

UN ENFOQUE ACTUAL DE LOS DERECHOS COLECTIVOS PARA LA MINORÍA ISLÁMICA EN ESPAÑA

A PRESENT APPROACH OF COLLECTIVE RIGHTS FOR THE ISLAMIC MINORITY IN SPAIN

José Manuel Bermejo Laguna
Doctor en Derecho.
[bermejamarin@telefonica.net]

Recibido: octubre de 2013
Aceptado: noviembre de 2013

Palabras clave: multiculturalismo, acuerdo de cooperación, “*hijab*”, literatura aljamiada, representación política, grupos de presión.

Keywords: multiculturalism, agreement of cooperation, “*hijab*”, aljamiada literature, political representation, groups of pressure.

Resumen: El paradigma que se pretende recrear en este artículo parte del reconocimiento de como el multiculturalismo debe hacerse acompañar de un catálogo de derechos colectivos con los que dotar a grupos culturales minoritarios de un programa de actuación cultural que no queda suficientemente cubierto con el recurso único de los derechos individuales. El autor de este artículo apuesta por un catálogo específico de normativa colectiva que ideado por el multiculturalista canadiense WILL KYMLICKA, puede ser implantado a un colectivo como el islámico del que se viene dudando de su capacidad para convivir en democracia cuando demanda normativa con la que proteger sus prácticas culturales.

Abstract: The paradigm that is tried to recreate in this article leaves from the recognition of how the multiculturalism must be made accompany by a catalogue of collective rights with which to equip minority cultural groups with a program of cultural performance that is not left sufficiently place setting with the unique resource of the individual rights. The author of this article bets by a specific catalogue of collective norm that devised by the Canadian multiculturalista WILL KYMLICKA, can be implanted to a group like Islamic del that comes doubting from its capacity to coexist in democracy when it demands norm with which to protect its cultural practices.

I. Justificación de la normativa colectiva a la minoría islámica

La fenomenología social que se viene produciendo como consecuencia de la existencia en nuestro país de grupos de individuos singularizados en función de patrones culturales distintos del nacional, requiere detenerse en la contemplación de los derechos individuales como insuficientes para satisfacer las demandas de grupos culturales minoritarios que tienen dificultades para expresarse conforme a su marco cultural o que se les impide el normal ejercicio de sus peculiaridades culturales; los *derechos colectivos* pueden complementar aquella prerrogativa individual además de convertirse en el instrumento ejecutor de las políticas que abogan por un reconocimiento igualitario de todas las identidades culturales, salvando así, situaciones de opresión propiciadas por una falta de consideración debida a otros agentes culturales¹.

La mención de aquel paradigma expositivo pretende desvincularse de todo el debate que sobre los derechos colectivos se ha iniciado en las sociedades multiculturales, un debate inacabado y en pugna con la fuerza de los argumentos que siguen esgrimiendo ciertas corrientes libe-

rales de corte atomista², para quienes la concesión de una normativa a determinadas minorías culturales supondría un inútil esfuerzo dado el tratamiento igualitario que a todos ciudadanos se les dispensa por encima de identidades étnicas, raciales, religiosas o sexuales. Dejando para cuantos quieran seguir tratando el debate acerca de la conveniencia o no de los derechos colectivos, éstos pueden ser un instrumento nada desdeñable cuando se quiere garantizar la justicia etnocultural como primera premisa de un modelo de convivencia intercultural basado en el respeto que merecen todas las culturas con las que se identifica el ser humano.

Formular una propuesta favorable a los derechos colectivos requiere en primer lugar fijar dos presupuestos insoslayables: sus titulares y, en la medida de lo posible, ofrecer una definición de esta normativa que tenga como argumento fuerte la protección de unas peculiaridades culturales extrañas en la cultura nacional. La primera acepción que rige esta normativa se caracteriza por aludir a una titularidad colectiva que es necesario contemplar desde un doble espectro; de un lado, el cuantitativo, se trataría de un grupo humano que etiquetado en función de un determinado referente cultural es numéricamente inferior al grupo cultural dominante. El cualitativo, por su parte, aludiría a ese grupo humano como portador de un rasgo cultural común de tal magnitud que

1. “La proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede en realidad deformar y oprimir hasta el grado en que esa imagen sea internalizada..., las discusiones sobre el multiculturalismo se orientan por la premisa de que no dar este reconocimiento puede constituir una forma de opresión”. TAYLOR, CHARLES., *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica de España S.L., Madrid, 2003, pp. 58-59.

2. “El atomismo es la ontología moral que hace plausible la primacía de los derechos del individuo. Fundado en este supuesto, el neoliberalismo concibe el principio de la pertenencia social como algo puramente condicional y derivativo..., los derechos de los individuos son lo fundamental”. CRISTI, R., y TRANJAN, J. R., *Charles Taylor y la democracia republicana*, Revista de Ciencia Política, Universidad católica de Chile, Volumen 30, 2010, p.602.

promueve modelos de vida distintos a los seguidos por la mayoría cultural.

La concepción de los derechos colectivos que serán concretados en este artículo permite encuadrarla dentro de la polifuncionalidad que para esta categoría normativa presentó en su día el especialista en temática multicultural WILL KYMLICKA³. Dentro de la acepción poliétnica con que este autor presenta esta normativa, o como él gusta llamar, los *derechos diferenciados en función del grupo*, habría que entender como tales una específica normativa jurídica concedida a minorías para que éstas puedan expresar sus manifestaciones culturales en un marco social y político donde pueden ser interferidas como consecuencia del rechazo con que concluye una visión deformada de la cultura donde aquéllas son protagonistas.

3. “Al menos existen tres formas de derechos específicos en función de la pertenencia grupal: *derechos de autogobierno; derechos poliétnicos; y derechos especiales de representación...* El derecho de los grupos nacionales a la autodeterminación está reconocido (con ciertos límites) en el derecho internacional. Según la carta de Naciones Unidas todos los pueblos de la tierra tienen el derecho a la autodeterminación... [los] derechos poliétnicos tienen como objetivo ayudar a los grupos poliétnicos y a las minorías religiosas a que expresen su particularidad y su orgullo cultural sin que ello obstaculice su éxito en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante... En las democracias occidentales hay una creciente preocupación porque el proceso político no es representativo, en el sentido de que no consigue reflejar la diversidad de la población... Se considera que un proceso más representativo debería incluir a miembros de minorías étnicas y raciales, mujeres, pobres, discapacitados etc”. KYMLICKA, WILL., *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 47-53.

Si se han expuesto las condiciones para ostentar la titularidad de esta normativa colectiva y se ha esbozado una definición que no resulte problemática con toda la trama política y jurídica que sobre estos derechos se están elaborando, habrá ahora que resolver las cuestiones relativas al nombre del grupo minoritario, a los titulares que ostentan cierto grado de representación dentro del mismo autorizados a hablar y concluir acuerdos en nombre de aquél, y por último, a dibujar un catálogo específico de estos derechos con los que satisfacer posibles exigencias del colectivo islámico residente en nuestro país.

¿Sobre qué criterio fijar la titularidad del grupo; cultural, étnico, político, religioso...? Hablar del colectivo islámico requiere no eludir su ontología confesional, el islam no es sólo una religión, es también un particular *modus vivendi* en donde lo espiritual está sobredimensionado en detrimento de lo terrenal y en el que manifestaciones culturales y culturales tienden a confundirse. Intentar desvincular al islam de esta realidad global es sencillamente no hablar del islam, y por tanto presentar un criterio grupal que no se corresponde con el propio de los hombres y mujeres musulmanes destinatarios de derechos colectivos.

Pero además, el criterio confesional para nada es restrictivo, puesto que permite contemplar a este grupo minoritario bajo distintos parámetros⁴; desde el sociológico

4. “... la delimitación del concepto de minoría religiosa puede emprenderse desde tres perspectivas diferentes, todas ellas legítimas, pero que conviene no confundir o mezclar; a saber: sociológica, ético-política y jurídica o convencional. Comenzando por esta última..., procede hablar de minoría religiosa cuando un grupo o alguno de sus miembros recibe un tratamiento jurídico de cualquier forma desventajoso en atención preci-

co, no hay ninguna duda en cuanto a la definición del colectivo islámico como una minoría religiosa que en número aproximado de un millón setecientos mil residen en nuestro país⁵. Por su parte, la jurídica encaja cuando se refiere a este colectivo como objetivo de alguna práctica discriminatoria en atención a su creencia⁶. Por último, algunas de las específicas prácticas culturales de orden islámico que escenifican en nuestra sociedad resultan extrañas para el pensamiento nacional que las tilda de extravagantes. Estas notas permiten configurar al colectivo de hombres y mujeres musulmanes residente en nuestra

samente a la profesión de una fe religiosa... Desde un punto de vista sociológico, determinar el concepto de minoría religiosa se reduce, en principio, a una cuestión numérica o estadística... La perspectiva ético-política se traduce en el que pudiéramos llamar *test del exotismo*; un grupo religioso será minoritario cuando profese unas creencias tenidas por extrañas en (politeísmo, panteísmo...), o cuando propongan un modo de vida y de comportamiento diferenciado e incluso reprochable, incluyendo aquí desde una peculiar forma de vestir, de alimentarse, de practicar el sexo hasta los castigos corporales, pasando naturalmente por rituales". PRIETO, SANCHÍS, L., *Las minorías religiosas*, en Prieto Sanchís, L., De Lucas, J., Rodríguez del Pozo, P., y..., *Derechos de las minorías y de los grupos diferenciados*, Escuela Libre, Madrid, 1994, pp. 5-6.

5. Véase el estudio demográfico a 31 de diciembre de 2012 que anualmente realiza el *Observatorio Andaluz*, Institución para la observación y seguimiento de la situación del ciudadano musulmán y la Islamofobia en España, en: <<http://oban.multiplexor.es/estademograf.pdf>> (27-06-2013).

6. El primer edil de la capital vizcaína: "... ha pasado a defender que ya existen suficientes locales de rezo para musulmanes en esta capital y anunció el jueves que hará todo lo legalmente posible para impedir nuevas aperturas de culto al Corán". Véase el informe especial de 2012 que realiza el Observatorio Andaluz en: <<http://ucide.org/es/observatorio-andaluz>> (29-06-2013).

sociedad como una minoría religiosa destinataria de normativa de tipo colectivo.

La cuestión relativa a la representación de este grupo minoritario está resuelta desde hace algún tiempo; el órgano interlocutor e institucional del islam con la administración española lo ostenta en la actualidad la *Comisión Islámica de España (CIE)*, integrada en sus orígenes por dos federaciones de ámbito nacional, la *Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE)* y la *Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI)*. Las diferencias entre estas dos federaciones han podido causar una cierta paralización en cuanto al grado de desarrollo e implantación del *Acuerdo de Cooperación del estado español con la Comisión Islámica de España*, promulgado mediante la Ley 26 /1992 de 10 de noviembre (BOE número 272 de 12 de noviembre). En la actualidad, este órgano directivo del islam está sufriendo un proceso de refundación en el que se da constancia de las diferencias entre estas dos federaciones islámicas y en el que se ha llegado a proponer el cambio de denominación, aunque no perjudica a la consideración de la CIE como el órgano oficial y representativo del islam ante la administración española.

Una vez resueltas las cuestiones relativas al grupo sobre el que fundamentar una titularidad normativa de tipo colectivo y al órgano representativo del mismo, hay que solventar dos cuestiones teleológicas: Una primera que permite seguir en la senda de aquel multiculturalista cuando se ha referido a la ambigüedad que parece presidir esta especial normativa⁷. Se

7. "... la cuestión de si los derechos los ejercen los individuos o los colectivos no es el problema fundamental. Lo importante es por qué determinados derechos son diferenciados en función del grupo; esto es por qué los miembros de determi-

trataría ahora de responder a la pregunta del porqué de la necesidad de dotar a este colectivo singular de un catálogo de derechos colectivos que no tienen por qué ser otorgados a otro grupo; la respuesta a este interrogante estaría relacionado con aquella ontología confesional de la que se deriva una forma identitaria que es percibida en las sociedades occidentales en tono amenazante y distorsionador.

Esta reflexión debe ser acondicionada con dos premisas; en primer lugar, recordando las nefastas consecuencias de las que advirtió el filósofo canadiense CHARLES TAYLOR cuando no se reconoce de manera fidedigna una determinada forma identitaria. En segundo lugar, aquel ideal religioso puede significar un refugio donde cobijarse ante el enorme choque que para los inmigrantes musulmanes representa desprenderse de la importancia que adquiere la nota confesional en las sociedades de donde proceden y sumergirse en otra realidad diferente, si el sistema de creencias islámico, con mayor o menor rigor y de manera más o menos presente, está detrás de toda la realidad social de donde proceden estos individuos, la conciencia política y social de nuestra sociedad ha reducido la dimensión religiosa del ser humano a su esfera privada; pero esto no significa que la normativa colectiva con que se pretende dotar a la minoría islámica tenga que ser necesariamente de orden confesional.

La segunda cuestión finalista debe resolver la preocupación que suscita el que con una exposición, en principio, favorable a la concesión de derechos colectivos a la minoría islámica, se pueda inducir a

nados grupos deberían tener derechos referentes al territorio, a la lengua, a la representación etcétera y los miembros de otros grupos no.” KYMLICKA, WILL., op., cit., p. 74.

este grupo a una forma autosuficiente de ejercicio identitario que en una sociedad democrática los aisle de toda expectativa de convivencia con los otros ciudadanos; esta preocupación ha sido sentida por algunos especialistas en temas multiculturales que la han definido en términos de *multiculturalismo cerrado* o *comunitarismo*⁸. Esta sola posibilidad derogaría toda mención a una normativa específica para un determinado grupo minoritario, los derechos colectivos son prerrogativas concedidas por la jerarquía política para el normal desenvolvimiento de cánones culturales particulares en sociedades pluriculturales; por otra parte, la reivindicación de esta normativa por parte de una minoría puede y debe ser interpretada como un deseo de participación y no de exclusión social.

No está de más extenderse sobre esta referencia comunitaria dado que en el islam, el sentimiento comunitario aparece en forma de institución sancionada en las propias fuentes islámicas (Corán y “*Sunna*” del Profeta) que toma como nombre particular el de “*umma*” o comunidad musulmana. Sobre este concepto se han vertido manifestaciones de distinta índole según el lugar desde donde han sido

8. “Para la postura multicultural cerrada parece que los grupos como tales podrían tener derechos y que existen por tanto derechos colectivos... El multiculturalismo cerrado justificaría que se pudieran imponer determinadas restricciones a la libertad de los individuos en aras de preservar la supervivencia del grupo”. ELÓSEGUI, M., *Políticas públicas y educación intercultural*, en de Garay, J., Días Pintos, G., Elósegui, M., y Sabariego, M., *El diálogo intercultural en España: un requisito de la educación y cultura de paz*, Fundación Europea Sociedad y Educación, Madrid, Proyecto subvencionado por el MEC/ Orden ECI/808/2008, ISBN: 978-84-613-3810-8, pp. 151-152.

proferidas; no pocos sectores de la inteligencia occidental entienden que los musulmanes que habitan en sus sociedades sólo encuentran refugio identitario en esta agrupación, lo que impediría cualquier mínima expectativa de integración social; por el contrario, ser musulmán y ser europeo significa reactualizar este concepto comunitario para entenderlo de modo exclusivo como una comunidad de fe que según el texto coránico debe rivalizar en buenas obras y acciones con otras comunidades confesionales. En este sentido, la “*umma*”, en modo alguno puede sustentar la idea de una comunidad cerrada y destinada al gueto.

Una minoría religiosa con órganos representativos que entienden como el cumplimiento de sus fines deben realizarse dentro de los límites del marco constitucional y con el propósito de contribuir a los principios de la convivencia democrática; un grupo cuya cúspide identitaria está dirigida por su sistema de creencias sobre el que se ha informado desde ciertos sectores de la inteligencia occidental que no se aviene de manera ordenada con la forma democrática; un colectivo que no tiene el empeño de mostrar su identidad en un espacio cerrado y sobre el que debe proyectarse una imagen inclusiva cuando reclama ciertos derechos tendentes a conservar y proteger su especificidad cultural en todos los ámbitos sociales. Un grupo de estas características puede ser merecedor de una normativa de tipo colectivo.

2. Un catálogo de derechos colectivos

El *Acuerdo de Cooperación* suscrito entre el Estado español y la Comisión Islámica de España (CIE), supuso la institucionali-

zación del islam en nuestro país además de ser una referencia normativa pionera en el espacio europeo. Al abordar su temática, surge como cuestión previa que requiere solventar la de si efectivamente cabe adherirlo a la teoría de un marco normativo de tipo colectivo destinado a un grupo cultural minoritario; si se atiende a la voluntad del legislador expuesta en la Exposición de Motivos de esta ley habrá que rechazar su consideración como un auténtico tratado de derechos colectivos puesto que refiere como el tratamiento de la pluralidad religiosa existente en nuestro país gravita en torno a los derechos constitucionales de *igualdad y libertad religiosa*, que en tanto derechos individuales deben alcanzar por derivación a las comunidades islámicas agrupadas en aquel órgano representativo. Un segundo argumento rechaza aún más esta adhesión al proclamar como este Acuerdo de cooperación nace para dar respuesta al mandato constitucional reflejado en el artículo 16.3 de claro contenido confesional; y en último lugar, por una temática específica tratada en esta norma que trasciende al contenido de lo que es privativamente islámico como la atribución de efectos civiles al matrimonio islámico o la protección del patrimonio histórico-artístico islámico de nuestro país.

Sin embargo, otras instituciones que regula encajarían sin ninguna dificultad dentro de un catálogo de derechos colectivos que son ejercidos por la minoría islámica y que no pueden ser reivindicados a título individual; esta dualidad normativa, cultural y cultural presente en el Acuerdo deja constancia de la dificultad que existe en el islam cuando se intenta delimitar ambos espacios por el predominio que en esta cultura tiene lo espiritual sobre lo terrenal, como así viene sucediendo desde

los tiempos del primer texto legislativo islámico, el Corán, donde están presentes tanto una normativa espiritual como otra de base social y organizativa de la primera comunidad musulmana. Por tanto, este Acuerdo con el islam no sólo respondería a una norma dictada al amparo de la libertad religiosa, sino que también sería un buen antecedente legislativo del que dar cuenta en nuestro país de una normativa de tipo colectivo con la que proteger ciertas pautas culturales de una minoría de la presión social y política a que son sometidas.

Un catálogo de derechos colectivos que tuviera como fundamentación teleológica el respeto y acomodo de la diversidad cultural desde la que establecer un modelo adecuado de relación entre el colectivo de hombres y mujeres musulmanes y nuestra sociedad, debería hacer acopio de modelos ya expuestos por el profesor KYMLICKA cuando defiende un programa de ciudadanía diferenciada en función de la peculiaridades culturales de los grupos minoritarios; y entre ellos, bien pudieran tener un alto grado de repercusión en nuestro país el que contemplara, de una parte, el uso del velo islámico o “*hijab*” por parte de cuantas empleadas públicas de las Fuerzas Armadas y de Seguridad pidieran conciliar este atuendo con el res-

9. Si bien con el término velo islámico se puede comprender el conjunto de atuendos femeninos islámicos, en este artículo, velo islámico hace referencia en exclusiva al “*hijab*”, como velo que mayoritariamente llevan las mujeres musulmanas que transitan por nuestras ciudades y que cubre únicamente el cabello. Otras vestimentas femeninas islámicas son la “*shaila*” que sería una extensión del *hijab* a los hombros y pecho; el “*chador*” que es una túnica larga que deja la cara al descubierto; el “*nikab*” que deja sólo visible los ojos de la mujer; y por último, el “*burka*” de las mujeres afganas que las cubre completamente.

to de su uniformidad. De otra, otorgar una cierta oficialidad a la lengua árabe; y por último, dar voz a este colectivo en las instituciones políticas mediante algún tipo de representación.

Algunos de estos derechos colectivos cuentan ya con antecedentes prácticos en sociedades democráticas; así, el uso de prendas específicas de carácter religioso en fuerzas de policía uniformadas se encuentra implantado en países como el Reino Unido¹⁰ y Canadá para la comunidad *sij*. De otra parte, la oficialidad de la lengua árabe supondría otorgar reconocimiento a la importante contribución que esta modalidad lingüística ha dado al léxico castellano a través de numerosos vocablos de los que hoy nos servimos; por último, reflejar qué modelo de representación política pudiera ser el más eficaz para la defensa en sedes legislativas de las reivindicaciones de este colectivo. Expuesto este catálogo, se trataría

10. “Los policías que siguen al sijismo piden que se garantice su seguridad. No pueden portar armas porque no llevan el casco de seguridad... El sijismo exige a sus seguidores, en concreto a los hombres llevar turbante, pero el casco de seguridad de la policía británica no permite portar ambas cosas durante el horario de trabajo. El inspector de policía Gian Singh Chahal, vicepresidente de la Asociación Británica de policía sij se ha dirigido al Gobierno y al Ministerio del Interior para que el turbante de los agentes sij se pueda hacer compatible con el uso de armas de fuego..., existen investigaciones realizadas para la fabricación de un material balístico que repela el impacto de balas en tejidos sintéticos semejantes al de nuestro turbante: Crear turbantes antibalas daría a nuestros agentes una protección de la que carecen hoy, concluya Chahal”. Véase el artículo: *Turbantes a prueba de balas para 200 policías*, en el portal digital de noticias de la comunidad sij en español: <sikhnoticias.blogspot.com/2009/05/2000-turbantes-anti-bala.html> (15-07-2013).

ahora de analizar por separado y dotar de contenido a estas propuestas de derechos colectivos otorgados a la minoría islámica.

2.1. El “*hijab*” en las Fuerzas Armadas y de Seguridad

Si bien la práctica acontecida en aquellas sociedades que permitieron conciliar en sus cuerpos armados el uso del turbante de la minoría *sij* con el resto de la uniformidad tradicional, partía de la consideración de este atuendo como una manifestación religiosa, esta nota no es válida cuando se quiere visualizar el uso del velo islámico o “*hijab*” en nuestras fuerzas armadas o de policía por mucho que ciertos sectores islámicos e incluso mujeres musulmanas quieran ver con su exhibición pública un acto de devoción o de obediencia al Creador. Las previsiones del Corán sobre la vestimenta femenina no ofrecen argumentos sólidos para señalar aquella nota ni la puesta obligatoria por parte de la mujer¹¹.

11. En el Corán se reflejan tres episodios acerca del velo que lleva la mujer; en el primero, se le recomienda que se cubra para que se la distinga y no sea molestada con proposiciones indecentes (33,59). En un segundo versículo se le indica el recato en el vestir, que sean castas, que no exhiban sus partes púdicas y ya directamente que cubran sus escotes (24,31); y por último, como exigente para la mujer que ha alcanzado ya bastante edad (24,60). Para la primera Aleya nombrada, su significado sería el de una herramienta de la que dispone la mujer para proteger su pudor o preservar su castidad que puede verse seriamente afectada ante las proposiciones deshonestas que en la calle le pueden dirigir los hombres. En tanto que el segundo pasaje haría referencia a un episodio concreto de aquellas mujeres abocadas a la prostitución para asegurar su supervivencia. En cuanto a la recomendación que se hace en la tercera Aleya, los exégetas coránicos la dirigen a

Por otra parte, el modelo canadiense presenta una singularidad inexistente en nuestro país, al contar con una legislación específica de multiculturalismo¹² de la que se sirvieron las autoridades policiales como argumento fuerte con el que autorizar a los miembros de la *Royal Canadian Mounted Police* pertenecientes a la comunidad *sij* exhibir el turbante en su jornada laboral; en 1990, dos años después de la promulgación de aquella normativa, se eliminaron los obstáculos legales que impedían a estos policías prestar su servicio con esta prenda de cabeza en lugar del tradicional sombrero de ala redonda y cuatro sangrías. La experiencia de estas sociedades con más trayectoria multicultural que la nuestra debiera ser utilizada para aportar serenidad a un debate que puede suscitarse en nuestra sociedad en los próximos años como consecuencia de las demandas culturales del colectivo islámico. Pero entre tanto, ¿qué argumentos se pueden ir esgrimiendo para que una reivindicación femenina de este tipo pueda verse como un síntoma más del proceso de transformación social que está aconteciendo en nuestro país y no como un desafío imposible de digerir?

El primer argumento es legislativo. El que nuestro país no cuente en la actualidad con una ley del multiculturalismo no lo inhabilita como garante de la multiculturalidad existente en la sociedad española, dado que la adhesión formalizada a diversos instrumentos internacionales de protección y promoción de la diversidad cultural permite dar cobertura jurídica a determinadas demandas de los grupos minoritarios con las que expresar sus

la mujer que por su avanzada edad ya no desea tener relaciones sexuales.

12. *Loi sur le multiculturalisme canadien [1988, ch. 31, sanctionné le 21 juillet 1988]*.

particularidades culturales en todos los ámbitos sociales en los que se desenvuelven. El reconocimiento de la diversidad cultural y su materialización práctica en el ejercicio al que está autorizado todo ser humano para conducirse en su modo de vida conforme a sus propias pautas culturales dentro de los límites del marco ético universal en las sociedades democráticas, ha sido recogido como una forma de garantía particular de los *Derechos Humanos* hacia aquella diversidad que caracteriza a la especie humana (artículo 5 de la *Declaración de la UNESCO sobre diversidad cultural*, Documento preparado para la cumbre mundial sobre desarrollo sostenible, en Johannesburgo, del 26 de agosto al 4 de septiembre de 2002).

Este programa de mínimos adquirió rango legislativo internacional mediante la ratificación por nuestro país de la *Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales* (elaborada en la conferencia general de la UNESCO en octubre de 2005, BOE nº 37 de 12 de febrero), donde junto a la importancia que adquiere la diversidad cultural como medio directo de realización de los *Derechos Humanos*, aparece la exigencia recogida en el artículo 1.h), que conmina a los estados contratantes a adoptar cuantas políticas y medidas sean necesarias para proteger aquella diversidad cultural que florece en sus respectivos territorios.

Una segunda normativa internacional introduce una cierta confusión terminológica por cuanto el objeto de protección aquí no es la cultura sino la identidad personal; la *Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a las minorías nacionales o étnicas, religiosas o lingüísticas* (aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, en su resolución 47/135 de 18 de diciembre de 1992),

establece en su primer artículo la necesidad de proteger las múltiples formas de autorrealización personal recreadas en una cultura, en un sistema de creencias, o identificadas por una lengua o por criterios étnicos o nacionales, a la vez que impele a los gobiernos en donde haya minorías a adoptar medidas legislativas con las que preservar y promocionar diferentes ejercicios de individualidad. Sea la cultura, sea la identidad personal el objeto merecedor de reconocimiento y protección, lo cierto es que en la sociedad multicultural ambos términos aparecen como sinónimos y con los que se quiere expresar la validez de cuantas formas de personalidad se articulan dentro de un determinado marco cultural, donde cultura aparecería como un ente comprensivo tanto del sistema moral del individuo como de su modo de vida y de su capacidad creativa.

La última previsión de carácter internacional con el que justificar el anhelo de cualquier individuo a ser fiel a sí mismo, alude a la vida cultural de una persona como un ejercicio práctico de manifestación social de la pertenencia de un individuo a una cultura y que es un derecho individual recogido en el artículo 27 del *Pacto Internacional de los derechos civiles y políticos* (adoptado en la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 2200 A de 16 de diciembre de 1966, BOE nº 133 de 30 de abril de 1977), el cual alcanza una proyección colectiva por cuanto todo costumbrismo cultural de un individuo puede ser ejercido en común con los demás miembros del grupo cultural al que pertenece.

Este conjunto normativo de carácter internacional que protege la dimensión cultural de todo ser humano también podría ser aprovechado por aquellas mujeres

musulmanas para quienes el velo islámico adquiere connotaciones confesionales, por cuanto la imbricación entre estas dos dimensiones del ser humano es de tal naturaleza que no conviene presentar aisladamente a cualquiera de ellas; el islamólogo francés OLIVIER ROY se pronuncia en estos términos sobre todo cuando se trata de aspectos relacionados con la integración de inmigrantes¹³.

Pero a pesar de las recomendaciones de esta normativa internacional, no se han evitado los episodios conflictivos que ha generado el uso del “*hijab*” en colegios públicos y que ha puesto en escena intereses opuestos justificados por unos en la libertad religiosa, por otros en el carácter laico de las instituciones públicas o en el *orden público* que con esta manifestación identitaria se vería vulnerado¹⁴. Ar-

13. “Cuando en Europa del Norte se habla de multiculturalismo, se da por hecho que los distintos grupos étnicos se identifican con distintas religiones. Cuando se habla de asimilación, se acepta la idea de fondo de que la integración en Europa supone, en cierto modo, la transformación de la cultura y la religión de los inmigrantes” ROY, OLIVIER., *El islam en Europa: ¿una religión más o una cultura diferente?*, Complutense, Madrid, 2006, p. 7.

14. En la Sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Madrid, nº 129/2013 de 8 de febrero de 2013, en la que resuelve el Recurso de Apelación 932/2012, se desestima el recurso interpuesto contra la decisión de un centro escolar de prohibir a una alumna musulmana llevar el velo islámico. El tribunal no se pronuncia sobre la controversia planteada en el recurso dado que acoge el planteamiento de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, por la que se apercibe a esta joven que no puede llevar prenda de cabeza por así recogerlo la normativa interna del centro escolar. En el voto en contra de esta sentencia formulado por una de las Magistradas, se expresa como las sanciones y apercibimientos que se le hicieron a la joven musulmana para que se quita-

mentos soterrados que también vieron la luz en estas situaciones respondían a una interpretación del velo islámico como una señal de imposición masculina en la que parecen ser educadas desde niñas las mujeres musulmanas, pero se antoja muy difícil mantener esta visión en el supuesto que ahora se viene contemplando por dos razones; la primera, por cuanto el sujeto activo que demanda su uso es una mujer mayor de edad llamada por su vocación profesional a garantizar y preservar un orden jurídico que abomina de toda desigualdad entre sexos. En segundo lugar, porque el velo de las mujeres uniformadas no se desenvuelve únicamente en espacios cerrados.

ra la prenda de cabeza, no pueden ser asimiladas a las que se pueden imponer a otros estudiantes por llevar una gorra, toda vez que el velo islámico es una manifestación del derecho a la libertad religiosa y que compromete a su conciencia.

“Obviamente, que una alumna lleve un velo en una escuela pública no ofende los derechos fundamentales de los demás, ni tampoco el orden público. El orden público es un concepto vago que la ley dibuja como un triángulo con tres lados: la seguridad, la sanidad y la moralidad pública. Aunque sea un concepto abstracto, la más clara concreción del orden público es la ley vigente. Las expresiones de la libertad religiosa deben realizarse, pues, dentro del marco de la ley. No hay ninguna ley que prohíba a las alumnas portar el *hiyab* en la clase. El criterio que las autoridades educativas han mantenido hasta ahora en los poquísimos casos que esta costumbre ha planteado problemas es que el derecho a ser escolarizado en condiciones dignas prima sobre cualquier otro tipo de consideraciones como el derecho del centro público a imponer una normativa respecto a la vestimenta”. Informe emitido en el 2010 por el *Subdirector General de Coordinación y Promoción de la Libertad Religiosa* del Ministerio de Justicia, Juan Ferreiro Galguera.

Este informe puede visualizarse en: http://www.webcciv.org/web/wp-content/uploads/2011/07/InformeSGRC_hiyab.pdf (25-07-2013).

El segundo argumento es de orden sociológico. Una primera precisión en este ámbito haría referencia a como la nota multicultural de la sociedad española no debiera encontrar obstáculos para mostrarse en todo su entramado institucional del que forman parte las Fuerzas Armadas y de Seguridad. Ahora bien, se podría decir que estas instituciones ya han ahondado en la experiencia multicultural; de una parte, desde el momento en que se ha promovido la incorporación a las Fuerzas Armadas de nacionales de otros países con los que España mantiene vínculos históricos, culturales y lingüísticos. En un segundo estadio, por la incorporación a estos estamentos militares de un buen número de nacidos en las plazas españolas de África que son musulmanes.

Una segunda cuestión de orden sociológica pondría el acento en la evolución que representa el habilitar en estas instituciones públicas un espacio donde el “*hijab*” se convierte en uno de sus inquilinos, haciendo entonces de la diferencia un factor de inclusión más que de segregación, anulando así el campo de acción de todo exclusivismo cultural que privilegia la nacional e ignora las otras. Esta apertura cultural llevada a cabo en uno de los pilares de un estado puede ser entendida como un proceso que transita de una cultura nacional (monoculturalismo) a una cultura real (multiculturalismo) que se inicia a partir de la aceptación de diferentes códigos¹⁵ de identidad nacional todos

15. “... los códigos de identidad no son unívocos ni están formalizados. En un país pueden existir diferentes códigos de identificación nacional, diferentes maneras de definir lo que es buen nacional. La distancia entre el Código de Nacionalidad Legal... y el código de identidad nacional, la idea de lo que debe ser un buen ciudadano, puede llegar a ser bastante grande. En una primera aproximación, los diversos códigos de identidad po-

ellos válidos. Pero aún habría que derivar otro efecto de este proceso evolutivo, cual es el de conferir a estas instituciones una representatividad de las comunidades culturales a las que sirven.

Ahora bien, cohesionar identidades culturales diversas en el seno de las Fuerzas Armadas y de Seguridad se antoja un empeño no exento de contestación, la crispación y el discurso vehemente que de ordinario despiertan distintas expresiones islámicas alcanzará mayor intensidad al contemplarse en instituciones uniformadas, y ello por querer extender artificiosamente el patriotismo nacional a un patriotismo cultural sobre el que no existe consenso; la idea de una nación una cultura no es simbiótica en la España del siglo XXI. Antes bien, en la sociedad multicultural, la reivindicación vía derechos colectivos de una mujer uniformada con el velo islámico pone de manifiesto la abstracción de este símbolo de una forma de vida comunitaria, y su conexión con un particular *modus vivendi* que quiere manifestarse en todos los espacios en los que aquella mujer quiere desenvolverse.

El tercer argumento es deconstructivo del imaginario que se tiene en las sociedades

drían ser clasificados como cerrados o abiertos, según resulten más o menos excluyentes respecto a los candidatos a formar parte de la comunidad en cuestión. Con este criterio, un código sería abierto cuando, a la hora de definir la identidad nacional, tendiera a restar significación política a una buena parte de las diferencias culturales realmente existentes en el seno de esa sociedad. En este supuesto, la cohesión social, o la homogeneidad, no exigiría una reducción substancial y traumática de la diversidad existente, sino su neutralización política o la suavización a través de la negociación de las aristas más conflictivas de esa diversidad”. DORRONSORO, ÁLVAREZ, I., *Diversidad cultural y conflicto nacional*, Talasa, Madrid, 1993, pp. 96-97.

multiculturales del *otro*. En este pensamiento, el “*hijab*” puede resultar incómodo cuando se le ve transitar por las calles de nuestras ciudades pero no se le aprecia como un elemento de perturbación del orden social; por el contrario, hacerlo garante de nuestra seguridad alimentará desconfianza y recelo por quienes dudan de que el sistema de lealtades políticas y sociales de estas mujeres no sea para el estado al que sirven y sí para la comunidad islámica. Esta misma representación ha sido denunciada ante la incorporación de los hombres y mujeres musulmanes al estamento militar¹⁶. Frente a esta construcción, la presencia de una mujer uniformada portando el “*hijab*” no debe ser interpretada como un resquicio subversivo sino como una armonización de conciencia y nacionalidad a la que las enseñanzas islámicas no se oponen¹⁷.

16. “El presidente de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), Riäy Tatory, ha afirmado que alertar sobre la participación en el Ejército de militares que tengan por religión el Islam puede en el futuro aumentar la cultura del miedo hacia los musulmanes. Así lo ha señalado..., después de que el presidente de la Asociación de Militares Españoles, Leopoldo Muñoz Sánchez, haya pedido este martes aplicar cautelas tremendas sobre los militares de religión musulmana... alertando de la posibilidad de que los musulmanes puedan superponer la condición por sentimiento religioso a su obediencia a las leyes de la nación la cual han prometido o jurado”. Véase el Informe especial de Junio de 2010 del *Observatorio andalusí: Institución para la observación y seguimiento de la situación del ciudadano musulmán y la Islamofobia en España*, en: <http://oban.multiplexor.es/ia2010.pdf> (08-08-2013).

17. “... si bien algunos estudiosos han querido oponer, en materia de fidelidad, la referencia a la vía islámica (*ash-sharia*) a la de la Constitución del país, sucede que en nombre de *ash-sharia* [ley islámica] los musulmanes deben respetar el marco legal del país en el que residen. O, dicho

Esta mujer lidera un proyecto de actuación intercultural donde ya es vista como un elemento endógeno que puede ser reclutado para empresas mayores. A este llamamiento, hay que sumar la reversión del estado actual de antinomia cultural tributario de este imaginario donde el otro es representante de una cultura de menor entidad; desde el mismo momento en que todos los individuos sin importar su condición cultural pueden ser llamados a defender intereses nacionales hay que dar por muerta la vía que el filósofo canadiense CHARLES TAYLOR condenó por ser una señal inequívoca de arrogancia cultural¹⁸ sobre la que justificar desigualdades entre seres humanos.

No sólo el *otro* amenazante y perturbador se ve contestado por esta forma particular de normativa colectiva; esta posibilidad entierra aquellas formas frágiles de multiculturalidad que eluden el reto que para una sociedad democrática representa habilitar espacios públicos donde puedan desenvolverse aquellas muestras culturales con las que no se tiene una convergencia de este tipo. Pero también, el velo islámico portado por mujeres uniformadas puede ser un buen indicador del grado de madurez que ha alcanzado una sociedad que apuesta por modelos consolidados de convivencia intercultural que

de otra forma, la comprensión y aplicación de las enseñanzas islámicas se presentan de hecho, como una ventaja y aportación en cuanto a la garantía de una ciudadanía asumida y reivindicada”. RAMADAN, TARIQ., *El islam minoritario, como ser musulmán en la Europa laica*, Bellaterra, Barcelona, 2002, p. 284.

18. Este autor reproduce una frase lapidaria a propósito de los juicios despectivos que se hacen de otras culturas: “*Cada vez que se cita la célebre frase de Saul Bellow: cuando los zulúes produzcan un Tolstoi, entonces los leeremos*”. TAYLOR, CHARLES., op., cit., p. 66.

sin desvirtuar las culturas de procedencia puedan incorporarse a la cultura nacional que sale así reforzada y renovada.

El último argumento es *revisionista* de la propia dinámica multicultural en donde el “*hijab*” no siempre se desenvuelve de forma pacífica. La mayor casuística conflictiva registrada en nuestro país en la que han sido contendientes los ciudadanos musulmanes se ha ido generando a medida que esta prenda se asomaba al espacio público; los distintos episodios padecidos por jóvenes escolares a las que se les impide al acceso a sus centros docentes y el de una abogada musulmana en ejercicio ataviada con el velo islámico expulsada de una sala judicial así lo vienen certificando. Pero ahora, siendo importante la controversia que se planteó con el derecho a la educación o con ciertas formalidades que deben guardar los actores en un acto judicial solemne, el paradigma que se presenta con la participación del “*hijab*” en la defensa de intereses estratégicos puede revertir el enfoque conflictivo que rodea a esta seña de identidad islámica por varias razones.

En primer lugar, porque cabe discutir la pretensión de los sujetos activos de aquella conflictividad de instrumentalizar a la mujer velada, presentándola como un objeto que escenifica mejor que ningún otro un universo cultural patriarcal y machista que la recluye en la vida doméstica excluyéndola del espacio público, convirtiendo así a la propia víctima en culpable de su situación. Una militar o policía musulmana en el ejercicio de sus funciones cubierta con el “*hijab*” trastoca esta dinámica social al mover el objeto de aquel espacio de negación personal a otro que la requiere comprometida y garante de un orden jurídico que condena toda forma de subyugación personal por razón del sexo;

pero además, este nuevo espacio permite conciliar las motivaciones religiosas o culturales por las cuales las mujeres musulmanas se colocan este atuendo con unas instituciones modernas y al servicio de un Estado de Derecho.

De otra parte, esta mujer nacional y musulmana está llamada a remover conciencias en buena parte del imaginario occidental e islámico que bien a través de ciertas representaciones estereotipadas de la alteridad o de una costumbre social muy arraigada en algunas naciones arabomusulmanas convergen en esta forma abominable de segregación por razón del género. Una mujer uniformada ataviada con el velo puede en el ideario occidental provocar un punto de inflexión en aquella representación femenina, dado lo difícil que resulta reconciliar una labor profesional que se desarrolla en condiciones de igualdad con el hombre y a la que no le está vetada cualquier empleo o especialización con aquel modelo estandarizado de occlusión femenina.

Para el mundo islámico, esta mujer puede servir de paradigma personal a otras para las cuales la llegada a sociedades occidentales no ha representado una liberalización del estatus represivo en el que habían sido educadas, y en el que los tradicionalistas intentan mantenerlas acudiendo para ello a interpretaciones sectáreas de las fuentes islámicas, cuando no a considerar las posibles reivindicaciones femeninas como el resultado de injerencias propias de una intolerable asimilación cultural. Paradigma personal porque, esta mujer musulmana representa a una fémina que sin traicionar sus creencias aborrece el régimen tutelado en el que se encuentran muchas de sus correligionarias, que goza de una independencia

económica y una proyección profesional en la que puede alcanzar grados de responsabilidad y de gestión superiores al de muchos de sus compañeros.

El proceso de implementación de esta seña de identidad islámica en las instituciones uniformadas españolas puede requerir de la intervención judicial de manera similar a como aconteció en Canadá tras la decisión administrativa del Comisario de la *Royal Canadian Mounted Police* de permitir a un miembro de la comunidad *sij* exhibir un símbolo religioso como es el turbante con el resto de la uniformidad de este cuerpo policial¹⁹. No se

19. Véase la Sentencia “*Grant vs Canadá (Attorney General) (d.t) [1995]*” de fecha 8 de julio de 1994. Expediente: T-499-91, en la página de la Oficina del Comisionado Federal de Canadá de Asuntos Judiciales: <<http://reports.fja.gc.ca/eng/1995/1995fca0229.html>> (27-08-2013). En esta Sentencia, la parte demandante liderada por un Comité de veteranos de la *Royal Canadian Mounted Police*, argumenta que la garantía constitucional de libertad religiosa es violada cuando los miembros del público se ven obligados a interactuar o enfrentarse con policías que llevan como parte de su uniforme un símbolo religioso, que demuestra lealtad del funcionario a un grupo religioso diferente del que pertenece el miembro particular del público. En sus conclusiones, la corte judicial señala el interés que existe por tener un uniforme policial que carezca de cualquier simbología religiosa y que el requisito del turbante para los individuos *sij*s no es tan categórico como se afirma, de hecho, en el formulario de solicitud que estos individuos rellenan a su incorporación a este cuerpo policial se expone la necesidad de que para operaciones especiales puedan llevar otro equipamiento protector en la cabeza. Igualmente destaca el carácter loable de la decisión del Comisario General como una manifestación de no discriminación y aceptación de la naturaleza multicultural de la sociedad canadiense. En cuanto a la vulneración constitucional, la autoridad judicial se pronuncia señalando la ausencia de coacción en el público por interactuar con

trata ahora de traspasar la argumentación jurídica canadiense a este lado del Atlántico, sino tan sólo de confirmar, en esta tercera previsión revisionista, como para rebajar sustancialmente la intensidad de aquella disputa intercultural se precisa de una apuesta decidida y valiente de las instituciones por el modelo multicultural²⁰.

2.2. La oficialidad de la lengua árabe como signo de tradición lingüística

Nuestra Constitución reconoce el fenómeno de la pluralidad lingüística dentro del marco de preservación del conjunto de tradiciones culturales de las que la nación española es tributaria; en este contexto, además del castellano, las otras lenguas comparten con esta modalidad lingüística común la oficialidad en aquellas Comunidades Autónomas de las que son propias y que así lo tengan establecido en sus Estatutos de Autonomía, siendo además de su ámbito competencial la correspon-

un miembro *sij* de la policía, el particular deberá observar la afiliación religiosa del funcionario y esa observación no puede interpretarse como una violación de la libertad de religión incluso en el contexto de una situación en la que la policía está ejerciendo sus poderes de aplicación de la ley.

20. “... el futuro de Europa como una armoniosa sociedad multicultural o bien como una sociedad desigual donde la asimilación es impuesta dependerá de hasta qué punto la opinión pública y las instituciones de los estados europeos acepten la realidad de sus actuales sociedades multiculturales”. Véase el artículo de: MAZARI, SHIREEN, M., *Multiculturalismo e islam en Europa*, *Librería Mundo Árabe*, Revista en formato digital ALIF NÚN, número 96 de septiembre de 2011.

diente enseñanza lingüística. En tanto que nuestra *Carta Magna* residencia esta pluralidad de lenguas como una manifestación más de las muchas tradiciones culturales presentes en nuestro país, este mismo argumento, podría ser el primero de otros tantos que se podrían esgrimir a la hora de otorgar reconocimiento normativo a la lengua árabe en nuestro país que sirviera al propósito principal de defender una identidad cultural que puede quedar cercenada si esta lengua se perdiera para las futuras generaciones de esta minoría religiosa residente en nuestro país.

Efectivamente, al hablar de tradición lingüística en nuestro país no se puede soslayar la impronta que ha dejado la lengua árabe en nuestro dialecto castellano con más de cuatro mil vocablos de esta naturaleza, y cuya contribución pone de manifiesto una simbiosis cultural de orden lingüístico cuyo origen hay que situarlo en la época de la Reconquista cuando los *mudéjares* comenzaron a transcribir las lenguas romances de la península con caracteres árabes, en un intento de no perder aquella parte de su identidad cultural moldeada por una determinada lengua y que dio lugar a lo que hoy se conoce con el nombre de *literatura aljamiada*²¹. Pesa

21. “Entre el siglo X y la gran derrota musulmana del siglo XIII que limitó las posesiones del Islam peninsular al Reino de Granada (las actuales provincias de Málaga, Granada y Almería), los cristianos ocuparon territorios con una gran concentración de musulmanes, quienes permanecieron a partir de entonces bajo la autoridad cristiana. Estos musulmanes recibieron el nombre de mudéjares, palabra procedente del vocablo árabe *mudāyyan*, que significa domesticado... Estos musulmanes que vivieron como tales durante siglos bajo la autoridad cristiana perdieron sin embargo el uso de la lengua árabe, sustituyéndola completamente por sus lenguas vernáculas, ya fueran el castellano, el aragonés, catalán o

tanto el argumento de una tradición cultural de orden lingüístico compartida con la civilización árabe, que conceder oficialidad a esta lengua oriental como derecho colectivo permite residenciar el criterio teleológico de esta normativa en un espíritu de reparación con los *moriscos*²², en tanto que protagonistas de una diáspora acontecida en España entre 1609 y 1614 a la que se llegó tras el fracaso con que se saldó aquella estrategia de alienación cultural.

De otra parte, la profesora de lengua árabe GÓMEZ RENAU da cuenta de cómo

portugués. Decidieron escribir estas lenguas con caracteres árabes y comenzaron a denominarlas en conjunto como lengua aljamiada”. Véase el artículo de KETTANI, ALI, M., *Lengua y literatura aljamiada*, Librería Mundo Árabe, Revista en formato digital ALIF NUN, número 52 de septiembre de 2007.

22. “El término morisco surge después de la promulgación de una pragmática en la que se obliga a escoger a los mudéjares entre la conversión o el exilio... Los moriscos fueron cristianos de nombre pero musulmanes de corazón... Fueron acusados de hipocresía y cumplieron sus preceptos de una manera clandestina por lo que llegaron a olvidar parte de sus usos religiosos y su cultura que fue paulatinamente empobreciéndose. Toda su vida fue vigilada por las autoridades cristianas. Tuvieron que entregar sus libros, los viernes tenían que dejar la puerta abierta de sus casas para que se controlara si practicaban sus cultos religiosos; tuvieron que renunciar a sus baños y a todo de acto de purificación. Se les forzó a no expresarse en su lengua, a vestir al modo cristiano, a abandonar el ayuno, a comer carne de puerco, a separarse de sus hijos, en suma a perder su propia identidad. A pesar de ello se aferraron fuertemente al islam. Se reunían secretamente para rezar en comunidad, confesar su fe y sobre todo para informarse secretamente de sus dogmas y su cultura, dirigidos por los alfaquíes. En este clima surgió la aljamía”. RENAU, GÓMEZ, M., *La lengua aljamiada y su literatura: una variante islámica del español*. Portal bibliográfico DIALNET, ISSN 1133-3830, N° 25, 2000, pp. 73-74.

este idioma adquirió una cierta oficialidad en algunas zonas de la península que se tradujo en la redacción de documentos públicos o privados, o en la necesidad de contar con traductores al castellano en los procesos judiciales incoados a miembros de esta minoría religiosa. Con estos argumentos se puede concluir que la utilización de la lengua árabe en la tradición lingüística española no es novedosa y que está ligada a una persecución cultural que no va a reproducirse en la España del siglo XXI. Si allí la oficialidad de la lengua árabe hasta que sus parlantes fueron expulsados no era más que la traslación de lo que era cotidiano para aquel grupo cultural a las instancias públicas; en la actualidad, por la vía del derecho colectivo se puede llegar al mismo grado de oficialidad.

Un derecho colectivo que contemple la utilización de esta lengua oriental en instancias oficiales de nuestro país puede poner de actualidad un reconocimiento de una parte de nuestra cultura que ha quedado en la trastienda, al suscitar algún que otro prejuicio cuando se trata de constatar la inclusión de arabismos en el idioma de Cervantes, cuya universalidad, importancia y riqueza casa mal con aquellas aportaciones de una cultura que en amplios sectores del imaginario español todavía se considera inferior. Si además de la cuestión meramente lingüística, la *literatura aljamiada* fue una manifestación de aquella identidad cultural arrojada por la intolerancia de la época²³; a *con-*

23. “Se puede argumentar que el empleo de los caracteres árabes para escribir un dialecto español no solamente tenía el propósito de educar a los jóvenes en la religión y las costumbres de sus antepasados, sino que al mismo tiempo ayudaba a salvar los múltiples obstáculos de un entorno hostil; ya que, a pesar de las grandes limitaciones de que eran objeto, los moriscos continuaron interesándose por los temas islámicos, empleando

trario sensu, el reconocimiento normativo de la lengua árabe puede significar una difusión en los tiempos actuales de otra *literatura aljamiada* que al igual que la del medievo no tenga más pretensión que conservar una tradición cultural que deñostada pueda perderse.

Una especificidad que presenta la lengua árabe introduce cierta confusión por cuanto alejaría a este sistema de comunicación de todo reconocimiento por vía de normativa colectiva para considerarlo entonces como una manifestación más del derecho a la libertad religiosa; efectivamente, para los hombres y mujeres musulmanes la lengua árabe tiene carácter sagrado por ser revelado en este idioma el Corán y por cuanto constituye prueba, según la tradición islámica, de que la Revelación que el Profeta recibió no procedía de un mortal. Esto requiere delimitar por una parte, cuantas actuaciones permitan considerar el uso de esta lengua como un acto de culto garantizado en el artículo 2.1 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa 7/1980 de 5 de julio (BOE número 177 de 24 de julio), de aquellas otras situaciones en las que su uso puede ser garantizado por medio de un derecho colectivo.

Se podría decir que la mera recitación de los distintos pasajes coránicos en lengua árabe en ceremonias dedicadas al culto lo incluiría como una manifestación confesional, en tanto que la redacción en este idioma de documentación oficial es la que podría ser objeto de normativa colectiva. Pero aún en este contexto se hace preciso discutir acerca del fenómeno *diglósico* de la lengua árabe de nuestros días; en efecto, este dialecto no se caracteriza por

los caracteres árabes como símbolo de su identidad”. CHEJNE, ANWAR, G., *Historia de la España musulmana*, Cátedra, Madrid, 1980, p. 344.

una homogeneidad léxica entre todos los musulmanes que ahora residen en nuestro país, esta circunstancia, de la que no escapa ningún dialecto, requiere concretar qué *léxico árabe* es el que se podría dotar de oficialidad.

Si el Corán representa la unidad dogmática en el mundo islámico, el vocabulario en que fue revelado puede servir al propósito de unificar un léxico concreto árabe que sea el que ostente el grado de oficialidad que se pretende otorgar; este modelo dialectal que recibe el nombre de “*arabiya*”²⁴ es el que puede desempeñar la necesaria unidad lingüística sobre la que cimentar las múltiples invocaciones que pueden ser reconocidas en instancias oficiales, por ser el del propio del texto coránico sobre el que no existe discusión. En cuanto a la expresión escrita, el modelo ortográfico con el que transmitir con exactitud la palabra revelada originó toda una ciencia caligráfica con sucesivos perfeccionamientos y varias tendencias, imponiéndose la corriente *cúfica* (formas alargadas y derechas) como el modelo único con el que se escribió el texto coránico.

Pero aún reconociendo sólo el uso de la lengua árabe como manifestación de un derecho colectivo, no se puede olvidar

24. “... también bajo el aspecto lingüístico la base profunda de la unidad árabe, como instrumento cultural y factor crucial en la esfera religiosa, social y política, se encuentra aún en el modelo de la arabiya, la lengua del Corán. La existencia de esta lengua fundamentalmente uniforme en todos los países árabes, desde Irak hasta Marruecos, es pues un dato de enorme importancia ritual..., más allá de su valor religioso, sigue siendo el símbolo de una antigua civilización unitaria capaz de soportar la actual tensión hacia una solidaridad común contra las amenazas procedentes del exterior”. VERCELLÍN, G., *Instituciones del mundo musulmán*, Bellaterra, Barcelona, 2003, p. 80.

la sacralidad con que está revestido este idioma, de tal manera que todo intento de menoscabo o negación que sufra será, a buen seguro, interpretado por los musulmanes en los mismos términos hacia la fe islámica. Una nueva *literatura aljamiada* reconocida en instancias oficiales representa un grado muy calificado de ejercicio intercultural en donde lo confesional se une con lo gramatical por medio de una lengua que atiende a estas dos realidades tal y como aprecia el docente universitario SAMIR JALIL RASHID²⁵.

2.3. Representación política del colectivo islámico

El profesor KYMLICKA destaca la importancia que tiene conferir a minorías culturales en las democracias occidentales derechos de representación política como un medio de reducir la vulnerabilidad en la que se encuentran ante el poder económico y político detentado por la sociedad mayoritaria. Un partido político *ad hoc* que pueda concurrir en los distintos procesos electorales, y llegado el caso en que alcance una cierta representación demandar reconocimiento y protección cultural en el órgano legislativo corres-

25. “Desde la época de los musulmanes mudéjares se percibió de manera inequívoca que la adhesión entre el alfabeto árabe y el Islam era inseparable por su valor espiritual, pues basta saber que el Corán fue revelado al Profeta en árabe. El idioma árabe en el islam es algo más que la lengua. La grafía árabe es la que conserva el valor simbólico que se eleva al prestigio coránico”. Véase el artículo de este profesor de estudios árabes e islámicos de la Universidad de Sevilla, Departamento de Filología Integradas: *A propósito del cuarto centenario de la expulsión de los moriscos: el uso del árabe en los escritos aljamiado-moriscos*. <<http://historiaandalus.wordpress.com/2012/07/25/>> (09-09-2013).

pondiente es la opción preferida por este autor para la defensa de la cultura de aquellas minorías.

Sin embargo, en nuestro país no se ha necesitado de una formación de este tipo para que las propuestas culturales y religiosas del colectivo islámico hayan llegado a recogerse en normativa jurídica; en efecto, la ley 26/1992 por la que se aprueba el *Acuerdo de Cooperación entre el estado español y la CIE*, en donde se reconoce y garantiza un catálogo de prácticas islámicas, no responde a la orientación dictada por el multiculturalista canadiense, toda vez que estas manifestaciones islámicas fueron presentadas y defendidas en sede parlamentaria por el gobierno del PSOE de 1992, y para cuya justificación normativa se acudía no tanto a la defensa de los derechos de un grupo minoritario sino a la necesidad de dar respuesta a la pluralidad religiosa que empezaba a caracterizar a la sociedad española posterior a la transición democrática. Transcurridos años desde la promulgación de esta norma, se llama la atención desde el entramado institucional del islam en España de la escasa vocación política para desarrollar adecuadamente instituciones recogidas en aquella norma y que tienen que ver especialmente con la docencia de la religión islámica en la escuela pública o con la asistencia religiosa en establecimientos penitenciarios, sanitarios y militares, así como de las trabas administrativas que desde diversos consistorios municipales se ponen a la construcción de Mezquitas en partes nobles de los cascos urbanos²⁶. A la vista de estas denuncias, aquella previsión del profesor KYMLICKA parece más

26. Véase el Informe especial 2012 del *Observatorio andaluzí* en: <<http://oban.multiplexor.es/isj12.pdf>> (15-09-2013).

recomendable que cualquier otra opción de representación política para el colectivo islámico.

El que sectores de la minoría islámica en nuestro país se hayan organizado políticamente para defender, con carácter general, los derechos de las minorías, como así se ha hecho con el *Partido Renacimiento y Unión de España (PRUNE)*, presentado oficialmente en Granada en 2009, puede ser en el pensamiento de aquel multiculturalista canadiense un modelo aconsejable pero no por ello exento de algunas fallas que pueden afectar a la convivencia multicultural, por cuanto recrea un escenario de reivindicación exclusivamente islámico que puede despertar en la opinión pública española recelos y sentimientos de rechazo hacia esta propuesta de representación política, que, por el contrario, podrían ser atemperados o vistas con mayor normalidad si aquellas demandas fueran asumidas por algunas de las ideologías ya existentes.

La apuesta por formaciones políticas que incluyan en sus listas de electos un determinado número de miembros de la minoría islámica a los que conferir el protagonismo de los debates parlamentarios en donde se pongan en juego intereses de su cultura, puede ser una buena puesta en escena de un modelo de implicación de la societaria en la defensa y promoción de otras extranjeras que no deben ser excluidas del proceso de formación de la voluntad política. Una ideología que defiende distintas concepciones culturales representa un lineamiento con la teoría democrática de TAYLOR que impele a formar nuevos partidos cuando los existentes dejan de ser representativos de los intereses reales de la sociedad; formaciones políticas abanderadas de la *diversidad cultural*

se convierten en referentes de todas las clases de la población y en consecuencia, el proceso de formación de la voluntad colectiva ya no se hace depender de un elevado grado de cohesión social donde se vea natural la exclusión de grupos culturales minoritarios, como así se defendía desde el republicanismo democrático de *Rousseau*, sino que ahora, el interés general está impregnado de un universo de distintas opiniones que además, tienen igualdad de oportunidades para manifestarse²⁷.

Este modelo de representación política que defiende por encima del propuesto por el profesor KYMLICKA convierte además a la formación ideológica en un paradigma de interculturalidad, al propiciar espacios de fusión cultural que dan lugar a innovadores modelos culturales islámicos resultantes de la discusión interna sobre la compatibilidad de prácticas islámicas con los principios democráticos y los valores constitucionales a los que se deben los grupos políticos. Tratándose de convergencias culturales con el islam, este proyecto ambicioso representa un desafío por considerar a esta cultura inhabilitada para entrar por la puerta de la democracia y de los *Derechos Humanos*; pero es ésta una visión que se tiene de un islam rígido, producto, muchas veces, de una mimesis social y tradicional que de manera general no orienta al colectivo de estos hombres y mujeres en las sociedades democráticas.

Estos modelos culturales asumidos y defendidos por formaciones políticas multiculturales quedan libres de toda sospecha de desarraigo democrático precisamente por haber sido abstraídos de revestimientos foráneos, de tal manera que estos par-

tidos políticos defienden un islam español válido para los hombres y mujeres musulmanes españoles que queda así integrado en la vida política nacional, donde estas formaciones son capaces de ceder protagonismo político en favor de pretensiones culturales minoritarias.

Un partido político con representantes de la minoría islámica entre sus electos que se erijan en portavoces de las demandas culturales y de la conciencia del colectivo islámico español, fuerza a este grupo minoritario a no buscar apoyo exterior que suele revelarse pernicioso para sus propios intereses precisamente por el apego que tienen estados extranjeros en mantener controlada toda manifestación asociativa de los hombres y mujeres musulmanes en las democracias europeas, evitando así cualquier disonancia dogmática que pueda competir con sus discursos **más radicales; por el contrario**, ejercer un control por parte de estos agentes exteriores sobre aquellas reivindicaciones que son tomadas como propias por la formación política nacional se antoja difícil, a diferencia del que se puede dar en partidos islámicos más abiertos a influencias ideológicas y económicas extranjeras.

¿Podría un partido que cuenta con electos musulmanes captar de forma mayoritaria el voto de sus correligionarios? Estudiosos del comportamiento electoral de individuos pertenecientes a grupos minoritarios llegan a constatar como la afinidad étnica no lleva a otorgar confianza política a representantes de las comunidades raciales, además de constatar la falta de identificación en espacios de libertad entre etnicidad y religión²⁸. Estos traba-

27. CRISTI. R., y TRANJAN. J. R., op., cit., p. 609.

28. Véase el artículo: *Musulmanes y participación política en Europa (dossier)* en: <<http://>

jos de opinión no hacen sino refrendar la heterogeneidad tan propia del mundo islámico, fragmentado en ramas confesionales, estados, etnias, lenguas..., y como estos parámetros identificativos, aun no eludiendo la importancia que el fenómeno religioso tiene en todos ellos, no bastan para posicionarse en favor de una opción política por el mero hecho de contar con políticos musulmanes.

Una opinión al respecto y que aporta mayor claridad al debate acerca de la intención de voto de los hombres y mujeres musulmanes ante estos partidos abiertos a la *diversidad cultural*, viene de la mano de uno de los eruditos islámicos de mayor autoridad en Europa; TARIQ RAMADAN llega a rechazar cualquier adhesión política basada en un sentimiento de pertenencia o de comunitarización, invitando a los residentes de su confesión en el viejo continente a votar según su conciencia e inteligencia, evitando así el interés torticero de formaciones políticas que vean en la inclusión de representantes islámicos en sus listas electorales un medio rápido de conseguir buenos réditos electorales²⁹.

La experiencia en otras partes de Europa refuerza estas previsiones anteriores, en las últimas elecciones presidenciales francesas de 2012 los musulmanes de este país, según estudios sociológicos, se decantaron por partidos de izquierda, nada receptivos a acoger representantes de una minoría con una impronta religiosa que se manifiesta en un buen número de sus prácticas, y que en el país vecino se convierte en protagonista de frecuentes

conflictos al oponer esta marca a la tan defendida laicidad del estado francés³⁰.

Pero sin necesidad de visualizarse políticamente a través de una u otra de las opciones de representación que se han venido mostrando, el colectivo islámico en nuestro país no ha eludido la importancia que tiene el contar con la participación política a la hora de hacer valer sus pretensiones, buscando para ello otras fórmulas que guardan más bien parecido con la estrategia que vienen diseñando en los sistemas democráticos los denominado *grupos de presión*. En este sentido, cabe destacar los artículos de opinión elaborados por dirigentes de distintas federaciones islámicas integrantes de la CIE en los que alertan al colectivo islámico de la escasa atención, cuando no de adopción de medidas discriminatorias, que presta una determinada administración gubernamental, intentando así canalizar la participación política de hombres y mujeres musulmanes hacia otras fuerzas políticas que toman como justas las demandas culturales de este colectivo³¹.

La elaboración de dossiers e informes anuales donde se hace un análisis de la situación real de los ciudadanos musulmanes en nuestro país, es otra de las tácticas empleadas por una de las federaciones islámicas que cuenta con la mayor base social de estos hombres y mujeres, donde se llega a poner nombre a las instituciones políticas que vienen obstaculizando

mdocc.casaarabe.es/noticias/musulmanes-y-participacion-politica-en-europa> (09-09-2013).

29. RAMADAN, TARIQ., op., cit., pp. 294-295.

30. Véase el artículo: *En Francia los musulmanes votan a la izquierda y los obreros a la extrema derecha*, en: <<http://www.abc.es/internacional/20130710/abci-francia-musulmanes-votan-izquierda>> (18-09-2013).

31. FERNÁNDEZ, YUSUF., y SELAM YONNAIDA. *Los musulmanes y la política*. <http://www.webislam.com/articulos/30850-los-musulmanes_y_la_politica.html> (28-09-2103).

la instalación de lugares de enterramiento y culto islámico que por su arquitectura sean demasiado visibles, además de citar expresamente a los partidos políticos que en campaña electoral gustan rodearse de mujeres con el velo islámico para posteriormente pronunciar un único discurso de esta simbología cultural como una forma velada de menosprecio femenino³². Estas y otras denuncias de las que advierten estos estudios de opinión buscan contrarrestar medidas políticas de control del electorado musulmán, pretendiendo a la vez ofrecer una imagen real de los intereses y prioridades del colectivo islámico residente en nuestro país.

32. Véase el Informe especial 2012 del *Observatorio andalusí* en: <<http://oban.multiplexor.es/isj12.pdf>> (30-09-2013).