Señor de los mundos. El Clemente, el Misericordioso. Rey del Día del Juicio. A ti adoramos y a ti pedimos ayuda. Condúcenos al camino recto, camino de aquellos a quienes has favorecido, que no son objeto de tu enojo y no son los extraviados» (sura I en la traducción de J. VERNET, *El Corán*, Barcelona 2002, p. 43).

se disponía²³. Tras la muerte del Profeta, el primer califa, Abu Bakr, temiendo que las revelaciones pudieran perderse o modificarse, encargó su recopilación a Zayd ibn Tabit. Esta versión permanecerá hasta que el tercer califa, Utmán, ante las continuas discrepancias de que venía siendo objeto la citada versión, solicite a una comisión de la que también formaba parte Zayd, la elaboración de una nueva, que es la utilizada en la actualidad y conocida como «Vulgata».

Según los musulmanes, en tanto que el Corán es la palabra de Dios en árabe, sólo se puede leer y comprender su verdadero sentido en ese idioma, ya que de lo contrario se vería alterado el mensaje divino. De todo ello se desprende la resistencia de los creyentes a que el texto sagrado sea traducido y que las distintas traducciones de los preceptos coránicos hayan dado lugar a muy distintas interpretaciones de los mismos.

Según Vernet, ha de tenerse en cuenta que en la notación gráfica del primitivo Corán se empleó un sistema defectuoso, el utilizado en la Arabia del Norte de principios del siglo VII. De este modo, si bien el texto consonántico de la Vulgata puede coincidir con el autorizado por Mahoma, no ocurre lo mismo con las vocales, que fueron introduciéndose progresivamente por las autoridades políticas para evitar que el texto consonántico fuese matizado por el lector según sus intereses²⁴.

B. La *Sunna*²⁵

La otra fuente principal del Derecho musulmán la constituye un conjunto de «*hadith*»²⁶, esto es, la opinión del Profeta en relación a asuntos que se le consultaban, así como su forma de actuar en diversas circunstancias²⁷. De este modo, «el segundo fundamento de la fe musulmana es el ejemplo del Profeta, el perfecto musulmán»²⁸.

23. Tales como huesos planos, fragmentos de cerámica u hojas separadas de papiro o pergamino.

24. J. VERNET, *Los orígenes del Islam*, o.c., pp. 116-119.

25. Cfr. J. M. BLOOM-S. S. BLAIR, o.c., p. 43; P. MANDIROLA BRIEUX, o.c., 62-64; J. MORALES MARÍN, o.c., pp. 52-62.

26. «Narración», «comunicación».

27. Un ejemplo de *hadith* es aquel que dice: «El Profeta pidió permiso a Abu Bakr para obtener la mano de su hija Aisha, y Abu Bakr dijo: Pero tú eres mi hermano. El Profeta replicó: Tú eres mi hermano en la religión de Dios y en el Corán, pero ella es *halal* (algo permitido) para mí» (P. MANDIROLA BRIEUX, o.c., p. 54).

28. J. M. BLOOM-S. S. BLAIR, o.c., p. 43.

Los *hadith* constituyen la mayor parte de la tradición musulmana que se conoce como «Sunna»²⁹.

En un principio los *hadith* se transmitieron oralmente pero, ya desaparecido Mahoma, se inicia la tarea de ponerlos por escrito para garantizar su conservación.

La autenticidad que caracteriza al Corán no se puede predicar de los *hadith*, siempre objeto de incertidumbre acerca de su veracidad. Surgieron dudas acerca de cuáles eran los verdaderos, especialmente a raíz de la división del Islam en distintas ramas, ya que los *hadiths* «se fueron manipulando según los intereses partidistas»³⁰ y «cada corriente desarrolló sus propios hadices al servicio de su causa»³¹. Posteriormente, para considerar un *hadith* auténtico, se exigirá que contenga el texto o narración propiamente dicha («*matn*») y el apoyo («*isnad*») en el que figuren los nombres de todas las personas que lo han transmitido desde aquélla que lo escuchó directamente del Profeta.

Alrededor de dos siglos después del nacimiento del Islam, comienzan a elaborarse compilaciones de *hadith* por las distintas escuelas³² que, ante todo, pretenden determinar cuáles son los auténticos y cuáles no, de ahí que se observen grandes diferencias entre ellas en cuanto al número de *hadith* reconocidos como legítimos³³.

C. El *fik*

El *fik*³⁴ o jurisprudencia, como fuente secundaria de la *Sharia*, surge como respuesta a una necesidad, la de resolver los problemas que plan-

29. «Vía recta».

30. P. MANDIROLA BRIEUX, *o.c.*, Madrid 1998, p. 62.

31. M. CHARFI, *o.c.*, p. 127.

32. Surgidas de la ramificación del Islam y a las que nos referiremos en el siguiente apartado.

33. Las compilaciones más ampliamente aceptadas entre los suníes han sido la de al-Bukhari y la de muslim ibn al-Hajjaj. Morales Marín señala que también los musulmanes chiíes utilizan estas colecciones «pero no reconocen como válidos los textos que proceden de algunos compañeros de Mahoma que son conocidos por su hostilidad a Alí» (J. MORALES MARÍN, *o.c.*, p. 56).

34. Cfr. J. M. BLOOM-S. S. BLAIR, *o.c.*, pp. 49-53; M. CRUZ HERNÁNDEZ, «Derechos y deberes del hombre en el pensamiento islámico», en G. MARTÍN MUÑOZ (ed.), *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*, Madrid 1993, pp. 57-58; F. Díez DE VELASCO, *o.c.*, pp. 469 y 475-478; J. MORALES DE CASTRO, *o.c.*, pp. 147-148; P. MANDIROLA BRIEUX, *o.c.*, pp. 64-70; J. MORALES MARÍN, *o.c.*, pp. 63-68.

teaba la existencia de *hadith* contradictorios entre sí, opuestos a preceptos del Corán o incluso preceptos del Corán que entraban en contradicción con otros del propio texto. Por otra parte, ya que todas las situaciones que se le puedan plantear a un ser humano deben encontrar respuesta en el Corán y los *hadith*, se hacía necesaria una labor interpretativa. De este modo, nacen dos procedimientos legislativos de los que se obtiene la jurisprudencia: el «*Idjmáa*» y el «*Idjtiháad*».

El «*Idjmáa*»³⁵ es el procedimiento por el que un grupo de juristas de reconocido prestigio del lugar (los «*Mudjtahid*»), se ponen de acuerdo unánimemente acerca de la interpretación de dos normas contradictorias, surgiendo así una nueva³⁶.

La legitimación de esta práctica se encuentra en un *hadith* según el cual Mahoma dijo: «Mi comunidad jamás se pondrá de acuerdo acerca de un error».

Una vez logrado el acuerdo de los juristas, ya no es posible volver sobre la misma cuestión, puesto que la norma obtenida del consenso se convierte en revelación.

El «*Idjtiháad*»³⁷ es el otro procedimiento de creación de normas. También aquí son los *Mudjtahid* los encargados de interpretar las fuentes sagradas de la ley islámica y legislar en aquellos ámbitos en que ésta presenta lagunas, siempre, eso sí, sustentando sus soluciones sobre el texto del Corán o de los *hadith*. La diferencia con el *Idjmáa* reside en que en este caso, los juristas actúan individualmente y no de forma colectiva. En el *Idjtiháad* se admite como recurso interpretativo el método analógico o «*Kiya*», «por el cual el texto de una norma fundamental es aplicado a un caso que no resulta de sus términos pero guiado por la misma razón»³⁸. El Derecho podía así adaptarse a cada época y hacer frente a las necesidades del momento.

El *Idjtiháad* abrió la puerta a muy distintas interpretaciones de los textos sagrados que se materializan en el nacimiento de diversas escuelas jurídicas sunitas y chiítas.

35. Significa «consenso», «acuerdo».

36. «El consenso popular se verifica generalmente en las mezquitas durante la plegaria obligatoria del viernes, si no hay oposición, la comunidad tendrá por verdadero lo que los *Mudjtahid* afirmen respecto de la norma en cuestión» (P. MANDIROLA BRIEUX, o.c., p. 66).

37. Que quiere decir «esfuerzo de reflexión».

38. P. MANDIROLA BRIEUX, o.c., p. 69.

La vertiente sunita es la seguida por la mayoría de los musulmanes, en torno al 90%. A partir del siglo VIII se denominaron a sí mismos «la gente de la tradición y de la unidad» («al-sunna»). «Los sunitas se caracterizan por mantener generalmente una posición intermedia, que rechaza los radicalismos pero también las interpretaciones complejas que no estén al alcance de la mayoría»³⁹.

Las principales escuelas sunitas, que todavía permanecen en la actualidad, son la hanafita, malikita, shafiita y hambalita. Todas ellas llevan el nombre de juristas destacados y surgieron en el siglo VIII. Entre las distintas escuelas existen grandes diferencias, ya que se observa que algunas no aceptan la jurisprudencia como fuente de Derecho y, entre las que sí la aceptan, unas lo hacen de forma más amplia que otras⁴⁰.

El chiismo cuenta en la actualidad con algo más del 10% de los musulmanes. El rasgo más destacado de esta disciplina es que evolucionó hasta concebir al califa como Imán o director espiritual, al entender que Mahoma únicamente confió los secretos de la verdadera interpretación del Corán a Alí, y este conocimiento se fue transmitiendo a sus sucesores. De este modo el imán es infalible al estar guiado por Dios. Se caracteriza esta corriente por una fuerte tendencia a la segregación, a la división.

Los chiitas, al contrario que los sunitas, han construido una suerte de jerarquía eclesiástica de la que forman parte los imanes y sus sucesores e intermediarios (ayatolás o mulás y ulemas de alto rango)⁴¹. Es por esto que los chiitas dieron «gran importancia a la tradición originada en los imanes, que... eran tenidos por parte de algunos grupos como más sagrados que el propio Mahoma»⁴².

En el chiismo se encuentran escuelas como la ismailita, la zaydita y la docista o imamita, que se diferencian por el número de imanes que reconocen cada una: siete, cuatro y doce respectivamente.

39. F. DÍEZ DE VELASCO, *o.c.*, p. 475.

40. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *o.c.*, pp. 57-58.

41. Como consecuencia de ello, apunta Mohamed Charfi, la aplicación de la laicidad occidental en los países suníes parece imposible, ya que esta rama del Islam no posee una jerarquía religiosa como sucede en el chiísmo y por lo tanto se haría necesario crear una autoridad religiosa independiente del Estado para así cumplir el principio de laicidad según el cual el Estado y la Iglesia permanecen separados (*o.c.*, pp. 221-223).

42. F. DÍEZ DE VELASCO, *o.c.*, p. 469.

Pero ciertos grupos, ante el peligro que tanta diversidad de opiniones podía generar para la pureza del mensaje divino, comenzaron a rechazar nuevas interpretaciones y en el siglo X, el procedimiento del *Idjtiháad* desaparece, llevándose con él el dinamismo del Derecho islámico. Desde entonces, apunta Charfi, los investigadores expondrán las opiniones de sus antecesores añadiendo no más que algún comentario y respetando firmemente aquéllas⁴³.

Los procedimientos analizados desempeñan un papel fundamental en la tarea de determinar el carácter de los preceptos de la *Sharia*, ya que en ésta, los juristas musulmanes suelen distinguir cuatro tipos de actos: obligatorios, prohibidos, recomendables, y neutros (que pueden ser censurados o indiferentes). Los métodos de interpretación ayudarán a encuadrar la conducta descrita en el texto sagrado dentro de alguna de estas categorías.

Dibujan las tres fuentes descritas, el Corán, la Sunna y la jurisprudencia, la estructura jurídica del Islam. El Derecho islámico tiene de este modo un origen divino e informa toda la existencia del individuo, regulando el conjunto de problemas que se le puedan plantear, por lo que Derecho y religión están íntimamente unidos.

2. *Diferencia entre Derecho islámico religioso y Derecho vigente en los Estados islámicos*

Como advertencia a la hora de comprender correctamente el concepto de *Sharia*, debemos tener en cuenta que este Derecho religioso no es lo mismo que el Derecho vigente en los Estados islámicos. Ambos términos no deben confundirse. Como hemos señalado, el Derecho islámico constituye una guía de conducta para el creyente, mientras que el Derecho vigente en los Estados islámicos puede incluso no contemplar el mensaje divino como fuente de Derecho.

Los ordenamientos jurídicos de los países musulmanes combinan elementos de Derecho religioso y de Derecho positivo. Tal convivencia trae causa de las profundas transformaciones que los Estados islámicos sufrieron en los siglos XIX y XX, a raíz de los cambios económicos y socia-

43. M. CHARFI, o.c., p. 155.

les derivados principalmente de la colonización europea. Dichas modificaciones se reflejaron en el ámbito jurídico a través de la incorporación de técnicas de carácter occidental, como son los Códigos legislativos. En todo caso, con anterioridad a esta fecha y desde la desaparición del *Idjtihad* en el siglo X, la *Sharia* había coexistido con otros recursos como Derecho consuetudinario, normas de los gobernantes, consenso entre particulares, ficciones jurídicas, etc. que actuaban como complementos de aquélla y permitían su supervivencia, pero que, en todo caso, no habían tenido una repercusión tan intensa como la que supuso la introducción de mecanismos occidentales, ajenos al mundo islámico⁴⁴.

Combalía Solís, tomando como referencia los países integrantes de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI) efectúa una clasificación de los Estados islámicos en laicos y confesionales, en atención a cómo se desarrolla en ellos la convivencia entre la *Sharia* y el Derecho positivo.

En los primeros, que en su mayoría habrían sido territorios bajo dominio de Francia o de la antigua Unión Soviética, el hecho de que se declaren laicos no es obstáculo para que apliquen la *Sharia* en temas de matrimonio, familia y sucesiones, fundamentalmente.

Dentro de la segunda categoría, la autora distingue aquellos Estados con un mayor grado de confesionalidad islámica (aquí las ideas que imperan son, o bien la de que el único legislador es Dios y el gobernante sólo está autorizado para dictar normas en el supuesto de laguna de la *Sharia*, o bien que la *Sharia* no es la única fuente de Derecho pero sí una principal), de aquellos otros Estados que presentan un menor grado de confesionalidad (en éstos, la aplicación de la *Sharia* tiene lugar especialmente en el ámbito del Derecho Privado, sobre todo en cuestiones de estatuto personal)⁴⁵.

En todo caso, no sólo ha de tenerse en cuenta que la influencia de la *Sharia* en el Derecho positivo puede variar sustancialmente de unos

44. Cfr. P. MANDIROLA BRIEUX, o.c., pp. 128-129; Z. COMBALÍA SOLÍS, *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Pamplona 2001, pp. 24-39.

A la inserción del Derecho europeo en el Derecho islámico se refiere M. G. LOSANO, *Los grandes sistemas jurídicos*, Madrid 1993, pp. 250-252.

45. Z. COMBALÍA SOLÍS, o.c., pp. 41-55.

países a otros, sino también el grado de fidelidad con que cada uno de ellos interpreta, de forma más interesada o menos, los preceptos de ese Derecho religioso.

3. La vuelta a la «Sharia» y su capacidad de adaptación

Una de las reivindicaciones de los movimientos islamistas es la vuelta a la *Sharia*.

Partiendo siempre de un islamismo pacífico y no radical, lo que se pretende, es que, como indica Martín Muñoz, la ley se elabore «de acuerdo con un origen cultural islámico y no occidental, aunque ello no quiera decir que tenga que hacerse necesariamente en términos inmovilistas o tradicionalistas, porque si existe voluntad por parte del legislador, los mecanismos legales islámicos tienen recursos suficientes para modernizarse»⁴⁶.

Lo mismo apunta Mandirola Brioux al señalar que «nada prescribe que el Derecho islámico deba ser estático. Todos los sistemas jurídicos tienen vías alternativas» y «los preceptos islámicos pueden dinamizarse si existe la voluntad política de hacerlo», sirviendo incluso como instrumento para reconducir a los Estados islámicos hacia «un espacio político de democracia y desarrollo»⁴⁷.

También Charfi⁴⁸ se pronuncia en cuanto a las posibilidades de adecuación del Derecho islámico a los nuevos tiempos. Efectuando un interesante paralelismo entre el Derecho romano y el Derecho islámico, llega a la conclusión de que, si bien ambos fueron de gran utilidad en su momento, hoy en día las circunstancias obligan a superarlos en gran medida. Esa superación no ha conllevado graves dificultades para Europa, pero sí para el mundo musulmán, en que la religión se funde con el Derecho. Como solución y vía de adaptación de la *Sharia* a la situación histórica actual, Charfi apunta dos métodos: el «*talfik*» y la hermenéutica.

Mediante el *talfik* se pretende interpretar el texto jurídico con el objetivo de lograr un resultado deseado concreto. «Se trata de volver a

46. G. MARTÍN MUÑOZ, *o.c.*, p. 297.

47. P. MANDIROLA BRIEUX, *o.c.*, pp. 129-132.

48. M. CHARFI, *o.c.*, pp. 157-169.

los orígenes para encontrar un fallo, en cuanto a cada una de las reglas heredadas del derecho musulmán, y consideradas como inhumanas o inadaptadas a nuestro tiempo, al ser contrarias a los derechos humanos o a los principios de libertad y de igualdad. Si está vinculada a un hadiz, se verificará si es auténtico o dudoso. Si está vinculada a un versículo coránico, se intentará reinterpretarlo»⁴⁹.

Para la hermenéutica, el objetivo es determinar a través del Corán y de los *hadith*, en sentido global, espiritual, cuál sería el modo de proceder correcto en cada momento histórico. En este caso, «no hay que entretenerse demasiado en el análisis de las palabras, sino, a través de los textos, buscar el espíritu del Corán y tratar de situar cada cuestión en el designio divino global (...). Debemos guiarnos según los fines de la religión tal como pueden deducirse del Corán y de la conducta del Profeta»⁵⁰.

4. Posibles conflictos con ordenamientos territoriales

Como sistema jurídico religioso, la comunidad objeto de regulación no se limita a la población de un Estado, sino que se extiende sobre toda la colectividad de fe musulmana asentada en los distintos países alrededor del mundo.

La *Sharia* es una guía de conducta personal y se convierte en obligatoria para el creyente en el momento en que, aceptando el mensaje divino como tal guía, abraza el Islam. Desde ese instante, el Derecho religioso lo seguirá a todos los lugares a donde vaya, independientemente del carácter musulmán o no de esos territorios. Esta realidad puede generar situaciones conflictivas cuando el ordenamiento jurídico del Estado en que reside el creyente entra en contradicción con los preceptos contenidos en la *Sharia*. Así, pueden darse situaciones en que el creyente sea sometido a dos normas incompatibles, una personal y otra territorial⁵¹.

Un ejemplo claro es la prohibición del velo en la escuela pública francesa por ley de 15 de marzo de 2004⁵². Las alumnas musulmanas que-

49. *Ibidem*, pp. 157-157.

50. *Ibidem*, p. 165.

51. P. MANDIROLA BRIEUX, *o.c.*, pp. 72-75.

52. «Loi n. 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics» (su texto puede consultarse en <http://www.legifrance.gouv.fr/>).

dan sujetas a una norma personal y a otra territorial que pueden resultar inconciliables: la primera «obliga» o «recomienda» utilizar un velo para cubrir parte del cuerpo, mientras que la segunda excluye de las instalaciones escolares cualquier símbolo religioso por el que los alumnos manifiesten «ostensiblemente» su pertenencia a una religión⁵³.

En estos casos, corresponderá al Estado determinar los límites de la libertad religiosa de sus ciudadanos para así decidir qué norma ha de prevalecer: la personal o la estatal.

IV. LA MUJER Y EL VELO EN EL DERECHO ISLÁMICO

1. *La subordinación jurídica de la mujer*

Antes de referirnos a los preceptos que el Derecho islámico dedica al velo, parece oportuno mencionar el tratamiento que ésta recibe con carácter general dentro de este sistema jurídico.

Se dice que el Corán mejoró la condición que las mujeres tenían en tiempos preislámicos: se cita al respecto la prohibición de enterrar vivas a las niñas no deseadas, el reconocimiento de derechos sucesorios a la mujer, la reglamentación de la poligamia para poner límites a esta práctica (reduciendo el número de esposas legales a cuatro y obligando al esposo a tratarlas con total equidad), la necesidad del consentimiento de las dos partes en el matrimonio, desaparece la práctica de transmitir las mujeres como parte de una herencia, se fija la obligación de que sea la mujer y no el padre la que reciba la dote en caso de repudio unilateral por el marido, etc.⁵⁴

La posición de la mujer en el plano religioso difiere de la que ostenta en el familiar⁵⁵.

En el primero es equiparada al hombre, como refleja el versículo 35 del sura 33:

53. Sobre el conflicto del velo, *vid.* R. VÁZQUEZ GÓMEZ, «El velo islámico en la escuela pública francesa», en *Europa, sé tú misma (Actas del VI Congreso «Católicos y Vida Pública»*, vol. 1), Madrid 2005, pp. 947-961.

54. Cfr. J. MORALES MARÍN, *o.c.*, p. 113; J. VALENZUELA, *España en el punto de mira: la amenaza del integrismo islámico*, Madrid 2002, pp. 145-146.

55. J. MORALES MARÍN, *o.c.*, p. 113.

«Los musulmanes, las musulmanas, los creyentes, las creyentes, los que oran, las que oran, los verídicos, las verídicas, los constantes, las constantes, los humildes, las humildes, los limosneros, las limosneras, los que ayunan, las que ayunan, los recatados, las recatadas, los que recuerdan a Dios y las que recuerdan a Dios, a todos éstos Dios les ha preparado un perdón, una enorme recompensa»⁵⁶.

No sucede lo mismo en el plano jurídico, teñido de una visión patriarcal de la familia en la que la mujer ocupa una posición jerárquicamente inferior al hombre, derivándose a partir de ello toda una serie de consecuencias en distintos ámbitos del Derecho. Alimenta la ley musulmana, no la igualdad entre el hombre y la mujer sino, como apunta Combalía Solís, la «equidad»⁵⁷ y se suele citar al respecto la aleya 228 del sura 2:

«...Las mujeres tienen sobre los esposos idénticos derechos que ellos tienen sobre ellas, según es conocido; pero los hombres tienen sobre ellas preeminencia»⁵⁸,

y la 38 del capítulo 4:

«Los hombres están por encima de las mujeres, porque Dios ha favorecido a unos respecto de otros, y porque ellos gastan parte de sus riquezas a favor de las mujeres...»⁵⁹.

Esta subordinación repercutirá, entre otros, en el régimen jurídico matrimonial, en el paterno-filial y en el sucesorio⁶⁰.

56. Versículo del Corán según la versión de J. VERNET, o.c., pp. 305-306.

57. Z. COMBALÍA SOLÍS, o.c., p. 159.

58. En la versión de J. VERNET, o.c., p. 63.

59. Continúa así: «...Las mujeres piadosas son sumisas a las disposiciones de Dios; son reservadas en ausencia de sus maridos en lo que Dios mandó ser reservado. A aquellas de quienes temáis la desobediencia, amonestadlas, mantenedlas separadas en sus habitaciones, golpeadlas. Si os obedecen, no busquéis procedimiento para maltratarlas. Dios es altísimo, grandioso» (ibidem, p. 90).

Este precepto ha sido objeto de múltiples discusiones puesto que en ocasiones el verbo «daraba» se traduce prudentemente por «corregir», mientras que en otras, se sustituye por el más peligroso «golpear», como fue el caso de Mohamed Kamal Mustafá, imam de Fuengirola (vid., al respecto, J. FERREIRO GALGUERA, «La libertad religiosa y la provocación a la violencia de género: el caso del imam de Fuengirola», en *Revista del Poder Judicial*, 72 [2003], pp. 221-250).

60. Vid. Z. COMBALÍA SOLÍS, o.c., pp. 160-161; J. MORALES MARÍN, o.c., pp. 119-120; G. PAOLUCCI-C. EID, *Cien preguntas sobre el Islam. Una entrevista a Samir Khalil Samir realizada por Giorgio Paolucci y Camilla Eid*, Madrid 2003.

Para un estudio de las distintas figuras del Derecho musulmán: P. LÓPEZ ORTIZ, *Derecho musulmán*, Barcelona-Buenos Aires 1932.

En todo caso, debemos tener presente dos aspectos ya apuntados al analizar el Derecho islámico religioso, como son: la posibilidad de efectuar una lectura de los preceptos adaptada a las circunstancias del mundo actual, así como, en sentido opuesto, el peligro, actualizado por algunos sectores políticos musulmanes, de interpretar rígidamente tales normas, utilizándolas en su provecho para legitimar ideologías discriminatorias de la mujer.

2. *El uso del velo*

A. *Los preceptos que lo mencionan y su ambigüedad*

Uno de los aspectos más representativos de la mujer en la cultura musulmana es el uso de un velo para cubrir parte de su cuerpo.

Pero esta vestimenta constituye sólo una de las manifestaciones del velo. Junto a este velo o «*hiyab*» externo, el Corán regula otro interno. Este último se traduce en un comportamiento y se prescribe tanto para la mujer como para el hombre. Adelhah⁶¹ distingue cuatro elementos dentro de éste: la mirada⁶², la voz⁶³, las palabras⁶⁴ y el comportamiento⁶⁵.

En cuanto al *hiyab* externo, el velo como vestidura, el Corán se refiere a él en cuatro aleyas:

61. F. ADELKHAH, *La revolución bajo el velo. Mujer iraní y régimen islamista*, Barcelona 1996, pp. 227-228.

62. Dios recomienda bajar la mirada y dar muestras de pudor a los hombres en el versículo 30 del sura 24 («Di a los creyentes que lleven los ojos bajos y usen continencia. Eso será más conveniente para ellos. Dios está bien informado de lo que hacen» —según la versión de J. VERNET, *o.c.*, p. 259—), y a las mujeres en el versículo 31 del mismo sura («Di a las creyentes que bajen sus ojos,...» —*ibidem*—).

63. La mujer no debe dulcificar la voz ante los hombres que no le estén permitidos. Esta recomendación se sustenta en el sura 33, versículo 32 («¡Mujeres del Profeta! No sois como las otras mujeres. Si sois piadosas, no seáis humildes al hablar, pues aquel en cuyo corazón hay una enfermedad os desearía. Hablad lo acostumbrado» — *ibidem*, p. 305—).

64. Deben evitarse aquellas que sean «obscenas y provocadoras».

65. Evitando cualquier acción contraria a esa moral que alberga el *hiyab* interno. Se cita como fundamento la aleya 33 del sura 33, que dice: «¡Permaneced en vuestras casas! ¡No os adornéis con los dos adornos de la antigua gentilidad! ¡Cumplid la plegaria! ¡Dad la limosna! ¡Obedeced a Dios y a su Enviado! Dios quiere alejar de vosotros —gentes de la casa del Profeta— la abominación, y quiere purificaros por completo» (según la versión de J. VERNET, *o.c.*, p. 305).

—la 59 del capítulo 33:

«¡Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas, a las mujeres creyentes, que se ciñan los velos. Ése es el modo más sencillo de que sean reconocidas y no sean molestadas. Dios es indulgente, remisorio»⁶⁶,

—la 31 del capítulo 24:

«Di a las creyentes que bajen sus ojos, oculten sus partes y no muestren sus adornos más que en lo que se ve. ¡Cubran su seno con el velo! No muestren sus adornos más que a sus esposos, o a sus hijos, o a los hijos de sus esposos, o a sus hermanos, o a los hijos de sus hermanos, o a los hijos de sus hermanas, o a sus mujeres, o a los esclavos que posean, o a los varones, de entre los hombres, que carezcan de instinto, o a las criaturas que desconocen las vergüenzas de las mujeres; éstas no meneen sus pies de manera que enseñen lo que, entre sus adornos, ocultan. Todos volveréis a Dios, ¡oh creyentes! Tal vez seáis bienaventurados»⁶⁷,

—la 59 del capítulo 24:

«Las mujeres que han llegado a la menopausia, que no esperan un nuevo matrimonio, no cometen falta al deponer sus velos de adultas, siempre que no exhiban sus adornos; si se abstienen, es mejor para ellas. Dios es oyente, omnisciente»⁶⁸,

—y la 53 del capítulo 33:

«¡Oh, los que creéis! ¡No entréis en las casas del Profeta si no se os da permiso para comer! (...) Cuando pidáis un objeto a sus mujeres, pedídselo desde detrás de una cortina. Esto es más puro para vuestros corazones y para sus corazones...»⁶⁹.

Sobre estos preceptos se sustenta el uso del pañuelo islámico. Dada la oscuridad de sus términos, se plantean al respecto múltiples dudas.

En cuanto al significado o justificación de su empleo, muchos autores consideran que en su origen se utilizó para distinguir a las mujeres de la clase acomodada, de las campesinas y trabajadoras. Otros incluso, señalan que surgió como recomendación dirigida a las esposas del Profe-

66. *Ibidem*, p. 307.

67. *Ibidem*, p. 259.

68. *Ibidem*, p. 262.

69. *Ibidem*, p. 307.

ta, para defenderlas de los enemigos de éste. Si bien en la época de Mahoma no todas las mujeres llevaban el velo, con el tiempo fue una costumbre que se extendió. De todos modos, se trataba de una práctica no observada en la Arabia preislámica⁷⁰.

La cuestión más controvertida en la actualidad es la de si su uso constituye o no una obligación impuesta por el Corán, debida en parte a la oscuridad con que están formulados los preceptos que lo mencionan. Para algunos es una imposición, mientras que para otros, tan sólo un consejo o recomendación.

También se discute sobre qué partes del cuerpo deben ser cubiertas, existiendo múltiples interpretaciones, desde las que defienden que únicamente se debe cubrir el cabello y los hombros, hasta las que entienden que sólo la cara y las manos pueden quedar destapadas. Por todo ello esta vestimenta se manifiesta de distintos modos: el «hiyab» es el pañuelo que cubre el cabello pero no la cara y puede ser de distintos colores, siendo frecuente su uso en el Magreb y en países de Oriente; el «chador» es de color negro, cubre todo el cuerpo excepto la cara y es típico de Irán; el «burka» oculta totalmente a la mujer dejando tan sólo una rejilla a la altura de los ojos, fue impuesto por los talibán en Afganistán y se aleja excesivamente de lo previsto en los textos sagrados⁷¹.

B. Posibles motivos de su utilización

Un estudio sociológico en defensa de la libertad de la mujer musulmana para elegir libremente el uso o no del velo, distingue un «hiyab político» y un «hiyab personal». En el primer caso, el *hiyab* es impuesto obligatoriamente para silenciar a las mujeres e institucionalizar su inferioridad. Los dirigentes políticos hacen obligatorio el uso del velo como instrumento de sus gobiernos para someter a buena parte de la población. El *hiyab* personal se refiere a una realidad distinta, la de la mujer que vo-

70. Cfr. J. M. BLOOM-S. S. BLAIR, *o.c.*, p. 45; L. DE BOTTON-L. PUIGVERT-F. TALEB, *El velo elegido*, Barcelona 2004, p. 115; J. VERNET, *o.c.*, p. 97.

71. Cfr. D. MOUALHI, «Mujeres musulmanas: estereotipos occidentales versus realidad social», en <http://www.mediterraneas.org/IMG/pdf/02102862n60p291.pdf>; J. VALENZUELA, *España en el punto de mira: la amenaza del integrismo islámico*, Madrid 2002, pp. 144 y 266-267; G. PAOLUCCI-C. EID, *o.c.*; F. ADELKHAH, *o.c.*, pp. 229-230.

luntariamente opta por utilizar la prenda en respuesta a motivos religiosos, sociológicos y culturales⁷².

Situándonos en un espacio de libertad, donde no exista un poder político que obligue a usar el *hiyab*, se alegrarían, por tanto, en la actualidad distintas razones para justificar su empleo.

Cuando el motivo es religioso, el uso del velo se convierte en el «símbolo de una sumisión total a Dios y la base de una convicción sin fisuras»⁷³. Se cumpliría de este modo con la «obligación» o «recomendación» prevista en el Corán.

Pero también se habla de razones de naturaleza sociológica muy importantes que empujan a la mujer musulmana a utilizar el velo.

En este plano, es común la distinción del uso del *hiyab* en un Estado musulmán, de su empleo en un Estado occidental receptor de inmigrantes musulmanes. En el primer caso, se dice que el velo sirve para facilitar el acceso de la mujer al espacio público en condiciones de igualdad con el hombre. De este modo, la mujer puede ser valorada por sus cualidades intelectuales y no físicas, eliminando el peligro de ser «cosificada»⁷⁴. Por el contrario, en los Estados de acogida de inmigrantes musulmanes, el velo produce el efecto inverso, en lugar de ocultarla, hace a la mujer más visible. Dice Lacomba Vázquez que en estos casos su uso actúa «como barrera de protección e instrumento de separación con un medio no musulmán»⁷⁵. En términos similares señalan Wieviorka y Khader que en ocasiones, el rechazo occidental hacia la identidad musulmana del inmigrante fomenta el que éste se reafirme más en aquella⁷⁶.

72. Las autoras insisten en que en Europa late una concepción etnocéntrica de modernidad que, junto a ciertos prejuicios anti-árabes y un profundo desconocimiento del Islam, conducen a relacionar el *hiyab* con la obligatoriedad de su uso y con la pasividad de la mujer, prescindiendo de ésta como sujeto capacitado para tomar decisiones. Dicha visión fomenta un feminismo en Occidente que, supuestamente defendiendo a la mujer musulmana, pretende despojarla del velo sin tomar en cuenta su voluntad (L. DE BOTTON-L. PUIGVERT-F. TALEB, *o.c.*, pp. 102-124).

73. F. ADELKHAH, *o.c.*, p. 218.

74. *Ibidem*, pp. 223-224; L. DE BOTTON-L. PUIGVERT-F. TALEB, *o.c.*, p. 126.

75. J. LACOMBA VÁZQUEZ, *o.c.*, pp. 258.

76. B. KHADER, «La inmigración magrebí frente al racismo», en M. ABUMALHAM, *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid 1995, p. 302; M. WIEVIORKA, «Raza, cultura y sociedad: la experiencia francesa con los musulmanes», en N. ALSAYYAD-M. CASTELLS, *¿Europa Musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid 2003, pp. 182 y 184-186.

Otro argumento sociológico señala que el *hiyab* actúa como garantía de la unidad de la familia, ya que permite ocultar en el ámbito público la peculiaridad física de la mujer, reservándola para el espacio familiar⁷⁷. De este modo, el velo «se relaciona con un control de la sexualidad de ambos géneros, asegurando la organización familiar a través de la preservación de la belleza de la mujer»⁷⁸.

Por último, se dice que el pudor es una característica fuertemente arraigada en la cultura del Islam, que incluye un determinado comportamiento (el «*hiyab* interno» al que antes aludíamos) y que supone un concepto de desnudez más amplio que el occidental, incorporando más partes del cuerpo⁷⁹.

De todo lo expuesto se deduce que, a pesar de ser muchas las razones que pueden motivar el uso del velo, dentro de un espacio de libertad, se reconducen todas ellas a sentimientos religiosos o de identidad sociológica o cultural.

V. CONCLUSIÓN

El Islam nace en Arabia en el siglo VI. Lo que surge como una religión, se transforma con el tiempo en una realidad política guiada por el Derecho islámico o *Sharia*. Éste está integrado por el Corán, la Sunna y el fik. El Corán es el libro sagrado que contiene el mensaje revelado por Dios a Mahoma. La Sunna la integran principalmente, relatos acerca de comportamientos y opiniones del Profeta. El fik engloba las decisiones jurisprudenciales elaboradas a partir de las dos fuentes anteriores.

Tras la experiencia colonial europea y la desaparición del califato, surgirán movimientos islamistas reivindicando la vuelta a las formas de gobierno originarias y a la *Sharia* (aunque adaptándolas a la modernidad del momento actual).

Por otra parte, resulta erróneo identificar el Derecho islámico religioso con los ordenamientos vigentes en los países de cultura musulmana. El primero es el sistema jurídico por el que se rige la comunidad

77. F. ADELKHAH, *o.c.*, pp. 221-225.

78. L. DE BOTTON-L. PUIGVERT-F. TALEB, *o.c.*, p. 125.

79. *Ibidem*, pp. 125-127.

mundial de creyentes musulmanes. El Derecho positivo de los Estados islámicos, aunque puede estar influido en mayor o menor medida por el primero, contiene también otras fuentes basadas en técnicas jurídicas occidentales e introducidas principalmente por obra de la colonización.

Como guía de conducta del fiel musulmán, el Derecho islámico podrá entrar en contradicción con las normas del territorio en que se encuentre el creyente. Un ejemplo de esta situación lo constituye el uso del velo en la escuela pública francesa: «recomendado» u «obligado» por la ley personal de la alumna musulmana y prohibido por la ley territorial francesa.

La utilización de esta prenda por las mujeres está prevista en diversos preceptos del Corán que, por la oscuridad con la que están redactados, dejan sin resolver diversas dudas, especialmente acerca de su obligatoriedad. En todo caso, su uso en la actualidad no sólo responde a motivos religiosos, sino también a razones de naturaleza sociológica y cultural.

RESUMEN-ABSTRACT

El Derecho islámico o *Sharia* es el sistema jurídico por el que se rige la comunidad de fieles musulmanes. Sus orígenes se sitúan en el siglo VI, fecha en que nace el Islam. Sus fuentes son el Corán (libro sagrado que contiene el mensaje divino), la Sunna (conjunto de relatos acerca de comentarios y comportamientos del Profeta Mahoma) y el fik (jurisprudencia generada a partir de las otras dos fuentes). Resulta erróneo identificar este Derecho religioso con los sistemas jurídicos de los países musulmanes. Uno de los objetivos de los movimientos islamistas es la vuelta a la *Sharia* pero adaptada al momento histórico actual. Debido a su naturaleza personal, los preceptos de la *Sharia* pueden entrar en conflicto con los de los ordenamientos territoriales, tal como ha sucedido en relación al uso del velo islámico. A éste se refiere el Derecho islámico en diversos apartados pero lo hace de modo ambiguo, sin afirmar con claridad su carácter obligatorio.

Palabras clave: *Sharia*, Derecho islámico, Velo islámico.

Islamic Law or *Sharia* is the legal system by which the community of Muslim faithful is ruled. Its origins date back to the 6th century, when Islam is born. Its sources are the Coran (sacred book that contains the divine message), the Sunna (reports on the sayings and conduct of Muhammad) and the fik (group of laws created by the interpretation of the aforementioned ones). It is erroneous to identify this religious Law and the legal systems of the Muslim countries. One of the objectives of the Islamist movements is the return to the *Sharia*, but adapted to the present historical moment. Because of its personal nature, the *Sharia* precepts might come into conflict with the ones of the territorial legal systems, just as it has happened in relation to Muslim veil. To this one refers the *Sharia* in different sections, but it does it ambiguously, without affirm clearly its obligatory character.

Keywords: *Sharia*, Islamic Law, Islamic Veil.

