

LA INTEGRACIÓN DE ALGUNAS MINORÍAS EN EUROPA. LA PROPUESTA DE ELHAM MANEA

The integration of some minorities in Europe. The
proposal of Elham Manea

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.3054>

Recibido: 11 de octubre de 2018 / Aceptado: 23 de noviembre de 2018 / Publicado: 14 de diciembre de 2018

*Paz Molero Hernández**

Resumen

Este trabajo se propone entender si es posible la integración cultural de algunas minorías en Europa, para ello se analiza la propuesta de Eldam Manea –en la que se defiende que adaptar algunas partes de la Sharia (la ley basada en el Corán) sería dejar todavía más desvalidos a los vulnerables– y se compara con otras opiniones, algunas de las cuales son más proclives a aceptar esta adaptación. Para finalizar, se presenta una reflexión acerca de la manera más digna de integrar al migrante respetando sus derechos humanos y los del país de acogida.

Palabras clave

Integración; Minorías; Migrantes; Elham Manea; Derechos fundamentales.

* Doctora en Teología de la Universidad de Navarra, España. Profesora de Antropología y Ética, Directora de Ordenación Académica del Centro Universitario Villanueva adscrito a la Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: pmolero@villanueva.edu ORCID orcid.org/0000-0002-1743-5110.

Abstract

This work aims to understand if the cultural integration of some minorities in Europe is possible, for this, Eldam Manea's proposal is analyzed, in which it is argued that adapting some parts of the Sharia (a law based on the Qur'an) would make them more vulnerable and it compares it to other opinions, some of which are more inclined to accept this adaptation. Finally, a reflection is presented on the most dignifying way possible to integrate the migrants, respecting their fundamental human rights and those of the host country.

Keywords

Integration; Minorities; Migrants; Elham Manea; Fundamental rights.

Introducción

Este trabajo se propone entender si es posible la integración cultural de algunas minorías en Europa. En concreto, se analiza la propuesta de Eldam Manea. Esta profesora suiza-yemení mantiene una actitud honesta para reconocer que existe un problema dentro del islam y al mismo tiempo critica los intentos de integración de la *Sharia* –la ley basada en el Corán– en algunos países europeos. A su juicio, lo están resolviendo equivocadamente (Feroni, 2017). Por eso se compara en este artículo su propuesta con otras que están teniendo lugar, también en los últimos años, que son más proclives a aceptar que en Europa se introduzcan algunas costumbres islámicas.

Para entender la cuestión que de fondo plantea Manea, hay que preguntarse antes si las distintas formas de integración cultural que se están dando en la actualidad están siendo, o pueden ser, la garantía de la igualdad de todos los ciudadanos con independencia de su sexo, su religión, su ideología y si están siendo la clave para superar los fundamentalismos. Hay distintas formas de integración cultural. Frente al multiculturalismo que muchos defienden –es el derecho a la diferencia, a ser minoría– o el asimilacionismo –predominio de la cultura propia sobre la de la minoría– parece que el modelo que está dando mejores resultados es el interculturalismo, porque permite una convivencia democrática entre los inmigrantes llegados a un Estado de derecho con una cultura concreta y la cultura nacional (Kincheloe & Steinberg, 1997).

En Europa, la acogida de los grupos más vulnerables, por ejemplo el de mujeres musulmanas, ha suscitado numerosas cuestiones legales (Elósegui, 2003); su inserción laboral conlleva entender de algún modo su mentalidad, y aunque presentan características distintas según el país de procedencia –hay 56 países pertenecientes a la OCI (Organización para la Conferencia Islámica)– y el de acogida –véase simplemente la diversidad entre los distintos Estados miembro de la Comunidad Europea–, se pueden dar características y problemas comunes al hacer el estudio más amplio, y es lo que vamos a intentar abordar en este trabajo (Abumalham, 1995).

La reflexión serena es necesaria a la hora de hablar de integración, evita algunos conflictos y facilita el diálogo (Khoury, 2004). La falta de igualdad de las mujeres, por ejemplo, en algunos grupos culturales requiere una perspectiva amplia que nos lleve a entender esa actitud. Algunos países imponen restricciones internas a las mujeres que no son tolerables. Pero al mismo tiempo, algunas mujeres se presentan ellas mismas al dilema de cómo hacer compatible determinadas interpretaciones de la igualdad sin renunciar a su identidad cultural.

En los temas de integración, un concepto clave para el diálogo, y al que se está dando hoy en día mucha importancia, es el reconocimiento. Es una exigencia que se vuelve apremiante por la unión que se establece entre reconocimiento e identidad. Identidad designa la interpretación que hace una persona de lo que es, y de sus características definitorias, nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento de los demás o por la falta de este (Taylor, 1993). Este aspecto tiene especial relevancia en el caso de la integración de los grupos más débiles. La presencia laboral de las mujeres musulmanas en el espacio público está en ocasiones puesta en entredicho en el país de procedencia. De la misma manera, hay un cierto miedo en algunas de ellas a perder su identidad nacional si acceden a la educación del país de acogida y esto repercute en un aumento del absentismo para evitar ser asimiladas culturalmente o para evitar una pérdida de valores religiosos, entre los que se puede encontrar, por ejemplo, el matrimonio de niñas adolescentes o simplemente el matrimonio religioso¹.

El conocimiento del Derecho de familia islámico es crucial para poder entender mejor la situación de la mujer musulmana. Las mujeres musulmanas inmigrantes están sometidas por Derecho internacional privado a sus estatutos personales, que permiten aplicar el derecho de procedencia en el país de acogida en cuestiones de derecho de familia. Esto es relevante para tener en

¹ El acceso de la mujer al mundo laboral, la *Sharia* no prohíbe expresamente el trabajo de la mujer fuera del hogar. Es más, expresamente establece que, en caso de que trabaje, tiene derecho al salario justo igual que el varón. De este modo, sostiene el Corán: “los hombres tienen una parte de lo que han adquirido. Las mujeres tienen una parte de lo que han adquirido” (4,32).

cuenta en qué medida les afecta el régimen económico matrimonial, su disposición sobre sus bienes, la misma disponibilidad para insertarse en un trabajo, la custodia de los hijos, el derecho sucesorio, etc.

Hay que tener en cuenta también que, aunque el islam no posee una interpretación única y auténtica del Corán (el libro sagrado para los musulmanes), la mayoría de sus estados son confesionales y mantienen una actitud de no separación entre religión y Estado. Esta identificación lleva a los musulmanes a tener regulado el Derecho de Familia en la ley basada en la *Sharia*, y en cambio Occidente resuelve los temas del derecho de familia civilmente. La aconfesionalidad defendida en la mayoría de los estados europeos y occidentales es una laicidad positiva, es decir, no es una mera neutralidad. Es uno de los puntos más conflictivos a la hora de afrontar la integración, pues la visión que tiene Occidente es dualista, de separación.

El modelo intercultural asume un modo concreto de igualdad entre sexos que se debe tener en cuenta y que se refleja en las políticas legisladas y en la educación de los y las inmigrantes. La aceptación de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres supone la aceptación de los derechos universales. Plantea una convivencia en la diversidad, pero requiere una referencia a una serie de valores comunes, la interacción cultural que intenta el interculturalismo no es un asimilacionismo ni un relativismo cultural. Es tanto el derecho como la ética los que deben defender desde sus ámbitos esos valores comunes.

Lo deseable es llegar a un modelo de universalidad de los derechos que incluya la igualdad de los sexos junto con el debido respeto a las diferencias culturales que tienen siempre como límite el respeto de los derechos y dignidad de todos los individuos, incluidas las mujeres que forman parte de este grupo cultural (Elósegui, 2003, p. 9).

Todo este contexto lo conoce Manea. Es evidente su mérito y su valentía al proponer una revisión en la interpretación que se está dando al islam:

Si no reconocemos nuestra responsabilidad vamos a seguir como hasta ahora. En las mezquitas se continuará maldiciendo a los judíos, cristianos e infieles todos los viernes. Los predicadores continuarán repitiéndonos su mensaje de intolerancia. Y las escuelas continuarán enseñándonos que la religión es la marca principal tanto de la identidad como de la ciudadanía (Manea, 2014, párr. 13).

Su opinión es dura y firme también acerca de que en algunos países europeos se han aprobado, demasiado frívolamente, costumbres o derechos de los musulmanes observantes que están perjudicando a los más vulnerables, sobre todo mujeres y niños:

Si se preguntan por qué tantos ciudadanos británicos de herencia islámica se sienten atraídos por la ideología de ISIS; sugiero que mires más de cerca el contexto británico: la mitad de las mezquitas en Gran Bretaña están controladas por Deobandi y Tablighi Jama'at. Además, como observa Innes Bowen en su libro *Medina en Birmingham, Najaf en Brent: Inside British Islam* (2014), entre 2009 y 2013, el número de mezquitas salafistas en el Reino Unido aumentó en un 50 por ciento. Esto hizo del movimiento el crecimiento más rápido de las principales tendencias islámicas del Reino Unido. De hecho, la mitad de todas las nuevas mezquitas que se abren cada año están controladas por Salafi.

A todas estas mezquitas se les permite tener sus Madrasas para enseñarles a los niños el Islam. Además, el movimiento Deobandi ha establecido 25 dar al-ulums (seminarios) en el Reino Unido, responsables de entrenar a los imanes para sus mezquitas. Estos imanes, como afirma acertadamente un informe de Quillum, son "británicos", pero no apoyan los valores humanistas de igualdad, tolerancia, libertad y pluralismo religioso (Manea, 2014).

En este trabajo comparamos su punto de vista con algunos otros autores que no lo comparten, para finalizar con una reflexión acerca de la posibilidad de universalizar una serie de valores en este proceso de integración, que salvaguarden la dignidad y los derechos fundamentales de unos y otros.

La propuesta de Elham Manea

Según Manea (2012), hay tres tipos de actores que han moldeado los acontecimientos más recientes en relación al mundo islámico: los movimientos del islam político, el islamismo social y las élites de Estados políticos islámicos. Para esta profesora de Derecho, el caldo de cultivo para el extremismo violento que se está dando en nuestros días entre los musulmanes más fundamentalistas es el hecho de que la religión islámica todavía no haya pasado por un proceso de reforma. Esto la ha convertido en un objetivo fácil para la manipulación política, que cambia según los contextos políticos, los líderes y el espíritu de la época.

Pero Manea no solo alerta acerca del extremismo violento, da mucha importancia al extremismo no violento, que puede parecer más compatible con la integración cultural en Europa pero que termina siendo, a su juicio y también al de otros autores (Gruber, 2010), más peligroso y nocivo por el daño que representa en la educación de las generaciones que están naciendo en Occidente.

El *islamismo político* es una ideología moderna que busca el poder político del Estado como medio para cambiar y transformar las sociedades existentes. Para ella, el poder es solo un medio para un fin, su objetivo es un cambio revolucionario impulsado por una visión de una sociedad y Estado puritanos. Un Estado donde la identidad y la ciudadanía están basadas y definidas por la afiliación religiosa y la observancia. Ello lentamente se ha convertido en un mensaje hegemónico que busca moldear los órdenes políticos, sociales y legales de acuerdo con sus cánones ideológicos.

Existen diferentes versiones del islamismo político. Algunos movimientos buscan crear esta visión, de la sociedad y el Estado, a través de la violencia directa: el ISIS es un ejemplo de este tipo de movimientos. La violencia sigue siendo aceptable, pero la estrategia es cambiar gradualmente a través de un proceso de islamización de la sociedad, a través del sistema educativo, las mezquitas, las enseñanzas religiosas y los medios de comunicación. No es coincidencia que cada vez que los islamistas ingresan a un gobierno árabe o islámico, el primer ministerio en el que insisten es el ministerio de educación y la primera medida que emprenden es cambiar el plan de estudios para moldearlo según su ideología.

Con el *islamismo social* quiere referirse a los movimientos religiosos puritanos que se preocupan de que los comportamientos sociales cambiantes se ajusten a sus rígidas cosmovisiones, es decir, reclaman un modo de vida islámico, se abstienen de la política y son leales a los regímenes en sus respectivos Estados islámicos. Los conceptos de Jihad como un deber, la creación de un Estado islámico, la insistencia de que otros que se consideran musulmanes y practican los principios principales de la religión son de hecho no musulmanes –un concepto adoptado por el islam político también– son parte de su cosmovisión (Manea, 2014). Además, Occidente es un enemigo que debe combatirse, si

no es por la violencia, por lo menos separándose de su influencia y propagando esta interpretación del islam en todo el mundo. Es claro que este islamismo social es el que es posible en Occidente –no es necesario que se dé en un país árabe o islámico– y es el que fomenta, a su juicio, los extremismos no violentos, pero que por su interpretación rígida e intolerante resulta tremendamente tóxico.

Lo que hacen estos movimientos es propagar un mensaje de separación e intolerancia. Piden a sus seguidores que se separen de los que los rodean (musulmanes y no musulmanes por igual) por su comportamiento, que los odien en su corazón y que se adhieran estrictamente a sus enseñanzas puritanas al pie de la letra.

En cuanto a *las élites y los estados políticos árabes-islámicos, y sus contrapartes occidentales*, es de señalar que los estados y líderes árabes e islámicos han explotado el islamismo político y el islamismo social, y en su política maquiavélica de supervivencia ayudaron a incorporar una ideología del extremismo.

Para Manea hay dos aspectos que deberían abordarse si queremos combatir el extremismo islámico. Un aspecto se refiere a un proyecto a largo plazo, la reforma teológica de la religión islámica. Este proyecto es responsabilidad de los propios musulmanes. No puede ser impuesto desde el exterior. Es necesario devolver a la religión a la esfera privada y separarla de la política. El secularismo es el primer paso (entre otros) que garantizaría que el Estado trate a sus ciudadanos con neutralidad, sin distinción por religión, secta, género o creencia. Este es un proyecto difícil y doloroso que llevará mucho tiempo. La falta de esta reforma hizo que la religión islámica fuera susceptible a la explotación, lo que lleva al segundo aspecto que debería abordarse: el extremismo no violento. Parece que habría que dar más importancia al extremismo violento, pero el no violento no se debe subestimar. No es la única que alerta de este peligro (Mela, 2005).

Además de estudiar la responsabilidad que, a su juicio, tienen los propios musulmanes, Manea también analiza cómo está siendo la integración de las minorías musulmanas en Europa. Gran conocedora de las leyes británicas, afirma que no se puede pretender un pluralismo legal donde el postulado sea que de algún modo se tenga que reconocer la *Sharia*, la ley musulmana, en Occidente²: es decir, no solo habla del sistema en países árabes, critica también los intentos de introducir la *Sharia* en el sistema jurídico occidental puesto que se incurre en situaciones de indefensión para las mujeres y los niños.

Reconocer algunos aspectos de la *Sharia* en Occidente, por un lado, parece que facilitaría la formación de *ghettos* y supondría un claro riesgo al multiculturalismo, por otro, afirma que las identidades culturales no son fijas, pueden cambiar a lo largo del tiempo y además entre las minorías que se estén protegiendo legalmente puede haber variaciones esenciales. Critica también el relativismo cultural –aunque no defienda una ley natural como tal–, entiende que hay un sustrato universal de valores humanos que todos tendrían que acatar, una serie de derechos humanos básicos que “no solo defiendan Occidente –debido a la carga del hombre blanco– sino que se defiendan universalmente” (Manea, 2016, p. 34).

Manea, al contextualizar el debate en la realidad de las mujeres musulmanas, ve una estrecha relación entre las comunidades que son cerradas y el aumento del fundamentalismo que busca el control de los miembros de su comunidad: “En esas comunidades las mujeres tienen miedo, miedo de independizarse de la *Sharia* y miedo porque están atrapadas en un orden jerárquico basado en el género donde tienen muy poco control sobre su propia vida” (Manea 2016, p. 199). Hasta que no se reconozcan los derechos de las mujeres en el sistema, este no estará corregido: “Son las mujeres más vulnerables las que caen víctimas bajo la introducción de la ley islámica en Occidente, no la mujer de clase media. Y (...) con frecuencia son dejadas a un sistema que explota su vulnerabilidad” (Manea 2016, p. 200).

² Como ya se ha comentado, en muchos países europeos se admite, dentro del derecho internacional privado, que haya arbitraje voluntario de terceras instancias en asuntos de derecho civil, por ejemplo, decisiones sobre leyes de la familia, patrimoniales o de divorcio, tomadas por tribunales islámicos. Es el caso de UK, estudiado, entre otros países, especialmente por esta autora.

Para evitar situaciones así, es necesaria una reforma de la ley islámica, basada en la escolarización y en el activismo, si no, no se conseguirá. Y es que, efectivamente, mientras que en el siglo X poner freno a las interpretaciones de la *Sharia* hubiera representado un peligro para su supervivencia (Mchugo, 2013), hoy el peligro le viene a la *Sharia* precisamente de su estancamiento y consiguiente incapacidad de resolver los problemas que surgen en la sociedad actual. Además, los contrastes entre una ley estancada en su interpretación en el siglo X y la cultura del siglo XXI pone a los musulmanes en la difícil tesitura de tener que elegir entre su condición musulmana o su condición moderna, planteándose ambas como opciones irreconciliables. De ahí que vayan abriéndose camino posturas que defienden la necesidad acuciante de una interpretación de la *Sharia* adaptada a la modernidad (Combalía, 2015). Para Manea, en concreto, la *Sharia* no es una ley hecha por Dios sino por los hombres y necesita ser cambiada y sustituida por leyes civiles que protejan la dignidad y los derechos humanos, a las mujeres y a los niños.

Con todos los acontecimientos históricos de este siglo, le parece que es precisamente el momento del cambio de modelo. Ante la posible crítica de que todo su planteamiento sea meramente académico, ella explica que la discusión académica no es meramente teórica puesto que tiene consecuencias en la vida real, un ejemplo que subraya esta importancia es el papel que ha jugado lo que ella llama el *paradigma esencialista*. Es el paradigma que ha dominado Occidente desde hace tiempo, que pretende un pluralismo legal suave y que la ley islámica entre en algunos ámbitos del sistema jurídico occidental. Tiene cuatro características fundamentales:

La primera es la combinación de un multiculturalismo y un pluralismo legales en el contexto social. Esto divide a la gente en filas culturales, religiosas o étnicas separándolas y colocándolas en enclaves paralelos. En Gran Bretaña, por ejemplo, se han erigido muros que segregan comunidades con el pretexto de protegerlas, unos ciudadanos pueden disfrutar de igualdad frente a la ley y otros no debido a su identidad religiosa.

La segunda característica se refiere a los derechos del grupo, es decir, no son derechos de los individuos. El grupo posee unos derechos que deberían ser protegidos aun cuando sean violados los de los individuos que lo componen.

La tercera es un relativismo cultural, dominado por una cultura relativista que argumenta que esos derechos, y los valores que se desprenden de ellos, son determinados culturalmente.

Por último, la cuarta –coincidiendo con otros autores (Easterly, 2017)– es la “carga del hombre blanco”. Es el fuerte sentido de vergüenza y culpa que el Occidente imperial tiene de su pasado y que ha llevado a un deseo paternalista de defensa de las minorías.

Es una mentalidad que percibe al otro, sea un miembro de un grupo minoritario, sea un grupo entero de un país en vías de desarrollo, como el oprimido, y los derechos humanos como la herramienta impuesta por Occidente, el opresor (...) y así, en el proceso se justifica o se ignora la violación de terribles derechos humanos cometidos en nombre de derechos del grupo, sean culturales o religiosos (Manea 2016, p. 229).

Manea insiste, no es un puro planteamiento teórico, tiene contexto y consecuencias. Sobre el primero, quiere demostrar que los esencialistas ignoran el contexto de los países donde se ha intentado implantar el pluralismo legal. Defiende que un Estado que no es secular no está en condiciones de defender a sus ciudadanos por igual. Es importante para ver qué tipo de ley quieren los esencialistas que se introduzcan para proteger los derechos de los grupos musulmanes.

El contexto permite discernir la dimensión política del problema y ver cómo los islamistas lo están usando para su propia agenda política. Desde 1950 algunos islamistas se han empeñado en hacer aparecer sus reivindicaciones como si fueran las de todos los musulmanes, homogeneizándolos. De hecho, en Gran Bretaña, la política de formar una comunidad islámica, agrupando diversas comunidades con religiones y procedencia distintas, ha favorecido indudablemente esta homogeneización. También ayuda a examinar la situación de las mujeres. Su derecho de poder escoger el derecho de la nación de acogida en vez de que se le aplique la *Sharia* no es algo real en su caso, pues tienen que

padecer luego la presión y la vergüenza de la familia, son recluidas al ostracismo por su comunidad; además recurren –ese es el caso de Gran Bretaña– a los tribunales islámicos porque quieren un divorcio religioso. De hecho, desgraciadamente, se está legitimando de esta manera la poligamia y los matrimonios con niñas.

Y además tiene consecuencias. La primera, la segregación, desde el momento que se habla de derechos del grupo y no del individuo se corre riesgo de caer en ella. Los débiles son más vulnerables y es más fácil que sean sujetos de desigualdad o discriminación. La clave es que sin quererlo se llega a la estratificación de los ciudadanos. La mujer musulmana, por ejemplo, sufre un nivel de doble discriminación, por su género y por su religión. El tratamiento especial a grupos específicos y la introducción de leyes religiosas socavarán esa misma universalidad y la protección garantizada por los derechos humanos. Los derechos humanos son universales, cosa que niegan los esencialistas por su propio planteamiento de relativismo cultural.

Manea apela a la responsabilidad de aquellos hombres y mujeres que viven bajo la *Sharia* para que levanten sus voces y defiendan sus derechos y de los de aquellas mujeres que han sido silenciadas. Le parece que ya hay suficientes pruebas que manifiestan que la islamofobia está impidiendo una sana crítica interna.

Contrapunto a la postura de Eldam Manea. Otras propuestas

Como contrapunto a la postura de Manea podemos citar la propuesta del obispo y teólogo anglicano Rowan Williams, en la que defiende la necesidad de que el sistema legal británico sea más creativo y flexible y se adapte a los requerimientos de los distintos ciudadanos:

Sería posible pensar en términos de lo que se ha llamado *acomodación transformativa* que sería un esquema legal en el que los individuos libremente elegirían la jurisdicción bajo la cual buscan ellos que sean resueltos los asuntos que ellos consideran que deben ser más cuidadosamente atendidos. Es evidente que se nos viene

a la cabeza una especie de mercado de leyes a gusto del ciudadano. Pero si lo que nosotros pretendemos es que tenemos un modelo social donde las diversidades culturales pueden trabajar conjuntamente en pro del bien común, con convicciones firmes pero que no se tienen por qué encarar a un sistema rígido, esta propuesta parece inevitable (Griffith-Jones, 2013, p. 7).

La doctrina de los derechos humanos, según Williams, no estaría en peligro si se debilita el marco monopolístico, puesto que él propone el criterio de que el reconocimiento y colaboración entre distintas religiones esté conectado con una común jurisdicción, donde las libertades estén garantizadas por una sociedad más amplia y en la que se bloqueará el acceso a aquellas libertades que claramente niegan, por ejemplo a un creyente religioso, actuar sobre el reconocimiento legal de un derecho, o a cualquier persona dentro o fuera de la comunidad acceder a ese derecho.

Insiste en esto porque lo que en principio puede parecer un punto algo estrecho o rígido sobre cómo la ley islámica y la identidad islámica podrían o deberían ser consideradas en el sistema legal británico, de hecho, abre una amplia gama de cuestiones actuales, y requiere una reconsideración del carácter de esos derechos en el caso, por ejemplo, de los musulmanes. Sería una pena, según él, que con todo el avance que se ha dado en los derechos humanos, se considere que no era más que la obtención de unas libertades en abstracto. Acercarse a un sistema legal de jurisdicción suplementaria no es una cuestión simple, su propuesta de “acomodación transformativa” tiene algunas ventajas pues los individuos conservan la posibilidad de elegir jurisdicción y los titulares del poder se ven obligados a competir por la lealtad de sus componentes compartidos, en temas como el derecho matrimonial, las operaciones financieras, mediación y resolución de conflictos.

En este esquema ambas jurisdicciones tienen que examinar el modo de operar. Según los partidarios de este sistema se evitan los *ghettos*, pero también se puede privar de derechos a las minorías, ambas jurisdicciones tienen que cambiar por medio del encuentro y evitar su visión monopolística (Griffith-Jones, 2013; Ellis, Emon y Glahn, 2012).

Surge la duda, en contra de la opinión de Williams, de si es compatible el respeto a la *Sharia* con los derechos humanos europeos. Tenemos el caso del partido turco Refah que apeló al Tribunal Europeo de Derechos Humanos –la sentencia es del 13 de febrero del 2003–. Dicho partido, cuya propuesta era instaurar un estado teocrático, fue disuelto por la Corte Constitucional de su país; al apelar al Tribunal Europeo de Derechos Humanos fue ratificada la sentencia. Es una sentencia valiosa porque colisionan varios derechos humanos, el primero, el de asociación, libertad de expresión y de conciencia y, el otro, el principio de laicidad como condición indispensable de la democracia y fundamento de la libertad e igualdad de todos los ciudadanos. El Tribunal (TEDH, 2003) resolvió a favor de la democracia ya que considera legítimo que esta busque defenderse a sí misma de quienes atenten contra ella o sean un riesgo potencial por su ideología y actividades políticas.

Sin embargo, hay quienes critican esta sentencia. No se duda que el musulmán que viene a Europa no quiera la aplicación completa de la *Sharia*, más bien parece que busca un reconocimiento de algunos de los aspectos de la *Sharia* que le afectan en su vida personal, como el matrimonio, la ley sobre transacciones financieras y la estructura y autoridades para la mediación de conflictos. De hecho, estos aspectos de la ley islámica están funcionando en Europa formal o informalmente, tal como señaló en su momento Williams. Asimismo, hay un gran número de los llamados tribunales o consejos islámicos que están actualmente operando en Gran Bretaña, llevados por voluntarios. Muchas mujeres musulmanas prefieren estos tribunales, no reconocidos por la ley inglesa, para resolver sus litigios. La propuesta de Williams es darles una mayor autonomía a estos tribunales concediéndoles así más autoridad.

No conviene ignorar, para tener un marco más completo de esta discusión, el discurso crítico, promovido por intelectuales y feministas, que está teniendo lugar en los países musulmanes en el que quieren impugnar la ley islámica. Defienden que los distintos aspectos de la ley musulmana hay que entenderlos bajo el contexto histórico en el que fue escrita. Cuando se ve como una ley discriminatoria hay que entender la época en la que se escribió. Lo importante de este punto de vista es que no es defendido por ex musulmanes sino por musulmanes fieles, considerados algunos de ellos como autoridad. Es significativa,

en este aspecto, la Declaración de Marruecos, en que más de 200 eminentes estudiosos y eruditos del islam piden que se lleve a cabo una jurisprudencia islámica sobre el concepto de ciudadanía que incluya a todos los grupos religiosos. La declaración es deudora de la Carta de Medina que garantizaba, hace catorce siglos, la libertad religiosa para todos los habitantes de esa ciudad (Fuccillo, 2016).

También el profesor sudanés An Naim –renombrado profesor de Derecho en la Universidad de Emory (Atlanta)–, explica (Griffith-Jones, 2013) que tratar a todos por igual significa no hacer distinción según la religión, los ciudadanos deben interactuar con el Estado solo en su calidad de ciudadanos. Hay que ir hacia una sociedad islámica no hacia un Estado islámico, el Estado tiene que ser laico y el futuro de la *Sharia* no está en aplicarla en su forma originaria, puesto que data del siglo VII, sino que hay que someterla a cambios. Manea no podría estar más de acuerdo con esta opinión (Manea, 2016).

Parece relevante comentar brevemente, para finalizar este punto, la propuesta de la Escuela de Salamanca, en concreto la de Francisco de Vitoria. Sorprende que siendo la más antigua en el tiempo sea, sin embargo, tan actual en su planteamiento y certera a la hora de dar los fundamentos para ver el modo de integrar a los extranjeros dentro del Estado. Fue precisamente ese tema el que les llevó a descubrir los derechos humanos, derechos no de la ciudadanía, ni otorgados por la Iglesia, sino derechos en la naturaleza y la dignidad humana. Lo repetirá constantemente con motivo, por ejemplo, de la esclavitud, que niega el derecho de libertad de todos los hombres, y dará un paso más allá al hablar de la igualdad de todos “si todos son iguales, el mejor modo de establecer el reparto (de cosas, de la tierra, etc.) es el mutuo consentimiento (Hernández, 1984). Defiende de un modo que parecería actual que los indios tienen derecho a permanecer en sus costumbres, aunque sean malas, y nadie tiene derecho o autoridad a usar la violencia para coaccionar que las eviten. Solo hace una salvedad, que la ley sea inhumana, como puede ser perjudicar al inocente o el sacrificio de hombres (Hernández, 1984).

Además, todas las razas forman parte del género humano y por tanto existe un derecho natural de amistad y fraternidad entre los hombres que postula solidaridad, respeto y ayuda mutua, que los poderes públicos deben proteger y no pueden quebrantar (Belda-Plans, 2014, p. 124).

Entramos así en el siguiente apartado que, a nuestro juicio, es el núcleo de la discusión que late en todos estos autores: si existen un concepto de justicia (Khadduri, 2001) y unos derechos humanos universales que se pudieran exigir a todos, no solo a los países occidentales, y que serían la clave a la hora de la integración.

Conclusión

¿Cuál debe ser entonces la manera más acertada y digna de integrar a los inmigrantes y de respetar los derechos fundamentales de unos y otros? No parece que la manera sea instaurar parte de la ley islámica en Occidente, cosa distinta es que en ella se reconozcan derechos que también están reconocidos en nuestra sociedad. La solución no puede ser aceptar partes de la *Sharia* y hacer una acomodación a nuestra cultura, como proponen algunos, sino aceptar los valores que unos y otros defienden, y que respetan la dignidad de todos, sin socavar la de ninguno.

Los derechos humanos han sido hechos de valores que preocupan y conciernen a la vida social y política y se supone que tienen que ser universales. Aunque tuvieron su origen en Occidente, hoy en día se aplican globalmente en todos los países civilizados, forman unos mínimos morales estándar para la vida civilizada y significan un absoluto respeto a la dignidad humana. En esto estaríamos prácticamente todos de acuerdo. La pregunta es si una ética política –la pretendida obligatoriedad de los derechos humanos– puede ser universalizada. La ética política se compone de distintas partes que han hecho el *ethos* y la fábrica de una nación que, a su vez, es producto de su historia. Este hecho no descarta que haya cierta tensión entre la pretendida universalidad de la ética

política y la diversidad de historias sociales particulares. Y, sin embargo, esta tensión, y la consecuente ambivalencia, son el principal obstáculo para la aceptación de la universalidad de la ética política y su aplicación.

Es el caso de lo que ocurre con los derechos humanos, pues son precisamente el producto de una historia de una cultura concreta. La validación universal de los derechos humanos habría que buscarla en que forman parte de una herencia global. De hecho, tanto los países islámicos como los no cristianos, en general, declaran válidos estos derechos cuando juzgan lo que sería deseable, aun cuando den una interpretación de ellos contraria a lo que se decía en su origen.

La posibilidad de universalizar los derechos fundamentales del hombre y de la mujer depende de encontrar un consenso a través de culturas distintas que se basen en los derechos humanos y en su implementación. La ventaja de ese consenso sería precisamente que no se reclamaría una homogeneización cultural ni religiosa. Es el consenso de un mínimo común de convivencia con respeto por lo diferente, reconocimiento de derechos universales con manifestaciones diferentes. Parece que es más fácil conseguir ese consenso desde una democracia constitucional –sería entonces no solo una adquisición cultural sino también un valor ético, un valor que debe ser defendido de las presiones de un excesivo multiculturalismo que puede llegar a poner en peligro esta conquista–.

Esto no significa uniformidad ni falta de respeto a la diversidad cultural (tema que preocupa a autores de relevancia como Kymlicka (2003), significa no renunciar a lo que sea políticamente necesario para no perjudicar los logros de la política cultural de libertad e igualdad civil: “Renunciar a ello sería perjudicar las posibilidades de cooperación pacífica, de reconciliación y de construcción de un consenso para una política cultural de libertad” (Rhonheimer 2013, p. 302).

En los países islámicos la afirmación de la *Sharia* como fundamento de los derechos humanos no conlleva que se reduzcan esos derechos a los ciudadanos de origen musulmán, sino que se atribuyen a todos por el motivo, con el

alcance y los límites que establece la ley islámica y son fuente de no discriminación (Arkoun, 2002)³. El problema estriba en que son Estados teocráticos donde no hay separación entre religión y Estado. En algunos de estos países, sin embargo, están emergiendo pensadores liberales que interpretan la *Sharia* como algo no legal o político sino solo moral y religioso.

Si bien es cierto, como explica Manea (2012), que no se pueden unificar todos los países musulmanes en el sentido de que no hay una explicación sencilla que los unifique, también es cierto, según la misma autora, que en muchos de estos países están surgiendo voces que piden un cambio social. Para ella, todas las evidencias y el estudio de campo realizado, van en una dirección: solo un liderazgo legítimo tendrá suficiente fuerza para dirigir medidas específicas que garanticen la participación de la mujer en la vida social y política y dirigirá los prejuicios sociales. Más importante todavía que el liderazgo es que haya un Estado capacitado para reformar el derecho de familia y garantice la igualdad de todos frente a la ley (sobre todo de los más débiles). Por eso mira a Occidente que, dentro de sus deficiencias, tiene una serie de leyes que garantizan la libertad y la igualdad de todos.

Los derechos humanos, tal como los entendemos hoy en día, no se dan en el vacío, sino que son la expresión de una política cultural que existe en las democracias constitucionales y que se caracteriza por un imperio de la ley, es decir, por la sumisión del gobierno a las leyes, por la garantía de las libertades fundamentales a todos los ciudadanos. También tienen una compleja historia en la que no se puede negar la influencia de la antropología cristiana, con su noción de hombre como imagen de Dios, y del derecho romano que es una de las fuentes fundamentales en la noción de Estado soberano.

La enseñanza de los derechos naturales del hombre está, y lo ha estado siempre, repleta de interpretaciones que originan contextos sociales y culturales. Es necesario explicar por qué la universalización de una ética política basada en los derechos humanos parece depender de la expansión global de una democracia constitucional como una de sus muchas posibles expresiones.

³ La base para defender la no discriminación y la igualdad se lee en el Corán: “No dejaré que se pierda obra de ninguno de vosotros, lo mismo si es varón que si es hembra, pues habéis salido los unos de los otros” (3, 195).

Nos quejamos con frecuencia de que los derechos humanos son ignorados en muchas naciones que no tienen un sistema de democracia constitucional, pero la ausencia del respeto a los derechos humanos no es debida a la falta de un sistema jurídico internacional, sino al hecho de que todavía algunas naciones Estado no han fundado sus instituciones, ni su cultura, sobre los derechos humanos (Rhonheimer, 2013). En los países de raíces no cristianas no se entiende la idea de igualdad de derechos para todos, como seres humanos y, por tanto, tampoco la idea de igualdad de libertad para todos y cada uno: “No se comparte, en estos países, nuestra noción secular de ciudadano por medio de la cual los derechos civiles no están ligados a una religión o un partido político” (Böckenförde, 2000, p. 60). El reto es afrontar esta tarea con el islam, en el cual se defiende que la separación entre religión y Estado no es posible, y eso a pesar de los esfuerzos de grandes intelectuales musulmanes que intentan dar una versión más suave y flexible del Corán. De hecho, el Estado es el garante y gestor de la religión y del culto en el islam y tiene una función también religiosa. Esto no significa falta de respeto a la diversidad cultural ni homogeneización; significa, sin embargo, no ceder en lo que es políticamente necesario para no debilitar los logros de libertad cívica e igualdad, reconsiderando el pluralismo de modo que se permita una cooperación pacífica en el necesario consenso de una cultura en libertad.

Parece bastante claro, en cualquier caso, que la efectiva implementación de los derechos humanos y su capacidad de defenderlos y promoverlos dependerá de que se den una serie de condiciones sociales. Los derechos humanos por sí solos no pueden crear una verdadera civilización humana caracterizada por el amor y no solo por la justicia. La ética política que los defiende es una base, un marco, es necesaria pero insuficiente. El lenguaje que hay que aprender para que sea una inculturación auténtica es el de la virtud, en primer lugar, en el seno de la familia, es ahí donde se deben producir ciudadanos con una cultura de los derechos humanos, que estén dispuestos a entender el valor irremplazable de cada vida, y en este sentido es también una escuela de derechos humanos.

Conflicto de intereses

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

Abumalham, M. (1995). *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid, España: Trotta.

Arkoun, M. (2002). *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London, U.K.: Saqibooks.

Belda-Plans, J. (2014). *El maestro Francisco de Vitoria*. Madrid, España: Larra-mendi.

Böckenförde, E. W. (2000). *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*. Madrid, España: Trotta.

Combalía, Z. (2015). Nuevos desafíos sociales y jurídicos derivados de la presencia del islam en las sociedades occidentales del siglo XXI. *La Albo-lafia: Revista de Humanidades y Cultura* (4), 101-118. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5139105>

Easterly, W. (2017). *The White Man's Burden: Why the West's Efforts to Aid the Rest Have Done so Much Ill and So Little Good*. Tantor Media.

Ellis, M. S., Emon, A. M., & Glahn, B. (2012). *Islamic Law and International Human Rights Law*. Oxford, U.K.: Oxford University Press.

Elósegui, M. (2003). Claves para el actual debate éticojurídico sobre interculturalismo, islam y género. *Diálogo Filosófico*, 19(55), 4-28.

- Feroni, G. C. (2017). Burkinis, burkas y velos en el Estado constitucional. ¿Integración para las mujeres musulmanas en Europa?, *Cuadernos Manuel Giménez Abad*, (13), 152-159. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6004808>
- Hernández, R. (1984). *Derechos humanos en Francisco de Vitoria: Antología*. Salamanca, España: Ed. San Esteban.
- Fuccillo, A. (2016). The Marrakech Declaration Between Formal Religious Freedom and Personal Establishment: a Juridical Connection Between Islam and Others.
- Griffith-Jones, R. (2013). *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CB09781139128834>
- Gruber, L. (2010). *Figlie dell'Islam: La rivoluzione pacifista delle donne musulmane*. Italia: BUR Biblioteca Univ. Rizzoli
- Mela, G.S. (2005). *Islam. Nacita, espansiones, involuzione*. Roma, Italia: Armando.
- Khadduri, M. (2001). *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore, E.U.: JHU Press.
- Khoury, A. (2004). *Vivere in pace con i musulmani*. Brecia, Italia: Queriniana.
- Kincheloe, J. L., & Steinberg, S. R. (1997). *Changing Multiculturalism*. London, U.K.: Open University.
- Kymlicka, W. (2003). *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona, España: Grupo Planeta (GBS).
- Manea, E. (2012). *The Arab State and Women's Rights: the Trap of Authoritarian Governance*. Oxford, England: Taylor & Francis.
- Manea, E. (22 de Agosto de 2014.). Time to Face the ISIS Inside of Us | HuffPost. *The Blog*. Recuperado a partir de http://www.huffingtonpost.com/elham-manea/time-to-face-the-isis-ins_b_5688631.html

- Manea, E. (2016). *Women and Shari 'a Law: The Impact of Legal Pluralism in the UK*. London, UK: IB Tauris.
- Mchugo, J. (2013). *Una breve historia de los árabes*. Madrid, España: Turner.
- Rhonheimer, M. (2013). *The Common Good of Constitutional Democracy: Essays*. Washington, E.U.: William F. Murphy.
- Taylor, Ch. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica de España.
- Tribunal Europeo de Derechos Humanos. (2003). Gran sala. Sentencia caso Refah Partisi (Partido de la prosperidad) y otros contra Turquía. (Jueces: Wildhaber, L., Rozakis, C. L., Costa, J. P., Ress, G., Gaukur Jörundsson, Cafilisch, L., Türmen, R., Birsan, C., Lorenzen, P., Butkevych, V., Vajic, N., Pellonpää, M., Tsatsa-Nikolovska, M., Baka, A. B., Maruste, R., Kovler, A., & Mularoni, A). Recuperado de http://portales.te.gob.mx/publicaciones/sites/default/files/archivos_libros/SRCE%2007_Caso%20Refah%20Partisi_Rebato-Nava.pdf.