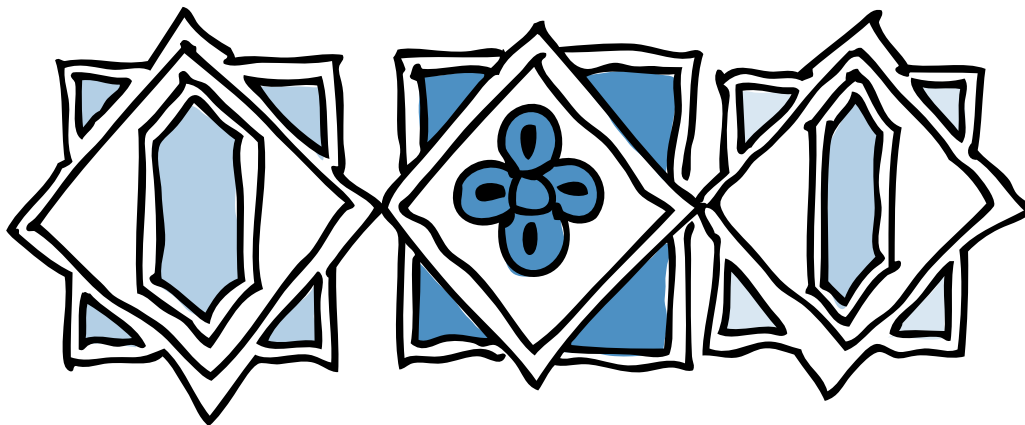


Derechos humanos y comunitarismo islámico.

Los derechos humanos y la herencia ilustrada

Rosa María Rodríguez Magda



La Declaración Universal de Derechos Humanos representa en la tradición occidental el logro moderno por antonomasia y el colofón de la Ilustración. Entiéndase esto sin grandilocuencias absolutas, pero también sin autoinculpaciones pseudoimperialistas. Al hablar de “Ilustración” no nos referimos tanto a una época histórica dada cuanto al espíritu que la alumbró, al proceso de secularización que busca un ejercicio de la razón libre, crítico y autónomo, independiente de la tutela religiosa. Y ello en el sentido kantiano (recordemos su famoso opúsculo “¿Qué es la ilustración?”) de la liberación del hombre de “la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro”. Esta emancipación conlleva un *uso público de la razón*, que, emanando

de los principios del derecho y de la moralidad, posibilita a los individuos otorgarse una constitución civil justa y encaminarse hacia una *ciudadanía cosmopolita*. Así, por medio de la instrucción, los Estados responderían a la necesidad de un progreso continuo, esto es, permanentemente revisado, hacia lo mejor.

En este sentido, la “universalidad” de los principios no debe entenderse, y menos aún hoy tras la crisis de la modernidad, como una esencia cerrada sino como un ideal regulativo. En lo que respecta a su fundamentación, hablamos menos de lo “universal” que de lo “universalizable”, no de derecho natural o de basamento teológico, sino de un pacto social que asume determinadas normas,

aceptando el “velo de ignorancia” rawlsiano sobre las creencias, en orden a un consenso necesario, no por ello relativista. Su carácter dinámico nos posibilita la revisión crítica constante de las falsas universalizaciones, esas “universalidades sustitutorias” en palabras de Seyla Benhabib, que pretenden hablar desde la neutralidad gnoseológica, cuando en realidad encubren una racionalidad situada, que responde al interés de un grupo hegemónico determinado.

Así pues, las dos principales críticas que se han realizado a la modernidad ilustrada, su anclaje metafísico y su imperialismo cultural, lejos de inhabilitarla responden a visiones estatistas ajenas a su propio espíritu, a una ilustración insuficiente, que desde

sus mismos presupuestos estaba llamada a superar. El que tantas veces lo universal haya sido vindicado desde posturas parciales y exclusivistas no constituye una coartada para invalidar la necesidad de unos valores generalizables que estructuren ética y políticamente el espacio social, al contrario, debe potenciar el impulso para seguir denunciando los nuevos sectarismos que se pretenden universales o su alternativa superior.

Bien cierto que el siglo XXI no es el XVIII, hemos aprendido a ver las tropelías de una razón ingenua, la voluntad de poder enmascarada en la voluntad de verdad denunciada por Nietzsche, la racionalización que se tornó “jaula de hierro” weberiana, la transmutación en razón instrumental y germen de la reificación puestos a la luz por la escuela de Frankfurt, la deriva hacia el totalitarismo que mostrara Hannah Arendt... Pero todas estas consideraciones, lejos de sanear el propio modelo ilustrado de sus configuraciones antiilustradas, se han utilizado como un sistemático socavamiento global de la “Razón Occidental”. Las polémicas modernidad/postmodernidad se han planteado de una manera negacionista, que, lejos de asumir de una forma transmoderna los retos pendientes de la modernidad tras la constatación de las críticas postmodernas, se han enfangado en el eclecticismo de la retórica post. La razón se convirtió en un metalenguaje imposible, reemplazado por una pluralidad de sistemas formales y axiomáticos, la potenciación hermenéutica devino pensamiento débil, las nuevas tecnologías componían un ciberespacio virtual difuso. Quizás pensamos que

se trataba sólo de una charla de café entre departamentos universitarios, política de salón con citas a pie de página. Pero sin que apenas nos diéramos cuenta, barbados rostros premodernos, esquilas de fanatismo, oteaban arteramente nuestro sofisticado ejercicio de culpabilización. Y no es que las verdades deban volver a ser eternas, que cierto relativismo deje de ser lúcido, sino que no nos podemos permitir el lujo de que otros usufructúen premodernamente nuestras críticas a la modernidad.

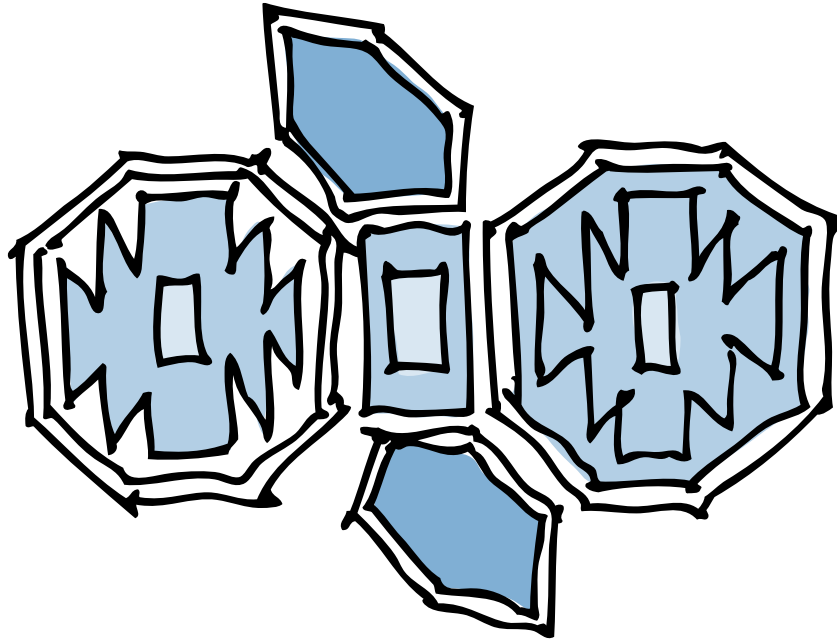
También la posmodernidad ha llegado a su fin, si su postulado era la imposibilidad de los Grandes Relatos, hoy nos encontramos con el más pretencioso y omnicompreensivo de ellos: la globalización, todo lo que llevamos pensado y las nuevas circunstancias tecnológicas, económicas y geoestratégicas, configuran un nuevo paradigma que vengo denominando “Transmodernidad”, en su seno y contra ella se alzan hoy los envites antimodernos. Las autocríticas que el pensamiento occidental ha desplegado deben entenderse como un esfuerzo propio, renovador, hacia ese horizonte llámese de ilustración, modernidad, emancipación o universalización compartida, no como la entrega blanda y suicida ante quienes tienen al pensamiento occidental como su declarado enemigo.

Victimismo y derecho a la diferencia

El pensamiento occidental durante todo el siglo XX ha venido representando el psicodrama de la culpa. Pero una cosa es ser conscientes de los desvaríos totalitarios, de las universalidades sustitutorias, de los olvidos de la

razón, para intentar asumir un camino más inclusivo y justo, y otra bien distinta denostar la propia tradición y ponerla al pie de los caballos de revanchismos involucionistas. Las mismas críticas que sirvieron para deshacernos de nuestros mitos infundados se tornan hoy estructuras conceptuales anquilosadas y puerta abierta a nuevos totalitarismos.

La culpa, como pecado inscrito desde una determinada tradición en el interior de los individuos, ha ido desplazándose hacia el exterior: la sociedad, el sistema, más concretamente ejemplificados en el constructo “Occidente”. Ello ha generado lo que Finkelkraut denominó “la tentación de la inocencia”, que podemos rastrear en dos sentidos, un victimismo blando propio de las sociedades del primer mundo y un victimismo radical del resentimiento, sendas modalidades de una misma cultura de la queja (Robert Hughes). Los individuos de las sociedades acomodadas ya no pretenden luchar por lograr sus derechos, sino que entienden éstos como una “deuda”, felicidad, colmación, cumplimiento que se les debe por el mero hecho de estar, la justicia, pues, como objeto de consumo. Esta “fragilización” del esfuerzo convive con el resentimiento que todos aquellos grupos o culturas excluidos de la modernidad occidental revierten sobre ella como causa de todos sus males, y que el propio pensamiento occidental, por el proceso que hemos descrito, ha “introyectado” como culpa y pugna por hacerse perdonar. Los mismos derechos que se tildan de falsos e imperialistas cuando pretenden ser defendidos, son reivindicados en clave de resarcimiento, se exigen compensaciones en nombre



de agravios pasados. Sin embargo, cuando este ajuste de cuentas no implica el restablecimiento de la igualdad sino la concesión diferencialista, no hay justicia retroactiva sino conculcación del Estado de derecho por medio de la pseudojustificación victimista.

Lo hemos dicho, y habrá que repetirlo muchas veces: el derecho a la diferencia no puede nunca implicar una diferencia de derechos. El entendimiento de los pueblos, de las culturas, requiere de un consenso en torno a valores generalizables, de una ética pública mínima, que no obstaculice las opciones personales, las creencias, las éticas particulares, consenso revisable, lo que no quiere decir relativista. Un pacto regulativo que entienda la universalidad no como molde homogeneizante, sino desde la aceptación de que nadie tiene más o menos derechos que otro.

¿Quiere esto decir que cualquier reivindicación comunitaria, se opone a la universalidad de los derechos? No vamos aquí a reproducir lo que representa una de las más enjundiosas cuestiones de la teoría política de los últimos tiempos. La crítica al liberalismo de Rawls o Nozick promovida por el comunitarismo representado por autores como McIntyre, Sandel, Taylor, Walzer o Kymlicka, ha tematizado suficientemente las contradicciones de un liberalismo desarraigado o neutral frente a las distintas concepciones de vida buena, y el propio liberalismo ha respondido desarrollando la pertinencia de la estructura normativo-jurídica de la sociedad en lo que respecta a la identidad pública de las personas,¹ y evidenciando cómo el énfasis en la comunidad debilita y relativiza la dimensión de los derechos humanos.

Y, asimismo, enjundiosas son las ramificaciones del debate en esa suerte de tercera vía que representa el republicanismo de un Pocock, Skinner o Petit, que otearían una posible síntesis en el desarrollo del humanismo cívico. Podríamos *grosso modo* convenir que las comunidades tienen derecho a hacer visibles sus reivindicaciones siempre que éstas no subviertan el marco general democrático, ni impliquen una derogación de los derechos individuales en su seno. Existen, pues, dos tipos de exigencias, la primera, referida al nivel superior en el que se inscriben las comunidades, y la segunda, en el régimen interno de homogeneidad que éstas imponen a los individuos, priorizando la identidad grupal frente a la autonomía y libertad de los sujetos.

Se da una dinámica perversa en el proceso por el cual un grupo reclama para su particu-

¹ Recordemos las tesis de Rawls expuestas en su *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.

laridad el monopolio de la legitimidad presentándose como universal. Esa es la crítica que se ha hecho a la tradición occidental, pero es la misma falta en la que caen sus detractores. Todo derecho comunitario a la diferencia pretende ocupar lo que he denominado el “nivel de diferencia legítima”, demonizando el nivel superior, al que acusará de totalitario o imperialista, pero anulando los niveles inferiores –los niveles de diferencia que existen en su propio seno–, justificándose en la necesidad de homogeneizar su identidad. Este proceso y las cuestiones teóricas que son caballo de batalla en el debate liberalismo/comunitarismo, adquieren una dimensión especial cuando no hablamos de diferencias en el seno de sociedades occidentales que comparten una misma tradición: nacionalidades, minorías lingüísticas, sexuales, derechos de las mujeres... sino que nos adentramos en el espacio del multiculturalismo, y más concretamente de grupos étnicos y religiosos cuya tradición cultural entra en conflicto con la occidental. Y es aquí, en esta forma radical de comunitarismo, en el que resulta más pertinente aplicar el criterio expuesto más arriba. Sólo serán aceptables las reivindicaciones comunitaristas que no subviertan el marco general democrático, ni impliquen una derogación de los derechos individuales en su seno. Y sin duda el caso más urgente al que se enfrentan hoy las sociedades occidentales, cada vez más multiétnicas y multirreligiosas, es el creciente peso de las comunidades musulmanas, que por la fuerza migratoria y su dinamismo demográfico configuran un nuevo mapa social, con las dificultades de integración que ello conlleva.

Multiculturalidad, multiculturalismo y migraciones

Pero antes de entrar a analizar el caso concreto del comunitarismo islámico será conveniente seguir analizando en qué contexto teórico emerge en nuestras sociedades, puesto que lo relevante no es tanto la consideración de una religión específica, ni siquiera su configuración como fuerza cultural y política, sino la radiografía de nuestra configuración conceptual presente, de las trampas y falacias que el pensamiento occidental ha tejido inadvertidamente en su contra y ahora pueden ser utilizadas en su interior por otros. Hemos repasado a vuela pluma la crítica del pensamiento ilustrado y de los derechos como valores universales, también algunas características de la corriente comunitarista.

Ahora, otro elemento necesario a considerar es el surgimiento del multiculturalismo. En primer lugar habría que distinguir “multiculturalidad” de “multiculturalismo”. Mientras lo primero, esto es la coexistencia de diversas culturas en ámbitos geográficos determinados, es meramente un hecho, potenciado actualmente por la globalización, frente al cual sólo cabe una actitud descriptiva; lo segundo, el multiculturalismo, se nos manifiesta como una opción ideológica que pretende normativizar la coexistencia de esas diversas culturas, desde una posición valorativa dada que apuesta por el mestizaje como horizonte deseable. Mestizaje únicamente como primer paso para romper la supuesta identidad cultural hegemónica eurocéntrica, pero al que se renunciará, en un repliegue identitario, cuando se trate ya de consolidar, en el caso de la inmigración, la identidad comunitaria en el país de acogida.

Si bien es preciso reconocer la legitimidad del multiculturalismo en su fase inicial, el reconocimiento de las identidades y diferencias culturales, ello en sí mismo no ofrece un criterio normativo, pues no todas las características culturales son igualmente valiosas sino que deberán ser juzgadas a la luz de un criterio externo: igualdad, justicia, derechos de los individuos..., si no queremos embarrancar en el mero relativismo, generador de guetos estancos y enfrentados. Esta deriva ha sido puesta de manifiesto por múltiples autores, y así, por ejemplo, resulta pertinente la apreciación que realiza Amartya Sen mostrando cómo el multiculturalismo ha degenerado en un “monoculturalismo plural” en el que las culturas conviven contiguas pero encerradas en sí mismas. De esta manera se pervierte el mismo concepto de pluralismo propiciándose una heterogeneidad cantonalista, y la propia reivindicación que dio origen al primer multiculturalismo, la de una interpenetración y visibilidad de todos los rasgos culturales.

Se acaba pues postulando las culturas como totalidades herméticas, esencialistas, inamovibles e internamente alimentadas de sí mismas y de sus mitos fundacionales, en una relación con el exterior que va del resentimiento victimista a la franca violencia belicosa. Olvidando cómo toda cultura se ha configurado de préstamos, influencias, cerrando así el camino a toda fructífera interpelación cultural.

Como certeramente ha señalado Sheyla Benhabib,² gran parte de

² Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz editores, 2006, pp.61 y ss.

las contradicciones lógicas en orden a valorar la dimensión universal de los principios se produce porque utilizamos la noción de “universalismo” sin desglosar sus acepciones diferenciadamente. Podemos entenderlo en diversos sentidos:

- 1.- Metafísico, como la existencia de una naturaleza o esencia humana.
- 2.- Gnoseológico, como contenidos normativos de la razón.
- 3.- Moral, igualdad de derechos de todos los individuos.
- 4.- Jurídico, igualdad ante la ley.

Según nuestra toma de postura filosófica, podremos aceptar los primeros como fundamentación de los últimos, pero también defender, por ejemplo, la universalidad en un sentido jurídico, sin necesidad de aceptar una fundamentación fuerte metafísica o gnoseológica. La “ciudadanía cosmopolita” kantiana, reivindicada actualmente entre otros por Marta C. Nussbaum,³ tenía un sentido ético, no político, no se pretendía hablar de un “gobierno mundial”, que para Kant se equiparaba a un “despotismo sin alma”, sino del ejercicio de la ciudadanía dentro de comunidades delimitadas, de un “federalismo mundial”. Así pues, los principios universales son coetáneos y surgen en el marco del contrato social en que busca legitimarse la nación moderna, en estrecha relación dialéctica con la noción de soberanía. El actual debilitamiento de los Estados nacionales conlleva una doble paradoja. Por un lado la fractura de las fronteras puede entenderse como un universalismo

radical: todos los individuos por el hecho de serlo son sujetos de los mismos derechos. Y a la vez, al constituirse comunidades dentro y más allá de los límites nacionales, éstas generan un diferencialismo que atenta contra el principio de cohesión cívico-republicano para el que las comunidades nacionales propugnaron dichos principios. A lo que hoy asistimos es a la quiebra del “nivel de diferencia legítima” en que se autopostularon los Estados nacionales.

Aceptando pues algunas críticas comunitaristas al universalismo contractualista liberal, podremos convenir en que si la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y posteriormente de los Derechos Humanos es la forma en que el pensamiento occidental, y Europa como su cuna, ha producido su acceso a la universalidad moderna, está legitimada a defender en ellos su propia identidad. Lo que implica tanto su identidad colectiva cuanto los criterios de pertenencia.

Los flujos migratorios, a la vez que contribuyen al debilitamiento de los Estados nacionales, exigen de éstos todo un esfuerzo de recursos económicos, sociales, de seguridad y legislativos, que requerirían precisamente su reforzamiento en el momento en que éstos están perdiendo sus prerrogativas. Como ha constatado Michel Walzer: “El hecho de que las personas puedan con todo derecho abandonar su país, no genera sin embargo el derecho a entrar en otro (cualquier otro). La inmigración y la emigración son moralmente asimétricas”.⁴ En cualquier caso,

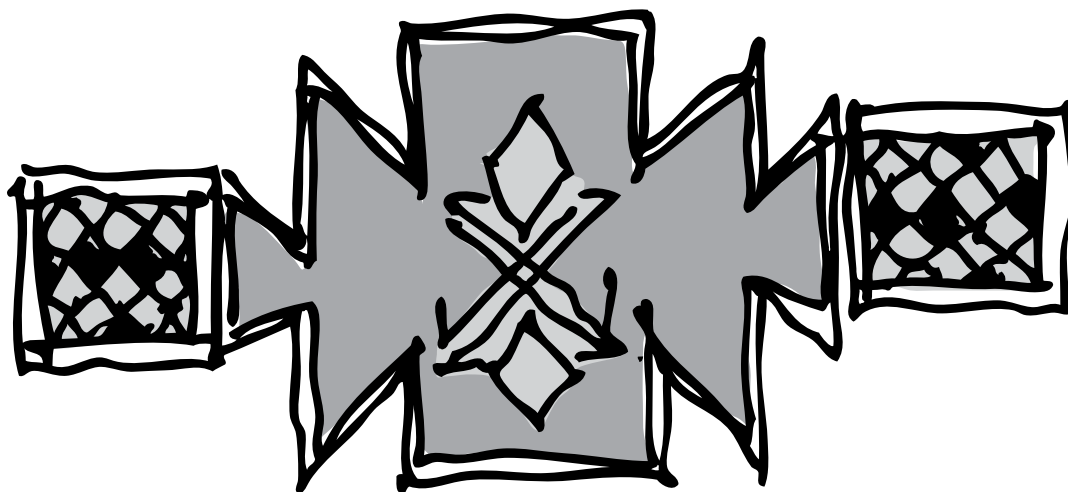
el derecho de entrada debe diferenciarse de la reivindicación de pertenencia. Resultaría por tanto falaz el equiparar las reivindicaciones comunitaristas de las minorías nacionales –no vamos a entrar aquí a dilucidar hasta qué nivel legítimas o no– con las reivindicaciones comunitaristas de los colectivos generados por la inmigración. Y para tal diferenciación apelaremos, para evitar suspicacias, no a un teórico liberal, sino precisamente a un comunitarista. Así Will Kymlicka distingue entre “minorías nacionales” y “grupos étnicos”, las primeras serán definidas como “culturas que previamente se autogobernaban y estaban concentradas territorialmente”, teniendo ciertos “derechos diferenciales por grupo” pues “han sido incorporadas” a un Estado mayor. Mientras que los grupos étnicos son “asociaciones flexibles”, estos “grupos inmigrantes no son “naciones” y no ocupan suelos soberanos. Su carácter distintivo se manifiesta principalmente en la vida familiar y en las asociaciones voluntarias, y no entra en contradicción con la integración institucional”.⁵

Por todo ello, ni siquiera el comunitarismo más estricto, como corriente teórica, equipararía los derechos de las minorías nacionales autóctonas a las comunidades étnicas, religiosas o culturales generadas por la inmigración. Por ejemplo, en el caso español, mientras desde un comunitarismo moderado podrían reclamarse transferencias de autogobierno, recuperación de instituciones propias, cooficialidad lingüística... (en el sentido en que España reconoce

³ Véase Marta C. Nussbaum, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, Barcelona, Paidós, 1999, donde se analiza dicho concepto incluyendo textos de autores como Benjamin Barber, Hilary Putnam, Amartya Sen, Charles Taylor, Michael Walzer...

⁴ Michael Walzer, *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*, New York, Basic Books, 1983, p. 40 (trad. esp. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993).

⁵ Véase Will Kymlicka, *Politics in the vernacular*, Oxford, Oxford University Press, 2001 (trad. esp. *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós, 2003).



el Estado de las Autonomías), ello no podría trasladarse sin más a la cooficialidad del rumano, del árabe o a una hipotética implantación de la *sharí'a* para las comunidades musulmanas residentes en el país de acogida.

Un país que suscribe la Carta de Derechos Humanos tiene pues el deber de garantizar esos derechos a las poblaciones inmigrantes, de acuerdo con su Constitución y según el estatuto legal de dichos individuos. Pero indudablemente también el de no garantizar derechos diferenciales de esas comunidades que entren en contradicción o vulneren los principios recogidos en los Derechos Universales o en la Constitución del país. Por todo ello bueno será que analicemos si existe equiparación entre éstos y los establecidos, en el caso concreto de los colectivos musulmanes, en las declaraciones islámicas de derechos.

Derechos islámicos

Existen diversas Declaraciones árabes y musulmanas referidas a los derechos humanos. Pero en contraposición con la Declaración Universal de Derechos Humanos, cuyo fundamento es el contrato social, todas ellas apelan como marco y fundamento a la Ley islámica. Esta referencia explícita a una raíz religiosa y su aplicación a los países de credo musulmán anula por tanto su exigencia universal para otorgarles una dimensión que, consecuentemente, debemos considerar comunitarista, estableciendo diversas limitaciones que entran en contradicción con lo expuesto en la Declaración Universal. Me referiré a tres de estos documentos: la Declaración del Consejo islámico de Europa de 1981, la Declaración de la Organización de la Conferencia islámica (OCI) de 1990 y la Declaración de la Liga árabe de 1994.⁶

Curiosamente, como señala Sami Aldeeb, la Declaración del Consejo islámico de Europa de 1981 tiene dos versiones, la original extensa en árabe y dos reducidas en francés e inglés, en las que se suprimen párrafos conflictivos. Según afirma el autor: “Los musulmanes reivindican que el concepto de derechos del hombre procede de ellos. Estos derechos están inscritos en el Corán y la Sunna ya desde el siglo séptimo. Y si hoy se constata que los musulmanes no reconocen algunos de estos derechos, esto no significa una laguna, sino simplemente que estos derechos no deben ser clasificados entre los derechos del hombre”. Veamos algunos de estos “derechos excluidos”.

⁶ “Déclarations islamiques des droits de l’homme comparées à la Déclaration universelle”, conferencia impartida en el coloquio *Diritti umani e diritti dei popoli per una famiglia di nazioni*, organizado por l’Istituto Veritatis Splendor y l’Unione giuristi cattolici italiana, Bolonia, 9 y 10 de marzo de 2001, en cuyo anexo se reproducen los textos completos de dichas declaraciones. <http://www.sami-aldeeb.com/files/view.php?id=90>

⁶ Seguiré el sintético análisis de Sami Aldeeb en

- *Libertad religiosa.*- En el artículo 18 de la Declaración universal se dice: "Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión: este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicción, así como la libertad de manifestar su religión o su convicción...". La Declaración de la OCI de 1981 afirmaba que "el musulmán que ha sido guiado por el Islam no debe convertirse a otra religión". En su versión de 1990, esto queda suavizado postulando que "el Islam es la religión natural del hombre". La Declaración de la Liga árabe propugna que "la libertad de creencia, de pensamiento y de opinión está garantizada para todos", pero de hecho esta Liga ha adoptado un proyecto de código penal musulmán que prevé expresamente la pena de muerte contra aquellos que abandonen la religión musulmana.

- *Matrimonio.*- El derecho igualitario al matrimonio no aparece como tal en la Declaración de la Liga árabe, que únicamente afirma: "La familia es el elemento fundamental de la sociedad y se beneficia de su protección" (Art. 38). En el artículo 19 de la versión reducida de la Declaración del Consejo islámico se dice: "Toda persona tiene el derecho de casarse, fundar una familia y de educar a sus hijos conforme a su religión, a sus tradiciones y a su cultura. Todo cónyuge posee sus derechos y privilegios y está sometido a las obligaciones estipuladas por la Ley". Pero recordemos que en casi todos los países musulmanes la Ley prohíbe el matrimonio de las mujeres musulmanas con personas de otra religión.

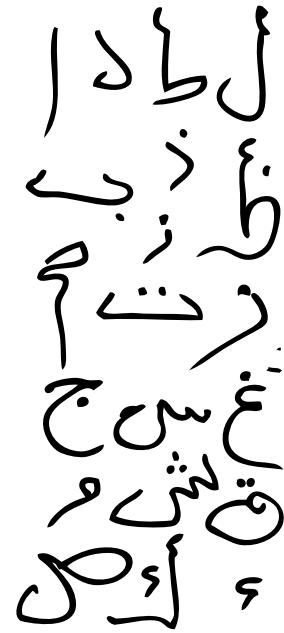
- *Derechos iguales de los esposos y educación religiosa de*

los hijos.- En general, para los musulmanes la autoridad la tiene el padre, así como la obligación de educar a los hijos en su religión. La Declaración del Consejo islámico asigna al padre la responsabilidad "de asegurar la educación de sus hijos, físicamente, moralmente y religiosamente, conforme a la creencia y a la ley religiosa que sean las suyas" (art. 19.a). Igualmente en el artículo 7 de la Declaración de la OCI se dice que "los padres tienen el derecho de elegir la educación de sus hijos... a la luz de los valores y las normas de la Ley islámica".

- *Igualdad de herencia.*- Aun cuando la Declaración del Consejo islámico explicita el derecho de la mujer "de heredar de su marido, de sus parientes, de sus hijos o de otros parientes conforme a la Ley" (art. 20), dado que debemos entender la Ley islámica, hay que tener en cuenta que ésta acuerda por regla general a las mujeres la mitad que a los hombres, prohíbe la sucesión entre musulmanes y no musulmanes, priva al apóstata de la herencia y también a sus hijos no musulmanes.

- *Igualdad entre hombres y mujeres.*- La Declaración Universal dice que "todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos". La Declaración de la OCI se reduce a afirmar: "La mujer es la igual del hombre en dignidad humana: sus derechos son equivalentes a sus deberes". Como Aldeeb señala: "la fórmula 'sus derechos son equivalentes a sus deberes' es un pasaje truncado del versículo 2:228... (del Corán) que sigue instituyendo la preeminencia del hombre sobre la mujer".

- *Poligamia.*- Según este autor, ninguna de las Declaraciones



islámicas y árabes trata la poligamia, pero "la ley islámica permite al marido tener varias mujeres simultáneamente, mientras que impone a la mujer no tener más que un solo marido a la vez..., y no se pregunta siempre a la mujer si ella quiere casarse con un hombre ya casado o compartir el marido con otras mujeres ulteriores".

- *Autoridad del hombre.*- La declaración de la OCI de 1981 afirma que "el hombre debe tener la última palabra y ser el jefe de familia" (art. 4). De una forma más vaga, la Declaración del Consejo islámico dice: "Las responsabilidades de la familia son compartidas en común por todos sus miembros, cada uno en la medida de sus fuerzas y de la naturaleza misma de su constitución" (art.19).

- *Derecho al trabajo.*- La Declaración de la OCI precisa que el derecho al trabajo debe ser comprendido en el sentido del derecho musulmán y que "todo individuo tiene el derecho... de ocupar las funciones públicas confor-

me a las disposiciones de la ley islámica” (art. 23). El panorama de su aplicación en los diversos países musulmanes nos da suficiente prueba de las limitaciones que ello representa habitualmente para las mujeres.

- *Elección y funciones públicas.*- La Declaración del Consejo islámico admite el derecho de elegir y revocar los gobiernos: “cada individuo, miembro de la comunidad islámica está habilitado para asumir las cargas y las funciones públicas, en cuanto reúne las condiciones de aptitud que prevé la ley islámica. Esta actitud no puede ser invalidada o disminuida por consideraciones de raza o clase social”. Debemos tomar nota de que, además de remitir al marco de la ley islámica, no hace referencia al sexo.

- *Acceso a la judicatura.*- Como constata Aldeeb: “La Declaración del Consejo islámico (art.11) y la Declaración de la OCI (art. 23) fijan el derecho de acceder a las funciones públicas en los límites de la ley islámica. Lo que significa de hecho la exclusión de la mujer de la función de juez”.

- *Derechos políticos.*- La Declaración de la OCI de 1990 se limita a especificar que “todo individuo tiene el derecho a reclamar el bien, a ordenar lo justo y a prohibir el mal conforme a las normas de la Ley islámica”.

- *Deber de propagar el Islam.*- En el preámbulo de la Declaración del Consejo islámico (versión amplia) se afirma: “Los Musulmanes tienen la obligación de hacer llegar a todos los humanos la invitación a abrazar el Islam... para ser así fieles a los derechos que la humanidad toda entera tiene... y para aportar una contribución sincera

en vista de salvar al mundo de los errores en los que está atrapado y de liberar a los pueblos de todas las formas de opresión que ellos sufren”.

Desigualdad de principios básicos

Tras este somero análisis queda clara la falta de equiparación entre la Declaración de Derechos Universales y las declaraciones islámicas de derechos del hombre, en cuanto a principios generales básicos. Sin ánimo de resultar exhaustivos podemos resaltar los más evidentes:

- No se respeta la separación entre la esfera política y la religiosa. El fundamento de la modernidad occidental se inscribe en la secularización del Estado y en la autonomía de la razón; su basamento, se encuentra en textos constitucionales y no en libros revelados.
- Se conculca claramente el principio de la igualdad de todos los individuos ante la ley; especialmente relevante es la discriminación de la mujer.
- No se toma en cuenta la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión.
- Y, en general, se aprecia una preeminencia de la comunidad frente al individuo.

Todo ello evidencia si no un choque de civilizaciones sí una efectiva distancia en cuanto a los principios generales de entendimiento entre el mundo occidental y el mundo islámico. Más allá de lo que esto supone en las relaciones internacionales, ello implica un serio problema en la integración de las comunidades musulmanas

Habría que distinguir “multiculturalidad” de “multiculturalismo”. Mientras lo primero, esto es la coexistencia de diversas culturas en ámbitos geográficos determinados, es meramente un hecho, potenciado actualmente por la globalización, frente al cual sólo cabe una actitud descriptiva; lo segundo, el multiculturalismo, se nos manifiesta como una opción ideológica que pretende normativizar la coexistencia de esas diversas culturas, desde una posición valorativa dada que apuesta por el mestizaje como horizonte deseable.



asentadas en países occidentales. Se suele decir, haciendo gala de corrección política, que hay que distinguir entre islam e islamismo, situando en el segundo término las torcidas interpretaciones que conducen al terrorismo islamista. Pienso que, de cara a nuestro análisis, debemos matizar aún más, intentando aislar los conceptos, por más que en sus realidades se den interrelaciones. El islamismo puede serlo moderado, integrista pero no violento, o dar paso en su versión radical al totalitarismo islamista como movimiento político que incluye el integrismo y la violencia en claro desafío a la cultura occidental.

Una cosa es el islam en cuanto religión, asunto que corresponde a sus fieles, y en este sentido deben ser los propios musulmanes quienes determinen cuál es la interpretación correcta de una doctrina que a sus conciencias compete; y quienes no compartimos sus creencias no tenemos nada que decir al respecto, más allá del respeto que toda religión conlleva. Pero por otro lado está el terroris-

mo islamista, que es una cuestión geopolítica de seguridad internacional. Diferenciado de ambos debemos considerar el islamismo como conjunto complejo, sistema de vida, en el que se imbrican elementos culturales, religiosos, sociales, jurídicos y políticos. Aquí no se trata ya de cuestiones teológicas ni policiales, sino del análisis ideológico de cómo ese fenómeno complejo comporta o no, y en qué medida según sus concreciones, características ajenas, inasumibles o contradictorias o tanto con los valores del pensamiento occidental cuanto con la identidad cultural de los países occidentales. Y éste es un debate que se debe hacer con entera libertad; puesto que es de ideas, de costumbres, de culturas en suma, de lo que estamos hablando. El islamismo, así entendido, se nos presenta como un comunitarismo.

Comunitarismo islámico

Si bien no podemos hablar del islamismo como un fenómeno unitario, la integración de las comunidades musulmanas en los países occidentales presenta dificultades según el grado de rigidez en el que éstas reclamen unos derechos que, según hemos visto, entran en colisión con los Derechos Universales. Consideremos someramente algunos de los más conflictivos. El más general se refiere a la *libertad de conciencia*, no tenida en cuenta habitualmente en los países islámicos, y que, según interpretación literal coránica, entendida como apostasía, puede ser castigada incluso con la pena de muerte. Ello adquiere especial relevancia cuando su limitación se permite en los países occidentales. Recordemos por ejemplo el caso francés, donde en los acuerdos propiciados por el gobierno para normalizar el culto musulmán

las asociaciones musulmanas se negaron a suscribir la Convención Europea de Salvaguarda de los Derechos del Hombre y de Libertades Fundamentales (de 4 de diciembre de 1950). Especialmente la UOIF (Unión de Organizaciones Islámicas de Francia), que pidió la supresión del artículo que consagra “el derecho de toda persona a cambiar de religión o de convicción”, siendo éste suprimido del texto final,⁷ lo cual constituye un peligrosísimo precedente de conculcación del Estado de derecho, generando una endogamia disciplinaria.

Otro de los temas más problemáticos es el planteado por la reivindicación de las comunidades musulmanas del derecho a la *poligamia*, en el que desearía extenderme algo más. Fruto de la inmigración, existen hoy en Europa, EE.UU. y Canadá cientos de miles de familias poligínicas formadas por emigrantes, nacionalizados o no, procedentes de países en los que la poligamia es legal; y ésta es practicada también por conversos musulmanes autóctonos. Aun cuando la mayoría de países occidentales consideran la poligamia un delito, muchas de sus administraciones la toleran de hecho.

Recientemente el debate ha saltado de nuevo a la palestra tras el informe encargado por el Ministerio de Justicia Canadiense a un grupo de expertos: “La polygamie au Canada: conséquences juridiques et sociales pour les femmes et les enfants” (enero 2006). El estudio aconseja abrogar la ley que penaliza la poli-

⁷ Véase Leïla Babes, “Feminisme, islamisme, modernité”, en *Les femmes et l’islam. Entre modernité et intégrisme*, Isabel Taboada Leonetti, París, L’Harmattan, 2004, p. 242.

gamia, dado que dicho código casi nunca se aplica, aduciendo además que dicha criminalización deja desprotegidas a las mujeres y a los hijos, privándoles de pensiones y del derecho a la herencia. En Francia, la ley Pascua de 1993 proponía la prohibición de la reagrupación familiar poligámica, así como la denegación de la carta de residencia a los extranjeros que vivían en Francia en situación polígama. En posteriores circulares (2000 y 2001), se preveía la renovación de la carta de residencia sólo a aquellas familias polígamas llegadas a Francia antes de 1993 que procedieran a la “descohabitación”, poniéndose en marcha diversas medidas para favorecer que las mujeres se liberaran de sus hogares polígamos.

Durante 2006 altos cargos políticos de la república de Chechenia y del parlamento ruso se pronunciaron a favor de la legalización de la poligamia en Chechenia, por el descenso de la población masculina debido a las guerras en la región. Las razones a favor de la legalización de la poligamia son de diversos tipos. Sobre todas ellas destaca la justificación religiosa, aducida por los musulmanes, pues el Corán admite hasta un máximo de cuatro esposas, siempre que el marido pueda mantenerlas, y un número indefinido de concubinas.

Otro de los argumentos, común a los musulmanes residentes en Occidente y que se aduce también por el grupo de expertos del informe canadiense, consiste en preguntarse: “¿por qué criminalizamos la poligamia, si no criminalizamos el adulterio?” Resulta evidente el trasunto moralizante conservador de la cuestión, dado que el término “adulterio” conlleva un flagran-

La “ciudadanía cosmopolita” kantiana, reivindicada actualmente entre otros por Marta C. Nussbaum, tenía un sentido ético, no político, no se pretendía hablar de un “gobierno mundial”, que para Kant se equiparaba a un “despotismo sin alma”, sino del ejercicio de la ciudadanía dentro de comunidades delimitadas, de un “federalismo mundial”

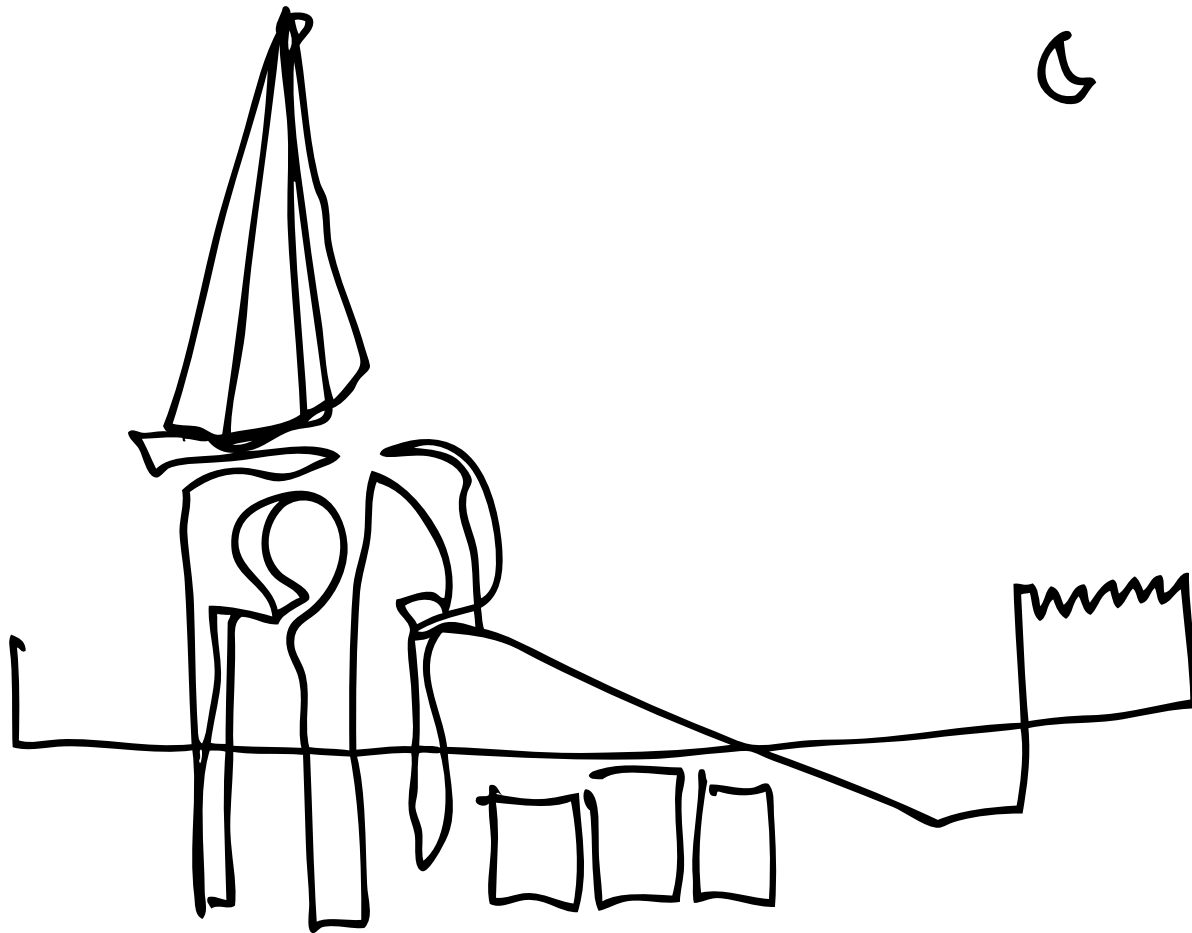
te sentido pecaminoso; pero es que además dicha igualación es claramente falaz. En todo caso, la posibilidad de mantener diversas relaciones sexuales simultáneas es un ejercicio de la libertad individual, que, si no cuenta con la aceptación de los *partenaires*, se disuelve privadamente o con el divorcio del matrimonio monógamo. En cambio, la poliginia es una posesión unilateral y no recíproca del varón sobre las mujeres, supeditando la libertad de éstas a la del varón, y además legitimada legal y religiosamente.

Otra de las razones argüidas consiste en extraer una consecuencia paradójica, que es una efectiva perversión del sentido aperturista de la liberalización de los modelos de uniones familiares. Así, la legalización de las uniones homosexuales se convierte en coartada para exigir otro tipo de uniones plurales que no encubren sino la poliginia: la posesión del varón de varias compañeras. Desde otro punto de vista, bajo la enseña del multiculturalismo y el respeto a todas las tradiciones, se pretende minimizar una situación de depen-

dencia de la mujer, denunciada a menudo por las propias mujeres afectadas. La falsa tolerancia y un subrepticio paternalismo occidental justifican así el comunitarismo cultural frente a la libre opción de las mujeres en cuanto individuos. Resulta claramente demagógico deslegitimar la crítica a la poliginia como xenofobia enmascarada, o en el caso concreto musulmán como explícita islamofobia.

En España, la Junta Islámica, compuesta por conversos españoles, viene reclamando desde antiguo⁸ que se regule para los musulmanes residentes en España la “opción matrimonial” de la poligamia, legalizada y aceptada en países donde el islam es la religión mayoritaria. Esta cuestión ya fue planteada en el acuerdo de cooperación con el Estado de 1992, siendo desestimada. Dicho Acuerdo de Cooperación, firmado por el Estado español con la Comisión Islámica de España (CIE), contem-

⁸ Consúltense por ejemplo la referencia realizada por M. Victoria Gómez el 19-01-05 en http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id_noticia=1810



pla el reconocimiento de diversos *derechos diferenciales* como son: la posibilidad de destinar en la declaración de la renta parte de sus impuestos a su confesión; la concesión a las comunidades islámicas del derecho a poseer cementerios propios; se prevé la inclusión de los imanes en el Régimen General de la Seguridad Social; reconoce a efectos civiles el matrimonio celebrado según el rito musulmán; garantiza la asistencia religiosa en el ejército, cárceles, hospitales..., e igualmente garantiza la enseñanza religiosa islámica en los centros escolares; se contemplan los ajustes horarios precisos para el cumplimiento de los rezos y del Ramadán, y se estipula la voluntad de intentar que en los establecimientos públicos se ofrez-

ca alimentación alternativa acorde con los preceptos del Corán.

Otras prácticas, defendidas en diversa medida por las comunidades musulmanas, que provocan fricciones interculturales son: la mutilación genital femenina, practicada en muchos países islámicos aunque su origen se halla enraizado en tradiciones anteriores al Corán; los matrimonios concertados; la separación de los sexos; el uso del *hiyab*; el rechazo de la educación mixta, el deporte y la natación, así como ciertos contenidos de los *curricula* considerados contrarios a las enseñanzas del islam...

El apoyo del multiculturalismo

Especialmente preocupante resulta la situación que se vive en ciertas zonas de las ciudades europeas habitadas por comunidades musulmanas, convertidas en verdaderos guetos. Tal situación ha sido, por ejemplo, denunciada por la asociación de mujeres musulmanas en Francia "Ni putas ni sumisas", liderada por Fadela Amara,⁹ poniendo de manifiesto cómo en las barriadas periféricas los varones jóvenes, con el apoyo de los imanes más literalistas, imponen un control férreo sobre sus hermanas, obligándolas al uso del velo, imponiéndoles la ausencia de

⁹ Véase Fadela Amara y Sylvia Zappi, *Ni putas ni sumisas*, Madrid, Cátedra, 2004.

relaciones fuera del grupo y ciertas normas de honestidad y decoro con brutales medidas de castigo hacia aquellas que no las respeten, llegando a las violaciones colectivas e incluso el asesinato.

El islamismo, aun el moderado, utiliza para sus reivindicaciones diferencialistas toda una serie de argumentaciones falaces, que encuentran su apoyo en la idea tópica del comunitarismo y del multiculturalismo asentado en las últimas corrientes del pensamiento occidental, por lo que muchas veces cuentan con la aquiescencia de quienes piensan que con ello se demuestra un talante de tolerancia. Pero, de igual manera que frente a los terrorismos o a la violencia doméstica se exige una "tolerancia cero", había que aplicar el mismo criterio contra todas aquellas prácticas culturales que encubren una conculcación de los derechos de los individuos.

En líneas generales, la falacia estriba en apelar a la libertad de los Estados democráticos para reclamar un estatuto diferencial en cuyo seno no se respeta la libertad democrática que lo hace posible. Así, en virtud del derecho a la diferencia, se acusa de racismo a la sociedad democrática que establece sus valores, generándose una pertenencia comunitaria definida precisamente por la exclusión del otro. Lo que nos lleva a un neo-racismo cultural diferencialista. Bajo el respeto de la libertad religiosa se reclama la práctica de una religión que condena la libertad religiosa. Se apela a la libertad individual, por ejemplo en el uso del velo, cuando éste representa una esencialización religiosa y cultural de la mujer, que queda convertida no en un ser individual sino en una frontera étnica, en una representación simbólica del gru-



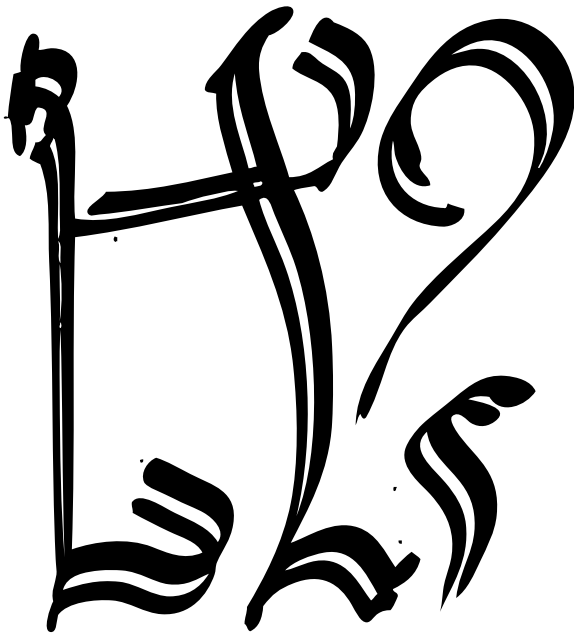
po. Tras la enseña de la multiculturalidad se defiende el mestizaje y el derecho a la identidad comunitaria; identidad comunitaria que, sin embargo, proclama una pureza cultural o religiosa incontaminada (no en otro sentido puede entenderse el hecho de que, por ejemplo, una mujer musulmana no pueda casarse con un no musulmán, que los hijos de un musulmán sólo puedan ser musulmanes y no se les permita abandonar su religión), todo lo cual no es sino un racismo cultural o religioso.

Como muy certeramente apuntaba la escritora Marisa Balseiro en un encuentro sobre la cuestión, parte del problema estriba en que las legislaciones en torno a la libertad religiosa están pensadas para religiones que se desarrollan en el marco occidental de la libertad de conciencia, cuando el islam –el islamismo– no es sólo una religión sino todo un sistema cultural de vida, que implica modificaciones en el espacio social compartido.

Existe un doble uso del multiculturalismo. Como criterio normativo propugnado por ciertos pensadores occidentales apuesta por la tolerancia, el mestizaje, la igualación de todas las culturas, lo que implica un debilitamiento de la cultura occidental. Su defensa por parte de los llamados islamistas moderados en Europa y Estados Unidos implica la reivindicación de derechos diferenciales, cuya concreción propicia una "guetificación" real, la coexistencia de comunidades culturales separadas, con tratamientos legislativos diferenciados, y, en el caso de las comunidades musulmanas, con el deseo más o menos explícito de un seguimiento de la *shari'a*. Opciones éstas que conllevan la anulación de los supuestos principios de diálogo que se pretendían defender en el multiculturalismo.

En una versión extrema, como explicita Benjamin R. Barber,¹⁰ la globalización (McWorld) y el integrismo tienen en común su guerra contra el Estado-nación, minando sus instituciones democráticas. El comunitarismo, entendido como defensa de la identidad y diferencia cultural en su oposición a la universalidad de los derechos humanos y la democracia, se encuentra tanto en su rechazo de origen cuanto en su cumplimiento falsariamente desbordado. Como hemos visto, por un lado, no acepta dicha universalidad aduciendo que no recoge su identidad y diferencia; por otro, utilizará los mismos principios democráticos para reclamar derechos diferenciales, confundiendo intencionadamente el derecho a la diferencia con derechos diferentes, lo que de hecho invalidaría el principio

¹⁰ Benjamin R. Barber, *Djihad versus McWorld, mondialisation et intégrisme contre démocratie*, Desclée de Brouwer, 1995, pp 22-25.



al que se acoge –la igualdad de todos los individuos ante la ley– priorizando el interés de la comunidad sobre el del individuo. Habrá que repetirlo una vez más: la universalidad del derecho no puede utilizarse para reclamar particularismos que, en última instancia, niegan esa universalidad.

El pluralismo de las sociedades abiertas tiene en esta añagaza, como mostrara Popper, su límite y el germen de sus propios enemigos. En este sentido, y de forma lúcida, Giovanni Sartori nos advierte en su ensayo *La sociedad multiétnica*¹¹ cómo el pluralismo acaba acogiendo y siendo confundido con el multiculturalismo y el comunitarismo. Resulta de nuevo conveniente recordar la advertencia de Hannah

Arendt contra todos aquellos que “usan y abusan de la democracia para mejor abolirla”. Así, las democracias occidentales, como pone de manifiesto el autor francés Alexandre del Valle, se convierten en vulnerables a diversos niveles: geopolítico, intelectual, filosófico y espiritual, pues “el pluralismo es un concepto filosófico fundado sobre la libertad de expresión y de opinión, la secularización y los derechos de los individuos y de los grupos... Invocar el ‘derecho a la diferencia’, el ‘relativismo cultural’ o la libertad de culto para justificar la apertura de las sociedades democráticas a sus ‘enemigos’ en nombre del pluralismo, constituye un sinsentido total puesto que esto significa pura y simplemente la muerte anunciada de estas mismas sociedades pluralistas”.¹²

En su manifestación radical, cuando el islamismo se presenta como integrismo no se trata de choque de civilizaciones sino de sociedades democráticas *versus* teocracias, del enfrentamiento entre democracia y totalitarismo. Mientras el choque de civilizaciones nos remite al etnocentrismo y a todo el debate autoinculpatorio en torno al imperialismo cultural, el planteamiento desnudo entre democracia y totalitarismo sitúa en sus justos términos la cuestión, devolviéndonos toda la legitimidad. Porque, siguiendo en la terminología popperiana, los “enemigos” de las sociedades abiertas son estos mismos gérmenes dictatoriales, enemigos también de los individuos, que independientemente de sus creencias pueden encontrar la libertad en las sociedades plurales. Las principales víctimas del totalitarismo islamista son los propios musulmanes, obligados a reconocerse homogéneamente en una tradición de la que muchos pretenden tener la verdad inexpugnable, impuesta por la coerción o por la sangre. Musulmanes que desde diversas perspectivas denuncian ese mismo totalitarismo, como puedan ser Ayaan Irsi Alii, Fadela Amara, Nawal Al Sadawi, o que, profundizando en su tradición, reclaman un acceso propio a la modernidad, como Orhan Pamuk, Fatima Mernissi o Mohamed Ábed Yabri. Quizás no se trate de inventar nada sino de recuperar la memoria. La historia de la cultura arabo-musulmana nos ofrece suficientes ejemplos del ejercicio de la razón frente al oscurantismo; una razón común que bebe en las mismas fuentes grecolatinas de las que la cultura occidental se reclama heredera. **B**

¹¹ Giovanni Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, 2001 (trad. esp. La sociedad multiétnica. *Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001).

¹² Alexandre del Valle, *Le totalitarisme islamiste à la assaut des démocraties*, Paris, éditions des Syrtes, 2002, pp.442-443.