

**INSTITUTO SUPERIOR DE TEOLOGÍA DE LAS ISLAS CANARIAS
“VIRGEN DE CANDELARIA” SEDE DE TENERIFE**

**ACTAS DEL
XIV CONGRESO INTERNACIONAL
“DIÁLOGO FE-CULTURA”
Y XVI ENCUENTRO EN LA CULTURA
2005**

**LA INMIGRACIÓN: UNA REALIDAD,
UN RETO.**

© EDOBITE
ISBN: 84-932569-8-6
DL: TF467-2006

EL ISLAM EN EL MARCO POLÍTICO EUROPEO

DR. FRANCISCO DíEZ DE VELASCO,
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

I) Premisas

Resulta necesario puntualizar las sendas por las que va a discurrir esta contribución. Hablar del islam en el marco político europeo requiere brevemente delimitar esos tres conceptos.

1) Marco político

El marco político no conforma un campo autónomo, por el contrario confluyen en él múltiples factores entre los que lo económico es fundamental, de hecho plantear que lo político y lo económico están mutuamente imbricados permite analizar con mucha mayor profundidad los temas que nos interesan. Por ejemplo sin tener presente el factor económico no se entiende el tema del islam y la inmigración y sus connotaciones políticas.

Pero marco político es también un marco de identidad en constante proceso de mutación, los dos factores que con él combinan en este trabajo, islam y Europa se entremezclan a la hora de producir modelos identitarios: la identidad islámica y la identidad europea, cambiantes y en construcción, se funden y redefinen, tanto en contextos geográficos como sociales o personales.

Por último también hay que tener en cuenta que política, en nuestro mundo global, equivale en muchas ocasiones (sino todas) a geoestrategia. Hay que tener en cuenta la posición de Europa en el contexto del mundo actual, el papel de intermediario entre potencias y conjuntos geoestratégicos dominantes y emergentes: Estados Unidos, China, India, Iberoamérica pero también el mundo islámico.

2) Islam

El islam es la segunda religión del mundo en número de seguidores tras el cristianismo: hay en torno a 1200 millones de musulmanes, pero no es un ámbito tan cohesionado como el término "mundo islámico", en una perspectiva superficial, daría a entender. Se trata de un mundo muy fragmentado, que unifica en algunos casos levemente (aunque en otros más profundamente) la señal de identidad religiosa pero que separan muchas otras señales de identidad entre las que podemos destacar:

-Las diferencias entre el islam árabe y el islam no árabe. Siendo el islam no árabe el más poblado, superando los 900 millones de musulmanes frente al islam árabe que no llega a los 300 millones. Se configura una frontera que tiene su límite oriental y septentrional en Turquía e Irán y su límite meridional en el Sahara y que conforma ámbitos culturales y lingüísticos diversos, aunque en todos ellos los fieles se arrodillan en dirección a La Meca a la hora de los rezos diarios. Hay que tener en cuenta que tampoco la homogeneidad cultural entre los países árabes es completa y hay diferencias, por ejemplo entre magrebíes, los más occidentales, y sirios, los más septentrionales, o entre egipcios y yemeníes, aunque la lengua que hablan sea mutuamente comprensible.

-Las diferencias entre el islam sunita y el islam chiita. Siendo el primero muy mayoritario (más del 80%) frente al segundo, cuya dispersión marca un arco entre Pakistán y Líbano, caracterizando a minorías salvo en algunos pocos países, cuyo ejemplo más evidente lo ofrece Irán, donde justamente los sunitas son la minoría.

Sunitas y chiitas presentan diferencias doctrinales notables que en ocasiones pueden llegar a generar enfrentamientos.

-Las diferencias entre modelos nacionales que pueden llegar a defender proyectos antagónicos. Hay que tener en cuenta en este punto la fragmentación colonial y postcolonial que enfrenta a algunos países. Por ejemplo Irak o Siria presentan respecto de Kuwait o Líbano una posición de tutela o enfrentamiento, Pakistán respecto de Bangladesh diferendos desde la segregación. O las implicaciones de la identidad kurda en el contexto de los países en los que divide esta población. Es islam como seña de identidad puede resultar secundaria frente a diferencias como las que estamos planteando.

-Las diferencias entre formas de entender la convivencia y el papel político de la religión. Hay países que defienden una opción más clara por la modernidad, como Turquía, Túnez o Indonesia, frente a otros que apuestan por una opción más clara por modelos tradicionales, como Arabia Saudita o Irán, por ejemplo.

De todos modos en este contexto de diferencias frente a identidades hay que tener en cuenta la existencia de un proyecto pan-islámico (y no sólo pan-árabe) sistemático, el islamista, que presenta implicaciones políticas notables, también para Europa, y que postula una unificación del islam más allá de las diferencias (en particular entre sunitas y chiitas) y que en sus modos más radicales apuesta por la violencia, que se ha hecho sentir en el corazón de Europa, en Madrid o Londres.

3) Europa

Queda el tercer concepto, aún más complicado de delimitar. Europa se caracteriza por ser un marco cambiante y en expansión, así no es fácil responder a la pregunta ¿Qué es Europa y quiénes forman Europa?

Algo de historia antigua puede resultar de ayuda. Europa es un concepto griego que identificaba una parte del mundo frente a otras dos, las tres convergiendo en ese mar de identidad que era el Mediterráneo: Europa frente a Asia y África. Aunque en el lenguaje del mito, que funda el uso griego de la palabra Europa, resulta que muchas de las Europas candidatas a la eponimia del continente, eran justamente o asiáticas (como la princesa fenicia raptada por Zeus metamorfoseado en toro, la versión más conocida) o africanas (como la hija de Nilo, casada con Cadmo, hermano de Egipto, que será madre de las danades), lo que no deja de ser una paradoja interesante a la hora de pensar Europa, también en el presente.

En la actualidad no podemos determinar, y menos desde la particular posición de Canarias, si Europa es un concepto geográfico, identitario, simbólico (tierra de prosperidad y libertad en la idea de tantos inmigrantes), además de geoestratégico. Y menos aún vislumbrar sus límites, porque se añade la circunstancia política de la Unión Europea, que puede (y debe) incluir, en su proceso de crecimiento en el futuro a uno o varios países de mayoría musulmana (Turquía, Albania...), e incluso desbordar del marco geográfico "estándar" de Europa hacia ámbitos más meridionales que permitan figurar una Unión Europea más centrada en el Mediterráneo que en el Rín.

II) Un triple islam ante Europa

Pensar el islam en el marco político europeo, tras las puntualizaciones anteriores, se puede hacer distinguiendo tres contextos de relación entre Europa y el islam, con grados diversos de identidad y de implicaciones políticas:

1) El islam dentro (en el interior) de Europa: el que quizá más interesa en un foro enfocado hacia el análisis de los retos de la inmigración, puesto que sitúa al islam en

Europa, y lo convierte en seña de identidad religiosa de un número cada vez mayor de europeos como resultado, principalmente, de los movimientos de población desde países musulmanes a países receptores europeos.

2) El islam en torno a Europa: que resulta también clave para el análisis del fenómeno migratorio, puesto que resultan ser las patrias de origen de la mayoría de los musulmanes europeos actuales y futuros, que trataremos puntualmente desde el esquema de estudio del islam dentro de Europa. Las vicisitudes históricas de la islamización, sus avances y retrocesos, han llevado a que la frontera sur de Europa esté jalonada de países islámicos y que la frontera oriental en parte también lo esté. El Magreb o Turquía aportan la gran mayoría de los musulmanes de Europa.

3) El islam a nivel mundial y el papel de Europa respecto de él: que tiene más que ver con problemas globales de geoestrategia y en particular con el papel de Europa como gozne entre modelos diferentes (y en ocasiones enfrentados) de entender la globalización y de resistir a la misma. De este tercer ámbito no hablaremos más que de pasada aunque tiene implicaciones políticas muy notables y una proyección de futuro nada desdeñable, pero su análisis requeriría adentrarnos en territorios quizá menos pertinentes para el marco general en el que se desarrolla esta intervención.

Nos centraremos por tanto a partir de ahora en el islam en el interior de Europa y en las implicaciones políticas del mismo.

En un primer nivel de estudio podemos distinguir dos tipos de islam dentro de Europa: el islam tradicional y el islam nuevo, dividido éste último, a su vez, en dos grupos, el islam de inmigrantes (la gran mayoría) y el de conversos (que son minoría).

III) El islam tradicional y las políticas del exterminio

El islam tradicional no proviene de la inmigración, y está asentado desde antaño, desde la expansión del imperio otomano, en los albores de la época moderna, en la zona europea. No corresponde, por el momento, con ningún país de la Unión Europea, ni de las futuras adhesiones, pero en 2007 será una zona rodeada por países de la Unión, si tenemos en cuenta las incorporaciones previstas para esa fecha.

Cabe en este punto plantearse la pregunta: ¿Por qué no tiene fecha de adhesión ningún país musulmán europeo? Una respuesta poco acertada sería la que plantea que es justamente por razones religiosas por las que tal adhesión se pospone. Ahondaría en los discursos binarios que se exponen en ciertos grupos que estiman que existe un conflicto larvado entre identidades y que Europa no acepta países musulmanes porque es un "club" cristiano. Mucho más lógico es analizar, en primer lugar, esta circunstancia en el contexto de los conflictos que han determinado la disolución del bloque soviético y que han ensangrentado la zona de los Balcanes y sus aledaños, justamente donde se localiza esta población musulmana.

Por tanto tiene que ver con la quiebra del marco político de Europa que produjo la disolución de Yugoslavia, un conflicto con connotaciones religiosas, pero que desde luego no estuvo causado por la religión, como podría pensarse en un análisis superficial. En efecto los Balcanes son un límite de dos religiones y tres modelos religiosos (islam, cristianismo católico y cristianismo ortodoxo), con una historia larga de enfrentamientos pero también con no menos largas convivencias. La religión identificaba y por tanto separaba, pero también enriquecía la práctica social, los matrimonios interreligiosos no eran excepcionales, la convivencia entre familias de diferentes religiones en un mismo vecindario e incluso en un mismo inmueble era moneda común.

No había habido graves problemas bajo Tito y los años posteriores a su muerte, pero por el contrario, tras la caída de los regímenes comunistas y ya en la década de los 90 la práctica social cambió radicalmente, se optó por el recurso al exterminio como detonante de la expulsión (que empleó la religión como una excusa fácil para avivar la "limpieza étnica"), que fue especialmente dura contra los musulmanes en Bosnia y Kosovo. Se hizo uso de la religión por parte de la elite de ex-comunistas para mantenerse en el poder y enriquecerse, generando clientelas por la desposesión de los diferentes, exacerbando las identidades nacionales, convirtiendo a la religión en una seña primaria de patriotismo, en un contexto de quiebra de las antiguas ideologías que hasta ese momento habían sustentado la legitimidad política. El islam tradicional europeo estuvo en el epicentro de estas maniobras, produciéndose una estigmatización que se vehiculaba sin cortapisas por medio de la violencia. Sarajevo puede resultar uno de los mejores ejemplos de este terror que por medio de los asesinatos buscaba potenciar el éxodo de los musulmanes. Kosovo ejemplifica, por su parte la complejidad de unas identidades que van más allá de una única adscripción nacional y que no podían menos que interferir en Albania, país de mayoría musulmana y recordar terribles tiempos pasados.

Esta opción por el desarraigo tenía ejemplos previos como el que caracterizó el conflicto entre Grecia y Turquía, y que tiene un colofón que todavía perdura en el caso chipriota. De hecho este modelo inaceptable, basado en el uso indiscriminado del argumento de la fuerza, del recurso a las armas y a la expulsión de población, a la construcción de fronteras impermeables (como si tal cosa pudiera ser, y menos en un mundo globalizado como el actual), esta práctica que ha sido un recurso empleado tanto por gobernantes sin escrúpulos de corte ultra-nacionalista o extremista, ya sea cristiano como musulmán, explica la moratoria balcánica y turca mejor que cualquier argumento basado en las identidades religiosas cristianas de Europa. Pensar hacia el futuro el marco político europeo es pensar que lo que ocurrió en la ex-Yugoslavia o en Chipre (y con anterioridad entre Grecia y Turquía, en Armenia, o en otros contextos del exterminio) no puede repetirse: que las relaciones entre religiones, entre identidades (del tipo que sean) no pueden regirse por el recurso a la expulsión o la aniquilación. La Unión Europea simboliza la apuesta porque es posible un marco político que justamente pueda salvaguardar la convivencia, impedir la utilización política de la religión para generar conflictos.

Este islam tradicional en Europa, que ha estado inserto, salvo excepciones, en una serie de conflictos recientes, aglutina un número no desdeñable de musulmanes europeos, incluso si excluimos los cerca de 70 millones de turcos. Hay cerca de 200.000 turco chipriotas, cerca de un millón de musulmanes búlgaros, cerca de 3 millones de musulmanes albaneses, en torno a medio millón de musulmanes macedonios, más de un millón de musulmanes en Serbia (albano-kosovares), más de un millón y medio de musulmanes bosnios. En total en torno a 7 millones de musulmanes del islam tradicional europeo, algo más de la mitad de lo que suma el islam nuevo, que ahora repasaremos.

IV) El islam nuevo y las políticas de la alienación

El islam nuevo es colonial y postcolonial, proviene de la inmigración y está en constante crecimiento pues satisface las necesidades de las economías europeas en auge. La determinación de su número es en ocasiones compleja, sirva de ejemplo nuestro país, que no tiene una estadística fiable de musulmanes, puesto que no se puede desdeñar la importancia de la inmigración no cuantificable por su carácter más o menos opaco o irregular.

Los países que presentan mayor número de musulmanes son los siguientes:

- 1) Francia: más de 4 millones (más del 6% de la población)
- 2) Alemania: más de 3 millones (más del 4% de la población)
- 3) Gran Bretaña: 850.000 (1,4% de la población) Pakistán-India
- 4) Holanda: más de 700.000 (más del 4,5% de la población)
- 5) Italia: en torno a 700.000 (1,2% de la población)
- 6) España: más de 600.000 (1,5% de la población)
- 7) Bélgica: en torno a 400.000 (4% de la población)

No se trata de un islam de origen homogéneo. Así, en Francia, la mayoría proviene de países del Magreb, antiguos territorios coloniales, en Gran Bretaña, por su parte la historia colonial lleva a que la gran mayoría provenga de Pakistán y la India, mientras que en Alemania se trata mayoritariamente de originarios de Turquía.

Al plantear que se trata de un islam nuevo se podría caer en la tentación de emitir un juicio de valor en la línea de los que, con un deplorable "casticismo", estiman que reciente equivale a advenedizo, que foráneo equivale a ajeno, y que el musulmán en Europa es tolerable mientras cumpla un cometido marcado por una razón económica que no renuncia a las ventajas de la estigmatización, pero que debe ser expulsado cuando esas condiciones no se cumplan. Se trata de una percepción del musulmán que puede tender a potenciar las políticas de la alienación, a plantear que las identidades europeas son esencialmente diferentes de las islámicas.

Para intentar ahondar en la reflexión sobre las señas de identidad que se ponen en juego con este tipo de argumentos cabría plantear la pregunta: ¿estamos en estos casos siempre ante un islam inmigrante y nuevo? El ejemplo español ofrece una serie de elementos que, aunque resulten particulares, pueden presentar un gran valor simbólico para configurar una mirada diferente ante esas identidades en ocasiones confrontadas.

V) Pensando el islam español: la complejidad de las identidades cruzadas

En el caso español la historia pesa de un modo que permite matizar las miradas políticas basadas en la alienación o en la mera corrección religiosa. Pese a la expulsión definitiva de los moriscos a comienzos del siglo XVII, pese a los enfrentamientos bélicos centenarios que la precedieron, no se pueden obviar una serie de particularidades que conforman una identidad diferencial:

1) La identidad andalusí

La principal diferencia es la existencia de un islam en el pasado que puede ser tenido por seña de identidad en el presente desde diversos puntos de vista. En el islam medieval andalusí hubo convivencia entre religiones, que no podemos pensar que fue siempre idílica, pero que seguía pautas de tolerancia en grados diversos, dentro de una confrontación de puntos de vista que quizá se simbolizan de un modo ejemplar en las imágenes que ilustran algunas partidas del libro de ajedrez de Alfonso X el Sabio. En ellas el que viste "a la mora" gana indefectiblemente en muchas ocasiones al que viste "a la cristiana" o "a la judía". En una primera lectura de las imágenes podríamos llegar a pensar que la pericia en el ajedrez de los musulmanes era mayor. Pero en este juego de identidades cruzadas que estamos intentando desenmascarar, nunca podemos estar seguros de que el que viste "a la mora" sea un musulmán; podría ser un cristiano que se encontraba más cómodo en unas ropas que, además de constreñir de otro modo el

cuerpo, podía reflejar también un refinamiento cultural y vital que podía resultar más atractivo que una identidad monolítica en la que la religión fuese la seña principal.

Una diferencia en España respecto de Gran Bretaña, Alemania o Francia es, justamente, que el islam fue la religión mayoritaria de lo que se llamó Al Andalus y que, por ejemplo, respecto a las otras lenguas europeas, perdura en la identidad lingüística española (cargada de arabismos), pero también en el patrimonio cultural tangible con, por ejemplo, antiguas mezquitas que han perdurado, aún cristianizadas hasta el presente, ilustrándonos una muy significativa superposición, igual que con anterioridad las mezquitas fueron en ocasiones iglesias y en ocasiones éstas templos pre-cristianos. Arabismos y lugares de oración que convierten en menos sostenible hablar de lo ajeno de lo musulmán, que forman unas raíces cuyo desdén, aunque moneda habitual desde el siglo de los Reyes Católicos, es reconsiderado por algunos, no como mero ingrediente erudito, sino como apuesta vital: es la opción de algunos conversos.

2) La importancia de los conversos

El islam español presenta otra característica especial: la existencia de un número de conversos superior al de otros países de Europa. Algunos estiman que, sencillamente, han vuelto a la fe de sus antepasados, que en algún caso piensan que ni siquiera se había eclipsado del todo, en una pervivencia morisca deseada que genera fuertes imaginarios de la pertenencia aunque resulte muy difícil de demostrar. El islam es pues un mero retorno y los siglos del cristianismo una forzada hibernación a la espera de tiempos mejores en los que la ocultación no fuera necesaria.

En el nuevo islam español, surgen, pues, argumentos antiguos o simplemente sensibilidades propias, que justifican una posición diferencial, por ejemplo, frente a inmigrantes magrebíes o a sirios y otros levantinos. Puede tratarse de una tendencia hacia esa mirada mística que caracterizó a tantos otros musulmanes del pasado entre los que puede resultar ejemplar Ibn Arabi, y que fortaleció, en la agonía andalusí, el prestigio mundial de Granada. Surgen conversos que buscan volver a vivir en el Albaicín, el barrio "moro" de Granada o centros culturales centrados en el estudio (y en los modelos de vida) y que reivindican la herencia andalusí, que pueden ejemplificarse en el que desarrolla sus actividades en la Alquería de Rosales en La Puebla (Granada) dirigido por Antonio Romero (véase <http://al-madrassa.com>). También es muy significativa la actuación de líderes comunitarios como Mansur Abdussalam (antes Francisco) Escudero Bedate (que fue presidente de la Comisión Islámica de España y de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas), que junto con sus colaboradores desde, por ejemplo, el foro en internet que es webislam (<http://www.webislam.com>) ahondan en un islam que refleja una mirada moderna (diferente y en ocasiones contrapuesta al islam wahabí que promociona Arabia Saudita), abierta a los retos identitarios y convivenciales de una sociedad democrática europea. Esta posición también se puede encontrar en muchos otros musulmanes europeos, un islam que, valga el símil, podríamos llamar por comodidad "postconciliar" en este foro y que, a veces, no es muy visible, porque en la prensa traslucen los modelos más extremistas (que son los que generan las noticias impactantes), pero que ofrece argumentos para repensar las identidades islámicas en un mundo en cambios acelerados como es el actual.

3) El hecho fronterizo

Una tercera particularidad española es el carácter de frontera sur respecto del Magreb. La frontera religiosa más estable de los últimos siglos que, además, mantiene dos enclaves particularizados: Ceuta y Melilla, donde, por ejemplo, la población escolar

en educación infantil y primaria es ya mayoritariamente musulmana, donde la multirreligiosidad se vive de modo particular, en todos los aspectos de la cotidianidad.

4) El azote violento

Y una cuarta particularidad: España ha sufrido como ningún otro país europeo el drama (fronterizo) de la violencia terrorista islamista, que redimensiona las implicaciones políticas globales del islamismo y resalta la necesidad de una posición europea sólida y coherente contra este peligro, pero que tenga buen cuidado de no estigmatizar al todo por la parte.

Es un drama cuyo recuerdo nos permite plantear las implicaciones políticas para Europa de los modelos islamistas, que proponen un universalismo fundamentalista que defiende el proyecto (que es difícil definir si paranacional o postnacional) de la (re)composición de un islam unificado (el espejismo del califato). De construirse encargaría a la Unión Europea como sistema político con un sistema islámico transnacional en sus fronteras meridional y oriental.

Los anteriores argumentos permiten definir el 11M como un drama fronterizo, porque España se convierte en territorio fuertemente simbólico en esta mirada universalista islamista, que replantea algunos de los puntos de vista antes esbozados relativos a la identidad particular española, pero con un eje de enfoque completamente diferente, no basado en la riqueza de la diferencia sino en la fuerza de la hegemonía. Como Al Andalus fue en su día tierra de islam, su recuperación no sería más que una liberación que no requeriría, desde el punto de vista de algunos de estos ideólogos del islamismo, más que una vuelta al islam por parte de los descendientes de quienes en su día fueron musulmanes. La opción privada del converso, construida desde el derecho fundamental a la libertad religiosa característica de las sociedades modernas se convierte en este modelo islamista en argumento de la imposición, que no renuncia a la violencia como instrumento de la acción política.

VI) Inmigración y políticas de identidad

Si bien las particularidades españolas resultan muy interesantes para pensar las complejidades de las pertenencias e identidades, el islam europeo, salvo casos excepcionales, de todos modos es mayoritariamente nuevo e inmigrante. Nuevo, pero no de ayer, se trata de una inmigración en algunos casos tan antigua como los comienzos del siglo XX, que corresponde con la industrialización colonial, aunque de todos modos comienza la inmigración a crecer tras la Segunda Guerra Mundial y se multiplica con el desarrollo industrial post-bélico y la descolonización. Salvo casos excepcionales, como España, en que el proceso es más reciente por las propias particularidades del mercado laboral y la industrialización, nos encontramos ante la tercera generación (en incluso más) de inmigrantes de países musulmanes en Francia, Bélgica o Gran Bretaña.

¿Cuáles son sus señas de identidad religiosas? ¿Cuál es su modelo de entender el islam? Desde luego no puede ser el del islam oficial de los países de origen de sus antepasados; se produce una transformación de todos los ámbitos que llevan a vehicular las pertenencias de modos variados en los que la política tiene un papel importante. Por ejemplo a la hora de plantear la pregunta de cuál es la identidad nacional de estos musulmanes de tercera generación. El revulsivo de los atentados de Londres del verano

de 2005 o de la "rebelión" francesa del otoño de 2005 en la que se vieron involucrados estos jóvenes convierte la respuesta en un complejo rompecabezas.

La opción radical o anti-sistema, que puede derivar hacia el islamismo y el terrorismo tiene su contrapartida en opciones políticas (algunas que podríamos denominar "a la Yugoslava") que plantean un ideario centrado en la expulsión de extranjeros (especialmente musulmanes o de color) y que ejemplifica en Francia en Front National. Justamente apelan a la identidad nacional y defienden un rechazo de las minorías cuando se llega a un cierto umbral de visibilidad, que tiene que ver con el número y el impacto. A su vez este rechazo puede generar violencia por la otra parte y en combinación una espiral de la desidentificación que puede usar etnia-religión como punto de mira y que puede dar a los geoestrategas del terror para que encuentren seguidores dispuestos a optar por la violencia extrema (capaz de auto-inmolarse, cuanto más de matar a otros).

Por tanto y a pesar de poder caer en una simplificación, conviene revisar el marco político-jurídico (y en última instancia identitario) en el que nos movemos en Europa para ver hasta qué punto son opciones inaceptables las que acabamos de revisar. Un marco que tiene sus hitos en las diversas constituciones de los países europeos, que tiene un punto de enfoque en la declaración universal de derechos humanos de las Naciones Unidas y que tenía una formulación-tipo, en la Constitución Europea, actualmente en estado de "hibernación". En todas ellas la libertad religiosa se entendía como un derecho fundamental que regulaba un marco que en lo relativo a la religión conviene denominar multirreligioso (y no sólo de diversidad religiosa), entendiendo diversidad religiosa como la existencia de diferentes religiones en el seno de un ámbito dado y multirreligiosidad la coexistencia en un mismo ámbito de diferentes religiones en un contexto de carácter igualitario o tendente a la igualdad. Si bien la identidad europea se construye desde esos presupuestos, entroncados en la libertad religiosa como eje, no se entiende del mismo modo, generando modelos de políticas de identidad y asimilación bien diferentes que ahora repasaremos.

VII) La construcción del marco multirreligioso como problema político en Europa

El marco multirreligioso se basa en una serie de premisas como son la teórica igualdad, desde el punto de vista legal, en lo relativo a lo que se cree, que determina la no discriminación por razón de religión, la igualdad frente a la ley, que potencia la igualdad en las relaciones entre religiones y que configura un marco igualitario que redimensiona lo interreligioso en el que no basta la tolerancia, sino el respeto a la diversidad de opciones del creer (y no creer). Pero se generan una serie de problemas en los que se combina política e identidad cuando se pasa del marco teórico y jurídico al marco de la aplicación en el día a día. Así, por ejemplo, algunas señas de identidad religioso-culturales islámicas (que no son de todos modos homogéneas) pueden chocar con las señas de identidad comunes de un ámbito cultural o un país. Se trata de una cuestión que tiene que ver con la caracterización de los límites de la diversidad aceptable y nos enfrentamos, por tanto con un asunto opinable, cambiante y por tanto complejo en el que se combinan pertenencias y convicciones (religiosas en muchos casos, sean de modo evidente o soterrado) en contextos en constante transformación y resignificación.

Y en este punto (como en tantos otros) no hay un modelo homogéneo que podamos calificar como europeo. Hay una multiplicidad de adaptaciones en Europa al reto de la diversidad cultural, de la multiculturalidad (y la multirreligiosidad) que se gradúan entre diversas posibilidades que, por necesidades didácticas y sintéticas, casi de

un modo caricaturesco ejemplificaremos en dos posicionamientos en cierto modo extremos:

1) El modelo del "indirect rule": multiculturalidad a "la británica"

Proviene del modelo colonial británico de relación con los "otros" consistente en no inmiscuirse en los modos de convivencia siempre que acaten el status quo y acepten los privilegios impuestos por la fuerza, que en el caso colonial simbolizaba la opción del que posee el poder militar y económico y en el caso de los ámbitos internos simboliza la preeminencia de la mayoría frente a la minoría. Este "gobierno indirecto" como opción de ordenar la convivencia conlleva en la actualidad que las señas de identidad de las minorías culturales (y religiosas) se mantengan de un modo que si bien parece muy respetuoso, puede plantear problemas de segregación. Se puede tender a la creación de ghettos impermeables en los que puede que no se respeten en ocasiones derechos fundamentales como el de la educación (por medio de la disuasión por parte de padres y jerarcas religiosos de mantener la escolaridad de las niñas más allá de la menstruación amparado en la reglas de pureza/impureza, por ejemplo), la igualdad de género, o incluso la propia libertad religiosa tal como se entiende en las constituciones o la Declaración Universal de Derechos Humanos, que plantea, por ejemplo, que la opción a cambiar de religión es perfectamente lícita. Este modelo puede llegar a producir una seria falta de adaptación a las sociedades anfitrionas, generando percepciones irreales y problemas de rechazo cultural y violencia esporádica en ambos sentidos. Los perfiles de los terroristas involucrados en los atentados de Londres del 11-J pueden resultar muy significativos, lo mismo que las reivindicaciones y la acción de algunos participantes en las protestas contra la publicación de los *Versículos Satánicos* de Salman Rushdie hace dos décadas. Al amparo de la libertad religiosa, en este modelo que puede construir compartimentos identitarios estancos, podemos encontrar vulneraciones serias de la propia libertad religiosa, por falta, por ejemplo, de la asunción de los valores comunes de la convivencia por parte de unos y de otros.

2) El modelo universalista "a la francesa"

Se trata de un modelo que, desde el punto de vista teórico, busca romper con los ghettos por medio de la difuminación de las señas de identidad particularizadas (y en especial las religiosas). Se basa en la diferenciación entre el ámbito público (donde el rol clave o la seña de identidad clave es la de ciudadanos) y el ámbito privado (donde puede mantenerse la diversidad y donde la religión encuentra verdaderamente su lugar). Tiene la ventaja de generar una mayor cohesión e igualdad, una fuerte identidad en torno a unas señas comunes (no religiosas, diríamos ciudadanas). Pero relega al marco de lo privado la seña de identidad religiosa y puede provocar rechazo, ya que el locus de las religiones no es solamente el ámbito privado (es una de las grandes quiebras de la modernidad), la religión tiene ámbitos públicos de manifestación que si se privatizan pueden determinar la propia desaparición de la religión. La apuesta en los últimos tiempos ha sido, por parte de las autoridades francesas, justamente la de potenciar esta tendencia homogeneizadora y es lo que puede explicar la legislación que prohíbe, por ejemplo, el uso del *hiyab* (pañuelo islámico) en los liceos. En el sistema educativo, al tratarse de un marco ejemplarmente público, una seña de identidad privada no tendría cabida en su seno. Pero el caso francés tiene aristas insospechadas que ha puesto en evidencia la insurrección del otoño de 2005 de los barrios marginales, poblados principalmente por inmigrantes y en particular por musulmanes. Se ha evidenciado la quiebra del sistema universalista moderno, puesto que se evidenció la existencia de ghettos en los que no eran las señas de identidad cultural o religiosa las que fundamentaban sus límites, sino la pobreza. Significativamente todas estas señas de

identidad resultan converger, llegando al mismo lugar que el modelo británico, pero desde una posición de partida diferente. Las políticas de identidad resultan por tanto transformarse en economía y la libertad religiosa vulnerada en la (supuesta aunque bien legal) igualdad entre ciudadanos aniquilada.

VIII) Los límites de identidades como problema político y la construcción de una ética-mundo

Otros países han optado por soluciones intermedias dependiendo de sus modelos culturales y convivenciales, pero en cualquier caso ante ambos sistemas extremos y ante los intermedios es clave la reflexión sobre los límites de las identidades en juego, desde la posición del mayor reto identitario y político al que se enfrenta Europa y en general el mundo en las próximas décadas: la construcción de una ética global consensual: una ética-mundo. La reflexión sobre política e identidad en este caso, para resultar operativa, necesita ir más allá del marco europeo, aunque Europa sea una de las claves para pensarlo, y nos introduce en el tercer ámbito del que hablamos al principio del este trabajo. Pensar más allá de las identidades "a la francesa", "a la británica", "a la española", incluso "a la europea" o "a la islámica" es pensar la identidad mundial como un todo, pensar de un modo global, pero a la par desde una necesaria sensibilidad a los contextos locales.

En la construcción de esta ética-mundo las identidades religiosas requieren redimensionarse desde una serie de renunciaciones. La principal es a la violencia que se vehicula desde la religión. Han de desenraizarse sus causas, que son geoestratégicas, económicas, políticas, pero que se apoderan del lenguaje religioso cuando éste les ofrece legitimidad y fuerza. Pero también es necesaria la renuncia a ciertas prácticas religiosas (o culturales) que puedan resultar inaceptables, pero siempre desde el respeto hacia modelos diferentes de entender el compromiso religioso que caben en las diferentes religiones y en este caso, sobre el que estamos reflexionando, en particular en el islam. Sirva el ejemplo de los matrimonios poligínicos simultáneos: se trata de un problema no solo local, circunscrito a los lugares en los que este tipo de poliginia es tradicional; tampoco es meramente un problema importado, que traen a Europa inmigrantes provenientes de esos lugares ni tampoco es un problema de carácter religioso que puede atañer a ciertos conversos que intentan aplicar los modelos matrimoniales islámicos a su práctica de vida en países europeos. Para pensarlo de modo coherente hay que analizarlo como un problema global. Si buscamos un sistema tendente a la equidad, que sería una de las claves de la ética-mundo, dado que el número de mujeres y hombres es más o menos equivalente, un varón con cuatro esposas equivale a tres varones sin esposa, por tanto se genera un problema de justicia global que no solo atañe a las mujeres y las sitúa en una posición de desigualdad, sino que también afecta a muchos varones igualmente perjudicados por el privilegio de otros. Si se emplean los argumentos religiosos como justificación inamovible para tales prácticas se puede, en el propio islam hallar un modelo para desmontar tales pretensiones, una solución que ya vieron muchos modernistas. En el Corán (4, 3) efectivamente se dice "...casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero si teméis no obrar con justicia, casaos con una sola..." pero poco después encontramos: "No podréis ser equitativos con vuestras mujeres, aun si lo deseáis" (Corán 4, 129). La solución en algunos de estos casos de ética-mundo radica sencillamente en mirar hacia las tradiciones religiosas o culturales con ojos diferentes de los que hasta ahora han buscado sustentar privilegios, preeminencias y en general una falta sistemática de equidad. Esa apertura de la mirada promueve otra renuncia: a la estigmatización. No se puede por tanto pensar el islam como una civilización con la que solo cabe el enfrentamiento puesto que, por esencia no puede adaptarse a los modelos democráticos,

que son los que caracterizan a una ética global. Es el modelo "a la Huntington", que piensa un choque de civilizaciones en el que no se refleja de modo suficiente la diversidad del islam y sus potencialidades, que no tiene en cuenta el valor que presenta entre los musulmanes desde la época más antigua el "consenso de la comunidad de los creyentes", que en la actualidad correspondería perfectamente a algún modelo de carácter democrático, que no tiene porqué coincidir al pie de la letra con los de la democracia representativa a los que estamos habituados. De todos modos no se puede soslayar en esta reflexión sobre los límites, que habrá casos en los que la ética-mundo chocará directamente con modelos religiosos que enfrentan sin escapatoria derechos fundamentales, siendo especialmente sensibles los asuntos de género. En la primera cita coránica que se ha propuesto con anterioridad no se incluyó el final de la aleya. Corán 4,3 continúa "casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero si teméis no obrar con justicia, casaos con una sola o con vuestras esclavas". Este final, que para una lectura literalista del texto coránico convertiría la esclavitud en legítima desde el momento que el profeta no la condenó y aquí la apoya, resulta en cualquier circunstancia inaceptable. Política e identidad exigen en este caso de un modo claro la renuncia al marco religioso, por muy prestigioso que éste pueda resultar.

De todos modos a la hora de hablar de islam y política hay, en general, que tener en cuenta, lo que dice el propio Corán (2,143): "hemos hecho así de vosotros una comunidad del término medio". El extremismo es un asunto de minorías, no se puede optar por una política en Europa que estigmatice a todos por las acciones de unos pocos, contra los que, además, muchos musulmanes se enfrentan, esta podría resultar una lección del 11-M, del 11-J y de tantos otros contextos. Ser sensibles ante la diversidad del islam europeo y no tomar la pequeña parte por el todo es desactivar las políticas de la exclusión, que si se ahondan pueden terminar en esas políticas del exterminio que ya han sacudido Europa, como hemos visto.

IX) Conclusión sobre el futuro del islam en el marco político europeo

Como conclusión valgan algunas apreciaciones como ensayo de prospectiva. Resulta evidente que en lo que se refiere al islam nuevo, éste seguirá su auge. El impacto migratorio aumentará y se afianzará, llegando a más países y potenciándose en los que ya tienen una notable población musulmana. Por tanto la importancia de los intereses de los musulmanes en las políticas europeas se acrecentará.

Pero quizá detectar el reto político más notable necesite enfocar la mirada hacia el islam tradicional europeo (y más allá de él). Cuando se supere el impasse actual producido por la zozobra de la Constitución Europea es previsible la apertura de la Unión Europea hacia las fronteras orientales de Europa y quizá a más largo plazo hacia las meridionales (en una redimensión de Europa que englobaría los límites mediterráneos). Se producirá pues la inclusión de países tradicionalmente islámicos en el marco de una Unión Europea mucho más multirreligiosa. Con esta transformación de los límites entre Europa y Asia (e incluso África) la opción política islamista de reconfiguración de la *umma* (la comunidad musulmana) tendería a transformarse en un mero espejismo pero, a la par, los criterios de definición de lo que es Europa también requerirían redefinirse.

Este proceso determinaría la construcción progresiva de verdaderos ámbitos multirreligiosos en países islámicos y no solo ámbitos de diversidad religiosa, que existen desde antaño. Multirreligiosidad conlleva, como ya vimos, la igualdad entre religiones como pieza clave de la libertad religiosa. Pensemos que la inclusión de Turquía en la Unión Europea conllevaría la progresiva configuración de un ámbito multirreligioso en un país de aplastante mayoría islámica (todas las religiones, al

amparo de la legislación comunitaria, estarían en igualdad ante la ley, tanto en el desarrollo de la práctica, como en la acción de proselitismo, etc.). Así lo mismo que proliferan las mezquitas en Alemania, Francia, Italia o España lo harían las iglesias en Turquía, para servir no sólo a cristianos tradicionales sino también cristianos "nuevos", tanto inmigrados como conversos. Se trata, sin duda, de un reto político para el islam europeo y en general para esta religión, que como hemos visto, se imbrica cada vez en las complejas identidades europeas, pero no es un reto menor para la propia Europa como modelo de convivencia cada vez más transnacional.

Breve orientación bibliográfica

Como se tratan en las páginas anteriores una gran cantidad de temas que, para quedar reflejados de modo suficiente, requerirían la inclusión de un gran número de referencias bibliográficas, dado el carácter eminentemente oral de la exposición, que se ha intentado respetar en estas líneas, se incluirán solamente algunos trabajos del autor en los que se exponen con más detalle (y ulteriores referencias bibliográficas) algunos de los planteamientos solamente esbozados anteriormente, con la finalidad de ofrecer a los lectores algunas pautas ulteriores de análisis pero sin el menor afán de exhaustividad. Algunos de los temas generales relativos al islam como religión se exponen con más detalle en *Introducción a la Historia de las religiones*, Madrid, Trotta, 3ª ed., 2002, págs. 485-509 o en *Breve historia de las religiones*, Madrid, Alianza, 2006, págs. 181-192. Sobre los mitos de Europa véase *Lenguajes de la religión*, Madrid, Trotta, págs. 27-40. Sobre identidad y religión: *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Madrid, Akal, 2005, págs. 137-184, en el mismo libro (págs. 15-62) se tratan también algunos temas relativos a violencia y religión, aunque desde una perspectiva que desborda el islam.