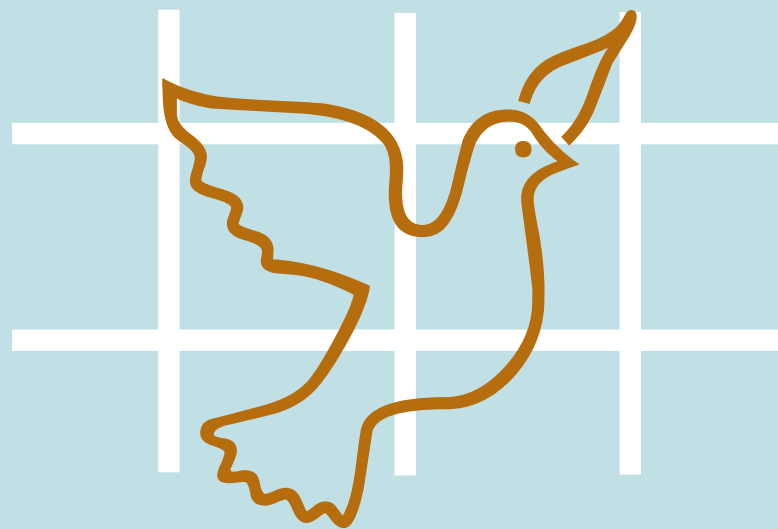


NÚMERO 13

2001



conciencia *y libertad*

Versión digital
editada por:

Aula7activ@

**ASOCIACIÓN INTERNACIONAL PARA LA DEFENSA
DE LA LIBERTAD RELIGIOSA**
RECONOCIDA Y PROVISTA DE ESTATUTO CONSULTIVO POR LA ONU, EL
CONSEJO DE EUROPA Y LA UNESCO
Schosshaldenstrasse, 17 - CH 3006 Berna (Suiza)
Secretario general: Maurice Verfaillie
Sede española: Cuevas, 23 - E 28039 Madrid
Secretario en España: Rafael Calonge

COMITÉ DE HONOR

Presidente: LEOPOLD SÉDAR SENGHOR
ex presidente de la República del Senegal

Miembros:

ABDEL FATTAH AMOR, vicepresidente del Comité de Derechos Humanos, relator especial de la ONU sobre intolerancia religiosa, Túnez.

GHEORGHE ANGHELESCU, secretario de Estado de Asuntos Religiosos, Rumania.

BEVERLY B. BEACH, secretario general honorario de la IRLA (International Religious Liberty Association), EE.UU.

JEAN BAUBÉROT, profesor de universidad, Francia.

ANDRÉ CHOURAQUI, escritor, Israel.

OLIVIER CLÉMENT, escritor, Francia.

ALBERTO DE LA HERA, director general de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia, España.

ILLIE FONTA, secretario de Estado de Asuntos Religiosos, Rumania.

HUMBERTO LAGOS, profesor de universidad, escritor, Chile.

ADAM LOPATKA, ex presidente del Tribunal Supremo, Polonia.

FRANCESCO MARGIOTTA BROGLIO, profesor de universidad, Italia.

JORGE MIRANDA, profesor de universidad, Portugal.

INGO VON MÜNCH, profesor de universidad, Alemania.

V. NORSKOV OLSEN, ex rector de la Universidad de Loma Linda, California (EE.UU.).

RAGHUNANDAN SWARUP PATHAK, ex presidente del Tribunal Supremo, ex magistrado del Tribunal Internacional de Justicia, India.

ÉMILE POULAT, profesor de universidad, director de investigaciones del CNRS (Centre National de Recherches Scientifiques), Francia.

OLIVER REVERDIN, profesor de universidad, Suiza.

JACQUES ROBERT, profesor de universidad, miembro del Consejo Constitucional, Francia.

JEAN ROCHE, miembro del Instituto de Francia.

JOAQUÍN RUIZ-JIMÉNEZ, ex ministro, profesor de universidad, ex presidente de UNICEF España.

ANTOINETTE SPAAK, ex ministra, Bélgica.

MOHAMED TALBI, profesor de universidad, Túnez.

ANGELO VIDAL D'ALMEDIA RIBEIRO, ex relator especial de la ONU sobre intolerancia religiosa, Portugal.

Conciencia y Libertad

SUMARIO

Editorial ¿Religión y violencia?: Incompatibles3

ESTUDIOS

A. Amor Constitución y religión en los Estados musulmanes:
La situación individual5

M. Talbi Libertad religiosa, ética planetaria y pluralismo
en el siglo de la globalización19

Z. Cambalia Mujer y matrimonio en el derecho islámico36

J. Mantecón El Islam en España 59

R. Calonge Homenaje a Léopold Sédar Senghor 91

DOCUMENTOS

Los derechos civiles y políticos. Cuestiones
relacionadas con la intolerancia religiosa.
Conclusiones de la Comisión
de Derechos Humanos. 56º Periodo de Sesiones
de las Naciones Unidas 93

Declaración de principios de la AIDLR 98

CONCIENCIA Y LIBERTAD

Portavoz de la Asociación para la
Defensa de la Libertad Religiosa

Cuevas 23 - E-28039 Madrid
tel.: (+34) 915 716 934
fax: (+34) 915 716 938
e-mail: uicasde@retemail.es

Director: Rafael Calonge
Secretaria de redacción: Nora Verasategui

Consejo de Redacción
Rafael Calonge
Rosa María Martínez de Codes
Daniel Basterra Alonso
Luis González
Elisabeth Cardona

De esta revista se publican ediciones en alemán (Gewissen und Freiheit), francés (Conscience et Liberté), inglés (Conscience et Liberty), italiano (Coscienza e Libertà), portugués (Consciência e Liberdade) y serbio y croata (Savjest i Slododa).

Déposito legal: B-6630-2005

Versión digital
editada por:

Aula7activ@

Apartado de Correos 20.145
08080 Barcelona
Tel.: 616 754 880

E-mail: info@aula7activa.org
Web: www.aula7activa.org

EDITORIAL

¿RELIGIÓN Y VIOLENCIA? INCOMPATIBLES

En estos últimos tiempos graves acontecimientos vienen siendo objeto de comentarios en la información religiosa. Uno de ellos nos vino de Uganda con una crónica de paroxismo y horror. A los dramas de la Guyana, luego de Waco, en Texas; después el Templo Solar, en Suiza y en Francia; se han añadido los ataques asesinos contra los cristianos en Indonesia y recientemente en Pakistán; y, anteriormente, la tragedia de Timor oriental. En la India, el país donde la hostilidad contra los cristianos crece peligrosamente en ciertos Estados, se ha llegado a atacar un convento de monjas clarisas en nombre del nacionalismo religioso hindú. Y para completar la panoplia, en Afganistán la violencia más irracional y destructiva alcanzó hasta a las estatuas allá en su propio territorio, y parece que al propio corazón del mundo occidental. Últimamente, en ciertas repúblicas ex soviéticas se hace la vida imposible o se agrede físicamente a los miembros de algunas iglesias minoritarias. Y en Sudán no cesan las persecuciones contra los cristianos y los animistas.

El siglo XXI, lejos pues de haberse iniciado bajo el signo de la esperanza y el progreso, de la paz, la comprensión y el respeto, nos evoca más bien lo contrario; una realidad que ha dejado ensangrentadas las civilizaciones desde hace siglos: la continuidad de la violencia en el nombre de Dios.

El hecho de que este tipo de violencia constituya el *modus operandi* de ciertos Estados y del fanatismo religioso, nos invita a preguntarnos: ¿De dónde pueden provenir tales desvíos? ¿Cómo reaccionar ante manifestaciones más o menos esporádicas de fanatismos o de extremismos que aparecen aquí y allá en todos los países, promovidos por tempestades de creencias pretendidamente religiosas, como se manifestaba con la masacre de Uganda a la que aludíamos? Uno se pregunta: ¿Será Dios violento? Ninguna religión lo considera así.

Teniendo en cuenta el término 'religión' del latín *religare*, "reunir", "juntar o volver a unir", nada más contrario a cualquier religión, que haya de merecer el nombre de tal, que la violencia o el enfrenamiento entre seres humanos por cuestiones religiosas. La historia hasta aquí sigue repleta, sin embargo, de tristes ejemplos de esa naturaleza, según desgraciadamente podemos comprobar. La religión promueve –debe promover– la paz y la concordia entre los hombres. Todo tipo de creencia religiosa que genere enfrentamientos y violencia nada tiene que ver con la auténtica espiritualidad, ni con las enseñanzas de los padres fundadores de las religiones del mundo.

Pero al constatar que persiste una realidad distinta en el comportamiento de algunas confesiones y de algunos religiosos, se impone que hagamos algunas reflexiones en cuanto a las razones por las cuales, so pretexto de

religiosidad, se generan enfrentamientos y violencia entre las personas y los pueblos.

En primer lugar, desde el plano sociológico, cuando la violencia religiosa se manifiesta, muchos agentes son los responsables: el miedo, el temor a lo nuevo, la reivindicación de una identidad que se ha construido como oposición a otra, la voluntad de poder y el rechazo del diálogo. En función de este discurso, en los siglos XII y XIII se pusieron en marcha las cruzadas de los reinos cristianos contra los musulmanes. Y estos, hasta el día de hoy, guardan un amargo recuerdo.

Es un hecho histórico que la religión ha sido, y es todavía, un factor determinante en las culturas. De ahí que la religión pueda envenenar el legítimo contraste de pareceres con la pretensión de poseer solamente ella, y con exclusión de los demás factores, la completa y absoluta verdad sobre todo: sobre el pasado, sobre el presente y sobre el futuro, sobre todas las ciencias y sobre todas las cuestiones que afectan a los individuos y a la sociedad.

Pueden asimismo entrar en liza otros factores capaces de hacer estallar el conflicto: la política, que manipula la religión para servirse de ella según sus propios intereses; la confesionalidad, que quiere imponer su moral a la sociedad civil; el temor de un grupo religioso a quedar en minoría; la necesidad para unos gobernantes de encontrar un chivo expiatorio en caso de dificultades en el país, etcétera, etcétera.

En segundo lugar, en el plano espiritual: la sola verdad responde a la violencia religiosa que se sitúa en el interior de la propia religión. Depende muy a menudo de la experiencia de la fe y de la interpretación de la enseñanza religiosa misma. Es la manera en que nosotros entendemos las cuestiones últimas de la existencia las que determinan nuestra actitud hacia los demás. A través de esa comprensión subjetiva e interiorizada del concepto 'verdad', surgen los fanatismos, los radicalismos y las intolerancias.

Para el cristiano, incluso refiriéndose a la enseñanza bíblica, la reivindicación a considerar estar en posesión de la verdad, es una hipótesis. «Yo soy el camino, la verdad y la vida», declaró Jesús. Por consiguiente, no se puede fijar ideológicamente sobre uno mismo, o sobre una religión el concepto absoluto de verdad: ¿No ha sido este un fallo reiterado de la fe cristiana? Esto nos debe llevar a reconocer que en la confrontación de opiniones o de convicciones divergentes entre cristianos, la apertura escatológica pertenece a Cristo, no al hombre, ni a los teólogos, ni a la Iglesia. Así se le ofrece siempre al creyente la posibilidad de orientarse hacia la verdad bíblica, hacia la luz de nuevos conocimientos.

La búsqueda de la verdad es un acto que no puede separarse de la existencia humana. Pero por amor hacia los demás, se intentará compartir las opiniones, no imponerlas. Por lo tanto, desde la perspectiva cristiana, el respeto a la libertad de conciencia exige renunciar a la fuerza para potenciar el diálogo y el acercamiento religioso.

Rafael Calonge Bombín

SECRETARIO DE LA AIDLR-España

CONSTITUCIÓN Y RELIGIÓN EN LOS ESTADOS MUSULMANES: LA SITUACIÓN INDIVIDUAL

ABDELFATTAH AMOR*

Lo que pretendemos es sencillamente examinar la situación individual tal como se manifiesta en la relación constitución-religión en los Estados musulmanes. Esta situación puede ser analizada de diferentes maneras y desde múltiples ángulos. Nos limitaremos aquí a lo que parece ser esencial en esta situación: la **libertad**, y en concreto la **libertad religiosa**, y la **igualdad**, en particular la cuestión de la **igualdad en relación con el Islam**.

LA LIBERTAD RELIGIOSA

La libertad religiosa quedó internacionalmente consagrada en el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 10 de diciembre de 1948, y confirmada por el artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 16 de diciembre de 1966. Ha quedado definida, con relativa precisión, en la Declaración de las Naciones Unidas de 25 de noviembre de 1981 en relación a la lucha contra todas las formas de intolerancia y de discriminación fundadas sobre la religión o la convicción. El primer párrafo del artículo 1 de esta Declaración reconoce la libertad religiosa en estos términos: «Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho incluye la libertad de tener una religión o cualesquiera convicciones de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto o la observancia, la práctica y la enseñanza.»

Deduciendo las consecuencias del artículo 1, el artículo 6 de la Declaración dispone que «el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de convicciones comprenderá, en particular, las libertades siguientes:

- a. la de practicar un culto y de celebrar reuniones en relación con la religión o las convicciones, y de fundar y mantener lugares para esos fines;

* Vicepresidente del Comité de Derechos Humanos, relator especial de la ONU sobre intolerancia religiosa, Túnez.

- b. la de fundar y de mantener instituciones de beneficencia o humanitarias adecuadas;
- c. la de confeccionar, adquirir y utilizar, en cantidad suficiente los artículos y materiales y necesarios para los ritos o tradiciones de una religión o convicción;
- d. la de escribir, imprimir y difundir publicaciones pertinentes en esas esferas;
- e. la de enseñar la religión o las convicciones en lugares aptos para esos fines;
- f. la de solicitar y recibir contribuciones voluntarias financieras y de otro tipo, de particulares e instituciones;
- g. la de capacitar, nombrar, elegir y designar por sucesión los dirigentes que correspondan según las necesidades y normas de cualquier religión o convicción;
- h. la de observar los días de descanso y de celebrar festividades y ceremonias de conformidad con los preceptos de una religión o convicción;
- i. la de establecer y mantener comunicaciones con individuos y comunidades acerca de cuestiones de religión o convicciones en el ámbito nacional y en el internacional.»

Sin que resulte necesario analizar el conjunto de los componentes de la libertad religiosa, es posible señalar que dicha libertad implica, fundamentalmente, la libertad de creer y la libertad de manifestar las creencias.

1. La libertad de creer

La libertad religiosa abarca el conjunto de creencias individuales y el de la adhesión colectiva a una creencia. Esto se extiende a todas las religiones y convicciones. Protege las convicciones teístas, no teístas y ateas, así como el derecho de no profesar ninguna religión o convicción. La libertad religiosa no se limita a una categoría particular de religión; concierne a las religiones que dependen de un libro guía y a las que no, a las religiones tradicionales y a las que no lo son o lo son en menor medida, a las confesiones o cultos que agrupan un gran número de adeptos y a los que solamente interesan a minorías.

Ahora bien, la libertad de tener o de adoptar una religión o una convicción «implica necesariamente», según considera el Comisión de Derechos Humanos, en una observación formulada el 22 de julio de 1993, sobre el artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, «la libertad de elegir la religión o las creencias, comprendido el derecho a cambiar las creencias actuales por otras o adoptar opiniones ateas, así como el derecho a mantener la religión o las creencias propias». La Comisión añade que la libertad religiosa «prohíbe las medidas coercitivas que puedan menoscabar el derecho a tener o a adoptar una religión o unas creencias, comprendidos el empleo o la amenaza de empleo de la fuerza o de san-

ciones penales para obligar a creyentes o no creyentes a aceptar las creencias religiosas de quienes aplican tales medidas o a incorporarse a sus congregaciones, a renunciar a sus propias creencias o a convertirse».

La posición de las constituciones de los Estados musulmanes en relación con la libertad religiosa, como acaba de ser definida y caracterizada, se halla lejos de ser idéntica. Entre la posición de Arabia Saudí, cuyo planteamiento gravita únicamente en torno a la *Shari'a*, que obliga a los extranjeros residentes a respetar los valores de la sociedad saudí, así como sus tradiciones y sentimientos (art. 41), lo cual representa la garantía de su propia seguridad, o la actitud de Irán, que solo reconoce a determinadas religiones (art. 13 de la Constitución) y los planteamientos de otros Estados musulmanes, nos encontramos con algo más que diferencias de matices. Ahora bien conviene dejar sentado que, de manera general, la libertad de creencia se halla reconocida en los Estados musulmanes. Pero esto no es, sin embargo, ni general ni absoluto.

a. Una libertad reconocida

La libertad de creencia se encuentra formalmente reconocida en todos los Estados musulmanes, con excepción de Arabia Saudí. Se acepta en términos variables y con amplitud desigual, según figura en las diversas fórmulas constitucionales establecidas.

En Argelia, el artículo 35 de la Constitución califica de inviolables la libertad de conciencia y la libertad de opinión. En Bahrein, la libertad de conciencia es absoluta, señala la Constitución, y añade que el Estado asegura la inviolabilidad de los lugares de oración. En Burkina Faso se garantiza «la libertad de creencia y de no creencia, de conciencia, de opinión religiosa y filosófica». En Indonesia y en Irak, el reconocimiento de la libertad religiosa se halla definido en términos claros. En Jordania, la libertad de creencia figura explícitamente; la Constitución se limita a proclamar que «el Estado protege la libre práctica de las religiones y de las creencias», lo que implícitamente supone el reconocimiento de la libertad de creencia. Níger afirma, en su texto constitucional, de forma escueta, que «la República protege todas las religiones» (art. 9). Turquía admite, de modo más claro, que «cada persona gozará de libertad de conciencia y de fe religiosa». Pakistán, consagra la libertad religiosa de manera muy precisa. El artículo 20 de la Constitución paquistaní dispone que «todo ciudadano tiene el derecho de confesar, practicar y propagar su religión. Cada confesión y sus sectas gozan del derecho a crear, mantener y dirigir sus propias instituciones». Ahora bien, la fórmula más rica y más liberal aparece mencionada en el artículo 19 de la Constitución del Senegal, que proclama que «la libertad de conciencia, de profesión y de práctica de la religión está garantizada. Las instituciones y las comunidades religiosas gozan del derecho a desarrollarse sin reserva. Se ha-

llan bajo la tutela del Estado. Organizan y administran sus asuntos de manera autónoma».

Así que la libertad de creencia se halla reconocida en los Estados musulmanes, aunque este reconocimiento no sea completo.

b. Una libertad no generalizada

La libertad religiosa no es común en todos los Estados musulmanes, porque no es aceptada por todas las confesiones ni por todas las corrientes religiosas.

En Arabia Saudí no se admite ninguna religión o práctica religiosa aparte del Islam, lo cual a veces provoca problemas de orden interno y externo. Y es que Arabia Saudí cuenta con más de un millón de habitantes no musulmanes (concretamente filipinos cristianos). No existen lugares de culto que no sean musulmanes, y la práctica religiosa no musulmana en privado está prohibida y sancionada. Por lo tanto en ocasiones se producen tensiones con los no musulmanes, las cuales han tenido repercusiones claras, por ejemplo en la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y sus procedimientos especiales.¹

En Irán, el artículo 13 de la Constitución indica que «los iraníes zoroastristas, los judíos y los cristianos son las únicas minorías religiosas reconocidas. Se benefician de la libertad de culto, de acuerdo con sus principios en materia de *estatuto personal* y de enseñanza religiosa». Fuera de estas minorías, no existe libertad religiosa. Esto conduce a la exclusión del beneficio de la libertad a la comunidad Bahai, que parece hallarse sometida a un régimen de control, y en ocasiones de represión, por parte de las autoridades iraníes.²

En Indonesia, la libertad religiosa aparece limitada a cinco religiones: Islam, hinduismo, budismo, catolicismo y protestantismo.

En Pakistán, las religiones y grupos reconocidos se encuentran identificados y en consecuencia no se acepta que un grupo se atribuya pertenecer a una religión que no sea la suya, lo cual supone un grave problema para los Ahmadis, calificados constitucionalmente de no musulmanes y castigados, aunque ellos de forma obstinada «se consideran» islámicos.³

Vemos que un cierto número de países no acepta la fe bahai y se limita de forma considerable su propagación y ejercicio. Eso ocurre en Malí y, en cierta medida, en Marruecos. El proselitismo bahai está prohibido en Túnez,

1. Véase, a título de ejemplo, el informe de relator especial sobre la intolerancia religiosa, presentado en la 50ª Sesión de la Comisión, en 1994, E/CN.4/1994/79.

2. Véase con este propósito los diferentes informes presentados por el relator especial de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas sobre Intolerancia Religiosa, y especialmente el Informe presentado en la 51ª Sesión, E/CN.4.1995.91, así como el anexo adjunto, E/CN.4.1995.91 add. 1.

3. Véase, a título de ilustración, la *sentencia* del Tribunal Supremo de Pakistán de 3 de julio de 1993.

donde son considerados como herejes desde el año 1984. En Egipto, no solamente no se reconoce la fe bahai, sino que a menudo es combatida y acosada judicialmente; por poner algunos ejemplos.

En suma, la libertad religiosa no es general en los Estados musulmanes. Le falta mucho para ser completa.

c. Una libertad incompleta

Si se admite que la libertad de manifestar la religión y de practicar los cultos no es *completa* y puede, por consiguiente, hallarse condicionada por cierto número de consideraciones que tienen que ver con el orden público, es porque sostenemos que la libertad de creencia no puede ser objeto de limitación. Esto es así porque se trata de una libertad fundamental y que es, ante todo, una libertad de *fuero interno*. Por lo tanto no puede ser susceptible de imitación, incluso en el caso de peligro público excepcional.

La Comisión, de Derechos Humanos, órgano *convencional* de las Naciones Unidas que se encarga de velar por la aplicación del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966, ha estimado, en su observación de julio de 1993 (*op. cit.*), que «el carácter fundamental de estas libertades [de pensamiento, de conciencia, de religión y de convicción] se refleja también en el hecho de que, como se proclama en el párrafo 2º del artículo 4 del Pacto, esta disposición no puede ser objeto de suspensión en situaciones excepcionales».

Por lo tanto, en la mayor parte de los Estados musulmanes –donde esta cuestión ha sido explícitamente abordada o hábilmente silenciada– no se admite la renuncia al Islam, o apostasía, y supone una sanción penal muy grave. El problema de la apostasía (*Riddah*) sigue siendo percibida con mucha pasión y a veces intolerancia en el mundo islámico. Los textos y documentos internacionales relativos a la libertad religiosa, y por ende a la posibilidad de cambiar de religión, crean problemas en ciertos Estados musulmanes.

Se recordará, respecto de todo ello, que la Declaración de Derechos Humanos de 1948 protege explícitamente el derecho a cambiar de religión. El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966 no recogió de modo explícito el derecho a cambiar de religión, se limitó a reconocer el «derecho de tener o de adoptar la religión de la elección de cada cual». La Declaración de 1981, relativa a la lucha contra todas las formas de intolerancia o de discriminación fundadas sobre la religión o la convicción, reconoce «la libertad de tener una religión o cualquier convicción de las creencias de su elección». La Declaración, así como el Pacto de 1966, no alude formalmente al derecho de cambiar de religión como lo hace la Declaración Universal de 1948. La Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos de Viena de 1993, al insistir en lo tocante a la universalidad de los derechos humanos, reconocía el derecho a las especificidades y apelaba a las le-

gislaciones de los Estados para determinar y establecer la adecuación necesaria entre universalidad y especificidad.⁴ *Estas variaciones sobre el mismo tema no suponen un obstáculo para el reconocimiento del derecho a cambiar de religión y a justificar el delito de apostasía.*

Elisabeth Odio Benito, relatora especial de la Subcomisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, ha llamado la atención en cuanto al problema del cambio de religión en el informe que presentó a la Subcomisión en 1986 (o.c.), indicando lo siguiente: «Después de un atento examen de estas disposiciones (Declaración de 1948, Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966 y Declaración de 1981), esta relatora especial ha llegado a la conclusión de que, a pesar de estar redactadas de modo diferente, todas tienden finalmente hacia un mismo objetivo, a saber, que toda persona tiene el derecho de abandonar una religión o una convicción y de adoptar otra o de no adoptar ninguna. Desde este punto de vista, en eso consiste la noción del derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de convicción, no importa la forma en que dicha noción sea presentada.»

La Comisión de Derechos Humanos, en su observación sobre el artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 2 de julio de 1993, llega a la misma conclusión. Conclusión que es rechazada por muchos Estados musulmanes.

Esta actitud parece ser dominante en el seno de la OCI (Organización de la Conferencia Islámica). La Declaración de Derechos Humanos en el Islam, adoptada en El Cairo el 5 de agosto de 1990, por los ministros de Asuntos Exteriores de esta organización, no parece conciliarse con la libertad de cambiar de religión. En el preámbulo de la Declaración, se indica que los Estados miembros de la OCI están «convencidos de que en el Islam, los derechos fundamentales y las libertades públicas forman parte integral de la fe islámica y que nadie, por principio, tiene derecho a obstaculizarlos —total o parcialmente—, a violarlos o ignorarlos, porque estos principios son mandamientos divinos obligatorios que Dios ha dictado en sus libros revelados, y que constituyen el objeto del mensaje que él ha dado al último de sus profetas con miras a completar los mensajes celestes, de manera que la observancia de estos mandamientos sea una señal de devoción; su violación o negación constituye un acto condenable contra la religión; y todo hombre se hace responsable de ello de forma individual y la comunidad de forma colectiva».

Deduciendo las consecuencias del preámbulo, el desarrollo de la Declaración de Derechos Humanos en el Islam enuncia, en su primer artículo, que «todos los seres humanos constituyen una misma familia cuyos miembros están unidos por su sumisión a Dios y su pertenencia a la posteridad de Adán».

4. Véase Declaración y Programa de Acción de la Conferencia de Viena, Naciones Unidas, Nueva York, DPI 1394-93630, septiembre de 1993-7M, pág. 54.

El segundo párrafo del artículo añade que «los hombres están todos sujetos a Dios, el más digno de su bendición es aquel que se entrega de manera útil al servicio del prójimo. La piedad y las buenas acciones establecen la diferencia entre los hombres». Ahora bien, una de las afirmaciones más importantes de la Declaración figura en el artículo 10, donde, sin señalar explícitamente el asunto del cambio de religión puede con toda claridad deducirse de su enunciado. Se señala en este artículo que «el Islam es la religión natural del hombre». No se puede ejercer ningún tipo de coacción sobre el hombre para obligarlo a renunciar a su religión por otra o por el ateísmo. Se halla igualmente proscrito explotar con este propósito la pobreza o la ignorancia». Estas disposiciones del artículo 10 permanecen subordinadas, en cuanto a su interpretación, a la *Shari'a*, según los artículos 24 y 25 de la propia Declaración. El artículo 24 prevé que «todos los derechos y libertades enunciados en la presente Declaración se hallan sometidos a las disposiciones de la *Shari'a*». El artículo 25, dispone que «la *Shari'a* es el único referente para la explicación e interpretación de cualquiera de los artículos contenidos en la presente Declaración». Al remitir a la *Shari'a*, el análisis de estos artículos supone un rechazo al cambio de religión ya que la mayoría de los intérpretes de la *Shari'a* no aceptan la *Riddah* (apostasía).

En la realidad jurídica y social resulta infrecuente que se acepte la *Riddah*. En Malí se permite la conversión a otra religión, salvo que se trate de la fe bahai.

Las constituciones de los Estados musulmanes guardan silencio sobre la *Riddah* o la condenan de modo explícito —en pocos casos— o implícitamente —es lo más corriente—. La condenación de la *Riddah*, de manera inequívoca, se halla por lo general establecida en el Código Penal donde se prevé su sanción.

En Arabia Saudí, Sudán e Irán, los derechos humanos se hallan protegidos conforme a la *Shari'a* islámica y la defensa del Islam supone una obligación para todo ciudadano; la *Riddah* es castigada con la pena de muerte.

En la práctica, y de manera general, resulta bastante corriente la ejecución de quienes hayan renunciado al Islam. Los datos presentados sobre la cuestión de la apostasía por el relator especial de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas sobre la Intolerancia Religiosa así lo ponen de manifiesto.

Se puede comprobar, en el plano jurídico, que un cierto número de Estados musulmanes castigan la apostasía con la pena de muerte.

El artículo 306 del Código Penal mauritano contempla la pena capital para todo musulmán que apostate y que no se arrepienta en el plazo de tres días.

En Sudán, en el artículo 126 del Código Penal de 1991 contempla igualmente la pena capital por el crimen de apostasía: «Se considera la apostasía como un crimen para todo musulmán que manifieste haber renuncia-

do a la fe islámica o lo haya declarado públicamente y haya renunciado a ella por medio de sus actos»; el artículo 126 añade: «Quien se reconozca culpable de apostasía podrá manifestar su arrepentimiento durante un período fijado por el tribunal. Toda persona que mantenga su renuncia a la fe se hace reo de pena de muerte, salvo si se trata de una persona convertida recientemente al Islam. La pena aplicada por la apostasía será conmutada si el apóstata abjura antes de la ejecución.»

En Irán, el pastor Mehdi Dabbaj, convertido del Islam al cristianismo, fue condenado a muerte. Su esposa fue obligada a divorciarse y a él se le privó de la custodia de sus hijos. Bajo la presión internacional, la pena de muerte no llegó a ejecutarse, y Mehdi Dabbaj fue liberado en febrero de 1994. El 7 de julio, fue asesinado en los alrededores de Teherán.

En Egipto, la apostasía no está explícitamente condenada por la ley. No obstante, se invoca a veces el artículo 98 apartado f del Código Penal para impedir la conversión de los musulmanes a otras religiones o para evitar declaraciones de ateísmo. En efecto, este artículo prohíbe «todo acto de degradación o de menosprecio hacia un lugar santo por una secta religiosa, con la intención crear problemas a la unidad nacional y a la paz social». Últimamente se ha puesto en marcha otro procedimiento de lucha contra la apostasía, o lo que se califica como tal. Un profesor de universidad, Hamed Nasr Abou Zid, conocido por numerosos trabajos sobre el Islam, fue considerado herético por ciertos grupos extremistas por razones de su apreciación crítica de ciertos aspectos del Islam y, en particular, de ciertas tradiciones musulmanas. Fue calificado de *murted* (apóstata), a pesar de sus numerosas declaraciones de identificación con el Islam. Extremistas musulmanes iniciaron un proceso judicial contra él, tendente a poner fin al matrimonio de Hamed Nasr Abou Zid con su esposa musulmana, basándose en el hecho de que una musulmana no puede estar unida en vínculo matrimonial con un no musulmán. Evitando pronunciarse sobre el fondo de la cuestión, el tribunal rechazó la demanda por motivos de procedimiento. Se presentó una nueva demanda sobre el caso y [en el momento de redactar este trabajo se hallaba pendiente de que] el juez *tome una decisión*. Este asunto ha sido seguido con mucha atención por la opinión pública egipcia, y se espera que el juez que deba *decidir* definitivamente el caso no se deje tentar por el aventurerismo extremista, cuyas consecuencias podrían ir más allá del propio Egipto.

Se llega al caso de que la apostasía no es condenada en sí misma, pero a la persona que es considerada apóstata se la condena por otros motivos de *inculpación*, como podría ser el de proselitismo. De esta manera el Tribunal de Primera Instancia de Casablanca, Marruecos, ha condenado a Mustafá Zeralda, un musulmán convertido al cristianismo, a tres años de prisión por haber infringido los artículos 220 al 221 del Código Penal. El artículo 220 prohíbe todo tipo de impedimento a la asistencia a los servicios religiosos, mientras que el artículo 221 prohíbe «to-

do medio de seducción con el propósito de quebrantar la fe de un musulmán».⁵

Además de los límites así establecidos contra la libertad religiosa, algunos Estados utilizan otras formas de limitación de dicha libertad. De esta manera a través de una legislación muy rigurosa sobre la blasfemia, ciertas personas han sido perseguidas por sus creencias en Pakistán. Un niño de catorce años, analfabeto, fue condenado a muerte por blasfemo (antes de ser absuelto mediante un recurso) por el Tribunal Supremo de Lahore. Otra persona, acusada también de blasfemia, al ser vista insultando la reproducción de una fotografía que al parecer era la del Profeta, fue condenada a la pena capital por un tribunal de Peshawar (*sesión 345/1994*) antes que el Tribunal Supremo de Peshawar *anulara* el juicio (*causa criminal 25/11.1.95*). Así que los atentados contra la libertad de creencia, pueden ser numerosos y diferentes. Es evidente que incluso aunque la libertad de creencia se encuentre reconocida de modo explícito, no alcanza toda su dimensión más que con la libertad de manifestar dicha creencia, a la cual se halla estrechamente unida.

2. La libertad de manifestar las creencias propias

La libertad religiosa implica el derecho de manifestar los pensamientos de cada cual o la adhesión a una religión o a una convicción. Implica asimismo la libertad de ejercerla individualmente o en común, tanto en público como en privado.

La libertad de manifestar la religión o las convicciones propias mediante el culto, el cumplimiento de ritos, las prácticas y la enseñanza engloba actos que pueden ser múltiples y variados. El Estado tiene la obligación de proteger estas manifestaciones de la libertad religiosa. Evidentemente, esta protección puede tener múltiples límites.

En primer lugar, el mensaje religioso no puede ser protegido más que en la medida en que no constituya una incitación a la guerra, a la discriminación, al odio, a la hostilidad o a la violencia.

De modo más general, la libertad de manifestar la religión propia puede ser restringida por consideraciones que tengan que ver con la seguridad, el orden público, la salud pública, la moral y los derechos fundamentales de otros.

Las restricciones deben estar previstas por la ley y es preciso que sean justificables y dentro de los límites de lo estrictamente necesario. En otros términos, la libertad de manifestar una creencia implica la utilización de los medios menos restrictivos. La protección de la moral no debe estar fundada sobre una definición de la moral derivada exclusivamente de una sola tradición religiosa o ideológica.

5. Véase el diario marroquí *L'Opinion*, (8 noviembre 1993), y el diario francés *Libération*, (10 noviembre 1993).

Las constituciones de los Estados musulmanes limitan las manifestaciones de la libertad religiosa por diferentes consideraciones que tienden todas ellas a salvaguardar el orden público. Por ejemplo la Constitución tunecina garantiza el libre ejercicio de los cultos mientras no se altere el orden público. La Constitución de los Emiratos Árabes Unidos une y subordina el libre ejercicio de los cultos a que no alteren el orden público, las buenas costumbres y «las tradiciones establecidas». La Constitución de Bahrein dice en su artículo 22 que el Estado garantiza la protección del ejercicio de cultos, procesiones y reuniones religiosas «de acuerdo a las tradiciones bien establecidas». En Burkina Faso, las limitaciones provienen del orden público, de las buenas costumbres, del respeto a la ley y del respeto a la persona. En Pakistán, el orden público y moral pueden limitar la libertad de manifestar la fe religiosa; el orden público puede ser entendido de manera muy amplia y su contenido definido en relación con una religión o sensibilidad religiosa por oposición a otra. El Tribunal Supremo del Pakistán estableció en 1993, en relación con los ahmadis, lo siguiente:

«Los ahmadis, como las demás minorías, son libres de profesar su religión en este país y nadie los puede privar de este derecho, *ni por ley ni mediante ninguna reglamentación*. No obstante, deben respetar la Constitución y la ley y no tienen derecho a entregarse a profanaciones de los personajes sagrados de otra religión, comprendido el Islam; tampoco pueden utilizar apelativos, denominaciones y títulos que pertenezcan exclusivamente a estas religiones o incluso aplicarse los términos propios de ellas como “mezquita” o las prácticas como el *Azan*, con el propósito de que la sensibilidad de la comunidad musulmana no se vean herida, y que las gentes no se confundan o no sean engañadas en lo que concierne a la fe.»

Así, más allá del orden público, la libertad de manifestar las creencias plantea el problema de la igualdad en la manifestación de las convicciones de cada cual, y de forma más general el de la *igualdad individual* en los Estados musulmanes.

LA IGUALDAD

El problema de la *igualdad individual* en los Estados musulmanes, se sitúa en el seno de la comunidad musulmana especialmente entre hombres y mujeres, así como en términos de musulmanes y no musulmanes.

1. Igualdad hombre-mujer

El artículo 6 de la Declaración de los Derechos Humanos en el Islam (*op. cit.*) reconoce de modo explícito los derechos de la mujer, enunciando que:

- a. «La mujer es igual al hombre en dignidad; posee sus propios derechos y sus propios deberes. *Tiene deberes civiles y gozará de independencia financiera, y tiene derecho a conservar su nombre y su apellido.*»
- b. «El marido es responsable del mantenimiento y del bienestar de la familia.»

La igualdad entre el hombre y la mujer es una de las cuestiones más controvertidas en el mundo islámico, debido a que la *Shari'a* plantea numerosas indicaciones relativas a la diferenciación, es decir, las desigualdades entre el hombre y la mujer.

En primer lugar, el ámbito donde la mujer puede desenvolverse dentro del Islam es un ámbito no público; ya que este pertenece únicamente a los varones; y lo mismo ocurre en el terreno religioso y en el político. La mujer no puede dirigir la oración, de la misma manera que no puede dirigir la comunidad, ni participar en la vida pública.

La mayor parte de las constituciones de los Estados musulmanes admiten, hoy, el acceso de la mujer a la vida pública, reconociéndole el derecho a ser electora o elegible para la mayor parte de los cargos públicos. La prueba más evidente de este cambio se ha visto en Turquía y en el Pakistán, donde las funciones de primer ministro han sido ejercidas hasta hace poco tiempo por mujeres: la señora Çiller y la señora Bhutto respectivamente. No obstante, un cierto número de Estados, árabes sobre todo, han puesto freno a esta evolución, este en el caso extremo de Arabia Saudí, donde la mujer ni siquiera está autorizada a conducir automóviles. De modo que, a pesar de los numerosos progresos realizados en muchos Estados musulmanes respecto a la condición pública de las mujeres, solamente existen una minoría que haya ratificado la Convención de 1952 sobre Derechos Políticos de la Mujer (quince de cincuenta y uno) y la Convención de 1979 para la desaparición de todas las formas de discriminación contra las mujeres (igualmente quince).

En cuanto al ámbito privado, no se ofrece ninguna posibilidad de manobra para la mujer. Todo tiene lugar como si la mujer estuviese afectada por una incapacidad congénita que la limita. Y esa limitación no desaparece ni con la edad ni con el matrimonio. A menudo la mujer pasa de la autoridad del padre o del tutor a la del marido que, generalmente, la ha escogido. Sus desplazamientos al extranjero, están, en la mayoría de los casos, subordinados al beneplácito del marido, jefe de la familia a quien debe obediencia. Sobre los derechos de sucesión se halla sometida a la regla según la cual, el hombre tiene derecho al doble de herencia que la mujer, ya que ella siempre vale la mitad que un varón. Las legislaciones de la mayor parte de los Estados musulmanes, especialmente en materia de *derechos individuales*, ponen en evidencia la desigualdad entre la condición masculina y la fe-

menina. Ello explica entre otras cosas, el escaso número de Estados musulmanes que han ratificado la Convención de 1962 sobre el consentimiento al matrimonio, la edad mínima para el matrimonio y el registro de matrimonios, dándose el caso, a veces, que un país que ha ratificado la Convención sin reservas no se considera obligado a observar el conjunto de las disposiciones y no acepta el matrimonio de una musulmana con un no musulmán.

2. Igualdad entre musulmanes y no musulmanes

La cuestión de las relaciones entre musulmanes y no musulmanes viene planteándose desde la aparición del Islam. El profeta Mahoma recurrió a todos los medios a su alcance para marcar la diferencia entre unos y otros, empleando mucho más la fuerza que los medios pacíficos. Limitándonos a los no musulmanes denominados “gentes del Libro”, es decir, los judíos y los cristianos, se recordará que el Islam los sometió a la *Dhimmitude*, es decir a un estatuto según el cual estaban obligados a pagar una especie de tasa que les aseguraba seguridad y protección.

Las situaciones que ha registrado la historia a este respecto, son diversas. En algunos momentos se han vivido situación de gran tensión, aunque en muchas ocasiones ha habido una coexistencia más armoniosa, no solamente en la Andalucía de la época musulmana, sino incluso con posterioridad, cuando numerosos judíos y cristianos han asumido altas responsabilidades públicas. Esto se ha dado en diferentes períodos, en Egipto, Irak, Túnez, Irán y en el conjunto del Imperio Otomano. Esto no significa, evidentemente, que las relaciones entre musulmanes y las otras “gentes del Libro” hayan estado siempre al abrigo de la animosidad, de las tensiones o incluso de la violencia.

Este aspecto de la relaciones fue el determinante, sobre todo a partir del siglo XVIII, de la solicitud de “protección” de algunos grupos a ciertas potencias europeas. En diferentes oportunidades ello dio como resultado un sistema de capitulaciones que permitieron el establecimiento de “jurisdicciones consulares” donde eran justiciables los “protegidos” de las potencias europeas, la mayoría de los cuales eran judíos o cristianos.

La creciente influencia de las potencias europeas, sobre todo a partir del siglo XIX, contribuyó a la introducción de un cierto número de reformas mediante las cuales se pretendía proteger a los no musulmanes en los países islámicos. Este movimiento reformista surgió en un momento cuando el Imperio Otomano veía como se estaba confirmando su progresivo hundimiento, y su capacidad para defender el mundo islámico se reducía cada vez más, a la par que su influencia sobre muchos de los territorios sometidos había devenido en algo más bien formal. Así, el Imperio Otomano tuvo que reconocer por dos textos adoptados en 1839 y 1856 (*Khati Hamayoun* y *Khati Cheri*) un cierto número de derechos y de libertades a todos los ciudadanos, como el derecho a la igualdad, independientemente de todas las

consideraciones que tengan que ver con la religión o la nacionalidad. En 1857 al adoptar el pacto fundamental, llamado *Ahd al Aman* (o Pacto de Seguridad), Túnez dio un gran impulso a la igualdad entre musulmanes y no musulmanes, ya que esta igualdad se identificó a la propia condición humana de los individuos y no a su condición religiosa o nacional. De este modo el régimen de *Dhimmitude* quedó cuestionado. La Constitución tunecina de 1861, que fue la primera establecida en el mundo árabe y musulmán, confirma esa evolución. Egipto no permaneció insensible, ni mucho menos, ante la necesidad de reconsiderar las relaciones entre musulmanes y no musulmanes en el sentido de la igualdad. Los importantes acontecimientos que tuvieron lugar en 1848, 1866 y 1878 ayudaron a una nueva definición de las relaciones entre musulmanes y no musulmanes.

Las constituciones de los Estados musulmanes rechazan hoy, de manera formal en la mayor parte de los casos, las discriminaciones fundadas sobre la religión o la convicción y establecen la igualdad entre los ciudadanos. Por otra parte, la mayor parte de los Estados musulmanes –comprendidos Irán y Sudán, pero no Arabia Saudí y Pakistán– han ratificado los Pactos de 1966, que otorgan preeminencia a la no discriminación. El primer párrafo del artículo 1 de la Declaración de Derechos Humanos en el Islam dispone que «todos los seres humanos son iguales en cuanto a su dignidad, sus obligaciones y sus responsabilidades fundamentales». La realidad no corrobora, siempre y en todo lugar, la igualdad entre musulmanes y no musulmanes en tierras del Islam. Sin que tratemos de multiplicar los ejemplos, nos limitaremos a recordar, brevemente, tres casos de desigualdad.

El primer caso corresponde a la testificación. En ciertos países musulmanes, el testimonio de un no musulmán contra un musulmán no tiene valor. Este es a todas luces al caso de Pakistán. «[...] sin ninguna discriminación de raza, color, lengua, sexo, religión, afiliación política, condición social o cualquier otra consideración. La verdadera fe garantiza el lugar destacado de esta dignidad en el camino de la perfección humana».

El segundo caso concierne al matrimonio. En la mayor parte de los Estados musulmanes, no se admite el matrimonio de una musulmana con un no musulmán, incluso en los países que han ratificado, sin reservas, la Convención de Nueva York sobre Libertad de Matrimonio. Por el contrario, se debe precisar que el matrimonio de un musulmán con una mujer de las “gentes del Libro” sí se considera factible.

El tercer caso concierne a los *derechos sucesorios*. Un no musulmán no puede heredar de un musulmán, independientemente del grado de parentesco que les una, mientras que se indica que el musulmán, puede heredar de un no musulmán. Esta situación constituye una constante en las legislaciones y las jurisprudencias de los Estados musulmanes. Las ratificaciones de las convenciones internacionales relativas a los Derechos Humanos no constituyen ningún obstáculo para mantener este tipo de discriminación. El Código Tunecino del *Estatuto Personal*, considerado como revolucionario

ria por muchas razones, no se escapa en este aspecto, a la lógica de la discriminación entre musulmanes y no musulmanes. El juez tunecino, no trata de desmarcarse de esta lógica, a pesar de que el constituyente tunecino le ofrece esta posibilidad por medio de la prevalencia de los tratados regularmente ratificados en las leyes. En un *sumario* presentado el 14 de julio de 1993, el Tribunal Supremo de Túnez confirmó la norma según la cual la sucesión de un musulmán no se encuentra *abierta* más que a los herederos musulmanes. «Entendiendo –dice el Tribunal– que se halla establecido, por diferentes medios, que la interesada, la señora viuda de Jebira, es musulmana, y que ha lugar en este sentido a contarla entre los herederos de Mohamed Ben Salh Jebira».⁶

En resumen, la igualdad entre musulmanes y no musulmanes, en tierras del Islam, es una cuestión de renovada actualidad y que pone de manifiesto de la confrontación permanente de lo universal y de lo específico en el ámbito de los derechos humanos.

6. Véase *Revue de Jurisprudence et de Législation*, Ministerio de Justicia, Túnez, 1993, pág. 120 ss.

LIBERTAD RELIGIOSA, ÉTICA PLANETARIA Y PLURALISMO EN EL SIGLO DE LA GLOBALIZACIÓN

MOHAMED TALBI*

«Ninguna imposición en materia de religión» El Corán, 2: 256.

Cuando los ecos de la celebración del cincuentenario de la Declaración de los Derechos Humanos en 1998 hace tiempo que ya se apagaron, no por ello los derechos enunciados en este documento han perdido ni un ápice de su vigencia y actualidad, y mucho menos el artículo 18, que proclama:

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

¿En qué situación nos hallamos hoy en los países islámicos? ¿Hacia dónde nos encaminamos? Mi propósito no es el de hacer un balance. Podemos consultar con este fin dos artículos publicados por Abdelfattah Amor en *CONCIENCIA Y LIBERTAD*.¹ Quiero en vez de ello responder no a la segunda pregunta –¿quién puede hacerlo?– sino situarme en una perspectiva de futuro.

Nos hallamos en una encrucijada. El siglo que acaba de terminar, después de dos grandes conflictos bélicos, dio a luz la Declaración Universal de

* Profesor de la FACULTAD DE LETRAS Y HUMANIDADES DE LA UNIVERSIDAD DE TÚNEZ.

1. Bajo el título “Constitución y Religión en los Estados Musulmanes (I): El Estado Musulmán”, nº, 10 (1998), pág. 22-33; “Constitución y Religión en los Estados Musulmanes (II): La naturaleza del Estado - La organización del Estado”, nº 11 (1999), pág. 107-124. A. AMOR, decano honorífico de la FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS, POLÍTICAS Y SOCIALES DE TÚNEZ, y relator especial de la Comisión de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas sobre la Intolerancia Religiosa, fue elegido (en septiembre de 1998) miembro de la Comisión de la ONU para los Derechos Humanos.

Derechos Humanos. En el plan de la consumación de los hechos y de la ética, fue en su segunda mitad, al menos para Occidente, muy “gideano”, repleto de alimentos terrestres, incluidos homosexuales, lo que no disgustaría demasiado al genial precursor que fue André Gide cuyas famosas novelas, en especial *Los alimentos terrestres*, aparecida en 1897, seguida de *El inmoralista*, en 1902, cerraban un siglo, el «Siglo de las Luces», y abrían otro, el de la liberación de los instintos y obediencia a todos los deseos de la carne. Los Derechos Humanos, en efecto, ¿no descubren también para el hombre, el derecho de disponer libremente de su propio cuerpo? Sin lugar a dudas, sí, si es que su cuerpo le pertenece. En una hipótesis antropocentrista y antropolatrista, la del advenimiento del *Hombre-Dios*,² no hay pues ninguna objeción. No ocurre lo mismo para el Hombre-Servidor de Dios. ¿Qué perspectivas ofrece el siglo que acabamos de estrenar? ¿Será cada vez más “gideano”? ¿O será tal vez de otro estilo? Según la fórmula tomada de André Malraux (1901-1976), cuya obra está dominada por la lucha «contra la corrupción del tiempo y del instinto de muerte del hombre»,³ «será religioso o no será».

El futuro siempre está abierto, así que, será el que nosotros construyamos, y el Islam, que resurge en la escena universal, después de una ausencia de varios siglos, tendrá seguramente un papel relevante que desempeñar. «Islam, futuro del mundo», nos dice Hassan al-Tourabi.⁴ ¿Qué Islam? A nuestro juicio, sin duda que no va a ser el de Sudán; ni tampoco el de la Internacional Islámica creada en diciembre de 1993, cuya sede está en Jartum. Si el Islam quiere recuperar su puesto en el mundo, si en Occidente no quiere limitarse a ser considerado una secta marginal y sospechosa, debe asumir y asimilar la modernidad, modernizarse sin cesar, mediante una renovación radical y constante de su pensamiento, lo que no significa que tenga que desnaturalizarse o renunciar a su fe.

Algunos preconizan un Islam llamado *positivo*, es decir, reducido a una cultura y a un factor de identidad ayuno de prácticas. Se trata de un Islam-cultura, bajo la tensión de una fe muerta, residual o agonizante. Este Islam residual de una generación desarraigada y de transición no es más que una esclusa destinada a facilitar el paso del tramo superior, el de la fe de los orígenes, al tramo inferior, el de la desislamización total e íntegra hasta la erradicación en la memoria, en la fase final, de todo recuerdo. Este Islam positivamente provisional y transitorio, es decir, en proceso de liquidación, no está interesado —eso está muy claro— en la renovación del pensamiento islámico que se exprese por un compromiso de fe y de práctica. Sus preocupaciones van por otros derroteros, lo de una integración sin humillación; de ahí su insistencia en su aporte cultural. No necesita ya mezquitas que más bien le estorban. Ya no le sirven de nada. Sus militantes, sociólogos

2. Véase L. FERRY, *El hombre Dios o el sentido de la vida*, ed. Grasset, París, 1996.

3. El pequeño Larousse, s.v. A. Malraux.

4. Ed. J.-C. Lattés, *Conversaciones con Alain Chevalérias*, París, 1997.

o antropólogos, algunos de ellos eminentes, influyentes y de renombre, nunca han pisando ninguna y están decididos a no hacerlo nunca, salvo por obligación ceremonial o en caso de que se inaugure una, según el rango que ocupan entre los inmigrantes, con quienes se sienten vinculados y en los cuales ambicionan conseguir algún tipo de liderazgo. En Occidente, el Islam-cultural, también llamado positivo -lo cual implica que cualquier otro Islam, especialmente el de la fe y la práctica, es considerado negativo- lo único que necesita son algunas salas de espectáculos o de exposiciones apropiadas para la conservación del patrimonio identitario, al menos por un tiempo, hasta su olvido definitivo. Sus seguidores offician de otra manera, porque su culto, el del Hombre-Dios, se une en definitiva -salvando algunos matices- con todas las corrientes universales de pensamiento humanistas que buscan, hoy al menos, una “espiritualidad laica”, donde es el hombre como tal quien representa lo sagrado, sitúa su propia sabiduría por encima del bien y del mal, y crea por sí mismo un sentido para la vida. No es de este Islam-cultura, que de hecho no es más que una antropolatría entre muchas otras, del que vamos a ocuparnos.

Es necesario dejar esto bien claro, ya que a menudo, por un abuso del lenguaje, confundimos, voluntaria o involuntariamente, los términos. Cuando hablamos aquí de Islam, no hablamos de una cultura, de una civilización ni de una abstracción. Hablamos de una experiencia existencial concreta y diaria alimentada por la fe y la práctica. El Islam se define como una convicción (*i'tiqad*) y como obras (*'amal*), desprovistas, una y otras, de todo sentido y valor cuando no existe una libertad religiosa auténtica: la propia naturaleza de la fe exige ser libre, o no serlo.

Esto parece una evidencia trivial. Sin embargo el principio de libertad nunca ha sido totalmente respetado en ningún sitio y, hoy, ahí es donde más escuece cuando hablamos del Islam. El resultado de la lucha por la libertad religiosa será el que va a determinar el éxito o el fracaso de la renovación del pensamiento islámico, y del futuro del Islam en el transcurso del próximo milenio. No será ajusticiando a los “renegados” que el Islam, como profetiza Al-Tourabi, será “el futuro del mundo”.

Lo peor que tiene el integrismo, es que niega la libertad. El integrismo no consiste en dejarse barba, llevar túnica blanca o un pañuelo cubriendo la cabeza. En un mundo de libertad cada uno es muy dueño de vestirse, desvestirse o disfrazarse como le apetezca. ¿Por qué un pañuelo en la cabeza tiene que llamar más la atención que una minifalda? La esencia del integrismo no es una moda en el vestir en sí misma, y tampoco lo es la práctica estricta de las ceremonias. Uno no es integrista porque practique los rezos; aunque algunos pretendan, y pocas veces sin mala intención, que caigamos en ese error. Ser integrista es negar la libertad de los demás musulmanes que se visten y piensan de forma diferente. Es declararlos, a partir de cierto grado de diferencia, automáticamente y sin vuelta atrás *kafir* (herejes, apóstatas, blasfemos). Para comprender todo el horror de esta acusación que a menu-

do se lanza de forma tajante a las ondas, o de hacer a alguien objeto de una *fatwa*, debe tenerse en cuenta que equivale a una pena de muerte en el nombre de la *Shari'a*, la Ley de Dios. Cualquier integrista, con turbante o no, se considera infalible y se comporta como un tutor de Dios, ¿en una religión que ignora el dogma de la infalibilidad, que no tiene clero, y menos aún un San Pedro con las llaves del paraíso y del infierno! Esa es nuestra paradoja actualmente, una paradoja que tiene sus raíces profundamente implantadas en los anatemas recíprocos que nuestros *faqih*s, a menudo en detrimento mutuo, habían intercambiado copiosamente y muy amablemente en el transcurso de nuestra larga historia de guerras fratricidas, llevadas a cabo, incluso en nuestros días, en el nombre de la lucha por el camino del Señor (*al-yihad fi sabil Allah*). ¡Menuda manera de hacer obras piadosas! El integrismo musulmán es un viejo fenómeno dirigido, no contra Occidente, sino contra el Islam del cambio y del progreso. Occidente se entiende bien con los países musulmanes más integristas, cuando estos países sirven a sus intereses, y les proporcionan abundante armamento que sirve para que los proveedores se enriquezcan más cuando antes lo usen y quede inservible. ¿Quién ha creado los *talibanes*, esos curiosos “seminaristas” —estudiantes del Corán en el sentido literal del término— con vocación, cuando menos, oscurantista? Lo que tiene de increíble el integrismo musulmán es que denigra de modo inapelable a cualquier otro musulmán que se comporte y piense de forma distinta. Se lo tilda de *kafir* y ya no hay nada que hacer. Se le decapita. Y entonces, ¿qué posibilidad queda de diálogo con el integrismo musulmán?

Fijémonos bien en esto: allá donde, dentro o fuera, exista un exceso de violencia, es que hay un déficit en materia de libertad religiosa -o simplemente de libertad- un déficit de tolerancia, de respeto por la dignidad humana, un déficit de diálogo, y en definitiva de legitimidad. Pero lo peor es cuando los dados están trucados, la libertad disfrazada, el diálogo truncado, la inteligencia sometida y el espíritu debilitado; cuando el intelectual se hace cortesano por miedo a perder la cabeza, siempre a merced de una *fatwa* o del humor del poder; cuando para sobrevivir, se ve obligado a ser humillado, cuando no se acepta ni siquiera su silencio. Sin embargo es eso lo que distingue mejor el mundo desarrollado, al cual pertenece Occidente, y el mundo llamado, por eufemismo, en vías de desarrollo, mundo al que hoy pertenece, en mayor o menor grado, el Islam en su totalidad.

El déficit de libertad no es solamente religioso: es total. Entonces ¿qué diálogo podemos tener! ¿Cómo dialogar bajo amenazas? ¿Cómo hacer dialogar una lengua encadenada y otra libre? ¿Cómo puede el Islam integrarse en la globalización y aportar su contribución, cuando su pensamiento, acorralado por el integrismo y los abusos de poder, se halla en el mejor de los casos controlado, asfixiado? De este modo cualquier diálogo suena a hueco, a falso. Ahí está el mayor impedimento que tienen que afrontar los intelectuales musulmanes en su esfuerzo por renovar el pensamiento del Islam. Cuando no se hacen cortesanos, corren graves riesgos.

Esto no es una elucubración mental. El “renegado” puede ser, legalmente, ajusticiado en la horca. Eso es lo que le ocurrió al sudanés Mahmud Muhammad Taha, ejecutado en la horca a los setenta años en Jartum el 18 de enero de 1985 por apostasía (*ridda*), había escrito un libro que se considerado blasfemo. De manera más “clemente”, la cabeza del “renegado” puede ser rebanada por un sable. Es lo que le ocurrió en Arabia Saudí, el 3 de septiembre de 1992, al poeta chií Sadok Mellalah, acusado de blasfemo. Los grupos islámicos no se quedan atrás: asesinaron en El Cairo, siempre por motivos religiosos, al escritor Faraj Fouda (8 de junio de 1992) -asesinato justificado y bendecido por una *fatwa* de un ulema de Al-Azhar, Muhammad al-Ghazali y el presidente Anwar el Sadat (1981). Y estos no son más que unos cuantos ejemplos. No contamos los atentados en tierras islámicas. En cuanto a Argelia, desde 1991, la carnicería no hay manera de que concluya, a pesar de que, según la expresión ritual y oficial, no pasa de ser “residual”.

La tarea del intelectual musulmán, animado por el deseo de renovar el pensamiento islámico, y aterrizado por todos lados, no resulta nada fácil. ¿Cómo hacer entrar en razón a los que matan? El sentido común se ha esfumado: el vencido es un terrorista, el vencedor un héroe. ¿Cómo convencer a los poderes establecidos y a “los poderes” que mediante la violencia, según la costumbre establecida, quieren desbancarlos? ¿Cómo hacer entender que el Islam, instrumento de unos y de otros, no tiene nada que ver, ni nada que ganar con esta lucha sanguinaria por el poder? La libertad religiosa solamente puede desinstrumentalizar al Islam y devolverle su vocación primera: la de adherirse libremente a un Dios libre que ha querido al hombre libre: sin ninguna coacción en materia de religión.

¿Cómo convencer también a Occidente, hoy fuerte y libre, de que tiene que acordarse de que —más allá de los pequeños intereses que orientan a menudo su política a corto plazo— todo atentado contra el espíritu en cualquier ámbito religioso y cultural es también un atentado contra el espíritu de todos los ámbitos religiosos y culturales? Cuando un respetable hombre de estado se somete ante un potentado cargado de violencia, ¿qué puede hacer un intelectual musulmán? Sufrir, con el amargo sentimiento de estar padeciendo en vano. Los más generosos crean ciudades de refugio⁵ para los espíritus perseguidos. El flujo siempre va hacia Occidente. No conozco ningún flujo hacia los países musulmanes. ¡Y con razón! El sentido del flujo resulta muy significativo. En la época de las autopistas de la información y de la globalización, no puede haber más elección que la solidaridad contra todo tipo de oscurantismo, de terror, de dictadura y de envejecimiento de Dios y de los hombres. Esto es al menos lo que yo creo. Pero mi forma de verlo no es compartida por todos.

Un embajador de un país occidental, muy comprensivo hacia los países islámicos, me dijo un día: «Los valores no son los mismos». De pronto me vi-

5. Véase *El Periódico del Parlamento Internacional de los Escritores*, cuya sede está en Estrasburgo, Francia.

no al pensamiento aquello que se decía en la época colonial, que conozco bastante bien porque la viví: “El árabe no respeta más que la fuerza”. Como soy historiador, he pensado en los análisis de Ibn Jaldun (1332-1406); he pasado revista a la película de nuestra historia en la cual la *bay’a*, que debería ser la “elección” libre del jefe en el poder, no era más que una burda mascarada, un plebiscito tragicómico bajo un fondo de violencia, siempre arrancada y enterrada por la fuerza. He sido niño, adolescente y adulto, y este eslogan no ha dejado nunca de escucharse: «¡Que Dios conceda la victoria a quien al despertarse por la mañana todavía conserva el trono!» (*Allahu yansuru man asbaha*). Poco importa quién sea. Se le jura fidelidad, con la misma “sinceridad espontánea” que a su predecesor. Esto ocurre todavía en la actualidad. Vitoreado de diversas maneras hasta el agotamiento por las multitudes enloquecidas, forma parte de lo cotidiano del hombre en vías de desarrollo, categoría que engloba a todos los países musulmanes en su totalidad. Occidente no diviniza al hombre que está en el poder; al contrario, lejos de ser histérico, es crítico. ¿Es necesario recordar el “escándalo Clinton”? ¿Podemos concluir que “los valores no son los mismos”, y darnos, a nosotros mismos, como musulmanes, una razón? ¿Podemos dar la razón a Samuel Huntington y admitir, como epílogo de la historia, la inevitable caída de todas las civilizaciones? ¿El Islam conlleva realmente valores despóticos, incompatibles con los de la libertad? El famoso despotismo oriental. La historia actual que, salvo el barniz democrático, continúa la del pasado, parece dar la razón a esta hipótesis: el hombre-dios hoy en el poder se beneficia del mismo culto ancestral, el que hunde sus raíces, mucho antes que existiera el Islam, en el modelo faraónico oriental.

De hecho este análisis pesimista, que opone Occidente al Islam sobre la base de que “los valores no son los mismos”, afortunadamente es simplista y falso, porque de otra manera bloquearía irremediablemente el futuro. Es simplista porque la realidad histórica es mucho más compleja. El poder fue durante mucho tiempo teocrático en Occidente. El papa consagraba a los monarcas, y contaba con la fuerza temible de la excomunión. Federico II de Hohenstaufen, emperador germano de 1220 a 1250, fue excomulgado (1227) y denunciado como el Anticristo, lo que asestó un serio golpe a su prestigio y al de su imperio. Hasta Napoleón I quiso ser coronado emperador (el 2 de diciembre de 1804) por el papa en Reims, allí donde fue bautizado Clodoveo, el primer rey cristiano de los francos. En el siglo XVII nadie ponía seriamente en duda el poder real. El filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679), autor de *El Leviatán* (1651), y para quien «el hombre es un lobo para el hombre», se hacía teórico y abogado del absolutismo, porque solamente este puede hacer reinar el orden y la ley. El ideal era el despotismo ilustrado. El rey era el protector de la religión, y Francia, “la hija amada de la Iglesia”. Desde el cisma (1534) provocado por Enrique VIII, el rey de Inglaterra —o la reina— es el jefe supremo de la Iglesia Anglicana. En Noruega, todavía hoy, no se puede ser miembro del gobierno si no se es miembro de la iglesia oficial. El

syllabus contra los errores, publicado por Pío IX (el 8 de diciembre de 1864) rechazaba firmemente toda idea de libertad religiosa. Tuvo que llegar el Concilio Vaticano II (1962-1965) para que la Iglesia Católica admitiese la libertad de conciencia y de religión (declaración *Dignatatis Humanae*). Y dejemos aparte la Inquisición, oficialmente instituida por Inocencio III (1199) —que fue canonizado— y que no desapareció hasta el siglo XVIII; y las hogueras, las expulsiones masivas, y lo costosa en vidas humanas que fue la evangelización de los indios del Nuevo Mundo. Dejemos pues de decir que entre Occidente y el Islam, “los valores no son los mismos”. Borremos de nuestras mentes la dicotomía maniquea entre un Occidente, en esencia libre y respetuoso de los derechos de los hombres, y un Islam congénitamente fanático, opresor y violento, negando al hombre todos los derechos y toda dignidad.

Esta imagen, muy extendida en los libros, prensa y demás medios de comunicación, es históricamente falsa. Es cierto que la historia del Islam, como todas las historias, está hecha de conflictos y de derramamientos de sangre. Pero no es más siniestra, que la de Occidente. No es de ningún modo la de la *negación sistemática de los valores*. Hasta el siglo XVIII, el Islam era más bien un modelo de tolerancia, Y una fuente de valores. Pierre Bayle (1647-1706), un pionero, junto con el inglés John Locke, de la tolerancia en Occidente, no escondía —sin hacer concesiones a la “falsedad” del Islam— su admiración por el mundo islámico, que daba ejemplo a una Europa donde reinaba la Inquisición y que aún estaba recuperándose de las heridas de las guerras de religión. «A los turcos —escribía— hemos de estarles agradecidos por haber concedido a los cristianos de su imperio la facultad de practicar su religión». Y añade: «Dudo mucho que aquí se les hubiera concedido la misma oportunidad a ellos [...]. La corte imperial no tiene necesidad de ser empujada a la persecución por la de Roma, ya que está de sobra acostumbrada a practicarla como para que en eso necesite estímulos de nadie». ⁶ Para Voltaire, el Imperio Turco que, en los siglos XVII y XVIII representaba el conjunto del Islam, era modelo de tolerancia. Escribe: «Salgamos de nuestra pequeña esfera, y examinemos el resto del globo. El Gran Sultán gobierna en paz sobre veinte pueblos de diferentes religiones; doscientos mil griegos viven seguros en Constantinopla; el propio *mufí* incluso nombra y presenta el patriarca griego al emperador; y se tolera que haya un patriarca latino. El sultán nombra a los obispos latinos de algunas islas griegas, sirviéndose de esta fórmula: “Os recomiendo que vayáis a estableceros como obispo a la isla de Kío conforme a vuestra antigua tradición y vuestras vanas ceremonias”. Este imperio está lleno de jacobitas, nestorianos, monotelitas; hay coptos, cristianos de San Juan, judíos, zoroastristas, hinduistas. Los anales turcos no hacen mención de ninguna revuelta iniciada por ninguna de estas religiones.» ⁷

6. P. BAYLE, *De la tolerancia...*, Presses Pockets, 1992, pág. 275.

7. “Tratado sobre la tolerancia”, en *Mélanges*, Biblioteca de la Pléiade, Gallimard, 1961, pág. 578.

La diferencia radica en la divergencia de los caminos seguidos por Occidente y por el Islam a partir del advenimiento de la modernidad. Occidente, que tuvo un despegue más lento, ha vivido un desarrollo continuo y constante y ha podido renovar su pensamiento. El Islam, cuyo despegue fue más rápido, ha perdido el aliento. Su pensamiento se ha estancado. Pero tiene todavía sus bazas. Lo que se llama, a falta de una definición mejor, integrismo, ha hecho mucho ruido y mucho mal. Sin embargo esta situación no es irreversible. Hemos invocado el pasado, no como una coartada narcisista y apologética, estérilmente pasada, sino para encontrar en él fuerza y determinación con el fin de colmar nuestros déficits de libertad y de legitimidad, y aportar así nuestra contribución al esfuerzo universal de edificar un mundo donde la dignidad del hombre sea respetada en todo lugar; dignidad que exige el respeto de todas las religiones, de todas las conciencias y de todas las convicciones basadas en valores éticos, los cuales no son exclusivamente occidentales, y que se expresan en la Declaración Universal de Derechos Humanos, fundamento para poder vivir juntos en un universo cuyas fronteras son cada vez más abiertas por la fuerza imparale de los medios de comunicación y de los intercambios.

El Islam no ha sido siempre el farolillo rojo de la civilización. Citaré tan solo un texto tomado de un sabio musulmán paquistaní, Premio Nobel de Física (1979), Abdus Salam, recientemente desaparecido, cuya vida fue un símbolo en más de un aspecto. Tuvo que abandonar su país a causa de la intolerancia y de la falta de respeto por la libertad de conciencia –formaba parte de los musulmanes *ahmadiyya*–, y no habiendo podido convencer a ningún país islámico, de entre todos los susceptibles de poder ayudarlo, de que «la ciencia es tan importante para el desarrollo de un país como lo puede ser su ejército para la defensa»,⁸ terminó por instalarse en Trieste. Este sabio, cuya odisea refleja el drama del intelectual en el ámbito cultural islámico actual, escribió:

«Es fascinante ver los ciclos científicos. Georges Sarton, en su monumental obra de historia de las ciencias, divide el lento desarrollo científico en “edades” de medio siglo cada una. Y a cada edad le asocia el nombre de una gran figura de la época. Así, del 450 al 400 a.C. es la edad de Platón, después es la edad de Aristóteles, Euclides, Arquímedes y así sucesivamente. Pasamos enseguida a la edad de 600-650 d.C., es el período chino de Hsuang Tsang; 650-700, de I-Ching; después de 750 a 1100, 350 años sin discontinuidad, es la sucesión de las edades Jabir, Juarizmi, Razi, Masudi, Wafa, Biruni y Omar Jayam, de los árabes, de los turcos, de los afganos, de los persas, todos hombres de cultura islámica. Después del 1100 aparecen los primeros nombres occidentales: Gerardo de Cremona, Jacobo Anatolio,

8. Abdus Salam, un físico, conversaciones con Jacques Vauthier, Ed. Beauchesne, París, 1990, pág. 15. Véase pág. 36-39. Sobre este podemos consultar J. SINGH, *Abdus Salam: A biography (physicist, Pakistan)*, Nueva Delhi (India), ed. Penguin, 1992.

Roger Bacon; pero los honores están compartidos con Averroes, Moisés Ben Maimoun, Tusi e Ibn-Nafis –quien descubrió la circulación de la sangre antes que Harvey–. Después de 1350, no hay nada más en el mundo musulmán salvo Ulugh Beg, nieto de Tamerlán en Samarkanda, en 1400, o el Maharaja Jai Singh de Jaipur, en 1720, que corrigió múltiples errores en las tablas occidentales de los eclipses de sol y de luna (algunos llegaban hasta seis minutos). Pero pronto fue superado por el descubrimiento del telescopio en Europa. Fue el canto del cisne.»⁹

TOLERANCIA

Los árabes son por naturaleza unos nostálgicos a quienes les gusta llorar, de pie, sobre los *Atlal*, los vestigios del pasado. Se deleitan en el moroso canto del cisne, y encuentran en él una especie de canción de cuna que adormece sus males y sus dolores. Un poeta árabe, un tanto libertino, del siglo IX, Abu Nuwas, para ridiculizar esta actitud que simboliza al poeta nostálgico y lacrimógeno, la critica así: «Al menos debería sentarse.» Nos hace falta, a nosotros pensadores musulmanes modernos, sustraernos al encanto enfermizo del “canto del cisne”, que es un canto de muerte. Nos hace falta encontrar en nuestro pasado, no razones para enorgullecernos y odiar, o para lamentarnos, o para huir del presente, demonizarlo, anatemiizarlo y darle la espalda, sino razones para volver a la senda, renovar lo mejor de nuestro pasado; para vivir, colaborar, dialogar y reforzar los valores universales de tolerancia y de respeto de todas las religiones, de todas las convicciones con o sin Dios, y de todas las conciencias. Como ejemplo citaré los *mayalis al-Kalam*, círculos de diálogo que florecían en Bagdad en el siglo X, para gran escándalo de los intolerantes de todo tipo. Un testigo ocular, Abu Omar cuenta:

«En el primer círculo al que he asistido, he visto reunidas todas las congregaciones religiosas (*firaq*): musulmanes suníes (ortodoxos) e innovadores (*bid'a*); todo tipo de infieles (*kuffar*): paganos (*mayus*), materialistas (*dahriyya*), maniqueos (*zanadiqa*), judíos, cristianos y todo tipo de infieles. Cada vez que llegaba un presidente, no importa de qué grupo, todos los asistentes se levantaban como un solo hombre para darle la bienvenida y esperaban a que se sentara para sentarse ellos a su vez.»

«Cuando el auditorio está lleno a reventar y ya no se espera a nadie más, un portavoz de los infieles proclama: “Os habéis reunido para la controversia y la argumentación. Que los musulmanes no saquen argumentos contra nosotros de su Libro, ni de las Palabras de su Profeta. No creemos en él y así que no le damos ningún crédito. Limitémonos en nuestras controversias a los argumentos racionales, lo que puede ser objeto de examen y

9. *Op. cit.*, pág. 55.

silogismo”. Todos los asistentes responden: “¡Muy bien! Estamos de acuerdo.”» Abu Omar continúa: «Desde que oí eso, no he vuelto a ir más a ese círculo. Después me han dicho: “Hay otro círculo de controversias teológicas”. Al ir, he encontrado el mismo proceder. He dejado pues de asistir a los círculos teológicos, y no he vuelto nunca más.»¹⁰

La civilización musulmana, como todas las civilizaciones, ha sido a la vez tolerante e intolerante. Las intolerancias más atroces de hoy se inspiran en el ejemplo de los *azariqa*, quienes en el siglo VIII, practicaban la *isti'raz*, es decir, el exterminio de sus adversarios políticos y religiosos, sin distinción de hombres, mujeres, y niños, declarando herejes (*kafir*) a todos los que no coincidían con sus ideas y no se unían a sus filas (*hijra*).

Confrontados hoy en día a situaciones similares, los pensadores musulmanes modernos, apoyándose en la fuerza de los ejemplos de tolerancia que han hecho la grandeza de la civilización islámica en el pasado, deben unirse cada vez más en la lucha contra todas las formas de intolerancia con resolución y sin complejos. Poco importa si los integristas de hoy, fieles imitadores de los *azariqa* del pasado, para aterrorizarlos o hacerlos callar, los declaran *kafir* (herejes), expuestos pues a la pena capital, ya sea mediante asesinato legal o anárquico. Sabemos, por desgracia, que esto no se queda en vana amenaza. A la ignorancia y a la deformación de los textos, al terrorismo intelectual y físico, hay que oponer el saber y la correcta interpretación. La erradicación del integrismo violento y fanático debe pasar por la renovación del pensamiento islámico, tarea a la que debe consagrarse todo pensador musulmán con el máximo empeño. Cualquier represión, sobre todo cuando se ejerce desde un poder contestado, sin credibilidad y sin legitimidad, resulta inoperante. Peor aún, haciendo “mártires”, corona con la aureola de la santidad el terrorismo. El asesino de Annuar el Sadat (el 6 de octubre de 1981), Jaled al-Eslambouli, en el juicio donde fue condenado a muerte, en marzo de 1982, declaró: «Aplicad vuestra sentencia de muerte pronto, tengo prisa por estar en el cielo, en comunión con Dios, y dejaros en este miserable mundo.»¹¹

Su ejecución no puso fin al integrismo violento y terrorista -le dio un “mártir” -porque el verdadero remedio no es ese, está en la renovación del pensamiento islámico, la única que puede volver a sus auténticas fuentes de pureza, reconciliando a los musulmanes con su tiempo, y con los valores, a la vez universales y auténticamente musulmanes, de libertad, de progreso y de respeto por todas las conciencias. No digo ‘tolerancia’, porque esta palabra, aunque muy usada en el lenguaje corriente, incluyendo el mío, la verdad es que no me gusta. Repito aquí lo que he explicado más arriba.¹² La

10. “Al-Humaydî (1029-1095)”, *Jadhwat al-Muktabis*, Beirut, 1983, n° 85, pág. 175, 176.

11. C. BRIÉRE y O. CARRÉ, *Islam, Guerre à l'Occident?*, ed. Autrement, París, 1983, pág. 59.

12. Véase *A Global Ethic. The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, Hans KÜNG Karl-Joseph KUSCHEL (eds.), SCM Press, Londres, 1993.

tolerancia es inferiorizante. Implícitamente habla de condena. Se recomienda hacer el bien, y se tolera el mal. Lo que se tolera es considerado pues, evidentemente como un mal. Uno no hace lo que tolera en el otro, uno se abstiene de ello porque no es bueno. De otra forma nadie hablaría de tolerancia. Todo lo que está de acuerdo a la norma, de acuerdo al comportamiento general, a lo decente, no necesita ser tolerado. Paul Claudel (1868-1955) decía: «¿La tolerancia? Hay casas para eso». En otras palabras: Se tolera lo que deshonra, el vicio, y se lo esconde –se lo escondía al menos– en “casas” en principio “cerradas”. La tolerancia es pues a la vez condena, degradación, condescendencia más o menos despreciada, marginación, exclusión, y todo lo más caridad y generosidad. Se tolera a los extranjeros, cuando se es generoso; no se tolera a la gente del país: son ciudadanos de pleno derecho, los otros, no. Decir que se tolera a la gente del país es un contrasentido. Tienen derechos. No es necesario tolerarlo. Así que prefiero hablar de respeto: el respeto es un derecho. Todo ser humano tiene derecho al respeto, lo que se tiene por derecho, a la dignidad humana. No me gusta ser tolerado, marginado. Todo ser humano tiene derecho a ser respetado, tal y como es, y tal y como desea ser.

ÉTICA PLANETARIA

La ética, por su parte, es un asunto realmente complejo. El caníbal tiene un sentido muy elevado de la ética. No comete ningún crimen: obedece a una obligación ritual y moral. Se trata de una “ética” muy particular, específica de ciertas sociedades cerradas, que aún hoy persiste, pero que podemos considerar residual. Si se descartan las éticas “cerradas” y locales, que empiezan a convertirse en éticas de museo con connotaciones folclóricas, se puede decir que la ética se está convirtiendo cada vez más en algo universal; tiende a convertirse en una ética que obliga a ser de nivel planetario: una bioética. Siempre ha habido, y cada vez más, normas éticas universales. La norma que las resume mejor es la regla de oro (Lucas 6: 31), que podemos encontrar en todas las religiones sin excepción, y que todas las convicciones pueden compartir, porque es en definitiva una norma de sentido común.

Entre las grandes culturas actuales y en el seno de cada una de ellas, existen importantes brechas, y resulta ilusorio pensar que podemos resolverlas fácilmente, tanto en el plano de los principios como en el plano de lo cotidiano. La globalización, en el ámbito de lo ético, tiene sus limitaciones.

Nuestro mundo, debido a la influencia de los medios de comunicación, es cada vez más uniforme, pero sigue siendo a la vez plural. Los elementos diacrónicos –que perturban, separan, y empujan al cambio por la vía de la contaminación y del mimetismo– y los elementos sincrónicos –que unen, vin-

culan y juegan a favor del conservadurismo mediante el rechazo de lo que resulta perturbador— se mezclan y entrecruzan, y se influyen mutuamente de manera tan compleja que es prácticamente imposible prever los resultados y el tiempo que se necesita para su concreción. En realidad ni el particularismo ni el pluralismo son fenómenos nuevos. Pero el enfrentamiento ha llegado a ser trágico pues nadie tiene tiempo para digerir lentamente las adquisiciones y assimilarlas progresivamente. Las reacciones se vuelven más conscientes, los tomas de postura más definidas, los análisis más lúcidos, las elecciones más motivadas, y en consecuencia, las reacciones más vivas y más violentas.

Así pues, la ética es hoy objeto de los más apasionados debates. Estos debates, algunas veces organizados a escala planetaria, revelan fisuras profundas tanto en la teoría como en la práctica. Y ahí es donde las dificultades son enormes entre creyentes y no creyentes, de manera general, y entre Occidente y el Islam, de manera particular.

Examinemos primero el nivel de los conceptos. No sé si para la cristianidad, con todas sus variantes, es posible establecer una compartimentación estanca entre lo que es del César y lo que es de Dios. Dudo mucho de ello, el derecho natural tiene sus límites, y las repetidas intervenciones de la Santa Sede en el ámbito de la ética, intervenciones que a menudo tienen su eco en el Islam, refuerzan mi duda. El budismo, que habiéndose extendido más allá de su cuna asiática, vive en la actualidad una gran expansión en Occidente, es hostil a toda concepción metafísica de la ética. En cambio para el creyente islámico no puede haber concepción ética sin metafísica. La centralidad de Dios, en toda ética musulmana, es fundamental, y ahí radica el problema de la *Shari'a* que sigue sin ser resuelto. Para el musulmán de convicción, *huquq Allah wa huquq al-'ibad*, los derechos de Dios y los derechos de los hombres son las dos caras inseparables, distintas pero complementarias, de una misma realidad. El laicismo -'awlama en árabe- tiene cada vez más adeptos entre las élites occidentalizadas, y las diferencias entre los sistemas que se aplican en los distintos países musulmanes son a menudo enormes. Si se añade que el laicismo, neutral en principio, llega en algunos casos a convertirse en un auténtico integrismo agresivamente antirreligioso, nos percataremos mejor de lo difícil que es todo esto. Todas las dificultades relativas a la concepción de una ética global fueron estudiadas en Chicago, del 28 de agosto al 4 de septiembre de 1993, en la reunión del Segundo Parlamento de las Religiones, lo que no ha impedido llegar a una Declaración Común,¹³ necesariamente muy edulcorada.

A pesar de las dificultades de todo tipo, la idea de una bioética, concebida como una ética planetaria común mínima, se va abriendo camino. No hay, aparte de los filósofos, ningún hombre de ciencia que, al interrogarse sobre su ciencia, no le aporte alguna contribución. En la era de la clonación,

13. Ed. Payot, París, 1995, pág. 708

la ciencia no puede encerrarse en su neutralidad axiológica tradicional y quedarse en su sistema exclusivamente cognitivo. Está llamada a superar también la evaluación; y del estudio de la naturaleza, se ve obligada así a pensar en la metanaturaleza, es decir, a hacer también de la ética un objeto de la ciencia. El problema de la ética, que tiende a convertirse irresistiblemente en una bioética planetaria, está en la actualidad en el centro de la agenda del pensamiento universal. Las culturas, las religiones y las ciencias no pueden abordarla como por separado y aisladamente.

En el plano práctico, sin embargo, las divergencias no deben subestimarse. Los grandes valores universales, como la paz y la justicia, pueden fácilmente ser objeto de consenso en las abstracciones etéreas. Pero cuando se toca de pies en el suelo y se plantean casos concretos, empiezan a surgir las dificultades. Y enseguida la posición del más fuerte se convierte en la buena. Siempre ha sido así a lo largo de la historia. El cordero siempre tiene las de perder frente al lobo. El débil *sufre* la paz; el fuerte la *hace*; y así, cantándola al unísono, todos desafinan. A través del diálogo entre religiones, y todas las corrientes culturales —lo cual exige libertad religiosa y respeto a todas las conciencias—, el siglo XXI tal vez consiga resolver la milenaria ecuación que el parámetro de hipocresía que lo afecta inevitablemente en los casos concretos, siempre ha dejado insoluble a pesar de la multiplicación de las instituciones internacionales que, de hecho, bajo un manto de justicia, reflejan sobre todo relaciones de fuerza. El hecho de haberme abstenido, con toda intención, de mencionar algún ejemplo tomado de la candente actualidad, habla por sí mismo, pues en cuanto uno la toca, se quema inevitablemente los dedos.

Cuando bajamos de las alturas, para situarnos en el nivel de la vida cotidiana, las dificultades no resultan menores. Los medios de comunicación están llevando a cabo una gigantesca mezcolanza cuyas consecuencias a largo plazo resultan imprevisibles. ¿Desaparición o exaltación de las peculiaridades? O quizá algo intermedio, ¿al estilo japonés, por ejemplo? Nadie se atreve a decantarse por lo uno o lo otro. Dejemos las previsiones a largo plazo para los especialistas de la bola de cristal.

De momento, algunos antagonismos persisten desde hace siglos, y persistirán por largo tiempo. Me limitaré a un solo ejemplo: el de la moral sexual, que desde siempre ha sido un tema polémico, y una línea de división abrupta entre corrientes éticas. La cristiandad del matrimonio sacramental y monógamo de por vida está a favor de una moral sexual austera, cuya finalidad es la procreación, no el placer. De ahí las dificultades planteadas por la contracepción y las interrupciones voluntarias del embarazo. Para el Islam, el matrimonio está definido claramente como un contrato de placer (*'aqd nikah*), que puede ser legalmente polígamo y que puede ser fácilmente susceptible de disolución. La contracepción (*'azl*), que siempre ha sido una práctica corriente, no plantea ningún problema serio, como tampoco lo plantea, según varias escuelas de derecho, la interrupción voluntaria

del embarazo. En su *Encyclopédie de l'amour en Islam*,¹⁴ Malek Chebel insiste con razón en el “placer” en el Islam.

Nos hallamos pues ante dos culturas con principios muy distintos, con relación a comportamientos básicos de la vida cotidiana. Sin embargo, respecto a la vida cotidiana, es Occidente el que, aflojando sus vínculos con la ética cristiana, se ha vuelto muy *permisivo*, con una permisividad heterosexual y homosexual prácticamente sin freno ni límite; mientras que en el Islam por el contrario, en razón de un exceso de rigor ligado al auge del integrismo, se ha convertido en demasiado *austero*. Las multitudinarias manifestaciones del tipo “orgullo *gay*” resultan impensables en tierras del Islam. Se está produciendo una especie de inversión de las situaciones en el ámbito de los comportamientos. No creo que haga falta dar más ejemplos.

PLURALISMO

La conclusión que podemos sacar, a partir de los datos actuales, es que la bioética, cualesquiera que sean la fuerza de la mezcla y el alcance del diálogo entre los universos culturales diversos y las no menos diversas religiones, nunca se llegará a una ética única. La ética siempre será plural. Cualesquiera que sean la amplitud de los mestizajes, integraciones y asimilaciones, la bioética siempre tendrá que dejar sitio al *pluralismo ético, cultural y religioso*.

Cuanto más pequeñas sean las microsociedades, más coactivas y uniformizadoras resultan. Cuanto mayores son las macrosociedades, más liberadoras y emancipadoras llegan a ser. La emergencia del individualismo ha seguido la curva de la urbanización y de la urbanidad concomitante. Con el fortalecimiento de los individualismos cada vez más conscientes, la ética de uno para otro no es más que conservadurismo y convencionalismo. La divergencia resulta especialmente aguda entre las éticas trascendentales, que se apoyan en la fe y la salvación, y las éticas puramente horizontales y naturalistas, sin apertura hacia el más allá. Ni unas ni otras tienen derecho a imponerse mutuamente las reglas éticas que les son propias, en todo lo que no tenga relación con el interés general. En el pluralismo radica la sabiduría.

Debemos tolerarnos mutuamente, y en esto en el más exacto sentido de la expresión, es decir, soportarnos mutuamente con el debido respeto de los unos hacia los otros, a pesar de nuestro rechazo y de nuestra desaprobación con respecto a ciertas conductas y comportamientos: tolerar no es aprobar. Es el sentido que damos a un importante principio de la ética musulmana que fue a menudo explotado por los líderes revolucionarios, y que

14. H. TENGOUR, *Gens de Mostar*, ed. Sindbad-Actes Sud, París, 1997, citado por Thar BAN JEL-LOUN, *Le Monde des Livres*, París, 18 de abril de 1997, pág. III.

de hecho no tiene otro propósito más que prevenir el relativismo y la indiferencia general: el deber de hacer el bien y reprobar el mal (*al-amr bi l-mar'uf wa l-nahy 'an al-munkar*).

Se trata en el fondo de un equilibrio difícil y susceptible de graves deslices, entre el interés del otro —el hermano o el prójimo con el cual no hay que romper nunca el diálogo ni rechazarlo mediante el distanciamiento del menosprecio— y el respeto que se le debe. Este equilibrio por supuesto exige una permanente actualización. No se puede ejercer en un determinado ámbito geográfico o cultural aislado, simplemente porque las culturas nunca han estado aisladas, y cada vez lo están menos. Y es ahí donde la presencia del pensamiento islámico, atascado en el integrismo, se ve muy limitado, cuando en realidad no está totalmente fuera de la escala universal que, en consideración a su pasado y a sus potencialidades, debería ser por derecho la que ocupara. El escritor argelino Habib Tengour, desolado por lo que ocurre en su país, se pregunta por qué el mundo árabe no cuenta hoy con ningún pensador “universal”, y destaca: «Los judíos, con todo respeto, no tienen alfombras voladoras, ni la mórbida fastuosidad de los abasidas, pero se imponen en todo el mundo. ¡Y son nuestros primos!»

¡Por supuesto! Son “nuestros primos”, a pesar de que esto muy a menudo no se tenga en cuenta. Conviene pues que descubramos las razones de sus éxitos y de nuestros fracasos. ¡No hace falta ir muy lejos! Porque “nuestros primos” son libres, mientras que en todo el mundo islámico, liberados del colonialismo, no hemos hecho más que cambiar de cepo —escasa consolación— que ahora es más o menos espesa dependiendo del lugar. En determinados lugares se han alcanzado logros dignos de encomio. Sin embargo en ningún sitio se admiten los “malpensantes”. Con más o menos rigor, en todas partes el pensamiento es humillado, controlado por iletrados que dicen a los intelectuales qué deben leer y escribir, que censuran periódicos, revistas y libros, deciden lo que se puede publicar y lo que no, enseñan a pensar correctamente y difunden a voz en grito el pensamiento único. Basta, recordemos, la decisión de un general amenazado con perder el poder —de hecho terminó por perderlo— para que un escritor septuagenario, Mahmud Muhammad Taha, fuese ahorcado, o de la *fatwa* de un octogenario, Jomeini, para que una cabeza fuese puesta a precio, la de Salman Rushdie. Tan solo unos ejemplos entre muchos. ¿Dónde está la libertad religiosa? No conozco ningún régimen en la tierra que todavía mate por motivos religiosos. Ya no se queman a las brujas. Qué vergüenza para el Islam, cuya Palabra fundadora proclama claramente y sin ninguna ambigüedad: «Ninguna imposición en materia de religión» (Corán 2: 256). Esa es la verdad en su desnudez, crudeza y crueldad. El pensamiento musulmán aterrorizado se encierra en sí mismo, se transforma en lisonjero o se refugia en la nostalgia lacrimógena, cuando no alimenta y justifica la violencia más aberrante y espantosa. Cuando se rompen las plumas no quedan más que los sables. Las posibilidades menguan: silencio, cárcel o echarse al monte. En todos los ca-

sin embargo la víctima es el pensamiento. En un contexto semejante, soñar con un pensamiento musulmán “de ámbito universal” resulta completamente absurdo.

RECURSOS COMUNES EN LA COMUNIDAD DE ABRAHÁN

Sin embargo en el pensamiento islámico no faltan recursos para fecundar, a escala universal, los valores de libertad y de dignidad, y para recordar a cada uno el deber de ser responsable de ellos y asumírselos por completo según su conciencia. En cinco ocasiones el Corán proclama: «Ningún alma lleva la carga de otra alma.»¹⁵ El derecho a la diferencia y al pluralismo se derivan de ese dicho. Nos limitaremos a citar un solo versículo que legitima claramente y sin ninguna ambigüedad este derecho: «A cada uno de vosotros, os ha dado un canon (*shir'atan*) y una vía (*minhajan*). Si Dios lo hubiese querido, habría hecho de vosotros una comunidad única: pero quería probaros mediante sus dones. Haced pues acopio de buenas acciones. El camino hacia Dios para todos vosotros es el Retorno. Os informará entonces en que consisten vuestras diferencias» (Corán 5: 48).

No hay “comunidad única”; así que nada de “pensamiento único”; ni de ética única, en todo lo que no sea de interés general. Necesitamos de todos nuestros pensamientos, de las “diferencias” y de la diversidad. Mi mayor anhelo, y con él voy a terminar, es que cualesquiera que sean nuestras aproximaciones a las diferentes Escrituras Sagradas, podamos mirarlas todas como *patrimonio común de toda la humanidad*, así como contemplamos los grandes *monumentos artísticos* que ellas han inspirado. A partir de ahí, creyentes de todas las confesiones, y no creyentes de todas las convicciones e ideologías, podremos hacer un “acopio de buenas acciones” para administrar mejor la tierra que hemos heredado, y que otros heredarán después de nosotros.

Quisiera añadir que entre los tres monoteísmos que constituyen la *comunidad de Abrahán*, hay sin embargo afinidades particulares, algo común que debemos incorporar al cesto de esa reflexión abierta a todos. Es algo que tenemos en común y en lo cual me gustaría insistir. He encontrado el ejemplo de tres versículos idénticos, ricos en matices y virtudes, que se encuentran en los Salmos, el evangelio de Mateo y el Corán. En otros tiempos, que para algunos no están del todo pasados, habrían sido explotados con el fin de fomentar la polémica y suscitar odios. En el espíritu que me anima, y que es cada vez más compartido por la amplia familia de Abrahán, he encontrado un excelente ejemplo de “algo en común para incorporar al cesto de esa reflexión abierta a todos”. Son los siguientes:

15. El Corán 6: 164; 17: 15; 35: 18; 39: 7; 53: 38.

«Los justos heredarán la tierra; y vivirán para siempre sobre ella» (Salmo 37: 29).

«Bienaventurados los mansos porque ellos recibirán la tierra por heredad» (Mateo 5: 5).

«Hemos escrito en los Salmos, después de la rememoración: los que hayan actuado correctamente, entre todas mis criaturas, heredarán la tierra» (Corán 21: 105).

Comunidad de Abrahán y familia humana en su totalidad y en todas sus diversidades, estamos interpelados por estos tres versículos. Según mi perspectiva de musulmán comprometido en la renovación del pensamiento islámico, rechazo con fuerza el pesimismo, lo cual no es sinónimo de falta de preocupación y de vigilancia. Tengo confianza en aquél que es “el Retorno”, y que nos informará del misterio de nuestras diferencias y de nuestras divergencias. Nadie tiene derecho a acaparar su sitio y a juzgar en su lugar.

Nuestros hijos, sin embargo, nos van a juzgar conforme la herencia que les hayamos legado, herencia que hemos recibido antes y que heredarán ellos después. No bastan los esfuerzos de todos los pensadores, de todas las confesiones y de todas las convicciones para administrar juntos correctamente la tierra, con un espíritu de diálogo y de respeto de todas las confesiones o convicciones, con el fin de legar a nuestros hijos un planeta donde cada uno pueda realizarse plenamente y asumir libremente, según su conciencia, las exigencias de una ética que no puede por menos que establecer un mínimo de principios universales, que necesita la colaboración de todos. A partir de ahora, no tenemos más elección que la de intentar hacer juntos “acopio de buenas obras”. En *Dieu et la révolution du dialogue*, Jean Mouttapa escribe: «Llegará un día en el que el Islam volverá a tomar posesión de los poderes evolutivos de lo cual ya hay hoy indicios. Cuando eso ocurra sorprenderá a sus interlocutores por su capacidad de conciliar la vida espiritual y la libertad de espíritu».¹⁶ No puedo más que rogar por el pronto cumplimiento de esta profecía. ¡Amén, que así sea!

16. Ed. Albin Michel, París, 1996, pág. 140.

MUJER Y MATRIMONIO EN EL DERECHO ISLÁMICO

ZOILA COMBALIA*

Hoy más que nunca se advierte la importancia de impulsar el diálogo y el entendimiento entre el Islam y Occidente. Sin duda alguna, el tema de los derechos de la mujer es uno de los más discutidos y donde la necesidad de ese entendimiento se muestra más acuciante. Las páginas que siguen pretenden contribuir a superar la visión simplista y estereotipada de la materia que, en ocasiones, impera en la sociedad occidental. Por razones de espacio, hemos limitado el trabajo al estudio de la posición de la mujer en el ámbito matrimonial que es particularmente ilustrativo.¹

Tratar del derecho islámico en general es tarea ardua ya que, como es bien sabido, el Islam no es una realidad monolítica. Existen distintas escuelas de derecho islámico.² Además, para ofrecer una panorámica de la situación actual, no basta con referirse al derecho islámico, sino que es necesario también estudiar el modo en que ese derecho es recibido y aplicado en los vigentes Códigos de Estatuto Personal o de Familia que rigen en los Estados musulmanes y que, en ocasiones, restringen, modifican o con-

* Profesora titular de Derecho Eclesiástico del Estado de la Universidad de Zaragoza.

1. El presente trabajo tiene su origen en el que publiqué con el título "Estatuto de la mujer en el derecho matrimonial islámico", en *Aequalitas. Revista Jurídica de Igualdad de Oportunidades entre Mujeres y Hombres*, nº 6, 2001, págs. 14-20. Aunque limitemos el estudio al ámbito del matrimonio, conviene tener en cuenta que, en el derecho islámico, las distintas instituciones de estatuto personal están íntimamente relacionadas y no pueden entenderse aisladamente.

2. La principal división en el Islam se produjo inmediatamente después de la muerte del Profeta, entre *chiíes* y *sunníes* por la cuestión de la sucesión en el seno del imperio islámico. Así, el origen de las dos ramas del Islam existentes hasta la actualidad fue, inicialmente, fruto de un proceso político que, años después, se dotaría de una especificidad religiosa *chií*. En el seno de la comunidad *sunní*, existen cuatro escuelas de derecho: *hanafí*, *malekí*, *shafeí* y *hanbalí*. No se oponen entre sí por el debate sobre la legitimación del poder, sino por el modo de estudiar e interpretar el derecho, sin que existan entre ellas diferencias dogmáticas relevantes. De hecho, cada una de las escuelas *sunníes* reconoce a las demás como ortodoxa, por contraste con lo que ocurre con los *chiíes* que son considerados heterodoxos, por no adaptarse al consenso, prefiriendo la autoridad personal de un imam docente.

cretan lo postulados del derecho islámico propiamente dicho.³ En nuestro trabajo nos referiremos a la posición jurídica de la mujer en el matrimonio, tanto en el derecho islámico, como en el derecho positivo vigente en los países musulmanes.

I POSICIÓN JURÍDICA DE LA MUJER EN LA CELEBRACIÓN DEL MATRIMONIO

Impedimentos matrimoniales

El matrimonio islámico es un contrato para cuya válida constitución se requiere la ausencia de impedimentos entre las partes. La mujer está sujeta a unas prohibiciones más estrictas que el varón, sobre todo en el impedimento de matrimonio mixto y en el de vínculo, que son los que ofrecen una regulación más polémica.

a. El matrimonio mixto

En cuanto al matrimonio mixto, el derecho islámico clásico permite al varón musulmán contraer matrimonio con mujer musulmana o que pertenezca a alguna "religión del Libro" –cristianas y judías fundamentalmente–. A la mujer musulmana, sin embargo, se le impide el matrimonio con cualquier varón que no sea musulmán.⁴ La razón principal de tal prohibición para la mujer

3. Sobre la vigencia de la ley islámica (*Shari'a*) en los actuales Estados islámicos, véase el capítulo II de Z., COMBALIA, *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Pamplona 2001.

4. Estas prescripciones sobre los matrimonios mixtos se apoyan en los siguientes versículos del Corán: «No os caséis con mujeres asociadoras hasta que crean. Una esclava creyente es mejor que una asociadora, aunque esta os guste más. No caséis con asociadores hasta que estos crean. Un esclavo creyente es mejor que un asociador, aunque este os guste más. Esos os llaman al Fuego, en tanto que Alá os llama al Jardín y al perdón si quiere, y explica Sus aleyas a los hombres. Quizás, así, se dejen amonestar» (2: 221). «Hoy se os permiten las cosas buenas. Se os permite el alimento de quienes han recibido la Escritura, así como también se les permite a ellos vuestro alimento. Y las mujeres creyentes honestas y las honestas del pueblo que, antes que vosotros, habían recibido la Escritura, si les dais la dote tomándolas en matrimonio, no como fornicadores o como amantes. Vanas serán las obras de quien rechace la fe y en la otra vida será de los que pierdan» (5: 5). «¡Creyentes! Cuando vengan a vosotros mujeres creyentes que hayan emigrado, ¡examinadlas! Alá conoce bien su fe. Si comprobáis que de verdad son creyentes, no las devolváis a los infieles: ni ellas son lícitas para ellos ni ellos lo son para ellas. ¡Reembolsadles lo que hayan gastado! No tenéis nada que reprocharos si os casáis con ellas, con tal que les entreguéis su dote. Pero no retengáis a las infieles. Pedid lo que hayáis gastado, y que ellos también pidan lo que hayan gastado. Esa es la decisión de Alá. Él decide entre vosotros. Alá es omnisciente, sabio» (60: 10).

está en que, en el derecho musulmán, los hijos heredan la religión del padre. Esta prohibición religiosa es un principio básico en el derecho islámico⁵ y es asumido unánimemente por todas las escuelas, tanto *sunnies* como *chiíes*.

Las restricciones de matrimonios mixtos rigen en la generalidad de los Estados islámicos actuales⁶ y se aplican, incluso, aunque no se mencionen expresamente. Tal es el caso de Túnez cuyo Código de Estatuto Personal ha incorporado las reformas más progresistas y, sin embargo, mantiene la prohibición del matrimonio mixto. El artículo 5 del vigente Código de Estatuto Personal afirma que «los futuros esposos no podrán encontrarse en ninguno de los casos de impedimento previstos por la ley». Una Circular del Ministerio de Justicia de 5 de noviembre de 1973 precisó que «El artículo 5 de este Código estipula –desde su promulgación– la nulidad del matrimonio de la musulmana con un no musulmán, puesto que dispone que los esposos no deben de estar en ninguno de los casos de impedimento legal para el matrimonio. El impedimento más importante es el matrimonio de la tunecina musulmana con un no musulmán. El legislador trata de hacer una estricta aplicación de ello y velar por su ejecución jurídica; en salvaguarda del carácter islámico de la familia tunecina, a fin de alejarla de todos los aspectos negativos de occidente que rechaza en virtud de su legislación y sus costumbres, no pudiendo adoptarlos en ningún caso. Debido a que algunas tunecinas musulmanas han decidido conscientemente casarse con extranjeros no musulmanes en el interior y en el exterior del país, dado que el Código de Estatuto Personal estipula además, en su artículo 21, la nulidad de este matrimonio y tal como estipula en su artículo 22 la anulación es de oficio, el Primer Ministro ha dado sus instrucciones más estrictas prohibiendo el establecimiento de actas de matrimonio de tunecinas musulmanas con no musulmanes, salvo que se produzca la certificación de conversión a la religión musulmana conforme a su escrito de 19 de octubre de 1973, nº 606.»

Conviene tener en cuenta que, en virtud del carácter inseparablemente civil y religioso que tiene la ley islámica, la prohibición de los matrimonios mixtos no solo es religiosa, sino también civil. De este modo, el hipotético matrimonio que una mujer musulmana pudiera contraer en el extranjero con un no musulmán nunca sería reconocido, tampoco civilmente, en un Estado islámico por razones de orden público.⁷

5. JAMAL J., NASIR, *The Islamic Law of Personal Status*, Londres-Boston: 1986, págs. 63 y 64; Y. LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de Droit musulman comparé*, vol. 2, París, La Haya, 1965, págs. 124 y ss.

6. Por ejemplo el Código de Familia kuwaití en su artículo 18, afirma que «No se puede concluir el matrimonio: 1) de la musulmana con un no musulmán; 2) de un musulmán con una mujer que no sea del Libro». Idéntica disposición se acoge en los artículos: 31 de Argelia, 17 de Irak, 33 de Jordania, 58 del Líbano, 12 de Libia, 29 de Marruecos, 48 de Siria y 29 de Yemen, entre otros.

7. Esto hace que, en algunas ocasiones, cuando una mujer musulmana ha querido contraer matrimonio con un no musulmán se haya recurrido a una conversión más o menos sincera del varón al Islam.

b. La poligamia

Uno de los puntos más polémicos del derecho islámico es la admisión de la poligamia para el varón que puede tener hasta cuatro esposas.⁸ La mujer no puede contraer matrimonio válido más que con un varón.

Señala el Corán: «...Entonces, casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero, si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola o con vuestras esclavas. Así evitaréis mejor el obrar mal» (4:3). La aceptación tradicional de la poligamia se ha apoyado en la primera parte de este versículo –*casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro*–⁹, mientras que la segunda parte –*pero, si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola*– la han alegado algunos autores más liberales para defen-

8. Que el hombre libre puede tener cuatro mujeres al mismo tiempo ha sido unánimemente admitido en las distintas escuelas islámicas. Las divergencias entre las escuelas surgieron únicamente acerca de la posibilidad de tener un número superior a cuatro mujeres y acerca del número de esposas permitido al esclavo. Respecto al primer punto, únicamente alguna secta muy concreta admite hasta nueve mujeres, en virtud de una interpretación del versículo coránico (dos, tres o cuatro), en un sentido aditivo (dos y tres y cuatro). Esta opinión, sin embargo, no ha tenido ningún peso ni en la doctrina *sunní* ni en la *chií*. Con relación al hombre esclavo, se le reconoció la posibilidad de tener solo dos mujeres, salvo en la escuela *malikí* (y también la secta de los *zahiris*) en la que se le permite tener cuatro. IBN RUSHD (AVERROES), *The Distinguished Jurist's Primer A translation of Bidayat Al-Mujtahid*, vol. 11 (traducción de Imran Ahsan Khan Nyazee, rrevisión de Muhammad Abdul Rauf), Centre for Muslim Contribution to Civilization: Garnet Publishing, 1996, pág. 47 y Y. LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de droit musulmán comparé*, págs. 134,135.

9. Entre los argumentos que dan los apologistas de la poligamia islámica, menciona Y. LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de droit musulmán comparé*, págs. 135, 136 los siguientes: una única esposa no es capaz de cumplir con sus deberes conyugales (baste pensar en la menstruación y en los periodos de embarazo), dado que el periodo de fecundidad de la mujer es más corto que el del hombre, ¿por qué privar al hombre de la capacidad de procrear mientras aún es apto para ello u obligarlo a sustituir a la mujer estéril por otra aun en edad de procrear? Alegan incluso un carácter humanitario pues la poligamia facilita que el hombre no repudie a la mujer anciana, enferma, estéril, etc. Además, suelen alegar estos autores, los no musulmanes practican también la poligamia, con la única diferencia de que es una poligamia ilegal que no genera obligaciones y que, sin embargo, genera hijos naturales, los cuales no pueden ser reconocidos en el Islam. Entre los autores contemporáneos, véase, por ejemplo, para la defensa de la poligamia W. KHAN, *Woman in Islamic Shari'a*, Nueva Deli 1995, págs. 115-124. La autora parte de que el número de mujeres en la sociedad es superior al de hombres y viene a concluir que «siguiendo el principio de la monogamia, cientos de miles de mujeres no encontrarían marido por ellas mismas y, de este modo, no tendrían un puesto honorable en la sociedad. La monogamia como un principio absoluto puede parecer grato a algunos, pero los acontecimientos muestran que no es totalmente practicable en el mundo actual. La elección, por tanto, no es entre monogamia y poligamia, sino más bien entre la poligamia legítima del Islam y la poligamia ilícita de los pueblos no musulmanes. Este último sistema deja que las mujeres *sobrantes* lleven vidas de anarquía sexual y destrucción social. El primero, sin embargo, les permite optar por su propia voluntad a un matrimonio con alguien que pueda dar trato justo a más de una mujer» (pág. 124).

der una prescripción islámica implícita de la monogamia, afirmando que es imposible que un hombre trate con imparcialidad a sus esposas¹⁰, por lo que, al subordinarse la poligamia a una condición imposible, se está estableciendo la monogamia. Estos últimos señalan que el precepto citado del Corán debe complementarse con lo prescrito en el capítulo 4, versículo 129: «No podéis ser justos con vuestras mujeres, aún si lo deseáis».¹¹

Con independencia de la existencia de posiciones más o menos abiertas en cuanto a la admisión de la poligamia¹² y, aunque actualmente la poligamia no es práctica habitual en la mayor parte de los países islámicos, lo cierto es que el único país que la ha prohibido legalmente es Túnez.¹³ Los demás Códigos de Estatuto Personal de los países musulmanes mantienen la validez del matrimonio polígamo, dentro de los límites autorizados en cuanto al número de esposas y al compromiso de un trato equitativo entre ellas.¹⁴ Se observa, sin embargo, en los últimos años la tendencia del derecho codificado de los Estados islámicos a introducir restricciones a la poligamia.

-
10. Respecto al significado del trato equitativo entre las distintas esposas, aunque existen divergencias en la doctrina, suele extenderse a la equidad en el sostenimiento económico (*nafaqa*), la equidad en el reparto de noches que el marido pasa con cada mujer (*qasm*) y en la obligación del marido de proveer a cada mujer de una habitación independiente. véase, por ejemplo, en D.S. EL ALAMI and D. HINCHCLIFFE, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, Londres-Boston, 1996, págs. 17, 18.
 11. Según D.S. EL ALAMI y D. HINCHCLIFFE, *Islamic Marriage and Divorce Laws...* pág. 17, este argumento fue el que adoptaron los reformadores de la legislación tunecina para prohibir la poligamia. Alegan además los autores en pro de esa prescripción islámica implícita de la monogamia que, la poligamia ilimitada, era una práctica habitual en las tribus de Arabia antes del nacimiento del Islam y que lo que hace el Islam es restringir a cuatro el, hasta entonces ilimitado, número de mujeres permitido. Véase, por ejemplo, en: A.A. ENGINEER, *The Rights of Women in Islam*, Nueva York, 1996, págs. 102-104, 155 y ss.
 12. Y. LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de Droit musulmán comparé* págs. 135-136, se hace eco de las dos corrientes (la más estricta y la más abierta) en el reconocimiento de la poligamia.
 13. Señala el artículo 18, 1 del Código de Estatuto Personal que «la poligamia está prohibida. Todo hombre que contraiga matrimonio estando ligado por vínculo matrimonial previo no disuelto, será castigado con la pena de un año de prisión y multa [...] o por una de las dos penas».
 14. Así, por ejemplo, se afirma en la Ley de Familia de Argelia que «está permitido contraer matrimonio con más de una esposa dentro de los límites de la ley islámica (*Shari'a*) si el motivo es justificado, las condiciones y la intención de equidad reunidas y tras la información previa de la precedente y futura esposas. Una y otra pueden interponer una acción judicial contra el cónyuge en caso de perjuicio o pedir el divorcio en caso de falta de entendimiento» (art. 8). El código egipcio expresamente prescribe la posibilidad de divorcio en caso de falta de equidad y perjuicio de la esposa, estableciendo que «una mujer cuyo marido toma una segunda esposa puede pedir el divorcio si sufre por ello cualquier daño material o moral que haga imposible mantener la convivencia conyugal, incluso aunque no se hubiera estipulado en el contrato que el marido no tomaría más esposas» (art. 11 bis).

En algunos casos, estas restricciones consisten en exigir una autorización judicial o administrativa para poder contraer matrimonio polígamo. La concesión de la autorización se hace depender de que se cumplan los requisitos prescritos por la ley islámica de garantía de trato equitativo;¹⁵ además, con frecuencia se exige también para conceder la licencia que exista una causa que justifique la poligamia.¹⁶ De todos modos, si se celebra el matrimonio polígamo sin la debida autorización, el resultado suele ser la imposición de sanciones, pero no la nulidad del vínculo.¹⁷

Al margen de las limitaciones introducidas en la legislación codificada, existen algunas vías previstas por el propio derecho islámico que permiten

-
15. Es el caso, por ejemplo, de la reforma del derecho matrimonial marroquí de 10 de septiembre de 1993 que pretendía satisfacer parte de las demandas de los movimientos feministas del país introduciendo una mayor protección para la mujer. Con tal intención incorporó restricciones a la poligamia al prescribir expresamente que «en cualquier caso, si existen motivos para temer una injusticia en el trato entre las diversas mujeres de un hombre, el juez no autorizará el matrimonio polígamo» (art. 30,5). El permiso judicial, previa constatación de las condiciones de equidad, se requiere también en Irak (art. 3,4) «el matrimonio con más de una mujer no se permitirá excepto con autorización judicial, que solo se otorgará si se cumplen los siguientes requisitos: a) el marido debe tener la capacidad económica para sostener a más de una mujer y b) debe haber algún beneficio justo» y, en términos muy similares, en Libia (art. 13) «se permitirá al hombre tomar más de una mujer con licencia otorgada por el tribunal competente una vez que se determinen sus circunstancias sociales y su capacidad económica y física». Véase también, esa autorización, por lo menos, en los Códigos de Argelia, Irán y Siria.
 16. Por ejemplo, Bangladesh y Pakistán introducen restricciones exigiendo una autorización de un comité para poder contraer un matrimonio polígamo. El comité nombrará un consejo arbitral compuesto por el presidente del comité, no representante del marido y uno de la mujer o de las mujeres existentes. Si el comité entiende que el matrimonio propuesto es «justo y necesario» otorgará el permiso. Para valorar si es justo y necesario tendrá en cuenta, entre otras circunstancias, la esterilidad de la mujer, su enfermedad o inaptitud física para las relaciones conyugales o la demencia. Similares circunstancias se contemplan tras las reformas introducidas en 1975 en la legislación de Indonesia y en la de Somalia, estableciéndose que el tribunal solo autorizará un segundo matrimonio del hombre en los siguientes casos: si la mujer no puede cumplir sus deberes conyugales, si queda inválida o terminalmente enferma o si es estéril y, con el permiso de la mujer o mujeres precedentes, prueba su capacidad para el sostenimiento de sus mujeres e hijos y su capacidad para tratar con equidad a sus mujeres e hijos.
 17. Algunos autores alegan que las restricciones que las legislaciones actuales introducen en la admisión de la poligamia, si no van acompañadas de restricciones en la posibilidad del varón de divorciarse unilateral y libremente de su mujer, pueden volverse en contra de la propia mujer. ¿Es mejor, se preguntan, la situación de mujer mayor repudiada o la de primera mujer respetada en una relación polígama? De todas maneras, las opiniones contra las restricciones a la poligamia son hoy minoritarias. Véase., a este respecto, D. PEARL, *A Textbook in Muslim Personal Law*, Londres, 1987, pág. 78.

restringir la poligamia; así, la inclusión de una cláusula de monogamia en el contrato matrimonial.¹⁸

Para regular en un determinado sentido cuestiones no ordenadas ni prohibidas en la *Shari'a*¹⁹ se han admitido, con diferente alcance en las distintas escuelas, los pactos particulares.²⁰ Puesto que la poligamia es algo que la *Shari'a* permite con determinadas condiciones pero a lo que no obliga, cabría en el momento de celebrar contrato matrimonial incluir, a voluntad de las partes, una cláusula de monogamia, de tal modo que, si el varón la incumple y se casa con una segunda esposa, la primera tendría derecho a solicitar el divorcio ante los tribunales por incumplimiento de lo pactado en el contrato. Resulta ilustrativa la expresa regulación que hace el Código marroquí –conocido como *Mudawwana*– señalando que «la mujer puede imponer al marido la condición de que no le sea impuesta una comujer. En caso de incumplimiento, la suerte del matrimonio se deja a la mujer (art. 30). «La mujer tiene el derecho de exigir al marido que se comprometa en el acto del matrimonio a no unirse a otra mujer y a reconocerle el derecho de exigir la disolución del matrimonio en el caso de que tal compromiso sea violado» (art. 31).²¹

18. Según el derecho islámico tradicional las estipulaciones incluidas en el contrato matrimonial tienen distinto alcance. La inclusión de ciertas cláusulas invalida el matrimonio. A grandes rasgos, cabe afirmar que, en esta categoría, se incluirían para el derecho *sunni* (y algún grupo de los *chiíes*) las cláusulas que impusieran un límite temporal al matrimonio. Válidos y aplicables serán, sin embargo, los acuerdos que se limiten a reforzar los efectos normales del matrimonio (por ejemplo, fijando la dote o el sustento de la mujer). En cuanto a las cláusulas que modifican en alguna medida las relaciones establecidas entre las partes (entre las cuales se encontraría la de monogamia), la interpretación varía en las distintas escuelas. Los *hanbalís* las admiten siempre que no estén expresamente prohibidas o sean contrarias al matrimonio. Se apoyan para ello en el Corán que afirma «¡Creyentes! ¡Respetad vuestros compromisos!» (5: 1). En el caso de incumplimiento no se podrá forzar al marido a cumplirla pero se concederá a la mujer el derecho a pedir el divorcio. Conforme a las otras escuelas estas cláusulas serían nulas, aunque no invalidarían el matrimonio. Sin embargo, en las reformas introducidas en el derecho codificado de buena parte de los Estados islámicos se acoge la doctrina *hanbalí* en este punto permitiendo tales cláusulas (Véase nota 20). Cf. D.S. EL ALAMI and D. HINCHCLIFFE, *Islamic Marriage and Divorce Laws...* págs. 8-10; Y. LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de droit musulman comparé...*, págs. 89 y ss.

19. La *Shari'a* circunscribe las conductas humanas a cinco categorías: ordenadas (*wajib*), recomendadas (*mandub*), permitidas (*mubah*), reprobadas (*makruh*) y prohibidas (*haram*).

20. La posibilidad de tales pactos en el momento del contrato matrimonial se acoge en los códigos vigentes. Sostiene, por ejemplo, la ley argelina que «los dos cónyuges pueden incluir en el contrato cualquier cláusula que juzguen oportuna, siempre que no contraste con la presente ley» (art. 19). El Código de Estatuto Personal tunecino establece que «en el contrato de matrimonio se pueden insertar condiciones o cláusulas. En caso de incumplimiento de la condición o de violación de la cláusula, se puede exigir la disolución del matrimonio por divorcio. Tal divorcio no comporta indemnización si tiene lugar antes de la consumación» (art. 11).

21. Sobre los pactos de monogamia entre futuros cónyuges en la actualidad, véase P. DIAGO, «La concepción islámica de la familia y sus repercusiones en el Derecho Internacional Privado Español», en: *Aequalitas. Igualdad de Oportunidades entre Mujeres y Hombres*, nº 6, enero-abril de 2001.

2. El consentimiento matrimonial: el papel del tutor de la mujer

El contrato matrimonial en el derecho islámico se concluye por la oferta y la aceptación de las partes ante la presencia de dos testigos.²² En la prestación del consentimiento de la mujer el papel que se asigna al tutor (*wali*) varía en las distintas escuelas.

En el caso de la mujer mayor de edad, para los *hanafís*, la presencia del *wali* es recomendable pero no obligada; esta puede negociar su matrimonio y prestar su consentimiento personalmente.²³ Si la mujer adulta no es virgen debe manifestar expresamente su consentimiento, si es virgen la aceptación puede ser implícita, permaneciendo en silencio y no manifestando su rechazo mientras escucha la oferta de matrimonio.²⁴ *Shafeís*, *malikís* y *hanbalís* estiman, sin embargo, que en ningún caso la mujer puede prestar personalmente su consentimiento matrimonial: siempre lo hace a través del tutor, también si es mayor de edad. Si la mujer es virgen, el *wali* puede concluir el matrimonio sin necesidad de asegurarse el consentimiento de la mujer; si esta no es virgen, entonces su consentimiento es necesario aunque lo manifieste a través del tutor.

En el caso de la mujer –también del varón– menor de edad,²⁵ el tutor está legitimado para celebrar en su nombre un matrimonio.²⁶ Cuando el me-

22. La presencia de dos testigos es obligada en las escuelas *hanafí*, *hanbalí* y *shafeí*. Para los *malikís*, aun siendo recomendable, tal presencia no es obligada siempre que el matrimonio se celebre con la debida publicidad. Sin embargo, algunos de los actuales Códigos de los Estados *malikís* exigen la presencia de los testigos. Por ejemplo, establece la Ley de Familia de Argelia que «el contrato de matrimonio se perfecciona con el consentimiento de los dos esposos a través del tutor matrimonial (*wali*) de la mujer, en la presencia de dos testigos y con la dote matrimonial» (art. 9).

23. Sin embargo, si la mujer pacta su matrimonio por menos de la dote de equivalencia (véase apartado II, 1) su tutor tiene derecho a exigir que se pague la dote de equivalencia o el matrimonio sea disuelto. El derecho de la mujer *hanafí* a contraer su propio matrimonio está también limitado por la doctrina de la igualdad en el matrimonio, según la cual el tutor podría pedir la disolución del matrimonio si la mujer se casa con un hombre que no es de igual condición (en cuanto a piedad, linaje, posición económica u oficio). El derecho del tutor a pedir la disolución en estos casos cesa si la mujer queda embarazada.

24. Sin embargo, el hecho de que los *hanafís* sostengan que el consentimiento obtenido mediante coacción es efectivo, según ha señalado algún autor quita fuerza a la doctrina de que la mujer adulta no puede ser obligada a contraer matrimonio por su tutor. Cf. Y. LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de droit musulman comparé*, pág. 83.

25. Para una crítica al matrimonio de los menores, en el sentido de entender que su aprobación no encuentra fundamento ni en el Corán ni en la *Sunna*, sino en la situación social y costumbre del momento, véase A.A. ENGINEER, *The Rights of Women in Islam*, págs. 110, 111.

26. Para la escuela *malekita*, *shafeí* y *hanbalí* esta capacidad del tutor (denominada *ijbar*) no la tienen todos los tutores sino solo algunos, cuya determinación varía en las distintas escuelas, si bien en las tres incluye al padre. Para la escuela *hanafí* todos los tutores tienen el poder de *ijbar* pero solo pueden ejercerlo sobre los menores, mientras que para las otras tres escuelas se extiende también a la hija virgen, sea o no adulta.

nor alcanza la pubertad puede rechazar el matrimonio celebrado por su tutor en su nombre (*khiyar al-bulugh*), si se dan determinados requisitos que varían en las diferentes escuelas.

¿Cómo se acoge esta regulación en los actuales Estados islámicos? En general se siguen las disposiciones de la *Shari'a* que exigen que la mujer preste el consentimiento por medio de su tutor.²⁷

Sin embargo, la mayor parte de los países han abolido la posibilidad de que el tutor celebre un matrimonio sin el consentimiento de la mujer. De este modo, el Código argelino establece que «está prohibido que el tutor matrimonial (*wali*), tanto si es el padre como si es otra persona, pueda obligar a casarse a quien está bajo su tutela, igual que no puede darlo en matrimonio sin su consentimiento» (art. 13).

Asimismo, suele limitarse la posibilidad del tutor de impedir un matrimonio querido por la mujer. El mismo Código señala, en el artículo 12, que únicamente cuando el tutor es el padre puede impedir el matrimonio querido por la hija virgen y en virtud del mejor interés de ella. En términos similares se expresa la legislación marroquí, prescribiendo además que la mujer mayor de edad que no tenga padre puede, si lo prefiere, concluir personalmente el contrato de matrimonio.

Algunos países se expresan en términos aún más tajantes. Así, Irak establece que «ningún pariente ni extraño puede obligar a ninguna persona, sea varón o mujer, a casarse en contra de su voluntad. El matrimonio contraído bajo coacción es nulo si no ha sido consumado. Del mismo modo, ningún pariente ni extraño puede impedir el matrimonio de ninguna persona con capacidad para casarse según las disposiciones de esta ley» (art. 9). En los siguientes párrafos del artículo se establecen sanciones para quienes vulneren tal disposición.

Así pues, en la mayor parte de los Estados que no siguen la escuela *hanafi* no se ha eliminado la necesaria intervención del tutor. Sin embargo, en general, se ha suprimido de las modernas legislaciones la posibilidad de que el tutor pueda forzar a la mujer a contraer un matrimonio que esta no desea o incluso impedir el que desea.

27. Véase, por ejemplo, los siguientes artículos del Código argelino: «El contrato de matrimonio se perfecciona con el consentimiento de los dos esposos, a través del tutor matrimonial (*wali*) de la mujer, en la presencia de dos testigos y con la dote matrimonial» (art. 9). «La contratación del matrimonio de la mujer es la obligación de su tutor matrimonial (*wali*) que será el padre o uno de los parientes varones cercanos. El juez será el tutor matrimonial de quien no tenga tutor matrimonial» (art. 11).

II LOS EFECTOS DEL MATRIMONIO

Entre los principales derechos y deberes de la mujer en el matrimonio islámico se suele mencionar el derecho a la dote (*mahr*),²⁸ al sostenimiento económico (*nafaqa*) y su deber de obediencia o no rebeldía (*nashiza*). Conviene asimismo considerar que, en el derecho islámico, el matrimonio no produce ningún efecto sobre el patrimonio de los esposos.

1. La dote islámica [*mahr*]

La obligación del marido de pagar la dote a la mujer no ha sido nunca cuestionada en el derecho islámico pues son innumerables los versículos coránicos y tradiciones que expresamente se refieren a esta institución. El problema está en determinar su naturaleza jurídica, especialmente si se tiene en cuenta que, tanto en el derecho preislámico, como en ordenamientos contemporáneos al Islam pero ajenos al mismo, han existido figuras similares pero de distinto significado y características a la dote islámica.²⁹

Respecto a la naturaleza jurídica del *mahr*, las posiciones doctrinales se reconducen a determinar si el *mahr* es una condición de validez del contrato matrimonial, o más bien un efecto del mismo.³⁰ A excepción de la escuela *malikí*, las demás escuelas islámicas entienden la dote como un efecto del matrimonio.³¹ Tal divergencia se refleja gráficamente en la sistemática de los actuales Códigos de Estatuto Personal, en los cuales la dote se regula en el apartado dedicado a las condiciones del matrimonio, en los Códigos de tradición *malikí*, o bajo el epígrafe de los efectos del mismo, en los de otras tradiciones islámicas.

Sostener que la dote es una condición de validez del matrimonio ha llevado a los autores *malikís* a enfrentarse con numerosos problemas para mantenerse dentro de la ortodoxia islámica y a hacer una serie de matiza-

28. Como veremos a continuación la consideración de la dote como efecto (derecho-deber) del matrimonio no es aceptada en la escuela *malekita*.

29. «Los juristas no se ponen de acuerdo entre ellos acerca de la naturaleza del *mahr*. Algunos la consideran prácticamente como precio de compra (*Khalil: 'the mahr is like the purchase-money'*) o equivalente (*iwad*) por la posesión de la mujer y los derechos que el marido adquiere sobre ella, de modo que es como el precio pagado en un contrato de venta; mientras que otros juristas ven en el *mahr* un símbolo, un distintivo de honor o la adecuada seguridad jurídica de propiedad para la mujer» (O. SPIES, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, 1986, pág. 79). Sobre las instituciones preislámicas o no islámicas que en ocasiones se confunden con el *mahr*, véase M.A. WANI, *The Islamic Institution of Mahr...* págs. 24-31. Sobre los orígenes históricos del *mahr* Cf. Y. LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de droit musulman comparé*, págs. 199-200.

30. Sobre esta cuestión véase por todos Y. LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de droit musulman comparé*, págs.201-203.

31. Este es el motivo de que en nuestro artículo hayamos optado por esta sistemática, sin que ello suponga una toma de postura al respecto.

ciones que desvirtúan, en parte, el sentido de la calificación de la dote como condición del contrato. Si la dote es una condición esencial del matrimonio, la ausencia de dote debería, en buena lógica jurídica, determinar la nulidad del matrimonio. Sin embargo, no es posible sostener este principio con carácter general puesto que expresamente el Corán afirma que «no hacéis mal en repudiar a vuestras mujeres mientras aun no las hayáis tocado o asignado dote» (2: 236). Puesto que el divorcio solo puede ocurrir tras un matrimonio válido, el versículo prueba que un contrato matrimonial puede ser válido sin mención de dote.³² La claridad del Libro Sagrado obliga a los *malikís* a introducir una serie de sutiles distinciones. Así, sostienen que, aunque en el contrato no se estipule nada acerca de la dote, el matrimonio es válido; no puede, sin embargo, pactarse que no habrá dote. En ese caso, o si la dote se estipula sobre bienes no permitidos -como, por ejemplo, el alcohol o el cerdo-, el matrimonio es nulo. Lo que ocurre es que, una vez que se ha consumado el matrimonio, la consumación sana automáticamente la nulidad asignándose a la mujer el derecho a la dote de equivalencia (esto es, la que suelen recibir otras mujeres de su misma familia, condición, cualidades, etc.). Así se recoge por ejemplo en la *Mudawwana* marroquí señalando que si falta la debida determinación de la dote, «el contrato es anulado y no se debe nada si no ha habido consumación. Si el matrimonio ha sido consumado, queda confirmado contra pago del *sadaq* de equivalencia» (art. 37, 2).

Para la mayor parte de la doctrina islámica la dote es un efecto del matrimonio, por lo que, aunque no se hubiera estipulado dote, el matrimonio se considerará válido. Si se ha pactado que no habrá dote (o la dote se ha pactado sobre bienes no permitidos), ese pacto o estipulación se tiene por no puesto y el matrimonio es válido. En todos estos casos la mujer tendrá derecho a la dote de equivalencia, a la mitad de esta, o a una dote de consolación, dependiendo de las circunstancias (sobre todo de la consumación o no del matrimonio) y de las escuelas.

De este modo, y aunque no existe unanimidad al respecto, la postura mayoritaria en el Islam es que el *mahr* no es una condición de validez del contrato, sino un efecto del mismo.³³ La visión de la dote islámica como el pre-

cio que el marido paga por los derechos que adquiere sobre la mujer³⁴ está, sin embargo, muy extendida en occidente.³⁵

Han escrito algunos autores en los últimos años que, el sentido más genuino de la dote, es el de reforzar los vínculos familiares, sentido que encuentra perfecto acomodo en la descripción que hace el Corán de la dote como un presente espontáneo. Tal significado se acoge, por ejemplo, en el Código marroquí donde se define la dote como «cualquier bien que el marido ofrece gratuitamente para mostrar su firme deseo de perfeccionar un contrato matrimonial dirigido a fundar una familia y para asentar las bases del afecto mutuo entre el marido y la mujer» (art. 16).³⁶

El *mahr* es ciertamente un concepto con múltiples facetas, pero no se puede considerar exclusivamente -según esta doctrina-³⁷ en términos económicos de sustento para la mujer. ¿Cómo se explicaría en esos términos la dote (expresamente autorizada por el Profeta en supuestos en los que el marido disponía de escasos recursos) consistente en un anillo de hierro o en la enseñanza de algunos versículos coránicos? Máxime cuando existen otras instituciones específicamente previstas para velar por tal sostenimiento, como la *nafaqa*.³⁸

El derecho de la mujer a la dote surge con la celebración del matrimonio, sin embargo es frecuente que la dote se pague en dos plazos: uno inmediato y otro diferido. La dote diferida podrá exigirla la mujer en la fecha acordada en el contrato o, si no se estableció fecha, en cualquier caso tras la disolución del vínculo por divorcio o fallecimiento del marido. Una tendencia muy generalizada en la actualidad es la de diferir parte (a veces casi la totalidad) de la dote al momento de la disolución del vínculo. Algunos autores critican esta tendencia señalando que se aleja del espíritu genuino de la dote que se articula en consideración al matrimonio, no al divorcio.³⁹ Este o no conforme con su sentido islámico más genuino, la tendencia a diferir el cobro de una parte sustanciosa de la dote al momento de la disolución del vínculo, añade a la dote otra función en la práctica: la de prevenir el ejercicio del poder discrecional del marido para repudiar a su mujer mediante el *talak*.

mujer es la propiedad y el *mahr* es el precio» (“Saburannesa v. Sabdu Sheikb”, en *All India Reporter*, 1934, Calcuta 693).

35. Por ejemplo, dice Nasir «Contra una idea falsa ampliamente extendida en occidente, la dote no es el precio de la novia» (J.J. NASIR, *The Islamic Law of Personal Status*, pág. 78).

36. Así, por ejemplo, en una referencia del jurista *hanafí* Al Kamal ibn ul Humam (muerto en el año 861 de la Hégira) se puede leer que: «Dower has been ordered to underline the prestige of the marriage contract and to stress its importance... It has not been enjoined as a consideration like a price or a wage, otherwise it would have been set as a prior condition» (*Fat-hul Qadeer* Vol. 3 (El Cairo), pág. 143. AL-KASSANI, *Al-Badaia*, Vol. 4 (El Cairo), pág. 43), en J.J. NASIR, *The Islamic Law of Personal Status*, pág. 78.

37. Véase, por ejemplo M.A WANI, *The Islamic Institution of Mahr*, pág. 252.

38. Véase el siguiente apartado (pág. 50).

39. M.A. WANI, *The Islamic Institution of Mahr*, pág. 252.

32. J. J. NASIR, *The Islamic Law of Personal Status*, págs. 78-79.

33. Véase por ejemplo, D. PEARL, *A Textbook in Muslim Personal Law*, pág. 60: «Es necesario subrayar desde el principio que el *mahr* no es una *condición* del contrato de matrimonio. El *mahr* debe ser claramente visto como un *efecto* del contrato de matrimonio antes que como el precio que el marido paga por adquirir los derechos que el matrimonio le otorga. El *mahr* es a menudo estimado también en términos de una cantidad pagada a la mujer como una señal de respeto hacia ella».

34. Es ilustrativa de esa concepción, por ejemplo, la siguiente cita de un juez de un tribunal de la India, aunque se haga con intención analógica: «El matrimonio bajo el derecho islámico es un contrato civil como el contrato de compraventa. La compraventa es un intercambio de propiedad por un precio. En el contrato de matrimonio la

En cuanto al objeto de la dote, puede consistir en cualquier bien que pueda valorarse monetariamente.⁴⁰ La dote ha de estar razonablemente especificada, pues en caso contrario se estimará nula, aunque el matrimonio será válido y se fijará la dote de equivalencia. El pago de la dote es obligatorio y se hace directamente a la mujer (que puede disponer libremente de esta e, incluso, una vez recibida, renunciar a ella), no al padre o al tutor.⁴¹ Cualquier uso en contra de esta disposición es claramente abusivo y contrario al derecho islámico. No fija el derecho islámico un límite máximo; en algunos casos las escuelas o las normas estatutarias han establecido un límite mínimo no existiendo unanimidad en este punto.⁴² La mujer está legitimada al pago de la dote completa en el caso de consumación del matrimonio o de fallecimiento de alguna de las partes antes de la consumación. Está legitimada a la mitad de la dote fijada si el matrimonio lo disuelve el marido antes de la consumación; en ese mismo caso, si la dote no ha sido especificada, la mujer está legitimada a una dote de consolación. La mujer pierde el derecho al pago de la dote si el matrimonio se disuelve antes de ser confirmado en cualquiera de estos dos casos: a) si lo disuelve el marido antes de la consumación ejercitando su opción de haber alcanzado la pubertad o de haberse recuperado de su imbecilidad o insania, lo que le da derecho a pedir la anulación respecto al matrimonio celebrado por su tutor, b) si se disuelve por un acto de la mujer antes de la consumación. Si el marido rehúsa a pagar a la mujer la parte de la dote fijada tras la celebración la mujer puede negarse a consumir el matrimonio y este rechazo no se entenderá como una desobediencia o rebeldía que le prive del derecho al mantenimiento.⁴³

2. El derecho de la mujer al sostenimiento económico ('nafaqa')

Al igual que la dote, la obligación del marido de hacerse cargo del sostenimiento económico de su mujer (*nafaqa*) es unánimemente reconocida en el derecho islámico clásico. El fundamento de esta obligación está en la *Shari'a*, tanto en el Corán que afirma que el marido «debe sustentarlas (a las mujeres) y vestir las conforme al uso» (2: 233), como en diversos *hadices*.⁴⁴ La *nafaqa* incluye no solo el deber de alimentos, sino también de vestido, vivienda,

servicio doméstico en algunos casos y atención médica.⁴⁵ El derecho de la mujer existe con independencia de su religión y de su posición económica; esto es, el marido está obligado a la *nafaqa* aun cuando la mujer no tuviera necesidad de ella por disponer de una posición económica alta y, en ningún caso, el marido tiene derecho a sostenimiento por parte de su mujer; no puede por tanto confundirse la *nafaqa* con un derecho a alimentos.⁴⁶

La opinión general en el derecho islámico es la de considerar que, a diferencia de lo que ocurría con la dote, la obligación del marido de sustentar a su mujer surge, no desde el momento del contrato matrimonial, sino desde el momento en que la mujer, apta para las relaciones sexuales, se pone a disposición del marido, lo cual, en el caso de matrimonios de menores, puede ocurrir en un periodo posterior al del matrimonio.

De todos modos algunas legislaciones contemporáneas se apartan de esta consideración mayoritaria.⁴⁷

El derecho a la *nafaqa* se recoge en los actuales Códigos de Estatuto Personal. Por ejemplo, entre los derechos de la esposa sobre su esposo, la *Mudawwana* marroquí menciona el derecho «a la manutención (*nafaqa*) legal, tal como la comida, vestidos, medicamentos y vivienda» (art. 35,1) y en la legislación argelina se afirma que el marido está obligado a «mantener a la esposa en la medida de sus posibilidades, salvo que esta abandone el domicilio conyugal» (art. 37,1). Incluso en el Código tunecino –artículo 23– se afirma que «el esposo en tanto que jefe de la familia, debe subvenir a las necesidades de la esposa y de los hijos en la medida de su situación y según la de ellos en el cuadro de los componentes de la manutención», si bien se añade que «la esposa debe contribuir a las cargas del matrimonio si tiene bienes», obligación esta totalmente extraña al derecho islámico.

Con la disolución del matrimonio cesa el deber del marido de sustentar a la mujer.⁴⁸ Puesto que el derecho a la *nafaqa* nace, no del contrato ma-

40. Los bienes impuros, como el alcohol o el cerdo, no pueden ser objeto de dote ni siquiera para la "mujer del Libro".

41. Un punto importante de la reforma islámica precisamente fue la atribución de la dote a la mujer misma y no a sus parientes, conforme al uso preislámico.

42. Sobre las distintas interpretaciones del límite mínimo de la dote, véase. J.J. NASIR, *The Islamic Law of Personal Status*, págs. 80, 81.

43. Un mayor detalle en la regulación de la legitimación al cobro de la dote y con referencia a las variaciones entre las distintas escuelas puede verse en J.J. NASIR, *The Islamic Law of Personal Status*, págs. 84-90.

44. Los *hadices* son las tradiciones que recogen los dichos y hechos del Profeta y que forman la *Sunna* que, junto al Libro Sagrado, son las fuentes originarias de la ley islámica o *Shari'a*.

45. Sobre el contenido y la cantidad de la *nafaqa*, véase Y. LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de droit musulman comparé*, págs. 259-263.

46. En las legislaciones de inspiración *malekita* se subordina a la consumación. Por ejemplo el Código argelino establece que «el marido debe ocuparse de la manutención de su esposa desde la consumación del matrimonio o si esta lo requiere sobre la evidencia de una prueba» (art. 74). Señala el Código marroquí que «el derecho de manutención de la esposa es un deber del esposo desde el momento de la consumación del matrimonio. El mismo derecho es reconocido a la esposa que invita al marido a consumir el matrimonio después de firmarse un contrato matrimonial válido» (art. 117).

47. Establece, por ejemplo, el Código iraquí que «el sostenimiento de la mujer le competirá al marido desde el momento del contrato matrimonial válido, incluso si la mujer sigue viviendo en la casa de su familia, a menos que el marido le pida que se mu- de y ella se niegue sin justa causa» (art. 23, 1). En los mismos términos se expresa el artículo 72 del Código sirio y el 67 del jordano.

48. Tal deber cesa, en el caso de repudio revocable, tras la *idda*; en el caso de repudio irrevocable, no existe unanimidad entre las escuelas acerca de si el deber de la *nafaqa* se extiende o no al periodo de la *idda*. Sobre la *idda* y el repudio véase el apartado III (pág. 54).

trimonial en sí, sino de la disponibilidad de la mujer para el marido (*tamkin*), el derecho se suele subordinar a que se mantenga esa disponibilidad. Así, y aunque en este punto existen divergencias entre las escuelas, algunos entienden que la mujer pierde el derecho a la *nafaqa* si es encarcelada,⁴⁹ si se niega, sin justa causa, a acompañar al marido en sus viajes, salvo que se haya estipulado otra cosa en el contrato de matrimonio,⁵⁰ si trabaja fuera del hogar sin permiso del marido⁵¹ o si la mujer es desobediente o rebelde (*nashiza*) en los términos que veremos a continuación.⁵²

3. Otros derechos y deberes de la mujer

El derecho a la *nafaqa* lo pierde la mujer que es insubordinada o insumisa (*nashiza*). El vigente Código jordano lo recoge en los siguientes términos: «Sí la mujer es desobediente no estará legitimada al sostenimiento económico. La mujer desobediente es la que abandona el domicilio conyugal sin causa justa o impide la entrada del marido a la casa. Entre las causas justas para el abandono del hogar conyugal se incluye el daño que el marido le haya inferido golpeándola o maltratándola» (art. 69).⁵³ El derecho a la *nafaqa* lo pierde la mujer rebelde únicamente mientras permanezca en su rebeldía, y debe ser restituida en su derecho tan pronto como abandone esa situación.

Como contrapartida del derecho a la dote y al sustento y respondiendo a unos esquemas en los que la preeminencia corresponde al varón sobre la

49. Por ejemplo, en el Código iraquí se recoge como causa por la que la mujer pierde el derecho al sostenimiento económico la prisión de la mujer por algún delito o deuda (art. 25).

50. Establece, por ejemplo, el Código jordano que «la mujer está obligada, una vez que ha recibido la porción inmediata de la dote, a mostrar obediencia al marido, a vivir en el domicilio legal de este y a acompañarlo en sus desplazamientos, incluso si es fuera del Reino, siempre que se trate de un lugar seguro para ella y que no se haya pactado otra cosa en el contrato matrimonial. Si la mujer rechaza la obediencia debida, perderá su derecho al sostenimiento» (art. 37).

51. Dice, por ejemplo, el artículo 73 del Código sirio que «la mujer perderá su derecho al sostenimiento si trabaja fuera de casa sin permiso del marido». Algunas legislaciones (por ejemplo, la egipcia) acogen en este punto una interpretación más liberal entendiéndose que la mujer no perderá el derecho a la *nafaqa* si trabaja sin permiso del marido, siempre que ello no suponga un perjuicio para los intereses de la familia y que el marido no se lo haya prohibido expresamente.

52. La legislación egipcia que señala que «el marido debe mantener a la mujer aunque sea rica o de diversa religión, desde la fecha del contrato válido si ella se pone a su disposición, aunque solo sea virtualmente. La enfermedad de la mujer no hace decaer su derecho al sustento. El sustento comprende los alimentos, vestido, vivienda, atención sanitaria y lo que esté previsto en la ley. No se debe el sostenimiento a la mujer apóstata, a la que rechaza deliberadamente, sin justificación, estar a disposición del marido, o que es forzada a ello por causa no imputable al marido, o a la que sale sin permiso del marido».

53. Las escuelas no *hanafis* entienden que también pierde el derecho al sostenimiento la mujer que permanece en el domicilio del marido pero se niega a las relaciones sexuales sin justa causa (*nushuz*).

mujer,⁵⁴ esta tiene el deber de obedecer a su marido, en términos más amplios a los arriba expuestos y de velar por la buena marcha del hogar y así se recoge también en las actuales legislaciones. Baste con dejar constancia del artículo 36 de la *Mudawwana* marroquí que, entre los derechos del marido frente a la mujer, recoge el derecho a que la mujer «le obedezca conforme a los usos» y «cuide del buen funcionamiento y de la organización de la casa».⁵⁵

En el derecho islámico clásico se reconocía al marido el derecho de corrección de la mujer dentro de los límites de la moderación. El fundamento coránico alegado era el siguiente: «¡Amonestad a aquellas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles! Si os obedecen, no os metáis más con ellas. Dios es excelso, grande» (4:34). El orden prescrito para la corrección era primero la mera reprimenda o amonestación, a continuación relegar a la mujer a una habitación separada, finalmente, solo si los anteriores medios resultaban ineficaces, se admitía el castigo corporal que, en cualquier caso, debía ser moderado. En los actuales códigos de los Estados islámicos no se hace referencia a este derecho.⁵⁶

Son derechos y deberes tradicionalmente reconocidos a la mujer tanto en el derecho islámico clásico como en las legislaciones actuales, el deber de vivir en el domicilio fijado por el marido,⁵⁷ el derecho a ser tratada con justicia y equidad en el caso de matrimonio polígamo,⁵⁸ el derecho a visitar y recibir a sus parientes según los usos⁵⁹ y el derecho a disponer libremente de su propio patrimonio.

El matrimonio musulmán no genera ninguna comunidad de bienes o ganancias entre los esposos, manteniéndose separados los patrimonios de ambos y reteniendo cada uno plena potestad para administrarlo libremente. Tal vez resulte chocante con la autoridad que se atribuye al marido sobre la mujer, el que en el Islam se haya reconocido siempre a la mujer el de-

54. La primacía del varón suele sostenerse sobre la base de los siguientes pasajes coránicos: «Ellos tienen derechos equivalentes a sus obligaciones, conforme al uso, pero los hombres están un grado por encima de ellas. Dios es poderoso, sabio» (2:228). «Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Dios ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan. Las mujeres virtuosas son devotas y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Dios manda que cuiden» (4:34).

55. En el mismo sentido el argelino dispone que «la mujer debe obedecer al marido y respetarlo en su calidad de cabeza de familia» (art. 39,1).

56. Sobre el derecho de corrección véase Y. LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de droit musulman comparé*, págs. 294-295.

57. Al marido compete la fijación del domicilio conyugal y la mujer tiene obligación de seguir a su esposo salvo en determinados casos. Así, por ejemplo, el marido no puede obligar a la mujer a vivir con los padres de él y, como hemos visto, en caso de poligamia tiene que procurarle habitación independiente.

58. Véase el apartado I, 1, b (pág. 40).

59. Cf. Y. LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de droit musulman comparé*, págs. 290-292.

recho a disponer libremente de su patrimonio sin supervisión o intromisión alguna del marido.⁶⁰

En definitiva, parece claro que los derechos y deberes del marido y de la mujer en el matrimonio islámico no son iguales (en el sentido de idénticos) sino complementarios. Esto obedece, en buena medida, a que siendo el varón y la mujer iguales en dignidad, desempeñan sin embargo un papel diferente en el matrimonio islámico correspondiéndole al marido la tarea de ser el cabeza de familia.⁶¹ La no identidad de derechos y obligaciones de las partes se refleja en todos los Códigos de Estatuto Personal que recogen, junto a derechos y deberes comunes a ambos,⁶² unos específicos del varón⁶³ y otros de la mujer.⁶⁴

Únicamente el Código tunecino, tras la reforma de julio de 1993, se ha apartado considerablemente de esta concepción patriarcal y de preeminencia del marido sobre la mujer. Aunque el artículo 23 sigue mencionando al marido como cabeza de familia, prescribe que «cada uno de los cónyuges debe tratar al otro con benevolencia, vivir en buena relación con él y evi-

60. En la escuela *maliki*, existen algunas excepciones a este principio para los actos de disposición a título gratuito que la mujer pudiera concluir en favor de personas extrañas a la familia, pues en este caso se entiende que podrían perjudicarse los derechos sucesorios del marido. Sobre estas excepciones véase Y. LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de droit musulman comparé*, págs. 196, 197.

61. Por ejemplo, afirma Khan: «Cuando el hombre y la mujer entran en el vínculo matrimonial dan vida a una unidad social denominada familia. Como todas las unidades sociales, la familia requiere un organizador o supervisor. Para este papel el Islam ha elegido al varón: “Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Alá ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan” (4, 34). Ello no significa en modo alguno que el varón sea superior a la mujer. La elección está basada en las capacidades del hombre para la dirección y no en su superioridad. En un sistema democrático, a todo el mundo se le garantiza el mismo estatus aun cuando al formar gobierno, a un individuo se le asigne el poder político. Eso no significa que el que posea el poder sea superior a los otros individuos» (W. KHAN, *Woman in Islamic Shari'a*, pág. 82).

62. Por ejemplo, en el Código argelino, se establece que «son obligaciones de los dos esposos: «a) La protección de los lazos conyugales y de las obligaciones de su vida común; b) la contribución conjunta a la tutela de los intereses de la familia y a la protección de los hijos y a su sana educación; c) preservar los lazos de familia y buena relación con los padres y parientes» (art. 36).

63. Por ejemplo se establecen como derechos específicos del marido respecto a la mujer en el Código marroquí: «a) El derecho a la fidelidad de la mujer; b) a la obediencia de la mujer según los usos; c) a que la mujer amamante a los hijos si es capaz; d) a que la mujer vele por el funcionamiento y la organización de los asuntos domésticos; e) a que la mujer respete a los padres y parientes del marido» (art. 36).

64. Por ejemplo en la *Mudawwana* se recogen como derechos específicos de la mujer frente a su marido: «a) El derecho al debido sustento comprendiendo comida, vestido, atención médica y vivienda; b) a la igualdad y equidad de trato entre las esposas, en el caso de poligamia del marido; c) la autorización para visitar y recibir a su familia según lo habitual; d) el derecho a disponer y administrar libremente sus propiedades sin supervisión del marido, ya que este no tiene ningún poder sobre los bienes de su mujer» (art. 35).

tar causarle perjuicios. Ambos cónyuges deben cumplir sus deberes conyugales conforme a los usos y las costumbres y colaborar para conducir los asuntos de la familia, la buena educación de los hijos y la gestión de los asuntos tales como la enseñanza, los viajes, las operaciones financieras, etcétera». De algún modo se establece la corresponsabilidad en el gobierno de los asuntos familiares y la única referencia que hace a derechos o deberes específicos del varón o de la mujer es el deber del marido de sostener a la mujer y a los hijos pero precisando, como ya hemos señalado, que si la mujer tiene medios contribuirá a las cargas familiares.

III POSICIÓN JURÍDICA DE LA MUJER EN LA DISOLUCIÓN DEL VÍNCULO MATRIMONIAL: EL REPUDIO UNILATERAL O ‘TALAK’

Una vez que hemos examinado la posición jurídica de la mujer en la constitución del vínculo y en las relaciones conyugales, haremos referencia a la posición de esta en las crisis matrimoniales.

La extinción del vínculo conyugal conlleva el sometimiento de la mujer a un periodo de retiro legal denominado *idda*.⁶⁵ Durante este tiempo la mujer permanece en el domicilio conyugal, mantiene el derecho a alimentos —*nafaqa*— y no puede contraer nuevo matrimonio. La finalidad primordial (aunque no exclusiva) del retiro legal es asegurar la determinación de la paternidad en caso de embarazo.

El derecho islámico admite la disolución extrajudicial del matrimonio mediante un acto unilateral del marido (*talak*), mediante mutuo acuerdo entre las partes (*khul*) o mediante decisión judicial a solicitud de la mujer o del marido. Nos centraremos únicamente en la figura del repudio unilateral o *talak* que es la más problemática en cuanto a la posición de la mujer.⁶⁶

El marido puede divorciarse de su mujer, a través del denominado *talak*, sin necesidad de causa alguna, del consentimiento o conocimiento de la mujer y sin recurrir a un proceso judicial. Todo lo que requiere el derecho *sunní* para que el marido pueda pronunciar el *talak* es que el varón sea adulto, capaz y recurra a la fórmula establecida. Si pronuncia el *talak* sabiendo lo que hace, aunque no tuviera intención de repudiar a su mujer, el *talak*

65. La *idda* se extiende durante tres ciclos menstruales de la mujer; si está embarazada, hasta el nacimiento del niño; si sus menstruaciones son irregulares, si no ha alcanzado, o si ha sobrepasado la edad de la menstruación, durante tres meses lunares.

66. Sobre la regulación del *talak* véase, entre otros: IBN RUSHD (AVERROES), *The Distinguished Jurist's Primer*, págs. 71-120; Y. LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de droit musulman comparé*, págs. 305-418; J.J. NASIR, *The Islamic Law of Personal Status*, Londres; Boston: Graham & Trotman, 1986, págs. 102-111; D. PEARL, *A Textbook in Muslim Personal Law*, págs. 100-120; D.S. EL ALAMI and D. HINCHCLIFFE, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, págs. 22-25.

es efectivo. La escuela *hanafí* adopta la postura más extrema, pues entiende que el *talak* es efectivo aunque el marido esté borracho o actúe bajo coacción. Ninguna de las escuelas *sunníes* exige la presencia de la mujer o de testigos como esencial para la validez del *talak*, aunque, la presencia de testigos puede ser necesaria para probarlo si este se disputa.

En el derecho *sunní* se reconocen dos tipos de *talak*: el *talak al-sunna*, que ofrece la posibilidad de revocación, y el *talak al-bid'a*, más imperfecto, que es irrevocable.

a) El *talak al-sunna*, a su vez puede ser *ahsan* (mejor) o *hasan* (bueno). El primero lo pronuncia el marido durante el *tuhr* (fuera del periodo menstrual de la mujer). Inmediatamente la mujer entra en la *idda*. Al termino de la *idda* el matrimonio queda disuelto como consecuencia del *talak* pronunciado. Esta forma de divorcio ofrece al marido la posibilidad de revocación durante la *idda*, restableciendo la convivencia conyugal.⁶⁷ La formula del *talak* solo se ha pronunciado una vez por lo que, aunque el matrimonio se disuelve tras la *idda*, las partes estarían legitimadas para volver a contraer nuevo matrimonio entre sí.

En el *talak hasan*, el marido pronuncia el *talak* por tres veces durante tres periodos menstruales seguidos. Hasta la tercera formulación, el repudio es revocable pero en el momento en que pronuncia el tercero, el *talak* deviene irrevocable. Tras el tercer e irrevocable *talak* la mujer debe observar la *idda*, pero en este periodo el marido ya no puede revocar el divorcio. Es más, si quisiera volver a casarse con ella, solo podría hacerlo después de que la mujer haya celebrado, consumado y disuelto otro matrimonio válidamente.⁶⁸

El *talak al-bid'a*, si bien se considera moralmente reprobable, disuelve eficazmente el vínculo en la doctrina *sunní*. Aunque puede adoptar diversas formas, la más común es la de pronunciar tres veces seguidas la formula del *talak*. El matrimonio se disuelve irrevocablemente y, como ha sido un triple *talak*, el marido no puede contraer nuevamente con la mujer salvo que esta antes celebre, consume y disuelva otro matrimonio.⁶⁹

67. Cf. Por ejemplo, el artículo 68 de la *Mudawwana* marroquí que establece que «En caso de repudio revocable el marido puede, antes de que termine el retiro legal, retornar a su mujer sin necesidad de pago de un nuevo *sadaq* y sin intervención del *wali*. Este derecho es irrenunciable». Asimismo se afirma que «A la expiración del retiro legal que sigue a un repudio revocable, la mujer queda libre definitivamente» (art. 69).

68. Véase a este respecto la vigente legislación marroquí que prescribe lo siguiente: «El repudio irrevocable disuelve inmediatamente el vínculo conyugal pero no impide un nuevo contrato, a excepción del pronunciado por tercera vez» (art. 70). «El tercer repudio disuelve inmediatamente el vínculo conyugal e impide contraer con la misma mujer si esta no ha cumplido el retiro legal que sigue al matrimonio con otro marido, matrimonio que debe haberse consumado efectivamente y en los modos impuestos por la ley» (art. 71). En el mismo sentido se pronuncia el artículo 51 del Código de Argelia.

69. Otras formulas de *talak al-bid'a* son aquellas en las que se pronuncia un repudio cuya eficacia se sujeta a una condición (por ejemplo, si te compras otro sombrero, si vas a visitar a tus padres, o, incluso, se admiten condiciones que no dependan de la voluntad de las partes, si mañana llueve, etc.).

De este modo, en cuanto a la eficacia del *talak*, en la forma *ahsan* se produce al termino del periodo de *idda*; en la forma *hasan*, al tercer pronunciamiento y, en la forma *bid'a*, inmediatamente.

La regulación *chii* del *talak* difiere en bastantes aspectos de la *sunní*. Quizá las diferencias más destacables sean que el derecho *chii* no reconoce el *talak al-bid'a*. Además, en el derecho *chii* el *talak* ha de pronunciarse oralmente ante dos testigos, usando expresamente la palabra *talak* y debe hacerse con la intención de repudiar.

La institución del *talak* ha sido una de las más criticadas en el mundo occidental por considerarse contraria a los derechos de la mujer. A este respecto, conviene tener presente que, al igual que ocurría con la poligamia, el recurso al repudio en los usos preislámicos era una práctica común y abusiva que las disposiciones coránicas intentan restringir, condicionándola a una serie de requisitos. El repudio se valoró como una conducta moralmente reprobada. Así, según palabras atribuidas al Profeta, «Entre las cosas lícitas, ninguna es más odiosa a Alá que la del repudio». Ahora bien, aún considerándose moralmente reprobado, el derecho islámico clásico entiende que el repudio disuelve jurídicamente el vínculo matrimonial y tal eficacia se mantiene en la actualidad.

En los últimos años, muchos de los países musulmanes han introducido reformas en sus códigos para tutelar mejor la posición de la mujer en caso de repudio y para dar a las partes una oportunidad de reconciliación.⁷⁰ Entre estas reformas pueden destacarse las siguientes: algunos países (incluso de tradición *hanafí* como Egipto) exigen cierta consciencia o intención en el marido para la efectividad del repudio;⁷¹ se restringen las posibilidades del *talak al-bid'a*;⁷² en algunos casos se prescribe el registro del *talak*, la notificación a la mujer o, incluso, al tribunal;⁷³ ciertos países establecen la obli-

70. Sobre esas reformas véase D. PEARL, *A Textbook in Muslim Personal Law*, págs. 106-120.

71. Establece en Egipto la Ley nº 25 de 1929, modificada por la Ley nº 100 de 1985 sobre algunas cuestiones de estatuto personal, que: «El *talak* pronunciado por un hombre bajo el estado de embriaguez o bajo coacción no será efectivo» (art. 1). En términos similares la legislación marroquí prescribe que «No tiene efecto el repudio pronunciado en estado de completa embriaguez o como resultado de violencia o en un acceso de ira que haga perder, en todo o en parte, el control mental» (art. 49).

72. Así, en Siria, por ejemplo, se establece que «El *talak* al que se adjunte un número, ya sea verbalmente, mediante gesto, será efectivo únicamente como un único *talak*» (art. 92).

73. Por ejemplo en Irak se prescribe que «la persona que desee divorciarse mediante *talak* presentara una solicitud ante un tribunal de *Shari'a* con el fin de obtener una autorización al efecto. Si le es imposible presentar una instancia ante el tribunal deberá registrar el *talak* en el tribunal en el periodo de espera. El documento del matrimonio permanecerá válido hasta que sea cancelado por el tribunal» (Ley nº 188 de 1959 de Estatuto Personal). En Egipto se establece que «el marido que se divorcia deberá ratificar ante el notario cualificado al respecto el certificado escrito de su *talak* en el plazo de 30 días desde que se pronuncie el *talak*. Se estimara que la mujer conoce el *talak* si asiste al acto notarial. Si no asiste, el notario deberá encargarse de que se le notifique en persona la concurrencia del *talak* por medio de un oficial. El notario deberá remitir una copia del certificado de *talak* a la mujer divorciada o a quien la re-

gación del marido de pagar a la mujer una compensación cuando el repudio no tenga causa razonable.⁷⁴

Por ejemplo en Marruecos, tras la reforma de 10 de septiembre de 1993, el repudio se reglamenta de manera más restrictiva, intentando introducir cierto carácter contradictorio para proteger mejor a la mujer. Se establece de este modo que es necesaria la presencia de las dos partes y la autorización del juez. Asimismo, se exige que el repudio se pronuncie en la circunscripción del domicilio conyugal para evitar que el marido repudie a su mujer lejos del mismo, cuando está de viaje, y que esta tarde en enterarse, práctica que no ha sido extraña. La necesaria autorización del juez obliga a este a realizar una tentativa de reconciliación antes del repudio y a asegurarse del cumplimiento por parte del marido de sus obligaciones económicas. Se reglamenta también el derecho de la mujer a una compensación económica en caso de repudio sin causa justificada.

La admisión del repudio en la mayor parte de los países islámicos, ha conducido a estos países a introducir reservas a aquellos preceptos de la Convención de Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer que se refieren a la igualdad entre el hombre y la mujer en cuanto a los derechos y deberes en la disolución del matrimonio.⁷⁵ Argumentan sus reservas señalando que la igualdad en esos términos es incompatible con la *Shari'a* y con la tutela del sagrado vínculo del matrimonio. Lo que preserva ese vínculo es el equilibrio que se establece reconociendo a la mujer derechos y responsabilidades equivalentes a los de su esposo en un marco de complementariedad y no de identidad. Así afirma por ejemplo Egipto, en su reserva al artículo 16,⁷⁶ que los preceptos de la *Shari'a* imponen que el marido pague la dote a la mujer y la

presente de acuerdo con los procedimientos establecidos por el Ministerio de Justicia. Las consecuencias del *talak* serán efectivas desde el día en que se pronuncie a menos que el marido se lo oculte a la mujer, en cuyo caso sus consecuencias, a los efectos de herencia o de otros derechos económicos serán efectivas desde la fecha en que la mujer tenga conocimiento del mismo» (art. 5 bis).

74. Por ejemplo, establece en Argelia se establece que «si el juez considera que el marido ha abusado de su derecho al *talak*, concederá a la mujer derecho a indemnización por los daños que haya sufrido» (art. 52).

75. De los 56 Estados miembros de la OCI, 45 han suscrito la Convención. Únicamente no lo han hecho Bahrein, Sultanato de Brunei, Emiratos Árabes Unidos, Irán, Níger, Omán, Qatar, Siria, Somalia y Sudán. Ahora bien las reservas introducidas son de tal naturaleza que en muchos casos hacen dudar del alcance del compromiso adquirido por el Estado. De entrada y con carácter general, varios países declaran que su adhesión al Convenio está subordinada a que sus disposiciones no entren en conflicto con la *Shari'a* islámica, con la Constitución del país o con la legislación civil del mismo.

76. Aparte de las declaraciones generales a las que nos hemos referido en la anterior nota, el artículo 16, que es el que se refiere a la igualdad de la mujer en el ámbito del matrimonio, ha suscitado reservas específicas de los siguientes Estados islámicos: Argelia, Bangladesh, Egipto, Irak, Maldivas, Marruecos, Jordania, Líbano, Túnez, Kuwait, Libia y Malasia.

mantenga completamente y le pague también una cantidad en caso de divorcio, mientras que la mujer retiene pleno derecho sobre sus propiedades y no está obligada a gastar nada en su mantenimiento. Por eso, la *Shari'a* restringe los derechos de la mujer al divorcio haciéndolo depender de una resolución judicial, mientras que para el marido no se establece tal restricción.⁷⁷

IV CONCLUSIÓN

La anterior afirmación del gobierno egipcio es ilustrativa de la concepción de buena parte de la sociedad islámica acerca de la posición de los cónyuges en el matrimonio, en el sentido de entender que esta no es de igualdad, habida cuenta del diferente papel que cada uno desempeña. El varón es el cabeza de familia. Partiendo de ahí ciertamente el derecho islámico trata de proteger a la mujer en cuanto componente más débil de la relación -siempre que esta asuma el papel que se le asigna-, y de evitar que el varón abuse de su supremacía o deje a la mujer -que depende de él- en situación de desamparo.

El derecho islámico mantiene una serie de prerrogativas para el marido que se justifican, de algún modo, por la posición que le corresponde como cabeza de familia obligado a velar por la protección y el sostenimiento económico de la mujer. Si se parte de la jefatura del marido y del reparto de roles entre marido y mujer, es evidente que los derechos de las partes no pueden ser los mismos puesto que a cada uno le será debido algo distinto según sea su función en la familia.

Históricamente el Islam supuso un adelanto en cuanto a la posición de la mujer en la sociedad del momento. No introdujo ni la poligamia ni el repudio (que ya existían en las sociedades preislámicas), sino que los restringió e intentó que el varón no hiciese un uso abusivo de ellos. Respecto a la dote, institución también anterior, el Islam le da un significado de regalo o don en honor a la mujer y establece, en contra de los usos entonces habituales, que no se entregue al padre o al tutor como si del precio de una venta se tratara, sino directamente a la propia mujer. Establece el Islam, en términos inequívocos, la libertad de la mujer para disponer y administrar sus bienes sin control del marido. La posición de la mujer en la familia, como esposa y madre, es altamente valorada y estimada y no se considera inferior, en cuanto a dignidad, a la del hombre.

77. Sobre las reservas de los Estados islámicos al Convenio contra la discriminación de la mujer, véase B.A. VENKATRAMAN, "Islamic States and the United Nations Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women: Are the *Shari'a* and the Convention Compatible?", en: *The American University Law Review*, Verano, 1995, 44.

Desde el punto de vista teórico, y con independencia de los abusos que se hayan podido producir en la práctica, los problemas se plantean cuando en las sociedades contemporáneas se sustituye la concepción patriarcal del matrimonio, en la que la primacía correspondía al varón, por una concepción igualitaria en la que se establece la corresponsabilidad entre las partes, fenómeno que, impulsado sobre todo por los movimientos feministas, coincide con el acceso de la mujer al mundo laboral y la consiguiente independencia de esta. Estos movimientos se han dejado sentir también en las sociedades islámicas y, en buena medida, han propiciado las recientes reformas de los Códigos de Estatuto Personal de los países musulmanes a las que nos hemos referido, en el sentido de introducir restricciones a la poligamia, al repudio, al papel del tutor matrimonial o, incluso, en el caso de Túnez, a prohibir la poligamia y sentar una cierta igualdad (y no solo equidad) en los derechos y deberes de las partes. A pesar de estas reformas que mejoran la posición de la mujer, la mayor parte de las legislaciones vigentes en los actuales Estados islámicos siguen reflejando una concepción del matrimonio incompatible con la igualdad, en el sentido de identidad, en el estatuto jurídico de las cónyuges. Adoptar una concepción igualitaria conllevaría suprimir instituciones claramente enraizadas en el derecho islámico (por ejemplo, la *nafaqa*). Además, las distintas instituciones están íntimamente relacionadas entre sí, por lo que la modificación de una fácilmente afecta a las demás (en el caso de la *nafaqa*, a las disposiciones sucesorias que, suprimida la *nafaqa*, dejarían de ser equitativas). En definitiva, el papel del marido y el de la mujer (y, en consecuencia, sus derechos y obligaciones) no son idénticos, sino complementarios e iguales -se afirma- en importancia.

EL ISLAM EN ESPAÑA

JOAQUÍN MANTECÓN SANCHO*

Nadie puede negar que el Islam es una religión de carácter universal. Aunque en España -y pienso que en la mayor parte de Occidente-, suele ser percibido con frecuencia como una religión *étnica*: la religión de los norteafricanos, de los árabes de Oriente Medio, y de algunos asiáticos, como paquistaníes, indonesios, etc. De hecho, la mayoría de las comunidades religiosas islámicas suelen tener una cierta homogeneidad, no solo étnica, sino incluso nacional. Hay comunidades prevalentemente marroquíes, paquistaníes, senegalesas, gambianas, etcétera; aunque las hay también más heterogéneas.

Hay también otras dos características del Islam, que condicionan su reconocimiento en Europa. Se trata de una religión que carece de una organización jerárquica unitaria. Es decir, no posee una estructura que pueda reclamar para sí la representatividad de los musulmanes. Y, por otra parte, posee una fuerte vocación monista, que tiende a abarcar lo temporal y lo religioso, y a regular todo de acuerdo con los preceptos religiosos del Corán y de la *Sunna*. Por último, conviene advertir que, precisamente por esta última razón, en ocasiones la práctica religiosa externa puede tener un carácter más social que estrictamente espiritual.

Y, antes de seguir adelante, también tengo que advertir que el tratamiento global del tema propuesto exigiría de mí unos conocimientos de sociología religiosa de los que carezco. Por ello, aparte de los datos de pura crónica, este artículo tendrá un carácter prevalentemente jurídico.

1. La presencia islámica en España

La presencia islámica en España es un fenómeno social bastante reciente (pese a que, históricamente, buena parte de España fue *dar el-Islam* durante siglos). Si exceptuamos una parte de la población nativa de Ceuta y Melilla,¹

* Profesor de Derecho Eclesiástico del Estado en la Universidad de Zaragoza. Este texto es la versión española de la ponencia "L'Islam en Espagne", presentada en la reunión del *European Consortium for Church-State Research*, celebrada en Viena los días 15 a 18 de noviembre de 2001.

1. Ceuta y Melilla son dos ciudades de soberanía española, situadas en la costa norte de Marruecos. Ceuta (19 km²), portuguesa desde 1415, es española desde 1578; cuenta con 72.117 habitantes, de los que el 25%, aproximadamente, son musulmanes. Melilla (12,3 km²) pertenece a España desde 1495, y tiene 69.880 habitantes, con un 35% de musulmanes. Hasta 1987 el número de residentes musulmanes con nacionalidad española era más bien bajo -rondando el 12%- . Con ocasión de los disturbios ocasio-

los primeros musulmanes que llegan a España en número notable son los estudiantes mediorientales (sirios, egipcios, palestinos, libaneses), que se hicieron notar -sobre todo- en las facultades de Medicina de finales de los años sesenta. De esta época data también la constitución de las primeras comunidades religiosas islámicas, al amparo de la Ley de Libertad Religiosa de 1967. La primera, en 1969 en Ceuta, y la segunda, la Asociación Musulmana en España (AME), en Madrid, en 1971. En ambos casos se trataba de comunidades formadas y dirigidas por musulmanes de origen.

Durante los años setenta algunos jóvenes españoles conversos al Islam constituyeron, sobre todo en Andalucía (Sevilla, Córdoba y Granada), algunas comunidades que, con el tiempo, darían origen a la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI).² Estos conversos provenían casi todos de ambientes próximos a la izquierda (clásica o incluso extraparlamentaria), hippies, etcétera. Muchos de ellos se iniciaron en comunidades sufíes, aunque luego pasaron al sunismo ortodoxo; otros pasaron a la chiíta; otros se han adherido al movimiento de los *Morabitum*. Estas comunidades se mostraron muy activas y pretendían -y pretenden- recuperar el pasado islámico de Al-Andalus.³

Este es quizá uno de los hechos diferenciales del Islam español. Los conversos tienen la impresión de haber encontrado sus verdaderos orígenes. Para ellos el Islam forma parte de la identidad española. Por eso multiplican las iniciativas para recuperar el pasado morisco, como la denominada Comunidad de Pueblos Moriscos, o el Centro de Estudios Moriscos. La Comunidad se propone la recuperación de la artesanía y cultura morisca, el desarrollo cultural y económico con la "Diáspora" (los descendientes de los moriscos expulsados de España), así como la cooperación con los pueblos del Magreb y demás pueblos árabes.

nados por la promulgación de la Ley de Extranjería de 1985, el gobierno socialista concedió cinco veces más nacionalidades que en los quince años anteriores (Véase J. MORERAS, *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*, Barcelona, 1999, págs. 100, 101).

2. El número de conversos, a fecha de hoy, puede cifrarse, según las estimaciones más objetivas, en unas 3.000 personas. El número de 25.000, ofrecido por algunos medios (Véase T. BÁRBULO, "Moderados y fundamentalistas se enfrentan por el control del Islam en España", *El País*, 30 de septiembre de 2000), es manifiestamente exagerado; M. HERNANDO, habla de 6.000 ("Imágenes del Islam en la España de hoy", en VV.AA., *El Islam en España*, Cuenca, 2001, pág. 65; A. MOTILLA da la cifra de 2.000 ("L'Accordo di cooperazione tra la Spagna e la Commissione islamica. Bilancio e prospettive", en VV.AA., *Musulmani in Italia*, Ed. S. Ferrari, 1996, pág. 246); J. MORERAS recoge datos de distintas fuentes, que ofrecen números que oscilan entre los 1.000 y los 5.000 (*op. cit.*, pág. 104.)

3. Cf. Los fines de la *Yamáa* Islámica Al *Ándalus*-Liga Morisca según el art. 4 de sus estatutos de 1996: «a) La concienciación del pueblo Andalusi, de su herencia histórica y su vertebración como pueblo [...] c) Impulsar en consonancia con los principios de la YIA-LM, una administración islámica que administre democráticamente los territorios de Al-Ándalus, según los principios de la Wilaya.»

En la misma línea se orienta la constitución de la Comunidad Andalusi, que tuvo lugar en la sede de la Junta Islámica, en Almodóvar del Río (Córdoba), en abril de 2000. En la reunión fundacional participaron los máximos dirigentes de los partidos marroquíes Justicia y Constitución y el Partido Bereber. Por parte española participó Escudero, presidente a la vez de Junta Islámica y de FEERI. Se calcula que más de tres millones de marroquíes son de origen andalusi, población que ha dado durante siglos la elite política, religiosa y cultural del reino alauita.⁴

La inmigración de mano de obra procedente, sobre todo, de Marruecos comienza a aumentar paulatinamente durante los años ochenta hasta el gran *boom* -que continúa imparable- de los noventa. El número de residentes legales procedentes de países musulmanes ha pasado de 27.908 en 1990, a casi 190.000 en 1999 (de los que 161.870 procedían de Marruecos).⁵ Si tenemos en cuenta la población inmigrante *ilegal*, el número total de musulmanes en España podría establecerse en torno a las 350.000 personas. De todas formas, en relación con los números que se barajan para otros países europeos receptores de emigración proveniente de países musulmanes, las cifras españolas son todavía bajas.

En general, puede decirse que los musulmanes con profesiones liberales, nacionalizados españoles, se encuentran perfectamente integrados y no suscitan ningún problema (muchos están casados con españolas). La mayor parte de estos provienen del Oriente Medio. Caso distinto es el de los inmigrantes, cuya gran masa está constituida por trabajadores de baja o nula cualificación profesional, provenientes del Magreb, el África subsahariana y Pakistán, que sí plantean problemas de integración.

Generalmente, existe entre los inmigrantes la tendencia a agruparse o asociarse por naciones o regiones de origen (marroquíes, paquistaníes, senegaleses, etc.). Los paquistaníes están mayormente establecidos en Cataluña. El resto se distribuye por el resto de España, aunque la mayor concentración de población musulmana inmigrante se encuentra en las comunidades autónomas de Madrid, Cataluña, Murcia y Valencia.

Salvo en el caso de los profesionales mediorientales instalados en España hace tres décadas, no se puede hablar en nuestro país de musulmanes de segunda generación. Solo a partir de los años ochenta y noventa es cuando comienzan a nacer en España hijos de inmigrantes procedentes de países islámicos.

La organización institucional del Islam en España solo fue posible a partir de la Ley de Libertad Religiosa de 1967. Con anterioridad, la confesionalidad del Estado proscribía la actividad pública de religiones distintas de la católica. La Ley de 1967 permitió la constitución y actividad de otras con-

4. Véase. *Webislam* 88, de 4 de abril de 2000.

5. Datos del Instituto Nacional de Estadística (Véase www.ine.es/daco/daco42/migracion/exrepxn.xls).

fesiones, pero constriéndolas a adoptar la forma de Asociaciones Confesionales. La personalidad jurídica civil se adquiría mediante la inscripción en un Registro de Asociaciones Religiosas ubicado en el Ministerio de Justicia. Durante el período de vigencia de esta ley (1967-1980) solo se inscribieron cinco Asociaciones Confesionales Islámicas.

El artículo 16 de la Constitución de 1978, proclama la aconfesionalidad del Estado y la libertad religiosa, sin más condicionamiento que el orden público protegido por la ley. La Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 (LOLR), que desarrolla el artículo 16 de la Constitución, establece que las iglesias, confesiones y comunidades religiosas pueden adquirir la personalidad jurídica civil mediante su inscripción en el Registro de Entidades Religiosas (RER). A las entidades inscritas se les reconoce plena autonomía y la posibilidad de establecer sus propias normas de organización, régimen interno y régimen de su personal; además, se les reconoce el derecho a crear para la realización de su fines, asociaciones, fundaciones y otras instituciones con arreglo a las disposiciones del ordenamiento jurídico general. Para poder inscribirse en el RER, el único requisito de carácter sustantivo es el de tener *finés religiosos*. En la práctica, las comunidades islámicas se inscriben en el RER como entidades de carácter local, con una estructura asociativa muy sencilla. Tampoco suelen tener demasiados asociados o fieles.

El asociacionismo religioso musulmán en España ha sido lento y poco significativo hasta 1990. Desde 1968 hasta ese año solo se habían inscrito 17 comunidades islámicas, muchas de ellas constituidas y dirigidas por conversos. Como puede comprobarse en el gráfico adjunto, hay años en los que no se inscribe ninguna. Se calcula que solo un tercio de las asociaciones de musulmanes está inscrita en el RER como comunidades religiosas. El resto suele inscribirse como asociaciones culturales en el Registro General de Asociaciones del Ministerio del Interior, o en los registros de las comunidades autónomas.

Año	Núm.	Año	Núm.	Año	Núm.	Año	Núm.	Año	Núm.
1968	1	1980	1	1985	2	1991	6	1996	5
1969/70	0	1981	2	1986	1	1992	3	1997	22
1971	2	1982	3	1987/88	0	1993	5	1998	24
1972/78	0	1983	1	1989	3	1994	3	1999	20
1979	1	1984	0	1990	14	1995	7	2000	31

Por otra parte el artículo 7, prevé la posibilidad de que el Estado pueda establecer acuerdos o convenios de cooperación con las iglesias, confe-

siones y comunidades religiosas que, inscritas en el RER, hubieran alcanzado notorio arraigo en España por su ámbito y número de creyentes.

Pese al exiguo número de comunidades y a su escasa implantación, la presencia histórica del Islam en nuestro país facilitó que fuera declarado confesión de notorio arraigo, presupuesto necesario para conseguir un Acuerdo de Cooperación. Sin embargo, el argumento del arraigo histórico me parece falaz. Que durante nueve siglos el Islam tuviera un notorio arraigo en la península (o en partes de ella) no quiere decir que lo tuviera en 1992, cuando se le otorgó dicho estatus: entre 1610, fecha de la última expulsión de moriscos de España, y la Ley de Libertad Religiosa de 1967, que permitió la constitución de la primera Asociación Confesional Musulmana, existe un vacío total de más de tres siglos.

Una vez, reconocido el notorio arraigo en julio de 1989, la administración pidió a las comunidades islámicas existentes entonces –unas quince– que se federaran, de manera que la negociación y firma del Acuerdo se realizaría por un ente representativo de todos los musulmanes. El resultado fue la constitución, dos meses más tarde, de FEERI.

En enero de 1991 comenzaron formalmente las negociaciones con FEERI. Pero pocos meses más tarde, el 8 de abril, una de las comunidades miembros de FEERI, la AME, promovió la creación de una nueva Federación, la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), mediante la transformación de sus secciones locales en comunidades inscritas.⁶

La administración abrió una negociación paralela con la nueva Federación. Pero en octubre de ese mismo año se unificaron las negociaciones. Es decir, el Estado negoció con dos Federaciones que, sin embargo, mantenían su propia identidad (aunque el objeto de la discusión fuera un texto único consensuado entre ambas).⁷ A finales de enero de 1992 la Comisión Asesora de Libertad Religiosa emitió el preceptivo dictamen sobre la propuesta de Acuerdo, que fue positivo. Sin embargo, existía el problema de que la parte confesional del Acuerdo estaba constituida por dos entidades distintas y el Estado había puesto como condición *sine qua non* la firma con un único interlocutor.

Dado que se pretendía firmar el Acuerdo al mismo tiempo que los concluidos con la Federación evangélica y con la judía, preparados ya desde hacía tiempo, y que esto se quería realizar dentro del emblemático año 1992,⁸

6. Véase J.M. COCA, “Musulmanes en España. Crónica de una Federación”, en *Verde Islam* 2, 1995, (www.verdeislam.com/vi_02).

7. Sobre el proceso de negociación del acuerdo véase A. FERNÁNDEZ CORONADO, *Estado y confesiones religiosas: un nuevo modelo de relación*, Madrid, 1995.

8. En 1992 estaba prevista la celebración en Sevilla de una Exposición Universal, conmemorativa del quinto centenario del descubrimiento de América; en Barcelona iban a tener lugar los Juegos Olímpicos; y ese año se conmemoraba, además, el quinto centenario de la reconquista del Reino de Granada, último vestigio del poder musulmán en España, y de la expulsión de los judíos.

el tiempo urgía. Así, en menos de un mes, el 18 de febrero de 1992 se constituyó la Comisión Islámica de España (CIE), entidad de naturaleza federativa en la que se integraron FEERI y UCIDE. El 28 de abril se firmó el Acuerdo que fue aprobado por las Cortes el 10 de noviembre mediante la Ley 26/1992.

Así como la LOLR establece lo que pudiéramos llamar –simplificando mucho– el “derecho común” en materia religiosa,⁹ los acuerdos de cooperación constituirían el “derecho especial”. Como afirma la Exposición de Motivos, en este Acuerdo se abordan cuestiones tan relevantes como «El Estatuto de los Dirigentes Religiosos Islámicos e Imanes [...] protección jurídica de las mezquitas y lugares de culto, atribución de efectos civiles al matrimonio celebrado según el rito religioso islámico, asistencia religiosa en centros o establecimientos públicos, enseñanza religiosa islámica en los centros docentes, beneficios fiscales aplicables a determinados bienes y actividades de las comunidades [...] conmemoración de festividades religiosas islámicas y, finalmente, colaboración del Estado con la expresada Comisión en orden a la conservación y fomento del Patrimonio Histórico y Artístico islámico».

Sin embargo, como ya ha comentado la doctrina, el Acuerdo no aporta demasiadas novedades sobre el derecho común en materia de libertad religiosa. Su principal valor, me parece, radica en el hecho del específico reconocimiento del Islam. Y en esto sí que es una novedad casi absoluta.¹⁰ Por ello no son de extrañar los elogios que ha recibido.

Por ejemplo, Tatory, uno de los dos secretarios generales de la CIE y presidente de UCIDE declaraba que «los musulmanes españoles apostamos por el papel positivo que ofrece España y lo ofrecemos a Europa y a todo el mundo como experiencia singular y ejemplar digna de ser ejemplo a seguir».¹¹ Por su parte en la revista *Le Conseil* se escribía «On ne saurait trop insister sur l'importance, pour les Musulmans en Europe, de la Loi du 10 novembre 1992 adoptant l'Accord de Coopération de l'État espagnol avec la Commission Islamique d'Espagne [...], la nouvelle loi espagnole apparaît comme un merveilleux gage d'espoir et un modèle dont ils se prennent à souhaiter que d'autres états puissent également s'inspirer».¹²

El problema radica en que el Acuerdo no se aplica o no se cumple en determinados puntos. Los directivos FEERI, acusan al Gobierno de falta de

voluntad política. Y los representantes de la administración se quejan de la inoperancia de la CIE, que sería la verdadera causa de los problemas.

Como es sabido, el Acuerdo firmado con la CIE no difiere sustancialmente de los otros dos. ¿Por qué los firmados con evangélicos y judíos funcionan razonablemente bien, y el firmado con la CIE no? en mi opinión la respuesta hay que buscarla en que el Estado ha pretendido encontrar un interlocutor institucional que representara a todos los musulmanes de España, aplicando criterios y parámetros provenientes de las confesiones tradicionales. Y la realidad es que no existe esa representación institucional, ni en España ni en ningún país desde la desaparición del Califato. Y como no existía, hubo que inventarla. Esa invención fue la CIE.

2. La Comisión Islámica de España

Según sus propios Estatutos, la CIE es una entidad islámica, con personalidad jurídica propia que se constituyó para la negociación, firma y seguimiento del Acuerdo de Cooperación con el Estado. Se trata pues de una entidad representativa de la confesión islámica con una finalidad instrumental, casi administrativa, si bien los estatutos reconocen que se propone también «impulsar y facilitar la práctica del Islam en España, de acuerdo con los preceptos del Corán y de la Sunna». Pero esta Federación de Federaciones carece de órganos capitales unitarios.

Sus órganos rectores son la Comisión Permanente y la Secretaría General. No existe, pues, la figura del presidente, ni la de secretario general o ejecutivo, como suele suceder en cualquier organización. La Secretaría General está compuesta por dos secretarios generales, designados por cada una de las Federaciones que, hasta ahora, han coincidido con sus respectivos presidentes. Se prevé también que, por cada diez comunidades adheridas directamente a la CIE (no integradas en las dos Federaciones constituyentes), pueda nombrarse otro secretario general que las represente. Esta hipótesis no se ha verificado todavía (si bien ha habido peticiones en este sentido que, o han sido denegadas o no se han contestado).

El otro órgano colegiado es la Comisión Permanente compuesto de forma paritaria por seis miembros, tres por cada Federación. Por cada diez comunidades adheridas directamente a la CIE, se puede nombrar una representación común formada por tres personas. Sus principales competencias son el nombramiento de los secretarios generales, la admisión de nuevas comunidades y la modificación de estatutos.

La Comisión Permanente debe reunirse, al menos, una vez al año y toma sus decisiones por mayoría absoluta de sus miembros, previo el acuerdo también mayoritario de los representantes de cada Federación (y, en su caso, el de los representantes de las agrupaciones de 10 comunidades). Es decir, o existe acuerdo entre las dos Federaciones o no hay decisión posible.

9. Véase J. MARTÍNEZ TORRÓN, “Lo Statuto giuridico dell'Islam in Spagna”, en VV.AA., *L'Islam in Europa*, Ed. S. Ferrari, pág. 55.

10. J. MORERAS señala que «este Acuerdo ha sido una sorpresa para los otros países europeos que desde hace bastantes años intentan encontrar un interlocutor válido entre la comunidad musulmana» (Cf. *op. cit.*, pág. 140).

11. Véase R. TATARY, “El Islam y la libertad religiosa”, en VV.AA. *Encuentro de las tres confesiones religiosas: Cristianismo, Judaísmo, Islam*, Madrid, 1999, pág. 154

12. Véase *Le Conseil 2*, “Rabi'al-Awwal 1415”, septiembre de 1994, pág. 24.

Por lo que se refiere a los secretarios generales, sus principales competencias son ostentar la representación legal de la CIE, convocar la reunión de la Comisión Permanente y refrendar mancomunadamente las certificaciones y acreditaciones necesarias.

Dado que hasta el momento no se ha verificado la hipótesis de vinculación directa de ninguna comunidad, la organización resulta perfectamente paritaria entre las dos Federaciones. Hasta el domicilio social es doble.¹³

Hasta aquí el asunto no resulta especialmente llamativo (aunque, ciertamente, resulte curioso). Existen entidades con órganos ejecutivos colegiados y paritarios que funcionan. El problema estriba en que si el entendimiento entre las partes no es bueno, la cosa puede resultar francamente complicada. Y eso es lo que sucede exactamente con la CIE.¹⁴

Tatary, presidente de UCIDE desde su creación, ha mantenido siempre excelentes relaciones con las sucesivas administraciones españolas por su talante pacífico y negociador. Es miembro de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa desde su constitución, y fue condecorado con la Encomienda de la Orden del Mérito Civil, junto otros dos representantes de las minorías judía y protestante. UCIDE ha conseguido ser reconocida por la comunidad autónoma de Madrid como «referencia [...] en materia religiosa islámica».¹⁵

Los dirigentes de UCIDE –musulmanes de origen–, se mueven en la órbita de los Hermanos Musulmanes.¹⁶ De hecho, esta Federación figura como miembro fundador del *Conseil Islamique de Coopération en Europe*, desde su creación en Estrasburgo en noviembre de 1996, y Tatary es miembro de su Comité Ejecutivo. En octubre de 1998, Toledo fue la sede del II Congreso del *Conseil*, actuando UCIDE como entidad anfitriona. A Tatary se le acusa de discriminar a los españoles conversos, a los que no admite en la directiva de la Federación o de las comunidades.

Los dirigentes de FEERI –musulmanes conversos–, se han apoyado en distintos países islámicos, según los momentos.¹⁷ Si en un principio se mostraba muy dependiente de Arabia Saudí, últimamente ha girado más en la órbita de Libia, Irán o Marruecos, como muestran sus privilegiadas relaciones con la *Dawa* líbica, o sus viajes y numerosos contactos con exponen-

tes de la república islámica o el reino alauita.¹⁸ Por otra parte, FEERI ha intentado siempre presentarse en foros islámicos internacionales¹⁹ como el verdadero representante del Islam en España, y hay que reconocer que, en cierto sentido lo ha logrado, puesto que ha sido admitido como observador en la ISESCO,²⁰ como miembro de la Comisión de Coordinación y Actividades Islámicas de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI) y como observador en su Asamblea General.²¹

A diferencia de Tatary, Escudero, presidente durante años de FEERI, y los miembros de su equipo (Abdelkarim Carrasco –actual presidente de la Federación–, Mehdi Flores, el fallecido Abdenur Coca, etc.) se han mostrado casi siempre muy maximalistas en sus peticiones, y mucho más agresivos en sus relaciones con la administración que han resultado, en general, tormentosas (aunque también haya habido también momentos de distensión y entendimiento).²² Poco antes de las últimas elecciones generales (en las que el Partido Popular obtuvo mayoría absoluta) la presidencia de FEERI lanzó un llamamiento a todos los musulmanes españoles para que se movilizaran y votaran por el candidato del Partido Socialista Obrero Español e Izquierda Unida.²³

Las dos Federaciones, pues, responden a dos proyectos islámicos distintos y existe un notorio desencuentro entre los presidentes de ambas²⁴ (que, no lo olvidemos, son los secretarios generales de la CIE. Sin el mutuo acuerdo el funcionamiento de la CIE resulta bloqueado (con todo lo que eso conlleva de cara a la aplicación del Acuerdo). Y eso es lo que ha sucedido hasta ahora.²⁵

13. Las direcciones, ambas en Madrid, son: Anastasio Herrero 5-7 (UCIDE), y Salvador de Madariaga 3 (FEERI). En Salvador de Madariaga tiene también su sede el Centro Cultural Islámico y la Liga del Mundo Islámico, así como la mezquita de la M-30. Sin embargo, la sede real -operativa- de FEERI se encuentra en Almodóvar del Río (Córdoba), en el mismo domicilio que la Junta Islámica, una de las comunidades de esta Federación.

14. Véase J. MORERAS, *op. cit.*, pág. 149.

15. Convenio Marco de colaboración entre la comunidad de Madrid y UCIDE, de 3 de marzo de 1998 (véase *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 14 [1998], págs. 895-897, y en www.mju.es/asuntos_religiosos/menu_ne.html).

16. Véase A. MOTILLA, *op. cit.*, pág. 250.

17. *Ibid.*, pág. 249.

18. «Mansur Escudero [...], acompañado de una extensa delegación de musulmanes españoles conversos se encuentran en Libia, invitados por la organización internacional del Dawa al Islamiya» (*Webislam* 98, de 28 de agosto de 2000); Véase también el reportaje sobre la visita oficial de Escudero al Irán y su entrevista con Jomeini en *Webislam* 47 (de 20 de febrero de 1999). «La revolución islámica de Irán, que lideró el imam Jomeini, marcó un antes y un después en la historia mundial. Mansur Abdussalam Escudero [...] envía un mensaje a las autoridades y pueblo de Irán, con motivo del centenario del nacimiento del imam Jomeini» (*ibid.* 56, de 10 de noviembre de 1999). «Una delegación de musulmanes españoles y la Duquesa de Medina Sidonia son recibidos por el rey de Marruecos, Muhammad VI; La calidad humana y preparación del monarca alauita llenan de satisfacción a la delegación de musulmanes españoles que, encabezados por Mansur Abdussalam Escudero y la Duquesa de Medina Sidonia, tuvieron el honor de visitarlo. Tras la audiencia real [...] fueron invitados por el rey a realizar una gira por las principales ciudades de Marruecos» (*ibid.* 97, de 1 de agosto de 2000).

19. Y en foros internacionales no islámicos: en julio de 1997, Escudero intervino ante el Intergrupo del Mediterráneo del Parlamento Europeo en calidad de “presidente de la CIE” (cargo inexistente).

20. La Organización Islámica para la Educación, la Ciencia y la Cultura (ISESCO) y FEERI firmaron en Rabat un acuerdo de colaboración el 23 de febrero de 1998.

21. FEERI fue admitida en la reunión celebrada en Madrid en diciembre de 1998 por la Comisión de Minorías de la OCI.

22. Véase *Webislam* 39, de 2 de noviembre de 1998.

23. *Ibid.* 85, de 8 de marzo de 2000.

24. Véase J. MORERAS, *op. cit.*, pág. 141.

25. Véase *ibid.* págs. 149-153; A. MOTILLA, *op. cit.*, pág. 25 1.

Veamos algunas consecuencias concretas que puede entrañar el aludido bloqueo de la CIE. En el Acuerdo se enumeran una serie de hechos y circunstancias que han de ser acreditadas mediante certificación de la propia comunidad, con la conformidad o visto bueno de la CIE. Por ejemplo, se requiere la conformidad de la CIE para las certificaciones que acreditan el carácter de lugar de culto de las mezquitas y oratorios; para la certificación de fines religiosos que se exige para la inscripción de entidades asociativas; para las certificaciones acreditativas de la condición de ministro de culto o dirigentes islámicos; o sobre la determinación de los contenidos de la enseñanza religiosa islámica.

Según los estatutos corresponde a la Secretaría General «certificar de forma mancomunada los necesarios certificados y acreditaciones». Parece claro, pues, que esta conformidad debería expresarse en forma de firma conjunta de los dos secretarios generales. Sin embargo, no existe, que me conste, ni una sola conformidad firmada por ambos.

3. Intentos de reforma de la CIE

El primer intento de superación del estado de cosas descrito responde a la reforma intentada por FEERI. El secretario general representante de esta Federación intentó convocar en numerosas ocasiones -si bien de forma unilateral- la Comisión Permanente sin que la otra Federación respondiera nunca. Ante la falta de contestación y la consiguiente imposibilidad de reunir la Comisión, procedió a una reforma unilateral de los estatutos de la CIE con los representantes de la Permanente correspondientes a su Federación. Su idea era dotar a la CIE de unos órganos decisorios nuevos que garantizaran su efectivo funcionamiento, con un Presidente al que se otorgaban importantes competencias, un Consejo de Gobierno emanado de la presidencia, y una Asamblea General de Comunidades, encargada de elegir al presidente. Lógicamente, el nuevo presidente de la CIE era el presidente de FEERI. Dicho cambio estatutario, suponía en la práctica la destitución del secretario general correspondiente a la otra Federación y la subsunción de UCIDE en FEERI, que venía a constituirse, de hecho, en Comisión Islámica de España.

Pese a lo comprensible de la iniciativa, su origen viciado -no solo desde el punto de vista procedimental- motivó que no se accediera a su correspondiente inscripción en el RER.

El segundo intento fue realizado por la Dirección General de Asuntos Religiosos (DGAR). El 14 de enero de 1998 el director general invitó a los representantes de las dos Federaciones a una reunión para estudiar de modo conjunto la reforma de los estatutos. Lo que la DGAR sugería era una refundación de la CIE, que, por un lado, dotara al Islam en España de un mínimo organizativo-institucional realmente representativo, y por otro, favoreciera unas relaciones fluidas y seguras con la administración. A dicha

reunión asistieron Tatory y Escudero, como presidentes de UCIDE y FEERI acompañados de sus respectivas delegaciones.²⁶

La propuesta que manejaba la DGAR sugería una organización territorial de las comunidades islámicas, y una CIE dotada de una estructura unitaria y representativa de todos los musulmanes, con independencia de tendencias, corrientes o escuelas.²⁷ La unidad organizativa básica era la comunidad local, concebida como la agrupación de todos los musulmanes de una misma localidad, cuya vida religiosa gira en torno a una o varias mezquitas, gestionadas por unos dirigentes religiosos: los imanes, que se ocuparían de las funciones estrictamente religiosas (cultuales) y una Junta Directiva, que se ocuparía de las gestiones administrativas y de la labor social, educativa y de beneficencia de la comunidad. Los dirigentes religiosos serían elegidos por la comunidad en votación democrática.

En cada provincia donde hubiera más de una comunidad islámica se constituiría un Consejo Islámico Provincial, y siguiendo con este esquema, se proponía también la constitución de Consejos Islámicos Autonómicos o Regionales. Los Consejos Provinciales elegirían a los representantes de la Asamblea General de la CIE, órgano soberano de gobierno y decisión. La Asamblea elegiría al presidente y a los vocales de la Comisión Permanente. Junto con los órganos de gobierno se proponía la creación de un Consejo Consultivo de Ulemas o Imanes, que darían su opinión sobre temas religiosos que les fueran planteados por la Asamblea o la Comisión Permanente.

FEERI se mostró bastante receptiva y abierta a la propuesta. No así UCIDE, que se limitó a presentar una propuesta de estatutos que reproducía prácticamente los antiguos. Tras varias reuniones, se constató la falta de voluntad de UCIDE para proceder a un cambio estatutario que respondiera a las expectativas planteadas. La pretendida reforma de la CIE duerme el sueño de los justos.

El problema del funcionamiento de la CIE se ha complicado ulteriormente, con la división de FEERI, tras la dimisión de Mansur Escudero como presidente en septiembre del año pasado, tras nueve años al frente de la Federación.

La elección del nuevo presidente estaba prevista para la asamblea extraordinaria que debía reunirse en enero de 2001, según el procedimiento y los plazos acordados por unanimidad en la primera asamblea celebrada en Barcelona tras la dimisión de Escudero, el 30 de septiembre. Sin embargo, el 11 de noviembre fue convocada en la sede del Centro Islámico de la M-30 en Madrid una asamblea irregular, que suponía una violación de los acuerdos adoptados en Barcelona y que ha sido interpretada como un golpe de mano de los saudíes para hacerse con el control de la Federación.

26. Véase *Webislam* 14, de 4 de febrero de 1998.

27. En: www.geocities.com/Athens/Academy/4261/est-cie.htm, se ofrece el texto de la propuesta de estatutos atribuida a la DGAR.

Cuatro de las comunidades miembros presentaron un escrito en el RER en el que denunciaron estas irregularidades.

Tras múltiples gestiones y propuestas con la finalidad de encontrar una solución a la crisis abierta en el seno de FEERI, el 16 de diciembre una asamblea extraordinaria de FEERI adoptó, sin ningún voto en contra, la decisión de expulsar de la Federación al Centro Cultural Islámico de la M-30, junto con otras diecinueve comunidades, por violación de los estatutos y atentar contra los fines de la asociación.²⁸ La dirección del sector oficialista de FEERI considera que con estas medidas se ha puesto fin a la crisis. En la última semana de diciembre de 2000, tuvo lugar la elección del nuevo presidente de FEERI, según lo acordado en la asamblea de Barcelona. Abdelkarim Carrasco, hombre de confianza de Escudero, resultó elegido por unanimidad.

4. Los ministros de culto

La ausencia de clero en la religión islámica no ha impedido que en diversos países europeos –entre ellos España– se equiparen algunas figuras islámicas con los tradicionales ministros de culto. El Acuerdo establece los criterios que identifican a los dirigentes religiosos islámicos e imanes, aunque no explica las diferencias que existen entre ellos. A ambos les identifica dedicarse con carácter estable a la dirección de las comunidades, la dirección de la oración, la formación y la asistencia religiosa islámica. Ambos extremos –dedicación y estabilidad– han de ser acreditados por la respectiva comunidad, con la conformidad de la CIE.

Mientras los imanes son las personas encargadas de dirigir la oración, el concepto de ‘dirigentes religiosos islámicos’ comprendería también a los cargos representativos de cada comunidad, es decir, a los presidentes, vicepresidentes, secretarios o tesoreros, etcétera. El adjetivo de “religiosos” lo pediría el carácter religioso de la comunidad, aunque se trate de personas laicas, en el sentido vulgar y común del término. Esta imprecisa definición permite que se den casos como el de Mehdi Flores, que, además de secretario de FEERI y dirigente de una comunidad de Ceuta, es profesor de instituto, fue candidato al Parlamento Europeo en las listas de Izquierda Unida y militante de su sindicato (Comisiones Obreras), y ha sido responsable del Departamento de Relaciones con el Mundo Islámico de la Presidencia de Ceuta.

A mi entender, hubiera sido conveniente, definir con mayor claridad los distintos tipos de personas a los que nuestro ordenamiento está dispuesto a reconocer como ministros de culto, utilizando categorías acuñadas en el

28. Véase *Webislam* 108, de 19 de diciembre de 2000. En junio de 2001 de las 144 comunidades integradas en la CIE, 84 pertenecían a UCIDE y 60 a FEERI, mientras 29 comunidades están fuera de la CIE.

derecho y la tradición islámica, como por ejemplo los imanes, los ulemas y los muftís, y concederles un estatuto especial en la medida en que realmente resulte necesario: no podemos olvidar que el Islam carece de un verdadero clero y jerarquía.

Los ministros de culto islámicos están exonerados de la obligación de declarar sobre lo que conozcan por razón de su ministerio «en los términos legalmente establecidos para el secreto profesional».

Por razones obvias –el servicio militar obligatorio desaparece el 31 de diciembre de 2001– no menciono lo establecido en el Acuerdo sobre el servicio militar de estos ministros de culto.

Los imanes y dirigentes religiosos pueden integrarse en el Régimen General de la Seguridad Social, asimilados a los trabajadores por cuenta ajena. Son las correspondientes comunidades quienes deben asumir los derechos y obligaciones propios de los empresarios. No obstante, su incorporación a la Seguridad Social no ha llegado a producirse, a diferencia de lo ocurrido con los ministros de culto evangélicos, ya que no se ha promulgado ninguna norma por la que se proceda a la afiliación de la categoría.²⁹ Y no parece que vaya a promulgarse en un futuro inmediato, dado que los ministros de culto musulmanes –salvo excepciones– suelen ser personas de escasa cualificación, con una dedicación muy parcial al ministerio religioso, sus comunidades suelen ser pobres y difícilmente podrían hacerse cargo de las cuotas correspondientes. Sin embargo, los imanes y dirigentes islámicos de algunas de las comunidades más importantes, dependientes de algún país islámico, como sucede con la mezquita de la M-30, la de Marbella y la de Fuengirola (que dependen de la Embajada de Arabia Saudí), suelen ser funcionarios o personas equiparadas a funcionarios de dichos países.

5. La asistencia religiosa

Tengo la impresión de que el concepto de asistencia religiosa construido por los eclesiasticistas europeos, es un concepto basado en las clásicas capellanías, ajeno a la tradición islámica (porque, entre otras razones el Islam sunní carece de clero). Sin embargo, ha sido aprovechado por los musulmanes europeos como una instancia más para hacer visible su presencia institucional.

El Acuerdo reconoce el derecho a recibir asistencia religiosa y a participar en los actos de culto propios de la religión islámica a todos los militares musulmanes, y a cuantos musulmanes presten servicio en las Fuerzas Armadas, previa la oportuna autorización del mando.

29. Véase Real Decreto 369/1999, de 5 de marzo, sobre inclusión en el Régimen General de la Seguridad Social de los Ministros de Culto de las Iglesias pertenecientes a la FEREDE (*Boletín Oficial del Estado* [BOE] de 16 de marzo).

Las autoridades militares han de procurar que la asistencia a los actos de culto se realice de manera compatible con las necesidades del servicio; y deben facilitar los lugares y medios adecuados para su desarrollo. El mando puede autorizar la salida de militares musulmanes para que cumplan sus obligaciones religiosas en una mezquita de otra ciudad, cuando no exista en el lugar de destino. La autorización no puede ser automática, pues está limitada por las necesidades del servicio, que actúa siempre como límite objetivo.

La prestación de la asistencia religiosa corre a cargo de los asistentes religiosos designados por las diversas comunidades islámicas (en este caso no se requiere que la persona designada obtenga la conformidad de la CIE). La persona encargada ha de dedicarse a dicha misión con carácter estable (exigencia que no aparece, en cambio, en los Acuerdos con evangélicos y judíos). Sin embargo, para que los asistentes religiosos puedan llevar a cabo su misión, deben, además, recibir la correspondiente autorización por parte del mando militar.

No parece que, en la práctica, exista una gran demanda de asistencia religiosa en este ámbito. De hecho, fue noticia que en un acuartelamiento de Ceuta tuviera lugar el 26 de Julio del 2000, un acto presidido por el comandante general de Ceuta, al que asistieron los imanes de diversas mezquitas de la ciudad, para la inauguración de un pequeño oratorio para su utilización por la decena de soldados musulmanes del acuartelamiento.³⁰

El Acuerdo regula también la asistencia religiosa a los musulmanes internados en los hospitales públicos y en los centros penitenciarios. Al igual que en el caso anterior los asistentes religiosos son designados por las distintas comunidades islámicas, y debidamente autorizados por la dirección de los Centros. Según la literalidad del precepto no se requiere ninguna intervención de la CIE.³¹

La asistencia religiosa «se prestará con pleno respeto al principio de libertad religiosa», y respetando las normas de régimen interno de los distintos establecimientos. En concreto, y por lo que se refiere a la asistencia penitenciaria, se establece expresamente que esta «se realizará de acuerdo con lo dispuesto en la legislación penitenciaria».³² En todo caso, el acceso de los asistentes religiosos en estos centros para el desarrollo de su labor, es libre y sin limitación de horario. No se ve muy claro cómo puede hacerse compatible esa libertad de acceso sin limitación de horario, con la

30. Véase *Islam Hispania* 4, de 1 de septiembre de 2000.

31. En los acuerdos con la FERED y la FCIE, los asistentes designados por las iglesias o comunidades necesitan, además, la conformidad de la respectiva Federación.

32. Véase arts. 25 y 51.3 de la Ley Orgánica 1/1979, de 26 de septiembre, General Penitenciaria (BOE de 5 de octubre), y arts. 4, 11-15, 55-61, 73, 226, 230, y 233-239 del Real Decreto 190/1996, de 9 de febrero, de aprobación del Reglamento Penitenciario (BOE de 15 de febrero).

sujeción a las normas de régimen interno, que suelen establecer ciertas limitaciones de horarios, especialmente en el ámbito penitenciario.

En cuanto al régimen económico de esta asistencia religiosa, se dispone que los gastos que origine «serán sufragados en la forma que acuerden los representantes de la CIE con la dirección de los centros y establecimientos públicos». Este inciso existe solo en el Acuerdo que comentamos, mientras en el firmado con la FERED y con la FCIE se dispone claramente que los gastos correrán a cargo de las respectivas Iglesias y comunidades.

En 1993, a los pocos meses de la aprobación del Acuerdo, los representantes de FEERI, en nombre de la CIE, solicitaron ya el desarrollo del mismo. Estas primeras propuestas consistían en la firma de varios convenios que, prácticamente, calcaban los vigentes con la Iglesia Católica. En concreto, proponían el establecimiento de servicios permanentes de asistencia religiosa islámica con cargo al Estado, cambiando el sistema establecido en el Acuerdo, que es claramente un sistema de libre acceso, por otro, prácticamente de concertación, y sin tener para nada en cuenta la realidad sociológica a la que habría de aplicarse.

La demanda de asistencia religiosa islámica en los hospitales públicos no parece justificar el establecimiento en cada uno de ellos del servicio propuesto. En efecto, partiendo de una cifra estimada de alrededor de 350.000 musulmanes en España y de unos 320 hospitales públicos existentes, resultaría una media de 1.100 pacientes islámicos hospitalizables por centro. Del número de pacientes hospitalizables habría que pasar al de enfermos efectivamente hospitalizados a lo largo de un año, para lo que habría que aplicar al número de enfermos hospitalizables el porcentaje de «frecuentación hospitalaria» (7%), resultando así la cifra estimada de musulmanes hospitalizados anualmente por hospital público (alrededor de 77). Por último habría que aplicar a esta última cifra el índice de «estancia media hospitalaria» (unos 9 días) ya que los enfermos hospitalizados no coinciden necesariamente en su estancia en el hospital: este cálculo nos proporcionaría el número de pacientes musulmanes hospitalizados por día y hospital público (alrededor de 2). Aun siendo muy baja esta cifra, todavía habría que tener en cuenta que no todos los pacientes internados demandan asistencia religiosa (máxime dada la corta estancia media hospitalaria).

Algo parecido puede predicarse de la asistencia religiosa penitenciaria. El número de presos procedentes de países islámicos en las cárceles españolas, en diciembre de 1999 era de 2.849, distribuidos de la siguiente manera: Afganistán, 5; Argelia, 727; Azerbaijón, 2; Egipto, 11; Emiratos Árabes Unidos, 1; Irak, 17; Irán, 35; Jordania, 6; Kuwait, 1; Líbano, 51; Libia, 11; Marruecos, 1.808; Mauritania, 13; Pakistán, 6; Palestina, 52; Sahara Occidental, 16; Siria, 9; Túnez, 30; y Turquía, 49.

Con respecto a la financiación de esta asistencia religiosa penitenciaria FEERI acusaba al gobierno de negarse a sufragarla «interpretando literal-

mente los términos de la ley».³³ Lo único que dispone el Acuerdo es que «los gastos que origine el desarrollo de la asistencia religiosa serán sufragados en la forma que acuerden los representantes de la CIE, con la dirección de los centros [...] sin perjuicio de la utilización de los locales que, a tal fin, existan en dichos centros o establecimientos». Se trata pues, de aspectos que han de discutirse, caso a caso. Y conviene tener en cuenta que, al carecer los centros de personalidad jurídica autónoma, la propuesta de aprobación de partidas presupuestarias para cubrir los sueldos de asistentes religiosos corresponde a los órganos centrales.

En su última propuesta de Convenio, FEERI planteaba que los reclusos musulmanes pudieran agruparse en alas o zonas determinadas de los centros, para poder cumplir mejor las exigencias religiosas propias del Ramadán. Como resulta evidente, no existe ninguna norma que dé por supuesto que la identidad religiosa de los internos es título suficiente como para poder exigir la agrupación. Se trataría, más bien, de un caso de una violación del principio de igualdad fundado en razones religiosas, lo que es claramente inconstitucional.

6. Cooperación económica por parte del Estado: exenciones fiscales y tributarias

Durante las negociaciones del Acuerdo, FEERI no solo reclamó la asignación tributaria, sino que solicitó una dotación presupuestaria, aludiendo a las exigencias del principio de igualdad en relación con la situación reconocida a la Iglesia Católica en esta materia. Ambas solicitudes no fueron aceptadas por la parte estatal, arguyendo que la solución excogitada para la Iglesia Católica tenía carácter transitorio.³⁴ En cambio, las exenciones y ventajas fiscales y tributarias son prácticamente iguales.

No están sujetas a impuesto alguno, por ejemplo, la difusión gratuita de publicaciones religiosas, realizada directamente a sus miembros por las comunidades, o la enseñanza religiosa destinada a la formación de imanes y de dirigentes religiosos.

Están exentas del Impuesto sobre Bienes Inmuebles (IBI) y de Contribuciones Especiales las mezquitas y sus dependencias anejas destinadas a asistencia religiosa; las residencias de imanes; los locales destinados a oficinas de las comunidades pertenecientes a la CIE; y los centros destinados únicamente a la formación de imanes.

Igualmente, la CIE y sus comunidades están exentas del Impuesto sobre Sociedades en algunos casos, por ejemplo, en los incrementos de patrimonio obtenidos a título gratuito, siempre que los bienes y derechos adquiridos se destinen a actividades religiosas islámicas o asistenciales; del

33. Véase *Webislam* 69, de 3 de diciembre de 1999.

34. Véase A. FERNÁNDEZ CORONADO, *op. cit.*, págs. 92, 93.

Impuesto sobre Transmisiones Patrimoniales y Actos Jurídicos Documentados, siempre que los respectivos bienes o derechos adquiridos se destinen a actividades religiosas o asistenciales.

Además de lo previsto anteriormente, la CIE y sus comunidades, así como las asociaciones y entidades creadas y gestionadas por las mismas que se dediquen a actividades religiosas, benéfico-docentes, médicas u hospitalarias o de asistencia social, tienen derecho a los beneficios fiscales que el ordenamiento jurídico-tributario del Estado español prevea en cada momento para las entidades sin fin de lucro y, en todo caso, a los que se concedan a las entidades benéficas privadas.

Por último la Ley sobre el Impuesto de la Renta de las Personas Físicas reguló las deducciones por donativos estableciendo que se puede deducir en la cuota líquida el 10% de las cantidades donadas a la Iglesia Católica y a las confesiones no católicas que hubieren firmado Acuerdos con el Estado. La Ley puntualiza que la base del conjunto de la deducción no puede exceder del 30% de la base liquidable del sujeto pasivo.³⁵

El 20 de octubre de 1999, FEERI, adjudicándose la representación de la CIE envió a los Ministerios de Hacienda y Justicia una propuesta de Convenio para desarrollar el Acuerdo de Cooperación en Materia Económica.³⁶ FEERI proponía un sistema de asignación tributaria complementado por una dotación presupuestaria anual, de forma que el sistema garantizara, al menos, 5.000 millones de pesetas anuales a la CIE. El Convenio proponía también una relación de todas las actividades que deberían estar exentas de obligaciones tributarias, entre las que incluye, por ejemplo, las de difusión del Islam por Internet.

Más que de un Convenio de desarrollo del Acuerdo, se trata de un verdadero Acuerdo, copia del de Asuntos Económicos con la Santa Sede. Y aunque se respete el trámite parlamentario mediante su inclusión en la Ley de Acompañamiento de los Presupuestos Generales del Estado, considero que lo adecuado sería plantearlo de forma independiente, dado que innova profundamente en la materia.

7. Alimentación islámica

Sobre este tema podemos distinguir varios aspectos: matanza ritual; registro de la marca *Halal*; y alimentación islámica en centros públicos.

El Acuerdo prevé que el sacrificio ritual de las carnes sacrificadas en mataderos se realice de Acuerdo con la normativa sanitaria vigente (lo que incluye la normativa europea). En la medida en que comienzan a aparecer núcleos significativos de población musulmana estable, no es infre-

35. Véase art. 78.6.9 de la Ley 18/1991, de 6 de junio, del Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas (BOE de 7 de junio).

36. Véase *Webislam* 59, de 22 de noviembre de 1999.

cuenta que en los mataderos públicos se permita a matarifes musulmanes el sacrificio ritual de reses (o en su caso, de aves). En ocasiones, las comunidades islámicas locales, suelen tener un imán delegado en los mataderos que certifica el carácter *halal* de las carnes; en otros casos, la naturaleza *halal* de los alimentos que se expenden en muchas carnicerías islámicas no tiene más garantía que el buen nombre y la honradez del propietario del local.

En regiones con una alta concentración de población musulmana (como sucede en Cataluña o Madrid), las industrias cárnicas locales han descubierto el interés de este tipo de mercado, y han comenzado a comercializar algunos productos cárnicos específicos para musulmanes.

Para la protección legal de la denominación *Halal*, el Acuerdo prevé que la CIE solicite y obtenga del Registro de la Propiedad Industrial el registro de la marca *Halal*, de conformidad con la normativa vigente. Una vez realizado el correspondiente registro, los productos que llevaran la denominación *Halal*, se hubieran debido entender como comercializados con la garantía de la CIE, en cuanto al proceso de elaboración según las exigencias rituales islámicas.

En la práctica, la CIE no ha registrado todavía la marca *Halal* en el Registro de la Propiedad Industrial. Lo han intentado de manera individual las dos Federaciones, pero al no realizar la solicitud de inscripción en debida forma, ha sido denegada. En concreto, se ha denegado la inscripción de la marca *Halal* referida a las Secciones 29 (alimentos), 30 (harinas), 31 y 32 (cárnicos y derivados). También se ha denegado la inscripción del sello de calidad *Halal*. Solo existe una inscripción de marca *Halal* -procedente de un país extranjero- en la Sección 5ª (productos farmacéuticos). A pesar de todo, FEERI ha creado un Instituto *Halal* que pretende desarrollar actividades que dependen del registro de la marca por la CIE.³⁷ Se trata de un tema delicado, por las consecuencias económicas que implica, y que, tal como está planteado raya en la ilegalidad.

Por lo que se refiere a la alimentación de musulmanes en centros públicos, el Acuerdo prevé que «la alimentación de los internados en centros o establecimientos públicos y dependencias militares, y la de los alumnos musulmanes de los centros docentes públicos y privados concertados que lo soliciten, se procurará adecuar a los preceptos religiosos islámicos, así como el horario de comidas durante el mes de ayuno (Ramadán)». Como se ve, el precepto resulta más exhortativo que compulsivo, ya que la ali-

37. Véase la noticia ofrecida en las páginas de *Webislam*: «Presentado en Córdoba el sello de garantía de alimentos *Halal*: La Comisión Islámica de España, con sede en Córdoba, ha promovido con el apoyo de la Diputación cordobesa el sello de calidad *Halal* [...]. Para su gestión ha creado el Instituto Español para la Calidad *Halal* que será el órgano que se encargará de garantizar y proporcionar a las empresas del sector alimentario el sello de calidad *Halal*» (nº 47, de 20 de febrero de 1999).

mentación *halal* solo se ofrecerá previa solicitud del interesado y siempre que resulte posible sin grave incomodo para la administración.³⁸

Si bien la alimentación no suele ser motivo de problemas, la implantación de un horario especial de comidas con ocasión del Ramadán resulta más complicada, sobre todo en establecimientos militares y penitenciarios, sometidos a una estricta disciplina.

8. Mezquitas y lugares de culto

En nuestro país, solo existen mezquitas en uso dignas de ese nombre en Madrid, Valencia, Córdoba, Sevilla, Granada, Ceuta, Melilla, Fuengirola y Marbella (Málaga).³⁹ La mayor parte de las mezquitas son más bien oratorios, instalados de modo precario en bajos comerciales, garajes, o incluso en pisos particulares.

En Madrid existen dos grandes mezquitas. La primera que se construyó fue la de *Abu Bakr* (también llamada, en ocasiones Mezquita Central), en el barrio de Tetuán. Fue construida en los años setenta bajo los auspicios de la AME, y es el buque insignia de UCIDE. Dispone de un amplio patio, locales para clases y actividades, salón de actos, carnicería *halal*, etc.

También en Madrid, la llamada mezquita de la M-30, se alza sobre un terreno de 12.000 metros cuadrados ofrecidos por el Ayuntamiento. Dispone de biblioteca, salas de reuniones, gimnasio, una escuela con capacidad para 250 alumnos, y un restaurante público. Fue construida a expensas del rey Fahd, e inaugurada con la asistencia de los reyes de España. Es la mezquita más grande de Europa. Es la sede de la delegación de la Liga del Mundo Islámico. También han sido construidas por Arabia Saudí las mezquitas de Fuengirola y Marbella,⁴⁰ y la embajada de este país reconoce que subvenciona el funcionamiento de 12 mezquitas españolas (entre las que se cuenta la *Abu Bakr* de los Hermanos Musulmanes).⁴¹

La nueva mezquita de Granada, que está siendo construida en el emblemático “mirador de San Nicolás”, en lo alto del típico barrio del Albaicín ha sido subvencionada por Libia, que ha proporcionado el terreno, y por Marruecos, que está pagando la construcción. En Barcelona se está estudiando la posibilidad y la modalidad de construcción de una gran mezquita. Aunque hay países (como Arabia Saudí) que estarían dispuestos a financiarla, la mayoría de los musulmanes residentes en la ciudad preferiría que

38. Véase el art. 21.2 de la Ley Orgánica 1/1979, General Penitenciaria.

39. En Pedro Abad (Córdoba) existe una hermosa mezquita (la primera construida de nueva planta después de la expulsión de los moriscos), perteneciente al movimiento *Ahmadi*.

40. El rey Fahd posee un espléndido palacio de verano en Marbella.

41. Véase *El País*, de 1 de octubre de 2000.

fuera financiada con el esfuerzo de todos ellos, aunque colaboraran también diversos países y organizaciones.⁴²

Solo en la comunidad autónoma de Madrid existe un compromiso por parte de las autoridades para subvenir a la construcción de mezquitas o cementerios islámicos, mediante la oferta de terreno público, allí donde así lo aconseje la concentración de población musulmana.⁴³ En el resto del país, las comunidades, generalmente pobres, hacen frente a su necesidad mediante el alquiler de locales, que se acondicionan como oratorios. Con el paso del tiempo, y en la medida en que los miembros de la comunidad se sedentarizan o aumentan, no es infrecuente que se intente la compra del local. Aunque el esfuerzo económico recae en los fieles, en ocasiones se reciben ayudas de otras comunidades, países u organizaciones.

Desde un punto de vista jurídico, el concepto y régimen de los lugares de culto se encuentra recogido en el artículo 2 del Acuerdo. Su identificación, a efectos jurídicos, se determina con criterios finalísticos. Así, se consideran mezquitas los locales que habitualmente estén destinados a funciones de culto, oración, formación o asistencia religiosa, y cuando esta finalidad sea expresamente acreditada por la respectiva Comunidad, con la conformidad de la CIE.

Los lugares de culto gozan de inviolabilidad, lo que conlleva no pueden ser demolidos si no son privados antes de su carácter sagrado, salvo en los casos previstos por la ley para casos de peligro o urgencia. Igualmente se prevé que, en caso de expropiación forzosa, haya de ser oída, de modo preceptivo, la misma autoridad, salvo en el caso de urgencia o peligro. Además, se prohíbe expresamente la ocupación temporal e imposición de servidumbres en los términos previstos en la Ley de Expropiación Forzosa.

Por último -y esto constituye una novedad no recogida en el Acuerdo con la FERED- se declara la posibilidad de que los lugares de culto puedan ser objeto de anotación en el RER, lo cual tiene su importancia de cara a la seguridad jurídica.⁴⁴

9. Cementerios islámicos

El Acuerdo los equipara a los lugares de culto. Como excepción al derecho común en la materia, se reconoce a las comunidades islámicas pertenecientes a la CIE el derecho a que se les concedan en los cementerios municipales parcelas para enterramiento de sus fieles, según los ritos islámicos tradicionales; ritos que habrán de practicarse con la intervención oficial de la comunidad islámica local. El Acuerdo habla de «la Comunidad islámica local», dando a entender que se consideraba que en cada localidad ha-

42. Véase *Webislam* 95, de 28 de junio de 2000.

43. Véase Cláusula 3ª, b, y c del Convenio Marco.

44. La anotación de lugares de culto en el RER es una práctica que tenía carácter obligatorio según la Ley de Libertad Religiosa de 1967, pero que no aparece contemplada ni en la LOLR, ni en el Reglamento del RER.

bría una sola comunidad islámica. Es evidente que las cosas no son así, y hay ciudades en las que existen varias comunidades (como es el caso de Madrid, Barcelona, Sevilla, Granada, Ceuta o Melilla). ¿A qué comunidad habrá que ceder las parcelas de que se habla en este artículo? Llama la atención que la CIE no tenga arte ni parte en la cuestión. De hecho, ya han comenzado a originarse problemas entre las comunidades, a causa de la lucha por controlar los cementerios. El caso más curioso es el del cementerio de Barcelona, que parece adjudicado a una comunidad que ni siquiera está inscrita en el RER (y que, por tanto, no está integrada en la CIE).

También se contempla la posibilidad de que estas comunidades posean cementerios propios (independientes de los cementerios municipales), y que puedan trasladar a estos a los fieles musulmanes difuntos enterrados en cementerios municipales, o que fallezcan en lugares donde no existan cementerios islámicos, sujetándose, en cualquier caso, a la legislación de régimen local y de sanidad sobre transporte y traslado de cadáveres.

La práctica musulmana en materia de enterramientos, que parece reconocida en el Acuerdo, plantea una excepción notable que, en principio va contra lo establecido en el Reglamento de Policía Mortuoria, que exige que los difuntos sean enterrados en cajas o féretros por razones de higiene y salud pública. Teniendo en cuenta que la LOLR en su artículo 3 establece como límite al ejercicio del derecho de libertad religiosa la salvaguardia de la salud pública, cabría cuestionarse hasta qué punto esta cláusula podría alegarse para eximirse del uso de las cajas mortuorias. De hecho, en los pocos cementerios islámicos existentes los enterramientos se realizan con sencillos féretros.

Que las comunidades musulmanas puedan obtener parcelas propias dentro de los cementerios municipales no deja de ser una excepción que entra en conflicto con el derecho común en la materia, puesto que la Ley sobre cementerios municipales,⁴⁵ invirtiendo la regulación tradicional, desconfesionalizaba los cementerios, haciendo desaparecer la separación entre la zona católica y la destinada a enterramientos *civiles*, para evitar «discriminación alguna por razones de religión».⁴⁶

10. Derecho de familia: el matrimonio⁴⁷

El único aspecto del derecho de familia islámico que tiene un cierto reconocimiento en el ordenamiento español es el del matrimonio. El Acuerdo re-

45. Véase Ley 49/1987, de 3 de noviembre, sobre Cementerios Municipales (BOE de 7 de noviembre).

46. Véase *Ibid.*, Disposición Transitoria Primera.

47. Existe una abundante bibliografía sobre el matrimonio religioso en los acuerdos con la FERED, FCI y CIE, aunque ninguno específico sobre el matrimonio islámico. Véase *pro omnibus* el excelente trabajo de R. RODRÍGUEZ CHACÓN, "El matrimonio religioso no católico en el derecho español", en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 19 [1994], págs. 369-425.

conoce en su artículo 7 los efectos civiles del matrimonio celebrado según la forma religiosa establecida en la ley islámica –desde el momento de la celebración– ante un imán o dirigente religioso musulmán y dos testigos mayores de edad, si los contrayentes reúnen los requisitos de capacidad exigidos por el Código Civil. Para el pleno reconocimiento de sus efectos se exige la inscripción en el Registro Civil.

Frente a lo estipulado en los otros dos Acuerdos, la persona encargada de enviar al Registro Civil la certificación que acredita la celebración del matrimonio no es el ministro de culto ante quién se prestó el consentimiento, sino el representante legal de la comunidad, que puede coincidir, o no, con el “ministro” celebrante.⁴⁸

Del texto del artículo 7 se desprende que quienes pretenden contraer matrimonio en forma religiosa islámica, pueden hacerlo sin necesidad de acudir previamente al Registro Civil para obtención del certificado de capacidad matrimonial, tal como se establece en los otros dos Acuerdos, aunque lo normal y previsible será solicitarlo.⁴⁹

En el caso de no haber solicitado la certificación, basta con que, en el momento de celebrar el matrimonio, los contrayentes reúnan las condiciones de capacidad exigidas por el Código Civil. Ahora bien, en este caso, la certificación de la celebración del matrimonio (que habrá de expresar todos los datos previstos, y deberá contener los requisitos formales exigidos), no será inscrita automáticamente en el Registro, sino que la inscripción habrá de superar el filtro atento del encargado del Registro, que tendrá que comprobar con especial cuidado la capacidad de los contrayentes según el Código Civil –para evitar, por ejemplo, casos de poligamia–, a través de los medios previstos en el artículo 256 del Reglamento del Registro Civil.

En el caso de que se hubiera solicitado y obtenido el certificado de capacidad matrimonial, para poder inscribir el matrimonio se exige que este no se haya celebrado pasados los seis meses desde la expedición de aquel. Es decir, a diferencia de lo previsto para los matrimonios de judíos y evangélicos, que no pueden celebrarse si transcurrieron más de seis meses desde la obtención del certificado de capacidad; en el caso de los musulmanes el matrimonio se podría celebrar pero no inscribir en el Registro (y este matrimonio tendría efectos civiles –aunque no plenos– si se cumple lo exigido en el párrafo primero; es decir, al menos podría gozar de los efectos del matrimonio putativo).

48. En el impreso aprobado posteriormente para comunicar al Registro Civil la celebración de un matrimonio religioso no católico, son los representantes de las iglesias o comunidades quienes deben enviarlo y firmarlo.

49. Es lo que aconseja el punto IV y la Declaración Sexta de la Instrucción de 10 de febrero de 1993, de la Dirección General de los Registros y del Notariado, sobre la inscripción en el Registro Civil de determinados matrimonios celebrados en forma religiosa (BOE de 24 de febrero).

No existe en la actualidad ningún ministro religioso islámico que pueda acreditar formalmente su condición en los términos establecidos legalmente y ello podría ocasionar un defecto de forma con incidencia en la validez del matrimonio, si bien no cabría declarar la nulidad siempre que hubiera existido buena fe en, al menos, uno de los contrayentes.⁵⁰ Además conviene tener en cuenta, que no todas las comunidades tienen el mismo ámbito territorial de actuación, ya que hay algunas de ámbito nacional, y otras que lo tienen meramente local, provincial, o regional, por lo que, legalmente, dichos ministros solo podrían ejercer las competencias que les atribuye la norma en su ámbito territorial estatutario.

El hecho de que en la normativa relativa a la inscripción registral de estos matrimonios no se exija la acreditación de que la persona ante quien se contrajo matrimonio es competente, pudiera ser ocasión una cierta inseguridad jurídica sobre el Estado matrimonial de los contrayentes.

Lógicamente, las personas que pueden contraer dicho matrimonio son los musulmanes españoles y extranjeros que residan en España, a partir de la entrada en vigor del Acuerdo.

11. Festividades religiosas y descanso semanal

Como es sabido, el descanso semanal entre los musulmanes suele ser el viernes, aunque no se trate de una práctica general en los países islámicos, como ha puesto de manifiesto una reciente investigación de la Fundación Agnelli de Turín.⁵¹ Dicha entidad ha analizado algunas de las reclamaciones dirigidas por las organizaciones musulmanas a las autoridades italianas en materia de trabajo y las ha comparado con las normas vigentes en esta materia en países islámicos. Así se descubre que, en muchos casos, lo que se pretende en Italia –lo mismo puede aplicarse a España– no es ley ni siquiera en los Estados de los que provienen los peticionarios.

La investigación destaca que en la doctrina islámica el reposo semanal no posee un valor específicamente religioso: pensar que Dios descansó el séptimo día es para el Islam una desviación antropomórfica. Pero, dado que los estándares internacionales en materia de trabajo prevén un día de reposo semanal, muchos Estados musulmanes han elegido el viernes porque ese día está prevista la oración comunitaria (como es el caso de Argelia, Egipto e Irán), pero otros han preferido el domingo (Senegal, Túnez, Turquía y Líbano), mientras que Marruecos deja libertad de elección entre viernes, sábado, domingo o el día de mercado.

La solución adoptada en el Derecho español trata de conciliar los derechos de los musulmanes con los intereses, más generales, de las empre-

50. Véase Art. 78 del Código Civil.

51. Véase R. ALEFFI, “Tempo, lavoro e culto nei paesi musulmani”, *Dossier Mondo Islamico* 6, Turín, 2000.

sas, y en definitiva, con la organización social del trabajo. En lugar de establecer soluciones generales, se ha optado por dirimir la cuestión dejándola a la libre determinación de las partes implicadas; es decir, trabajadores y empresarios.

Así, el Acuerdo prevé que el descanso semanal de los miembros de las comunidades islámicas integradas en la CIE podrán solicitar la interrupción de su trabajo los viernes, desde las 13'30 hasta las 16'30, así como la conclusión de la jornada laboral una hora antes de la puesta del sol, durante el mes del Ramadán. En ambos casos resulta necesario el previo Acuerdo entre las partes. Lógicamente, las horas dejadas de trabajar deben ser recuperadas, sin compensación económica, pues se entiende que los musulmanes necesitan estas tres horas del viernes -y todos los días, durante el Ramadán- para poder cumplir sus deberes religiosos, pero sin renunciar al descanso semanal previsto en el Estatuto de los Trabajadores.

El Acuerdo recoge las fiestas islámicas que, para los musulmanes, pueden sustituir a las establecidas con carácter general en el Estatuto de los Trabajadores. Dichas festividades poseen el carácter de retribuidas y no recuperables, a petición de las personas interesadas y siempre que medie acuerdo entre las partes.

En general, este derecho ofrece un perfil de bajo cumplimiento, salvo en los casos en que el grupo de interesados sea relativamente numeroso y se negocie con la patronal o con la empresa, a través de convenios colectivos en los que intervengan los correspondientes sindicatos. El verano pasado, la prensa dio a conocer la noticia de que el Convenio de los Trabajadores del Campo de Baleares, había reconocido a los obreros musulmanes el derecho a no trabajar en determinadas festividades islámicas (aunque no en todas las especificadas en el Acuerdo).

Este derecho se reserva «a los miembros de las comunidades islámicas pertenecientes a la CIE». Sin embargo, en el Convenio señalado, no todos los trabajadores afectados pertenecían a comunidades integradas en la CIE. Tengo la sensación de que la patronal o la empresa, cuando se presenten solicitudes en este sentido, no se fijará tanto en el cumplimiento de este requisito, cuanto en el hecho de que los trabajadores sean efectivamente musulmanes.

El Acuerdo prevé también que los alumnos musulmanes que cursen estudios en centros de enseñanza públicos (o privados concertados) estén exentos de asistir a clase y de realizar exámenes los viernes durante las tres horas dedicadas a la oración solemne y en las festividades señaladas en el Acuerdo. La única condición es que haya una solicitud expresa por parte de los propios alumnos o de sus padres o tutores.

A diferencia de lo que sucedía en el caso de los trabajadores, tiene derecho a solicitar la exención cualquier alumno musulmán, con independencia de que pertenezca a una comunidad islámica integrada en la CIE. Además, la concesión de la exención solicitada no es potestativa, sino obli-

gatoria para la autoridad académica, pues el Acuerdo dice claramente «estarán dispensados».

También se contempla la hipótesis de cambio de la celebración de exámenes, oposiciones o pruebas selectivas convocadas para el ingreso en la administración pública, cuando la fecha para su celebración coincida con alguna de las que resultan festivas según el Acuerdo, que deberán celebrarse para los musulmanes que lo soliciten, en una fecha alternativa «cuando no haya causa motivada que lo impida». Al igual que sucedía en el caso anterior, para poder solicitar el correspondiente cambio solo se necesita ser musulmán.

12. Organizaciones caritativo-asistenciales

No existen organizaciones islámicas de ámbito nacional con finalidades caritativas o asistenciales. Existen iniciativas locales aisladas, como por ejemplo la ONG Voluntariado Islámico de Acción Social, constituida en Melilla y dedicada a la asistencia social y religiosa hospitalaria de musulmanes necesitados.

En la sede de AME se ofrecen una serie de servicios de asistencia social, que van, desde cursos de costura y bordado para mujeres, a guarderías, asistencia médica para inmigrantes, ayudas para el desplazamiento en busca de trabajo o regreso a los países de origen, ayuda alimentaria (con excedentes proporcionados por la Cruz Roja), y cursos de alfabetización para personas mayores (en lengua árabe y española), con unos 350 alumnos.

Por su parte, la comunidad autónoma de Madrid, dentro del Convenio firmado con UCIDE, contempla la realización de programas de atención a la especial problemática de los inmigrantes islámicos; el establecimiento de granjas-escuela o talleres, para evitar el fracaso de los escolares musulmanes; o el de acuerdos que permitan la participación del voluntariado en actividades de carácter social de UCIDE; así como colaboración en materia de guarderías infantiles.

Existen también algunas entidades cristianas, como el centro *Bayt al-Thaqafa*, de Barcelona, dirigido por Teresa Losada, religiosa católica asesora de la Conferencia Episcopal para Asuntos Islámicos, creado en 1974 con la finalidad de facilitar la integración cultural y social de los inmigrantes árabo-musulmanes residentes en Cataluña, así como mostrar su diversidad cultural y dar a conocer la realidad de los países árabes y el Islam. Sus actividades consisten en cursos de español, catalán y árabe, alfabetización, atención a la mujer, asesoría jurídica, colonias y convivencias para niños, pisos de acogida, etcétera.⁵²

52. Véase www.bayt-al-thaqafa.org/actividades.htm

13. La enseñanza religiosa islámica⁵³

Según la Ley Orgánica de Ordenación General del Sistema Educativo de 1990 (LOGSE), la enseñanza religiosa en el sistema educativo público se realizará según lo que establecido en los acuerdos con las distintas confesiones.

El Acuerdo con la CIE (art. 10) establece que: «Se garantiza a los alumnos musulmanes, a sus padres y a los órganos escolares de gobierno que lo soliciten, el ejercicio del derecho de los primeros a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos y privados concertados, siempre que, en cuanto a estos últimos, el ejercicio de aquél derecho no entre en contradicción con el carácter propio del centro, en los niveles de educación infantil, educación primaria y educación secundaria». La forma concreta de satisfacer este derecho consiste en que: «Los centros docentes públicos y privados concertados [...] deberán facilitar los locales adecuados para el ejercicio del derecho que en este artículo se regula, sin que pueda perjudicar el desenvolvimiento de las actividades lectivas».

El sistema establecido es el que suele denominarse “de libre acceso”. Es decir, el Estado se comprometía a facilitar el acceso de los profesores designados por las comunidades, a ceder los locales precisos para impartir las clases, y a nada más. El gasto ocasionado se entendía que corría a cargo de la confesión. Además, se especificaba que el ejercicio de la actividad docente religiosa no podría interferir en el desenvolvimiento de la normal actividad lectiva, por lo que se dedujo que la enseñanza religiosa islámica debería impartirse fuera del horario lectivo.

Los profesores tenían que ser designados por las comunidades integradas en la CIE, con la conformidad de la Federación a que pertenecieran.⁵⁴ Nada se especificaba sobre el estatuto juridicolaboral de los profesores. Lógicamente, el contenido de la enseñanza lo debían establecer las respectivas comunidades, con la conformidad de la CIE.

El 12 de marzo de 1996 los ministros de Justicia y Educación y los representantes de la CIE firmaron un Convenio sobre designación y régimen económico de los profesores de enseñanza religiosa islámica.⁵⁵ El Convenio

53. Véase J. MANTECÓN, “L’enseignement de la religion dans le système éducatif espagnol: référence spéciale à l’enseignement religieux évangélique et islamique”, en VV.AA. (coord. F MESSNER, A. VIERLING) *L’enseignement religieux à l’école publique*, Estrasburgo 1998, págs. 119-128; J.M. MARTÍ, “La enseñanza de la religión islámica en los centros públicos docentes”, en VV.AA. *El Islam en España*, Cuenca, 2001, págs. 135-161.

54. ¿Qué sucedería si en un centro los padres que solicitan enseñanza religiosa pertenecen a diversas comunidades de las dos Federaciones? ¿Habría que nombrar tantos profesores como comunidades estén representadas entre los padres o alumnos de dicho centro? Nada se establecía para el caso de que la comunidad estuviera directamente integrada en la CIE.

55. Resolución de 23 de abril de 1996, de la Subsecretaría del Ministerio de la Presidencia por la que se dispone la publicación del Convenio (BOE de 3 de mayo).

se refiere únicamente a los centros públicos de Educación Primaria y Secundaria, y no a los privados concertados, como hacía el Acuerdo.

En primer lugar se recoge un principio ya previsto en otras normas de carácter general:⁵⁶ los padres o tutores (o los propios hijos, si fueran mayores de edad) pueden manifestar al director del centro, al principio de cada etapa o nivel educativo, su deseo de cursar la enseñanza religiosa islámica, sin perjuicio de que esta elección pueda modificarse al principio de cada curso escolar.

Corresponde a los centros docentes recabar esta información al principio de cada curso y, una vez recogida, transmitirla a las comunidades islámicas locales. Son estas quienes proponen los profesores, que han de recibir previamente la conformidad de la CIE. La CIE ha de comunicar, a las administraciones educativas competentes las personas que considere idóneas para impartir la enseñanza religiosa islámica. La designación de los profesores, debe recaer, necesariamente, en personas propuestas por las comunidades islámicas locales.

Como puede observarse, este Convenio cambia el sistema de designación de profesores establecido en el Acuerdo. En aquel se disponía que los profesores eran designados por las comunidades, con la conformidad de las respectivas Federaciones. En este Convenio, en cambio, desaparece la mención a las Federaciones y se traslada la necesidad de la conformidad a la CIE, es decir, a su Secretaría General.

Dada la débil e irregular presencia social de esta confesión, las administraciones educativas y la CIE se comprometen a adoptar una serie de medidas para conseguir estos dos objetivos: que cualquiera que sea su número, los alumnos que lo soliciten puedan recibir la enseñanza solicitada, y que cada profesor pueda atender el mayor número posible de alumnos en los centros docentes de un mismo ámbito territorial. Para optimizar las condiciones en que se ha de impartir dicha enseñanza, la administración se compromete a agrupar los alumnos del mismo nivel educativo que, en un mismo centro, soliciten la enseñanza religiosa islámica. En el caso de que el grupo formado fuera inferior a diez, se prevé la posibilidad de agrupar a los alumnos de los diferentes niveles de una misma etapa educativa.

El Estado se comprometía a correr con los gastos de profesorado cuando el número de alumnos que reciban esta enseñanza, fuera igual o superior a diez en cada clase (una vez aplicados los criterios enunciados). Sin embargo el pago de las cantidades adeudadas no se hacía directamente a los profesores, sino a la CIE.

La falta de entendimiento entre las dos Federaciones, ha impedido la aplicación del Convenio en sus propios términos. En efecto, cada Federación –y no cada comunidad, como prevé el Convenio– ha presentado listas dis-

56. Véase el Real Decreto 2438/1994, de 16 de diciembre, sobre la enseñanza de la religión (BOE de 26 de enero de 1995).

tintas de profesores, y la CIE ha sido incapaz de presentar una lista que contara con el aval de los dos secretarios generales, que es tanto como decir de las dos Federaciones. Como es lógico la administración se negó a decantarse por ninguna de las dos listas, y considera que la solución de esta cuestión es un problema estrictamente intraconfesional.

Mediante la Ley de Medidas Fiscales, Administrativas y de Orden Social, de 30 de diciembre de 1998,⁵⁷ se añadió un nuevo párrafo a la Disposición Adicional Segunda de la LOGSE, en virtud de la cual los profesores de religión no funcionarios, deben ser contratados por la administración educativa mediante contratos de duración de un año escolar, recibiendo un salario igual al que corresponde a los profesores funcionarios interinos del mismo nivel. Es decir, en adelante, la administración educativa competente contrata y paga directamente a los profesores.

Esto quiere decir que el Convenio de 1996 ya no está en vigor en lo que concierne al pago a los profesores. La Iglesia Católica -que también se vio afectada por esta nueva disposición- ya ha firmado un nuevo Convenio que actualiza el de 1993,⁵⁸ y la CIE inició las conversaciones para actualizar el suyo.

En este Convenio con la Iglesia Católica se introduce el requisito de que los profesores de religión deben estar en posesión del mismo título académico que se exige a los demás profesores contratados por la administración para el mismo nivel educativo. También se estipula que los profesores serán incluidos en el Régimen General de la Seguridad Social, correspondiendo la condición de empleador a la administración educativa competente (anteriormente los profesores figuraban como trabajadores autónomos).

En la propuesta de nuevo Convenio, ambas Federaciones estaban sustancialmente de acuerdo en reformar, únicamente lo estrictamente necesario, de tal forma que se mantuvieran los criterios establecidos sobre agrupación de alumnos a los efectos de reunir el número mínimo de alumnos requerido para poder pagar a un profesor. La administración, por su parte, al igual que había hecho con los profesores de la Iglesia Católica, exigía que los profesores de religión islámica tuvieran la misma titulación académica que la exigida para los profesores interinos del mismo nivel.

Pese a no haberse firmado todavía el nuevo Convenio, se está impartiendo enseñanza religiosa islámica en los lugares donde se ha logrado un acuerdo para la elección de profesores, como en Madrid, donde en el curso 1999-2000 hubo 1.080 solicitudes para recibir enseñanza islámica (779 en Primaria y 301 en Secundaria). Y este curso comenzarán en Melilla, donde se han seleccionado 12 profesores para un total estimado de 3.000 alum-

57. Véase el artículo 93 de la Ley 50/1998 (BOE de 31 de diciembre).

58. Véase la orden de 9 de abril de 1999 por la que se dispone la publicación del Convenio de 26 de febrero de 1999 (BOE de 20 de abril).

nos. Se les exigió titulación universitaria, realizar un curso de adaptación pedagógica, tener conocimientos de las lenguas árabe y *tamazight* (lengua bereber hablada en el Rif), y experiencia docente.⁵⁹

14. Otros aspectos relativos a la enseñanza

El Acuerdo prevé la posibilidad de que la CIE y sus comunidades miembros puedan organizar cursos de enseñanza religiosa en los centros universitarios públicos, pudiendo utilizar los locales y los medios de los mismos de acuerdo con las correspondientes autoridades académicas.

Por último, se prevé también que la CIE o sus comunidades puedan crear y dirigir centros docentes de cualquier nivel, así como universidades y centros de formación islámica, con sometimiento a la legislación general vigente en la materia. Ni la CIE ni ninguna comunidad ha hecho uso de su derecho a crear escuelas. Existen varias escuelas islámicas dependientes de países islámicos (Irak, Arabia Saudí, Marruecos)-y alguna escuela que imparte enseñanza no reglada, como la denominada Maestranza de Granada, fundada y dirigida por la Comunidad Islámica en España (que no forma parte de la CIE).

La *Yamáa Islámica*-Liga Morisca estableció en 1995 en Córdoba un centro denominado Universidad Islámica Averroes (*Ibn Rushd*),⁶⁰ que, sin embargo, no ha sido reconocida como universidad ni por el Ministerio de Educación ni por la Junta de Andalucía. A la vista de las dificultades jurídicas de todo tipo que entrañaba el indefinido estatuto jurídico de esta pretendida universidad, la *Yamáa* ha optado por transformarla en una Fundación.

La Fundación Universidad Islámica *Ibn Rushd* se define como una fundación educativa, cuyo principal fin es la extensión de la enseñanza islámica en todos sus niveles. Como plasmación del objeto principal de sus estatutos, la Fundación se ha hecho cargo de la Universidad Islámica Averroes (*Ibn Rushd*). La universidad ofrece estudios de Filología Árabe y Ciencias del Islam, constituidos, al modo de una licenciatura, en cuatro años, con tres ejes: Lingüística Árabe, Ciencias del Islam y Estudios Andalusíes. En su propaganda la Fundación afirma que «en la actualidad es la única universidad del Estado Español que ofrece esta licenciatura», pero no advierte que sus estudios carecen de validez oficial.

La universidad es miembro de la Federación de Universidades del Mundo Islámico y tiene acuerdos con la Universidad *Al-Bayt* de Jordania y la Universidad Internacional de Islamabad en Pakistán. En estos momentos la Fundación está negociando el reconocimiento de esta "Universidad" como centro extranjero habilitado para impartir enseñanza universitaria según la

59. Véase *Webislam* 133, de 2 de agosto de 2001.

60. Véase http://usuarios.tripod.es/universidad_averroes/

legislación educativa de la República de Pakistán en España, de acuerdo con la ley 557/1991.

Este Centro estuvo dirigido, desde su fundación hasta su reciente fallecimiento, por Alí Ketani, profesor marroquí, ex director general del Área de Ciencias y Tecnología de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI).

15. Medios de comunicación islámicos

Las comunidades dirigidas por conversos se han mostrado sumamente activas en el campo de la información a través de *Internet*. La principal muestra la constituye el portal *Webislam*. Aunque es editado por la Junta Islámica, es el órgano oficioso de FEERI. Otras páginas web son editadas por la Comunidad Islámica Morisca Andalusí,⁶¹ la Asociación de Musulmanes en Córdoba,⁶² *Tariqat Naqshbandi* (de carácter sufi),⁶³ *Ahlul-Bait* (de carácter chiíta),⁶⁴ el *Cercle Islàmic Catalá* (en lengua catalana),⁶⁵ o la Comunidad Islámica en España (del movimiento *Morabitum*),⁶⁶ entre otras. UCIDE, ha realizado dos intentos de presencia en Internet que no han acabado de cuajar. Su primera *web* dejó de actualizarse en junio de 1999⁶⁷ y la página actual, titulada *Islam Hispania* no es puesta al día desde octubre de 2000.⁶⁸

Entre las revistas cabe señalar *Verde Islam*, revista de información y análisis, con 5 años de existencia y 15 números publicados, editada también por la Junta Islámica con carácter cuatrimestral, posee edición digital en la red.

Amanecer del Nuevo Siglo es un semanario de información general en español, escrito por musulmanes y para musulmanes, que aparece en Madrid cada viernes. Suele incluir contenidos dedicados al Islam en el mundo occidental, y a la política internacional del Oriente Próximo y Medio, artículos de opinión y secciones de reportajes, ciencia y cultura. El propietario es un libanés acomodado, de talante abierto, que abre sus páginas a musulmanes de distintas obediencias y sensibilidades.

Entre las editoriales, cabe señalar a la propia Junta Islámica, con su Centro de Documentación y Publicaciones Islámica que, además de publicar diversas monografías y estudios sobre el Islam está preparando un ambicioso programa de estudios islámicos a través de *Internet*, en colaboración con la Universidad *Zaituna* de Túnez, la UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia) e ISESCO.

61. Véase http://members.es.tripod.de/cima_org/hipervinculos.htm

62. Véase www.amc-web.org

63. Véase www.haqqani.arrakis.es/index2.htm

64. Véase www.islam-shia.org

65. Véase www.zawiya.org

66. Véase www.cislamica.org

67. Véase www.terra.es/personal/ame1972

68. Véase www.islamhispania.com

La editorial *Kutubia*, de la Comunidad Islámica en España (*morabitanes*), cuenta en su haber con la primera traducción del Corán al castellano realizada por un musulmán español, y otros títulos sobre el Corán, educación islámica, las cuatro escuelas tradicionales, el Califato Otomano, etcétera.⁶⁹

Algunas librerías se han especializado en la importación de literatura religiosa en árabe, como la Casa del Libro Árabe, en Barcelona; o *Diwan*, en Madrid, que se califica como la primera librería de España especializada en el libro araboislámico.⁷⁰

En el 2º canal de la Televisión pública española se emite, cada tres domingos un programa de 15 minutos de duración titulado *Tiempo de creer*, dirigido por Mohammed Chakor, dirigente de la Comunidad Islámica Marroquí de Madrid.

Consideraciones finales

Para poder proceder a una eficaz aplicación del Acuerdo, cabría en primer lugar que los propios musulmanes se replantearan, de una vez por todas, la estructura de la CIE, como ente representativo de los musulmanes en España. Qué duda cabe que en España existe la libertad religiosa, pero si lo que se pretende es que los miembros de una determinada confesión religiosa gocen de un régimen jurídico más favorable, el Estado puede y debe exigir el cumplimiento de una serie de condiciones que garanticen la seguridad jurídica y eviten el fraude de ley. Y no es la menor exigencia que dicha confesión se dote de una representación que la identifique ante el Estado y le permita un diálogo claro en los puntos que necesiten concretarse normativamente.

Podría ser también la ocasión para repensar la estructura organizativa del Islam en nuestro país. Tengo la impresión de que el Acuerdo no tuvo presente la realidad sociológica de esta confesión, o no pensó cuál podía ser su evolución en un futuro más inmediato. Y para solucionar este punto, no resulta solo necesario modificar la estructura de la CIE, sino también modificar el Acuerdo en algunos de sus puntos. Por ejemplo, habría que definir el concepto jurídico de la comunidad islámica ante el ordenamiento español; establecer unas relaciones claras entre las comunidades, las Federaciones y la propia CIE; y definir con mayor claridad las personas que pueden ser consideradas como ministros de culto islámicos.

¿Qué es una comunidad islámica ante nuestro ordenamiento? Tenemos, por ejemplo, el caso de la comunidad *An-Nisa*, establecida en Madrid que un día cambió su sede a Granada (a un edificio donde ya existe la sede de otra comunidad). ¿Qué sucede? ¿Se ha trasladado toda la comunidad

69. Véase www.cislamica.org/act_editorial.asp

70. Véase www.al-diwan.net

de ciudad de repente? O el caso de la Liga del Mundo Islámico y el Consejo Europeo de Mezquitas, inscritas como comunidades en el RER, y que no son otra cosa que organizaciones islámicas internacionales, pero no unas verdaderas comunidades de fieles.⁷¹

Por lo que se refiere al desarrollo del Acuerdo, habría que estudiar muy bien, los puntos en que, efectivamente, este resulte necesario. Como ya he comentado, considero que para la prestación de asistencia religiosa islámica en sus diversos escenarios –fuerzas armadas, centros penitenciarios y hospitalarios– no requiere en absoluto nuevos convenios, ya que el Acuerdo es de aplicación directa. Bastaría con una orden ministerial que se limitara a establecer un sistema ágil y práctico para designar a los asistentes religiosos, de manera que los directores de los centros pudieran localizarlos con rapidez y facilidad.

En cuanto a las propuestas de nuevos convenios que contemplen la financiación económica directa, habría que advertir a la CIE que requeriría una modificación del Acuerdo que habría de ser sometido al correspondiente trámite parlamentario.

Por otro lado, pienso que es absolutamente necesario superar la dinámica de enfrentamiento entre las dos Federaciones. El Islam en España no puede edificarse a través de una lucha entre musulmanes. Todos los musulmanes tienen derecho a vivir su fe de acuerdo con sus propias sensibilidades, matices, proyectos concretos, etcétera, y ninguno puede ser excluido. Las Federaciones tienen su lugar y su papel como manifestación del legítimo derecho de asociación para esos fines –religiosos o no– más concretos, como reflejo de distintas sensibilidades o escuelas jurídicas, pero en ningún modo puede pretender arrogarse, cada una de ellas por separado, la representación total de los musulmanes españoles, porque, de hecho, no los representan.

Si se lograra esta refundación de la CIE sería mucho más sencillo el entendimiento con la administración y resultaría más fácil intentar la mejora del Acuerdo (en lo que deba de ser mejorado). Ojalá –*Insch'Alláh*– se logre.

71. «Hay otro tema que [...] nadie nunca ha querido abordar. Se trata de la existencia en el Registro de asociaciones islámicas “fantasmas”, es decir asociaciones que en su día por unos motivos u otros obtuvieron una legalidad y que ahora [...] no existen en la realidad, y que meramente son herramientas en manos de algunos individuos sin escrúpulos para el mercantilismo o el politiquero barato» (Véase la carta de Mikil Álvarez, secretario de la Asociación de Musulmanes en Córdoba, en www.geocities.com/Athens/Academy/4261/s98-018.htm).

HOMENAJE A LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR

RAFAEL CALONGE*

Léopold Sédar Senghor murió el 20 de diciembre de 2001 a la edad de 95 años en Verson (Normandía, Francia). Desde el año 1988 ha sido el sexto presidente de honor de la Asociación Internacional para la Defensa de la Libertad Religiosa.

Diplomado en Magisterio y universitario, ex presidente de la República de Senegal y miembro de la Academia Francesa en 1983, Léopold Sédar Senghor ha trascendido con su pensamiento y con su vida los conceptos que le ofrecía su doble y brillante cultura, africana y occidental.

Senghor decía que lo esencial de su vida residía en su obra literaria, pero eso no permite olvidar el impacto de su acción política. Nacido en 1906, en un Senegal vinculado a lo que fue el imperio colonial francés, hizo estudios superiores de literatura en París. En 1932 “inventó” la teoría de la negritud junto con Aimé Césaire, poeta y futuro diputado comunista de Martinica. “Somos mestizos culturales porque, aunque nos sentimos negros, nos expresamos en francés”, explicaba Senghor, firme partidario de enraizarse en los valores de su raza, de su continente, de su nación, para abrirse a otros continentes, a otras razas, a otras naciones.

“Negro” o “blanco”, el hombre ha sido “creado” a la imagen y semejanza de Dios. Por medio de este concepto. Léopold Sédar Senghor no se inclinaba ni por la negritud ni por la identidad blanca. Bajo la mirada de Dios, las dos se encuentran en relación existencial, una con la otra.

Porque, en efecto, Dios se hallaba en el centro de las preocupaciones de Léopold Sedar Senghor. Lo importante, escribía, “es amar a Dios. Mi vida fue de esta manera guiada por la visión del amor”. Soñaba con la felicidad de contemplar “la santa ciudad, la nueva Jerusalén, preparada como una esposa para su marido”, según el libro del Apocalipsis.

Tras permanecer dos años prisionero en Alemania, durante la Segunda Guerra Mundial, comenzó sus tareas políticas en 1945 como diputado de Senegal en la Asamblea Nacional Francesa, sin abandonar su escaño hasta 1959. En este período fue también secretario de Estado y ministro-consejero del general De Gaulle en el seno de la República Francesa.

En política, consideraba que la laicidad del Estado no excluía a la religión como necesaria para la formación de la conciencia nacional. Abogaba, sin

* Secretario de la AIDLR-España

embargo, por “el beneficio que representa la independencia del Estado frente a las religiones”.

Senghor arrancó a Francia la independencia de su país en 1956 y militó por la emancipación de Senegal, lograda en 1960. Gobernó su país durante veinte años, instaurando un clima de estabilidad y tolerancia únicos en África. El 31 de diciembre de 1980 renunció voluntariamente a su cargo y se retiró a Normandía, Francia, donde ha permanecido el resto de su vida junto a su segunda esposa.

La Asociación Internacional para la Defensa de la Libertad Religiosa expresa su satisfacción por haberse beneficiado de la colaboración de Léopold Sedar Senghor y rinde un sincero homenaje a su personalidad y a su obra.

DOCUMENTOS

LOS DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS. CUESTIONES RELACIONADAS CON LA INTOLERANCIA RELIGIOSA

*Conclusiones de la Comisión de Derechos Humanos
56º Periodo de Sesiones de las Naciones Unidas*

El análisis de las comunicaciones en relación con la Declaración de 1981 permite distinguir los atentados contra los principios de no discriminación y de tolerancia en la esfera de la religión y de las convicciones; contra la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión y de convicciones; contra la libertad de manifestar su religión o sus convicciones; contra la libertad de disponer de bienes religiosos; contra el derecho a la vida, a la integridad física y a la salud de las personas; y contra la condición de la mujer en relación con la religión y habida cuenta de las disposiciones internacionales pertinentes, en particular las de la Declaración de 1981.

El relator especial ha optado para hacer un balance de los atentados identificando las principales tendencias desde el año 1999 en materia de libertad de religión y de convicciones.

Se observa, en primer lugar, un aumento del extremismo religioso, que afecta a la mayoría de las religiones, bien se trata del Islam, como del hinduismo o del judaísmo; adquiere dimensiones interreligiosas (es decir, contra otras religiones y convicciones) y/o interreligiosas (es decir, contra comunidades en el seno de una misma religión). Las víctimas comunes a esas diferentes formas de extremismo son, por un lado, las minorías (lo que no excluye una opresión contra la mayoría) y, por otra, las mujeres (sujetas a medidas discriminatorias que las colocan en una condición de inferioridad, e incluso de ausencia de derechos, y muy a menudo a manifestaciones violentas, como ataques físicos, raptos y violaciones). Estos extremismos son muy a menudo obra de entidades no estatales a veces de grupos que actúan por puro fanatismo propio de la ignorancia o del oscurantismo, a veces de comunidades extremistas que tienen un proyecto consciente de utilización de la política para imponer su interpretación religiosa a la sociedad, pero también y sobre todo de “profesionales” del extremismo, que utilizan la religión con fines políticos. Sin embargo, hay que ser conscientes y mantenerse vigilantes por lo que respecta a la complicidad pasiva o activa de entidades estatales en la mayoría de los casos.

Después se observa una tendencia general al mantenimiento de políticas, legislaciones y prácticas que afectan a la libertad de religión y de convic-

ciones. Ahora bien, es evidente que esta tendencia general proviene de los fenómenos siguientes:

- a) Un regresión progresiva de las políticas antirreligiosas y del control de la religión en nombre de una ideología política desde el final de la guerra fría. Verdad es que estas persisten en ciertos países, pero bajo formas más sutiles. No se trata ya, al menos de forma oficial y pública, de erradicar la religión, sino de reconocerla y de permitir su expresión, aunque bajo un control estricto de las autoridades, lo que constituyen injerencias incompatibles con el derecho internacional.
- b) La aplicación de políticas de intolerancia y de discriminación por parte de regímenes autoritarios contra comunidades de religión y de convicciones consideradas contrarias a los designios de las autoridades;
- c) El mantenimiento de políticas y prácticas de intolerancia y de discriminación contra ciertas comunidades, en particular etnorreligiosas en el marco de conflictos principalmente políticos;
- d) La aplicación de políticas, legislaciones y prácticas contra minorías religiosas en Estados que tienen una religión oficial o una población que pertenece mayoritariamente a una confesión;
- e) Una progresión de las políticas y prácticas intolerantes y discriminatorias contra “sectas o nuevos movimientos religiosos”;
- f) El mantenimiento de políticas, legislaciones y prácticas que atentan contra la objeción de conciencia.

La tercera tendencia es la persistencia de actos de discriminación y de intolerancia atribuidos a la religión y que afectan a la mujer: esas situaciones y esos casos tienen su origen en las legislaciones, las condiciones personales y sus interpretaciones, las tradiciones, la sociedad y el extremismo llamado religioso, y, por consiguiente, competen a la vez al Estado y a las entidades no estatales. Y, finalmente, la tendencia al mantenimiento de una intolerancia de la sociedad y de una intolerancia del Estado.

Para hacer frente a un balance, en su conjunto alarmante, por lo que respecta a la tolerancia y a la no discriminación basadas en la religión o las convicciones, el Relator Especial estima que, más allá de las actividades cotidianas de “gestión” de esos fenómenos a través de comunicaciones, de llamamientos urgentes y de visitas sobre el terreno, la prevención constituye una medida de urgencia vital para intentar salir del círculo vicioso de las violaciones de la libertad de religión y de convicciones: Esta prevención se apoya principalmente en la educación y en diálogo interreligioso.

Por lo que respecta a la educación, la Conferencia Mundial de Derechos Humanos, en la Declaración y Programa de Acción de Viena, ha reafirmado «el deber de los Estados, explicitado en la Declaración Universal de Derechos Humanos, en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y en otros instrumentos internacionales de derechos humanos, de encauzar la educación de manera que se fortalezca el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales. La Conferencia

destaca la importancia de incorporar la cuestión de los derechos humanos en los programas de educación y pide a los Estados que procedan en consecuencia. La educación debe fomentar la comprensión, la tolerancia, la paz y las relaciones de amistad entre las naciones y entre los grupos raciales o religiosos y apoyar el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas encaminadas al logro de esos objetivos. En consecuencia, la educación en materia de derechos humanos y la difusión de información adecuada, sea de carácter teórico o práctico, desempeñan un papel importante en la promoción y el respeto de los derechos humanos de todas las personas sin distinción alguna por motivos de raza, sexo, idioma o religión y debe integrarse en las políticas educativas en los planos nacional e internacional» (parte I, párr. 33)

Recordemos que el artículo 29 de la Convención sobre los Derechos del Niño establece, en particular, lo siguiente:

Los Estados Partes convienen en que la educación del niño deberá estar encaminada a:

[...]

- b) Inculcar al niño el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales y de los principios consagrados en la Carta de las Naciones Unidas.

[...]

- d) Preparar al niño para sumir una vida responsable en una sociedad libre, con espíritu de comprensión, paz, tolerancia, igualdad de los sexos y amistad entre todos los pueblos, grupos étnicos, nacionales y religiosos y personas de origen indígena.

El Relator Especial estima que las cuestiones religiosas en relación con los derechos de los niños constituyen un espacio en el seno del cual deben adoptarse las iniciativas adecuadas como carácter prioritario. Por ello, de conformidad con la Declaración y Programa de Acción de Viena, los instrumentos internacionales pertinentes, y las resoluciones de la Comisión de Derechos Humanos y de la Asamblea General aprobadas desde 1995, el Relator Especial prosigue su proyecto de elaboración de una estrategia internacional escolar sobre la cuestión de la tolerancia y de la no discriminación en relación con la libertad de religión y de convicciones en los establecimientos de enseñanza primaria y secundaria.

El diálogo interreligioso parece esencial para evitar los malentendidos, los conflictos y las violaciones en la esfera de la libertad de religión y de convicciones. Como ha recordado muy acertadamente la Alta Comisionada para los Derechos Humanos en su mensaje (21 de septiembre de 1999) para el 950 aniversario de la ciudad de Nuremberg y su Conferencia sobre la Paz y los Derechos Humanos: el título completo de la conferencia “Paz y Derechos Humanos Fomentada por las Religiones y Amenazada por las Religiones”, refleja el hecho de que los mensajes de paz y amor pueden ser tergiversados y llegar a ser un instrumento de odio y conflicto... Las Religiones

pueden y deben jugar un papel importante en la prevención del conflicto y en el postconflicto de la reconciliación».

La visita al Vaticano ha permitido, en particular, examinar los esfuerzos iniciados en la esfera del diálogo interreligioso y ofrecer vías abiertas a todos en cuanto a los objetivos, los métodos y los mecanismos del diálogo interreligioso desde el punto de vista de la Santa Sede. Esta visita, a través del examen de cuestiones muy diversas, como la postura del Vaticano en relación con el derecho internacional y nacional en la esfera de la libertad de religión, hacia los Estados, las comunidades de religión y de convicciones, y la educación, participa igualmente de un mejor conocimiento de una religión, en el presente caso el catolicismo, en particular en sus relaciones con el otro y, por consiguiente, de un enriquecimiento de experiencias en beneficio de todos y, finalmente, para una mejor protección de la libertad de religión y de convicciones.

Théo van Boven lo explicó también de forma muy pertinente en su estudio titulado “Perspectiva Internacional de Libertad Religiosa Existentes y Estándares Futuros” (1989): «Lo que está establecido en la promoción y protección de la libertad religiosa no es la búsqueda de un objetivo de la verdad, sino el fortalecimiento del respeto por los derechos subjetivos de los individuos o grupos de individuos y comunidades. En las bases de este entendimiento, las medidas de carácter nacional e internacional, deben estar enfocadas a la promoción de diálogos constructivos entre comunidades religiosas y entre estas mismas comunidades y con las autoridades locales en un espíritu de tolerancia y respeto». El Relator Especial desea aplaudir la iniciativa del Llamamiento espiritual de Ginebra, pronunciado y firmado durante un servicio religioso interconfesional por los representantes de diferentes religiones y del CICR, el Alto Comisionado para los Derechos Humanos, el Alto Comisionado para los Refugiados y la OMS el 24 de octubre de 1999 en Ginebra, con ocasión del Día de las Naciones Unidas. Acoge también con satisfacción la creación por parte de la UNESCO del Consejo Mundial del Diálogo Interreligioso, y expresa la esperanza de que pueda hacer avanzar el diálogo entre las religiones.

La educación y el diálogo interreligioso constituyen, pues, ejes esenciales destinados a prevenir, a plazo medio y largo, las violaciones actualmente observadas, que son consecuencia del extremismo religioso, de políticas, de legislaciones y prácticas particulares, y de discriminaciones atribuidas a la religión que afectan a la mujer. Evidentemente, esos ejes de prevención no excluyen la aplicación continua de los medios de lucha contra las violaciones que se producen actualmente.

Este enfoque, basado tanto en la gestión –que es y seguirá siendo necesaria e incluso fundamental– como en la prevención, debe inspirar las iniciativas alentadas por el Relator Especial, en particular la elaboración de un plan de acción sobre la condición de la mujer por lo que respecta a la reli-

gión y las políticas, las legislaciones, las tradiciones y las prácticas extraídas de la religión o imputadas a la religión.

El Relator Especial desea igualmente subrayar la necesidad de que los Estados adopten ciertas iniciativas para reforzar la tolerancia en materia de religión y de convicciones, y ello con ocasión del vigésimo aniversario de la proclamación, por la Asamblea General, el 25 de noviembre de 1981, de la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o en las convicciones. Este aniversario podría constituir una ocasión para hacer el balance de la “gestión” de la intolerancia y de la discriminación y para establecer un plan de acción de prevención cuyos dos ejes principales podrían ser el diálogo y la educación.

DECLARACIÓN DE PRINCIPIOS ASOCIACIÓN INTERNACIONAL PARA LA DEFENSA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

Creemos en la libertad religiosa y afirmamos que este derecho dado por Dios puede ejercerse en mejores condiciones cuando existe una neta separación entre la Iglesia y el Estado.

Creemos que toda legislación o acto gubernamental que sirva para unir a la Iglesia y el Estado se opone a los intereses de estas dos instituciones y puede causar perjuicios a los derechos humanos.

Creemos que los gobiernos han sido establecidos por Dios para proteger a los hombres en el goce de sus derechos naturales, así como para reglamentar los asuntos civiles; y que en este ámbito los gobiernos tienen derecho a la obediencia respetuosa y voluntaria de cada cual.

Creemos en el derecho natural e inalienable del individuo a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o de adoptar la religión o la convicción de su elección y de cambiar según su conciencia, así como la libertad de manifestar su religión y su convicción, individualmente o en común, tanto en público como en privado, mediante el culto, el cumplimiento de los ritos, la práctica y la enseñanza, debiendo respetar cada uno, en el ejercicio de ese derecho, los derechos de los demás.

Creemos que la libertad religiosa comprende, igualmente, la libertad de fundar y mantener instituciones de beneficencia o educativas, la de solicitar y recibir contribuciones financieras voluntarias, la de observar días de descanso y de celebrar festividades y ceremonias de conformidad con los preceptos de una religión o creencia y la de mantener relaciones con los creyentes y comunidades religiosas tanto en el ámbito nacional como en el internacional.

Creemos que la libertad y la eliminación de la intolerancia y de la discriminación fundadas en la religión o las convicciones son esenciales para promover la comprensión, la paz y la amistad entre los pueblos.

Creemos que los ciudadanos deberían utilizar todos los medios legales y dignos para impedir cualquier acto contrario a estos principios, de forma que todos puedan gozar de los inestimables beneficios de la libertad religiosa.

Creemos que el espíritu de esta verdadera libertad religiosa se compendia en la regla de oro: «Lo que queréis que los hombres hagan por vosotros, haced vosotros lo mismo por ellos».