

**REVOLUCIÓN EN EL MEDITERRÁNEO:  
¿HACIA UN ISLAM DEMOCRÁTICO? EL PROBLEMA  
DE LA LIBERTAD DE RELIGIÓN\***

*REVOLUTION IN THE MEDITERRANEAN:  
TOWARDS A DEMOCRATIC ISLAM?  
THE PROBLEM OF LIBERTY OF RELIGION*

MARIO G. LOSANO

*Università del Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro"*

Fecha de recepción: 8-9-11

Fecha de aceptación: 17-10-11

**Resumen:** *Uno de los elementos de mayor divergencia entre la cultura occidental y la islámica lo constituye su distinto concepto de derecho: mientras que la fuente del derecho islámico es la religión, la del derecho occidental es el Estado laico. Por ello se examinan aquí algunos casos concretos de Estados islámicos (sobre todo Pakistán) y de convivencia entre derecho islámico y derecho europeo. Tiene especial interés la presencia de tribunales de sharía en Gran Bretaña, que han provocado como reacción el surgimiento del movimiento "One Law for All". En el ámbito de los derechos fundamentales, la libertad religiosa de corte occidental encuentra dificultades casi insuperables en el Estado islámico, puesto que en el Islam se puede entrar pero no salir, a no ser con la muerte. Por ello, la apostasía constituye uno de los puntos de máxima dificultad para la convivencia de los dos sistemas jurídicos. Así pues, después de la "Primavera árabe", muchas esperanzas occidentales se centran en el modo en que la religión islámica podrá conciliarse con la democracia y con el respeto a los tratados internacionales, sobre todo los relativos a derechos humanos. Un caso interesante es la nue-*

---

\* Traducción de Luis Lloredo Alix. Universidad Carlos III de Madrid.



*va constitución de Marruecos de 2011, que en su artículo 3 prevé el Islam como religión del Estado: aunque dicha constitución se refiera explícitamente al Islam “moderado”, sólo la práctica podrá decirnos, en los próximos años, cómo se puede conciliar la libertad religiosa con el Islam.*

**Abstract:** *One of the major divergences between Western and Islamic Culture is their different concept of law: indeed, the source of Islamic law is religion, whereas the source of Western Law is the non-confesional State. That’s why we will examine some cases of Islamic states (specially Pakistan) and of convivencia between Islamic law and European law. It is particularly interesting the presence of sharia Courts in Great Britain, which have caused as a reaction the emergency of the movement “One Law for All”. In regard to fundamental rights, the liberty of religion in its western shape finds nearly insurmountable difficulties within the Islamic State, since it is possible to enter the Islam, but not to go out, unless you have died before. Apostasy is therefore one of the most difficult issues for the convivencia of both legal systems. Thus, after the so called “Arabic Spring”, many hopes in the Western world focus on the way through which Islamic religion might be reconciled with democracy and respect to International Treatises, specially those concerning human rights. An interesting case is the new constitution that Morocco enacted on 2011, which settle Islam as State religion on its article 3: although this constitution explicitly makes reference to the “moderate” Islam, only the practice will tell us, in the following years, how liberty of religion may be arranged with Islam.*

**Palabras clave:** derecho islámico, libertad religiosa, derechos humanos, laicismo, *sharia*, democracias liberales

**Keywords:** Islamic law, liberty of religion, human rights, laicism, *sharia*, liberal democracies

## 1. DEFINICIONES: “LIBERAL” COMO “DEMOCRACIA LIBERAL”

Uno de los aspectos más problemáticos de las comparaciones políticas tiene que ver con la homogeneidad de los términos a comparar, porque en política las delimitaciones son más débiles y los términos más indefinidos que en las ciencias naturales. No es científicamente aceptable, por ejemplo, comparar la teoría del Estado comunista con la realidad de un Estado democrático (ni por supuesto a la inversa) y tampoco lo sería comparar un Estado



islámico ideal con la realidad de un Estado democrático-liberal (ni por supuesto a la inversa).

Para evitar este peligro, se ha precisado esto en el título: no creo que hoy –frente al desconcierto de los Estados del área meridional del Mediterráneo– pueda resultarnos de interés una confrontación entre la teología islámica y la teoría política liberal-democrática. El problema sobre el que discutimos desde hace algún decenio, y que a día de hoy se ha convertido en un asunto de rabiosa actualidad, es si (y en caso afirmativo, en qué medida) las estructuras fundamentales del Estado democrático-liberal se pueden transferir sin más a un Estado cuya clase dirigente y cuya población profesen en su mayoría la religión islámica. En resumen, ¿pueden Egipto, Libia, Argelia, Túnez y Marruecos transformarse en un periodo de tiempo razonable en Estados cuyas estructuras correspondan a aquellas que existen en los Estados democráticos, es decir, que tengan elecciones libres y periódicas, Estado de Derecho, instituciones independientes y partidos libres?

Esta pregunta es un arma de doble filo. En primer lugar corremos el riesgo de etnocentrismo. En efecto, esta pregunta contiene *implícito un juicio de valor positivo a favor de los occidentales, acerca de la superioridad de sus ordenamientos políticos*. ¿Por qué la democracia liberal, que encaja bien en Occidente, debe ser necesariamente bienvenida también por una población islámica? Y además, ¿puede exportarse con éxito esta democracia liberal? En algunos casos sí (La India, Japón, Corea del Sur, América Centro-Meridional: obviamente con matices diversos y con caídas clamorosas de regímenes autocráticos). Pero en ciertos casos, parecería más bien que no: Iraq y Afganistán son problemas sin resolver. Tras años de guerras y de intentos de democratización se pueden escuchar declaraciones como ésta: “Los talibanes dejaban colgando el cadáver del ahorcado durante cuatro días. Nosotros lo haremos durante un periodo más corto: unos quince minutos [...]. También las lapidaciones públicas continuarán, pero usaremos piedras pequeñas”<sup>1</sup>. Esta declaración es de un juez de la Corte Suprema afgana y vio la luz en diciembre de 2001. En definitiva, Afganistán se mueve en una ambigüedad poco compatible con los modelos democráticos, como veremos mejor en el apartado quinto de este artículo.

---

<sup>1</sup> Texto citado por E. GIUNCHI, *Afghanistan. Storia e società nel cuore dell'Asia*, Carocci, Roma, 2007, p. 15.



Y en segundo lugar, la aceptación del modelo occidental implica la *separación entre Estado y religión, es decir, el laicismo* que –en diferente medida– caracteriza a los Estados occidentales. Así que volvemos al problema definitorio. El Islam, como todas las religiones, se siente depositario de una verdad absoluta y por tanto incompatible con el relativismo del Estado laico. Según el teólogo católico Hans Küng, todas las religiones monoteístas, en general, son propensas a una separación entre Estado y religión. Sin embargo, en concreto, existen Estados teocráticos “cuyas instituciones estatales coinciden esencialmente con las religiosas”.

Desde el punto de vista teológico, se trata de excepciones, pero el Islam es una de ellas. Con respecto a esto, Küng escribe: “era imposible una separación entre Estado y religión. Estaba en juego la soberanía de Dios en el sentido más amplio posible, fenómeno que puede encontrarse de igual modo en el cristianismo, aunque sólo en casos excepcionales como por ejemplo en la Ginebra de la reforma de Calvino, en el reino anabaptista de Münster en Alemania y, sobre todo, en el Estado eclesiástico romano fundado en el siglo VIII y existente hasta hoy como Vaticano”<sup>2</sup>.

Una vez aceptada la relación entre Estado y religión en el Islam, es necesario evitar caer en un doble error que, aunque en ocasiones deliberado, se comete a menudo en estos días convulsos. El primero es un error de carácter pesimista: negar a priori que un Estado democrático pueda convivir con el Islam. Y el segundo es un error de carácter optimista: confundir nuestras propias esperanzas democráticas con las posibilidades efectivas de desarrollo de los movimientos populares actuales.

Debido al poco espacio del que disponemos, no se podrán explicar las grandes dicotomías (sunníes y chiíes, católicos y protestantes) ni los miles de matices indispensables para hablar de una comunidad de casi mil millones y medio de fieles que se despliegan desde Marruecos hasta Indonesia. Razonaremos a través de “paradigmas”, según la definición de Kuhn, para quien los paradigmas son una constelación global de convicciones, valores y modos de comportarse compartidos por los miembros de una comunidad.

---

<sup>2</sup> H. KÜNG, *El Islam. Historia, presente, futuro*, Trotta, 2006, p. 650.



## 2. ESTADO Y RELIGIÓN EN EL ISLAM: TRES CORRIENTES DE PENSAMIENTO

El siglo pasado se caracteriza por una profunda evolución en el mundo islámico, en el que hoy se pueden distinguir tres corrientes distintas, que habitualmente están en conflicto entre sí: los *modernistas*, que proponen una occidentalización del mundo islámico al menos en cuanto a los aspectos sociales, económicos y jurídicos; los *tradicionalistas*, que en cierta medida corresponden a los reformistas clásicos, es decir, a aquellos fieles del Islam tolerante, abiertos a Occidente y preparados para renovar –pero no a renegar de ella– su propia tradición cultural; y finalmente los *fundamentalistas*, que predicán la reacción incluso violenta ante todo lo que sea occidental, la vuelta a la fe integral del pasado, la construcción de un Estado teocrático y la aplicación rigurosa y extrema de la ley coránica.

El error de la postura occidental consiste en ignorar esta pluralidad de tendencias e identificar el Islam actual sólo con el fundamentalismo, tanto a causa de la violencia que acompaña a sus reivindicaciones –con vistas a la toma del poder– como a causa del retraso social que se deriva de su ejercicio del poder. Los fundamentalistas tienen más visibilidad mediática, pero son una minoría con respecto a la población de los Estados que nos obstinamos en llamar “musulmanes”: en este sentido, podemos recalcar el comportamiento maniqueo de Al Qaeda, que identifica de igual modo a todos los Estados occidentales como estados “cristianos”. Sin embargo, cuando se habla de Estados, debemos referirnos a la forma del régimen, no a la religión.

A cada una de las tres corrientes del Islam mencionadas corresponden tres visiones del Estado moderno en los territorios islámicos.

La consolidación de los regímenes inspirados en el fundamentalismo islámico, hoy comúnmente llamados “fundamentalistas”, ha abierto una discusión mundial sobre la situación de la mujer en el Islam, discusión generalmente enturbiada por preconceptos etnocéntricos y políticos. Sin embargo, el Islam admite una cierta libertad de la mujer. Ésta tiene una capacidad más bien limitada en el derecho de familia, pero bastante más amplia en el ámbito negocial. El problema de la mujer en el Islam actual es que estas posibilidades existen en la teoría, pero se aplican con poca regularidad (e incluso de forma restrictiva) en la práctica. Los modernistas están a favor de un progresivo acercamiento a los modelos occidentales (por ejemplo en el Líbano); los tradicionalistas son más favorables a una cautelosa autonomía femenina



(por ejemplo en Egipto, pero también, con respecto a ciertos aspectos profesionales, en Irán); los fundamentalistas, sin embargo, van más allá de una interpretación restrictiva de la carta del Corán (como con la segregación femenina o la prohibición de instrucción o de inserción laboral, por ejemplo en Afganistán)

Para evitar generalizaciones erradas, hay que tener presente que ni en el plano teórico ni en el práctico existe un *único Islam*, del mismo modo que no existe un *único cristianismo*.

### 3. LAS RELACIONES ENTRE ESTADO Y RELIGIÓN EN LA HISTORIA DEL ISLAM

La relación entre Estado y religión es radicalmente diferente en la tradición islámica y en la occidental. El cristianismo de los orígenes tuvo que enfrentarse con una entidad estatal fuertemente estructurada como era el Imperio Romano; por lo tanto, para poder hacerle frente, tuvo que asumir una estructura análoga. Basta con observar hasta qué punto el derecho canónico se ha inspirado en el derecho romano. El Islam de los orígenes, en cambio, se encontró con la situación contraria: la predicación de Mahoma nace como predicación religiosa en un contexto de tribus nómadas y ciudades descoordinadas. El embrión del Estado islámico nace cuando Mahoma es llamado de la Meca a Medina para integrar a todas las tribus en un sola comunidad: es desde la religión como nace el Estado. En síntesis: la religión cristiana tuvo que adaptarse al Estado romano preexistente, mientras que el Estado islámico se fue modelando con base en la religión islámica existente. Desde estos inicios hasta ahora han pasado siglos de modernización, colonialismo y descolonización, pero esta diversidad de orígenes es aún perceptible.

La mayor diferencia entre las dos religiones puede verse en el derecho. El cristianismo reconoce el derecho del Estado, en especial el derecho del Estado nacional: no pudo hacer otra cosa que intentar introducir en el derecho nacional los elementos que considera fundamentales en su concepción religiosa. Bastaría evocar el célebre dicho: "dad al César lo que es del César" y la multitud de comentarios que lo han acompañado a lo largo de los siglos. Pero hoy resulta difícil determinar dónde está la línea de demarcación entre Estado y religión porque la ciencia ha alejado –y continúa alejando– los límites de la vida y de la muerte. Podrían mencionarse, por ejemplo, los problemas de la distanasia y la eutanasia, por un lado, y los del aborto y el control



de los nacimientos, por el otro: éste último es hoy una de las raíces del drama económico y social de los Estados islámicos. China se dio cuenta hace años e inauguró la política del hijo único, fuente también de otros problemas sociales, pero en cualquier caso impensable en un contexto islámico.

De hecho, el Islam dicta también las reglas jurídicas para la vida social y, por consiguiente, el Estado islámico atiende a estas reglas religiosas. El ciudadano cristiano está vinculado al derecho nacional. El fiel musulmán está –en tanto que tal– sujeto al derecho islámico con independencia del Estado en el que se encuentre.

Por poner un ejemplo, narremos el caso de la condena a muerte de Salman Rushdie por sus *Versos Satánicos*. Un ayatolá iraní emite una *fatwa* en la que condena a muerte a un indio con ciudadanía inglesa y que vive en Gran Bretaña, donde ha cometido el pecado de escribir un libro blasfemo. Esta condena choca contra todos nuestros principios jurídicos occidentales (fundados sobre una concepción *territorial* del derecho), pero se trata de una consecuencia de la concepción jurídica islámica (fundada sobre la sujeción *personal* del derecho). Rushdie, como es islámico, está sujeto al derecho islámico independientemente del lugar en que se encuentre: para Occidente es una situación aberrante porque lleva al conflicto entre dos ordenamientos; pero para el Islam es normal, porque el derecho islámico tiene un origen divino y, por lo tanto, superior a cualquier otro ordenamiento humano.

A todo esto se suma un problema ulterior sobre el que volveremos más adelante: del Islam se puede entrar, pero no se puede salir. Del Islam sólo se sale con la muerte, que es también la pena que acompaña a un delito de apostasía.

Las dos concepciones jurídicas –la occidental y la islámica, la territorial y la personal– son irreconciliables. Los malos entendidos nacen del hecho de que los europeos piensan en el Estado, la soberanía y las fronteras según su modelo nacional, y los islámicos según su modelo universal.

Volvemos así al problema de la homogeneidad en los términos de la comparación de la que habíamos partido. Casi todos los malos entendidos nacen del hecho de que se enfrentan dos términos no homogéneos, es decir, un régimen político (la democracia) y una religión (el Islam). El Islam es una religión revelada, depositaria de la verdad absoluta. La democracia es un régimen político fundado sobre el relativismo: de hecho, el pluripartidismo y la alternancia de la mayoría y las minorías en el gobierno del Estado impli-

can que los valores de una y otras son intercambiables. Sólo así es posible el funcionamiento de la democracia parlamentaria.

Ahora bien, estos valores en alternancia deben ser compatibles, porque de otro modo la democracia se suicida. Esto se pudo ver en las dictaduras europeas de los años veinte y treinta, que alcanzaron el poder usando (y forzando) los instrumentos de la democracia parlamentaria.

Ya en 1962, es decir, en los primeros años de la independencia de Argelia, Ben Bella, líder del Frente de Liberación Nacional (FLN), tuvo que resistir a las fuerzas religiosas que querían instituir un Estado islámico. Sin embargo, estas fuerzas se presentaron a las primeras elecciones multipartidistas bajo el nombre de Frente Islámico de Salvación (FIS) y en 1991 consiguieron vencerlas. Con un golpe de Estado militar echaron del poder al gobierno filo-islámico y desde 1992 el FIS está al margen de la ley. La laicidad se salvó sacrificando la democracia.

Hoy no se puede ignorar una concatenación de eventos similares a éstos en alguno de los Estados que hoy están pugnando con su gobierno dictatorial. En resumen, nadie puede decir si el éxito de las luchas actuales significará la democracia. Estos Estados han tenido historias muy diversas (por ejemplo, Túnez como protectorado, Argelia como colonia, etc.), pero ninguno ha conocido un periodo de democracia. A las incógnitas de una gestión política en la que no se tiene experiencia, se suman los riesgos de un contragolpe de Estado por parte de las fuerzas derrotadas con el apoyo de grupos fundamentalistas islámicos.

Este riesgo se ha planteado varias veces en los tres primeros meses de 2011, lo que sirve a los dictadores depuestos para invocar la ayuda de los Estados occidentales que durante decenios les han apoyado, y que ahora deben abandonarles frente a la ira popular; y al mismo tiempo sirve a Occidente de coartada populista para distanciarse de los movimientos revolucionarios en curso y, por lo tanto, encubrir la inacción de los gobiernos europeos ante los acontecimientos.

Sin embargo, el riesgo de contragolpe de Estado no debería infravalorarse. En condiciones menos convulsas, cinco años después de una transición ejemplar, España sufrió un intento de golpe de Estado el 3 de febrero de 1981; algo que hoy puede contemplarse como una traza histórica, por mucho que no todos los aspectos de aquel episodio se puedan considerar completamente aclarados.



Si observamos la historia postcolonial, son pocos los resultados satisfactorios.

#### 4. LA CONVIVENCIA DEL DERECHO ISLÁMICO CON EL DERECHO EUROPEO EN EUROPA

Una de las consecuencias de la fuerte inmigración islámica en Europa es la convivencia del derecho islámico (personal, como ya dijimos), con el derecho positivo local (es decir, nacional). Los inmigrantes traen consigo sus tradiciones sociales, pero también sus organizaciones religiosas –y por tanto jurídicas– a menudo enfrentadas con la legislación de la nación de acogida y, en general, con los derechos humanos. En el campo jurídico, aparecen dos soluciones posibles particularmente complejas con respecto a la fe islámica: a) la falta de una jerarquía reconocida y única hace casi imposible la estipulación de concordatos, como ocurre en otras religiones; b) se puede intentar una coincidencia de hecho entre ordenamientos jurídicos diversos; en tal caso el multiculturalismo asume la forma del pluralismo jurídico, es decir, de la copresencia de dos ordenamientos jurídicos. Las dos vías –concordato o pluralismo jurídico– requieren ulteriores consideraciones:

a) *Concordato e islamismo*. La experiencia concreta ha demostrado hasta ahora que para el Estado occidental es complicado llevar a cabo un acuerdo formal con los ciudadanos de fe islámica, porque éstos no tienen una jerarquía única y oficial que sea la única contraparte del Estado. Por lo tanto, el acuerdo alcanzado con un grupo islámico no lo reconocen otros grupos y el problema no se soluciona a la hora de regular la convivencia.

Sin duda, otra dificultad a la hora de regular las relaciones entre Islam y Estado democrático europeo es la estructura no jerárquica del Islam, lo que hasta ahora no ha permitido estipular un concordato análogo a otros sí existentes, como por ejemplo entre Estado e Iglesias protestantes.

La existencia de un concordato no excluye fricciones o conflictos, especialmente en países con una fuerte presencia de la jerarquía eclesiástica, como Italia o España. Estos concordatos, en cualquier caso, canalizan la dirección del diálogo y no del enfrentamiento, estableciendo formas y reglas para alcanzar soluciones de compromiso. Tanto Italia como España han establecido un concordato con la Iglesia católica, dejándolo patente en su Constitución. En ambos casos, el concordato no elimina los conflictos que cíclicamen-

te se intensifican o se enrarecen según la mayor o menor fuerza contractual de la Iglesia con respecto al Estado.

Bastaría detenerse un momento en algunos aspectos de la situación española. Los problemas jurídicos surgieron ya con la inserción del concordato en la Constitución laica de la Segunda República. Para ilustrar la posición del Estado laico resulta ejemplar el discurso de Manuel Azaña del 14 de octubre de 1931, cuando se discutía el concordato ante las Cortes. Pese a dirigir el concordato hacia soluciones no sectarias, es famosa su afirmación de que “España ha dejado de ser católica”. Azaña precisó después que se refería al “catolicismo español” creativo, es decir, a aquel fervor religioso que generó “una novela y una pintura española, en las cuales se palpa la impregnación de la fe religiosa”.

Lo mismo, *mutatis mutandis*, sirve para el concordato español actual recogido en la Constitución de 1978. Un concordato no conflictivo, de hecho, abre la puerta a posibles presiones de ambas partes. De aquí las ventajas que la Iglesia llega a arañarle al Estado laico: por ejemplo, las exenciones fiscales, la enseñanza sólo de la religión católica en las escuelas públicas y el nombramiento de los profesores de religión.

En cuanto a la relación Estado e Iglesia, España ha vivido en 2011 dos problemas que pueden servirnos como ejemplo.

Una sentencia del Tribunal Constitucional ha reconocido –¡después de diez años!– como infundado el despido de un profesor de religión por parte de un obispo, ya que la causa del despido era el hecho de “casarse por lo civil con una persona divorciada”. El Tribunal Constitucional considera que el despido constituye “una vulneración a su derecho a la intimidad”. Sobre este asunto, de hecho, existen muchas otras sentencias y reconocimientos de indemnizaciones a los despedidos<sup>3</sup>.

En el sentido contrario, el Tribunal Superior de Justicia de Madrid ha prohibido en 2011 la conocida como “procesión atea” prevista para el Jueves Santo, más o menos coincidiendo en horario con las procesiones católicas. La sentencia afirma que “la procesión atea” sería “un castigo a la conciencia católica, haciendo daño a la misma”. Daño, se podría objetar, indemostrable.

---

<sup>3</sup> Resumen de la noticia: “La Iglesia no puede prescindir de docentes por «pecar» fuera de la clase”, *El País*, 20 de abril de 2011, p. 23. Comentario: “Despido episcopal”, *El País*, 20 de abril de 2011, p. 22.



Los ateos madrileños, sin embargo, consideran que se viola su derecho de reunión<sup>4</sup>.

Debido a que en nuestra época la ciencia ha extendido las fronteras de la vida y de la muerte, surgen más a menudo conflictos entre la visión laica y la eclesiástica, en torno a problemas que eran impensables hace medio siglo. Estos conflictos representan con frecuencia una invasión de la Iglesia en el terreno del Estado, cuando, por ejemplo –en el caso del aborto, la píldora del día después, la distanasia, etcétera– la Iglesia recomienda la objeción de conciencia a médicos y farmacéuticos que trabajan en las estructuras públicas de sanidad y que son, por lo tanto, funcionarios del Estado.

En conclusión, es natural que existan estos enfrentamientos entre Iglesia y Estado; lo que importa es que los concordatos indiquen la vía del diálogo para llegar a una solución pacífica. Con la religión islámica, por el contrario, el Estado occidental no es capaz de determinar unívocamente el interlocutor con el que tratar de alcanzar una solución de compromiso.

A esta dificultad se suma, en Italia, la mala voluntad (por usar un calificativo suave) de la *Liga Norte* y de sus administradores locales, que han hecho del conflicto con los inmigrantes (y sobre todo con el Islam) su bandera de identidad de cara a las elecciones, gracias a la que intentan hacer olvidar que en tres años del actual gobierno de Berlusconi no han llevado a cabo ni uno sólo de los puntos de su programa electoral.

b) *Pluralismo jurídico e islámico*. Si se aceptan las prácticas específicas de un cierto grupo social no previstas (o incluso contrarias) al derecho nacional, se crearán diferencias entre los ciudadanos. Y dichas diferencias son normalmente incompatibles con las normas de su constitución. En otras palabras, se corre el riesgo de que a lo largo del tiempo se modifique informalmente el ordenamiento jurídico nacional, introduciendo sentencias puntuales fundadas sobre la aceptación de un cierto grupo social.

Al querer establecer una escala de comportamientos punibles, algunos de ellos se reflejan en las normas penales vigentes. Por ejemplo, en los matrimonios mixtos, el secuestro y la violencia son delitos previstos en los códigos penales. En muchos casos, sin embargo, estos no se sienten como delitos al menos por una de las partes implicadas.

<sup>4</sup> Resumen de la noticia: “El TSJM atribuye a los convocantes una voluntad de «castigo a lo católico»”, *El País*, 21 de abril de 2011, p. 5. Comentario: “Sentencia confesional”, *El País*, 25 de abril de 2011, p. 26.

En otros casos es necesario introducir normas penales específicas, ya que no se pueden interpretar por analogía con las normas penales vigentes. Por ejemplo, en el caso de la mutilación genital femenina, se han elaborado normas (como en el caso de España) que castigan el delito aunque no se haya cometido en España.

Sin embargo, si dejamos a un lado los casos extremos y observamos situaciones más ambiguas, la aplicación de las normas nacionales puede resultar difícil. En los matrimonios mixtos, por ejemplo, algunas inmigrantes consideran como un hecho tradicional, y no como un delito penal, la práctica de acuerdos prematrimoniales entre las familias de los futuros contrayentes, o bien el hecho de que uno de éstos sea menor de edad.

En ciertos casos el juez occidental adopta medidas *ad hoc* para no castigar un comportamiento cometido sin dolo por las partes, convencidas además de que deben comportarse así por tradición o por derecho religioso. Es comprensible el temor de que, a través de esta vía, se generen contradicciones dentro de un mismo derecho nacional.

Para evitar las soluciones basadas en el uso alternativo del derecho –que en el caso del *Common Law* producirían precedentes vinculantes– en 2007 Gran Bretaña reconoció oficialmente a los Tribunales Musulmanes de Arbitraje (*Muslim Arbitration Courts*), incluso con la aprobación del entonces Arzobispo de Canterbury, Rowan Williams. Se trata de tribunales informales, sin registros oficiales de actas y sin control sobre el nombramiento de los jueces: de la misma manera que la religión es informal –en el sentido de “no jerarquizada”–. Este reconocimiento del derecho islámico no está aceptado por por todos, porque crea desigualdad de trato entre ciudadanos del mismo Estado. En Gran Bretaña, ha surgido un movimiento llamado “One Law for All” contra este pluralismo jurídico, que exige la aplicación del *Common Law* para todos los ciudadanos<sup>5</sup>. En mi opinión, sería especialmente interesante realizar un estudio jurídico sobre estos tribunales en el contexto clásico del *Common Law*.

En Canadá, desde 2004, existe un “Instituto de Jurisdicción Civil” que juzga según la *Sharía*. Gracias a esto, cerca de un millón de musulmanes en Canadá podrían gozar de normas menos restrictivas. Sin embargo, no queda claro que los musulmanes deban acceder necesariamente a esta Corte. De

---

<sup>5</sup> Véase el sitio web: <[www.onelawforall.org.uk](http://www.onelawforall.org.uk)> Esta organización también ha publicado un libretto informativo: *Sharia Law in Britain. A Threat to One Law for All & Equal Rights*, June 2010.



hecho, algunos prefieren el derecho canadiense. El resultado es que se produce una disparidad en la valoración de un mismo comportamiento.

El aumento del número de musulmanes en Europa y su fuerza como grupo de presión genera numerosas necesidades que se alejan de los modelos habituales en las sociedades de acogida. Por ejemplo, en Francia se está discutiendo sobre la negativa de los alumnos musulmanes a recibir no sólo las clases de biología, sino también las de literatura (debido a que muchas obras clásicas tratan de relaciones amorosas); sobre la introducción de menús especiales; sobre la negativa por parte de creyentes musulmanes a ser atendidos por personal médico de sexo diverso al del paciente; sobre la financiación de cursos, programas de radio y televisión en una lengua no nacional; sobre la obligatoriedad del velo; sobre los matrimonios ya convenidos. La derecha francesa se pregunta: ¿se terminará rebautizando Colombey-les-Deux-Églises, el querido pueblecito de De Gaulle, con el nombre de Colombey-les-Deux-Mosquées?

En Alemania, una sentencia del Tribunal Constitucional alemán de 2002 permite el ritual islámico de degüello de las ovejas, bueyes y cabras, pero se exige una autorización emitida por el matadero de Karlsruhe. Sin embargo, el número de solicitudes para esta autorización ha ido disminuyendo hasta que, finalmente, se han dejado de presentar.

En conclusión –según temen algunos– es peligroso considerar que el “contexto cultural” nos permita abrazarnos a una interpretación muy elástica de la ley: este uso alternativo del derecho terminaría por justificar el homicidio de honor, los matrimonios pactados, etc. Incluso, como mínimo, aplicado en casos menos graves, generaría desigualdad de valoración ante el mismo comportamiento.

## 5. LOS ESTADOS ISLÁMICOS DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL ESTADO EMPÍRICO

En la versión moderada o modernista, el Islam es compatible con instituciones en cierta medida democráticas, aunque en muchos casos casi se debería hablar de una “democracia autoritaria”<sup>6</sup>. En su versión fundamentalis-

<sup>6</sup> Esta forma de régimen aparentemente contradictorio se ha identificado en el régimen bonapartista en Francia y en el berlusconiano en Italia: M. VOLPI, *La democrazia autoritaria. Forma di governo bonapartista e la V repubblica francese*, Il Mulino, Bologna, 1979; A. GIBELLI, *Berlusconi passato alla storia. L'Italia nell'era della democrazia autoritaria*, Donzelli, Roma, 2010.

ta, por el contrario, el Islam propugna una teocracia que es incompatible con las estructuras del Estado democrático-liberal. Entre ambos extremos existe toda una gama de posibilidades destinadas a una evolución hacia formas más acabadas de democracia o a una involución hacia formas más atrasadas de autocracia. Esta es la alternativa, por ahora sin respuesta, ante los recientes acontecimientos de la orilla sur del Mediterráneo.

Tenemos dos ejemplos en dos Estados no árabes. Irán, heredero del Imperio persa, es el prototipo de Estado confesional y teocrático. Por desgracia, la política de George W. Bush (con las dos insensatas guerras de Iraq y Afganistán) ha elevado a este país a nivel de potencia regional. Un rango que, sin la inesperada ayuda exterior, difícilmente habría alcanzado. En cambio Turquía –con la opción a favor del laicismo apoyada por Atatürk– ha elegido la vía de la occidentalización bajo la tutela del ejército, en una forma de democracia limitada, abierta a la evolución o a la involución<sup>7</sup>. La victoria electoral del partido islámico (moderado) ha producido en algunos ambientes conservadores de Occidente reacciones de alarma, como si la presencia de un partido confesional significara un peligro para la democracia.

Se olvida así que la democracia occidental está poblada de partidos confesionales: las democracias cristianas de los diferentes Estados de la Unión Europea no han desatado alarma alguna. Por no mencionar que en Occidente podemos encontrar bancos y compañías de seguros católicas. Los bancos islámicos, aquellos que siguen los preceptos del Corán sobre los negocios aleatorios y sobre el interés, han abierto filiales en Europa; e incluso, en Italia, algunos bancos tradicionalmente italianos han abierto sectores de *islamic banking* como respuesta ante la creciente clientela islámica.

Si prevalece el laicismo, pueden abrirse las puertas de la Unión Europea a pesar de la fuerte heterogeneidad económica y social. De nuevo, dejamos aparte los deseos generosos y las perspectivas a largo plazo. En los próximos diez años las democracias occidentales deberán tratar con nuevos gobiernos –esperemos que democráticos– que no presentan una situación muy diferente de la actual en cuanto al ámbito económico, demográfico y cultural. Examinemos brevemente los datos del PIB per cápita, el porcentaje

---

<sup>7</sup> En la prensa española el “modelo turco” ha sido señalado en varias ocasiones como la consecuencia buscada por las actuales insurrecciones, aunque no faltaban voces contrarias a esta tesis como la que sigue: “tal modelo, de existir, no lo sería nunca de democracia. En Turquía, lo que existe es un ejército que se ha arrogado un derecho de vigilancia sobre lo que votan los ciudadanos” J. M. RIDAO, “Artistas no invitados”, *El País*, 25 de febrero de 2011, p. 27.



de jóvenes y su alfabetización en los Estados de la orilla sur del Mediterráneo y en algunos de Oriente Próximo: Marruecos, Argelia, Túnez, Libia, Egipto, Jordania, Siria y Yemen.

*PIB per cápita*: se sitúa por encima de los 3.000 y 4.000 euros al año, con el punto más bajo en Yemen (1.700 euros al año) y el pico en Libia (12.000 euros al año). Análogamente, la renta per cápita se sitúa entre los 1.600 de Siria y casi los 9.000 euros de Libia<sup>8</sup>.

La atracción económica ejercida sobre los países de la Europa mediterránea (para la Europa del norte tristemente conocidos como los PIGS) resulta clara según los datos de la renta per cápita de Grecia (22.160), Italia (27.250), Francia (32.600) y España (24.700). Por otra parte, el bajo nivel de renta explica por qué el aumento de precio en los productos alimenticios (especialmente el pan) ha sido una de las mechas de las insurrecciones: al inicio se hablaba de la “revuelta del pan”, como en el siglo XIX europeo. Sólo en un segundo momento, Occidente ha terminado comprendiendo que los insurrectos querían pan y libertad.

*Porcentaje de jóvenes*: entendiéndose por “jóvenes” los que tienen entre 14 y 29 años, estaría en torno al 30% de la población total<sup>9</sup>. Si se considera, sin embargo, el segmento de población comprendida entre los 0 y los 25 años (que son los que en los próximos años entrarán en el mercado laboral) el porcentaje estaría en torno al 50% (con un pico del 65,4% en Palestina)<sup>10</sup>.

En España, los jóvenes entre 14 y 29 años son el 17,2% de la población.

*La alfabetización*: oscila entre el 90% (Jordania) y el 50% (Yemen) de la población<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Renta per cápita anual en euros: Marruecos, 2000; Argelia, 3255; Túnez, 2550; Libia, 8970; Egipto, 1400; Jordania, 2500; Siria, 1600 (*La Vanguardia*, 20 febrero de 2011, p. 6; fuente: Banco Mundial, 2008).

<sup>9</sup> Jóvenes entre 14 y 29 años sobre la población total: Marruecos, 28,1%; Argelia, 31,4%; Túnez, 27,2%; Libia, 27,9%; Egipto, 28,6%; Jordania, 29%; Siria, 30,7%; Yemen, 29,8% (*El País. Domingo*, 6 de febrero de 2011, p. 2; fuente: Banco Mundial). Algunos de los porcentajes deben observarse junto con los valores absolutos: en Egipto, por ejemplo, los jóvenes son alrededor del 30% de una población de 80 millones de habitantes.

<sup>10</sup> Jóvenes entre 0 y 25 años sobre la población total: Marruecos, 47,7%; Argelia, 47,5%; Túnez, 42,1%; Libia, 47,4%; Egipto, 52,3%; Siria, 55,3%; Yemen, 65,4% (*La Vanguardia*, 19 de febrero de 2011, p. 8; fuente: Google Maps, Courrier International; *El País*, 21 de febrero de 2011, p. 6; fuente: Banco Mundial y otras).

<sup>11</sup> Porcentaje de alfabetizados sobre la población total: Marruecos, 52,3%; Argelia, 69,9%; Túnez, 74,3%; Libia, 82,6%; Egipto, 71,4%; Jordania, 89,9%; Siria, 79,6%; Yemen, 50,2% (*El País. Domingo*, 6 de febrero de 2011, p. 2; fuente: Banco Mundial).

En España alcanza el 89%. El acceso a la educación de los jóvenes árabes les ha ofrecido la posibilidad de conocer nuevos modelos de vida cotidiana y política, pero no les ha abierto un mercado de trabajo que les suministre los medios para llevar a cabo dichos modelos, ni tampoco una vida política correspondiente a éstos.

*Desempleo:* con respecto a los datos de la Unión Europea, durante la actual crisis el porcentaje de paro resulta casi sostenible, ya que oscila entre un 14% en Túnez y un 18,7% en Egipto<sup>12</sup>, aunque convendría profundizar en el análisis, tanto de la calidad del trabajo como de los propios datos.

En España se ha previsto un 20% durante 2010, un 8,5% para Italia y en torno al 10% en la zona Euro.

La comparativa de estos datos, aunque a nivel puramente indicativo, explica por qué cada previsión de futuro inmediata es –en estos primeros meses del 2011– no sólo incierta, sino además pesimista.

Sea cual sea la forma de gobierno que suceda a las actuales, los Estados del Sur del Mediterráneo atravesarán un periodo de incertidumbre. Rentas y PIBs tan bajos como los citados no permiten inversiones que faciliten la reabsorción a medio plazo de la masa de jóvenes que entrará en el mercado de trabajo, ni tampoco la mejora de las condiciones laborales. La llegada de ayuda de Occidente necesitará tiempo y las dudas e inacción actuales no anuncian nada bueno. Es verdad que un plan Marshall para el Mediterráneo del Sur sería útil, pero –aplicado a esas sociedades– ¿cuánto tiempo se necesitaría para que alcanzasen no ya los 20.000 euros de renta per cápita propios de los PIGS, sino los 7.000 de la actual Turquía?

Las revoluciones generan expectativas de mejoras rápidas que casi siempre terminan en desilusión. La democracia liberal, con su Estado social, cuesta dinero: y en el Mediterráneo meridional el dinero falta o está terriblemente mal distribuido. La democracia liberal exige experiencia política, y también ésta falta en el Mediterráneo Sur. Las dificultades materiales que seguirán al entusiasmo de las revueltas pueden dar paso a aventuras políticas de pronóstico reservado.

---

<sup>12</sup> Porcentaje de desempleados sobre la población total: Túnez, 14,2%; Argelia, 13,8%; Jordania, 12,7%; Siria, 10,3%; Yemen, 11,5%; Marruecos, 9,6%; Egipto, 8,7%; Libia, faltan datos. La situación no es distinta a la de los Estados ricos en petróleo como Irán y Arabia Saudí, donde los desempleados superan por poco el 10% (*El País*, 21 de febrero de 2011, p. 6; fuente: Banco Mundial y otras).



Los problemas salen al paso con los fundamentalistas. Pero no sólo los islámicos. Baste sólo señalar el peso que el fundamentalismo protestante ha tenido en las administraciones republicanas de los Estados Unidos<sup>13</sup> y que, a nivel popular, se ha manifestado con las quemas públicas del Corán, provocando así reacciones sangrientas contra siete empleados de Naciones Unidas en Afganistán<sup>14</sup>. Una previsión optimista definiría el modelo turco como una democracia autoritaria pero perfeccionable. Un modelo pesimista se fijaría, sin embargo, en la involución hacia un Estado islámico, como en Irán.

No olvidemos que, a la visión occidental y demonizada del fundamentalismo islámico, se contraponen otra bien distinta: la portavoz de la organización (ilegal, pero tolerada en Marruecos) *Adl Wal Ihssane* (Justicia y Espiritualidad), Nadia Yassine, compara esta organización con la de la teología de la liberación latinoamericana por la obra de redención de la miseria de las *bidonvilles* marroquíes<sup>15</sup>. Si las organizaciones como ésta se transformasen en partidos, podrían tener un peso relevante en las elecciones. Y podrían redirigir la revolución hacia un Estado no democrático, pero islámico, tal y como ocurre en Irán.

Irán es hoy un ejemplo de teocracia islámica. Pero esta situación actual ha sido condicionada por intervenciones occidentales. De hecho, el primer ministro Mohammed Mossadeq había introducido una serie de reformas democráticas, pero en 1953 –a causa de la nacionalización del petróleo– fue derrocado por un golpe de Estado angloamericano<sup>16</sup>, que permitió la vuelta al poder del Sah Reza Pahlavi, hasta la revolución jomeinista de 1979.

## 6. UN EJEMPLO DE ESTADO ISLÁMICO: PAKISTÁN

La herencia colonial puede dar distintos frutos. La colonia inglesa de la India, después de la independencia de 1949, se dividió en dos Estados sobre

<sup>13</sup> Un texto estándar es G. M. MARSDEN, *Fundamentalism and American Culture*, 2ª ed., Oxford University Press, Oxford, 1980. Se da una curiosa coincidencia con el título de F. ZANELLO (a cura di), *American Mullah: voci del fondamentalismo cristiano americano*, Coniglio, Roma, 2009.

<sup>14</sup> De la vergonzosa condena del Corán en un juicio por Internet los periódicos occidentales han hablado poco: A. CAÑO, "Matanza por la quema de un Corán", *El País*, 2 de abril de 2011, pp. 3-4; *El País*, 3 de abril de 2011, pp. 6-7; *El País*, 9 de abril de 2011, p. 12.

<sup>15</sup> Entrevista en *The Guardian*, cit. en *La Vanguardia*, 20 de febrero de 2011, p. 6.

<sup>16</sup> S. BELTRAME, *Mossadeq. L'Iran, il petrolio, gli Stati Uniti e le radici della Rivoluzione Islamica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009.

la base de la religión prevalente en cada territorio: la población de la India practica el budismo y el hinduismo, mientras que la de Pakistán practica el Islam. Partiendo de la misma cepa colonial, la India es hoy una de las grandes democracias mundiales, mientras que Pakistán es una dictadura que se debate entre una interesada fidelidad a Occidente, en lucha contra el terrorismo afgano, y una peligrosa indulgencia hacia las facciones extremistas del Islam. Resulta esclarecedor observar la deriva que está tomando este Estado.

El derecho del Pakistán moderno tiene tres estratificaciones: una tribal originaria (y en parte aún conservada), una islámica y una occidental de *Common Law*. El mundo indo-pakistaní estuvo entre los primeros que desarrollaron un derecho moderno que tuvo en cuenta las dos civilizaciones: el derecho anglo-musulmán. Se trataba, sin embargo, de una reforma importada del extranjero, mientras que existía un reformismo indo-islámico con una tradición propia introducida durante el contexto del movimiento panislámico. Los contrastes más graves se pueden ver entre el derecho occidental introducido por los colonizadores y el derecho islámico que resurgió con la independencia. De hecho, algunas normas del derecho islámico contrastan con valores occidentales como la certeza del derecho, la protección de los derechos humanos, la igualdad entre ciudadanos (y por tanto, también están en contraste con los tratados que los sancionan, a pesar de estar suscritos por los Estados islámicos).

Sólo tras la separación de la India de Pakistán en 1947, y con la formación de un Estado islámico en Pakistán, el reformismo autóctono encontró su vía de escape. Treinta años después de la independencia, la influencia del "revival" islámico se dejaba sentir en la legislación pakistaní con la prohibición de las bebidas alcohólicas, las apuestas, la prostitución y los locales nocturnos.

A diferencia de Irán, la formación de un Estado islámico en Pakistán no tenía raíces populares. Sin embargo, el Islam fue aceptado sin reservas por amplios estratos de la población, aunque se terminó por imponer para justificar un régimen que no tenía legitimación formal, porque nació del golpe de Estado en julio de 1977 acometido por Muhammad Zia ul-Haq. Y precisamente en 1977 se inició un proceso de islamización del derecho penal pakistaní, que representaba un retraso –al menos desde el punto de vista cronológico– con respecto al derecho anglo-musulmán de la India colonial y unida. Esta tendencia se refuerza en 1979 con la promulgación de las Ordenanzas



*hudud*, llamadas así por el tipo de pena que imponían: la ordenanza *zina*<sup>17</sup>, atañe a los delitos contra la moral sexual, a la que los fundamentalismos atribuyen particular importancia.

Esta ordenanza se refiere a una serie de delitos, entre los que conviene detenerse sólo en los delitos de estupro, adulterio y fornicación (*zina*), para los que se prevén penas casi idénticas, porque de hecho la policía tiende a poner bajo la misma rúbrica el estupro y la fornicación, como si se tratara de una misma cosa: en los registros los dos delitos no se encuentran separados. El estupro se produce con la relación sexual entre dos personas no casadas entre sí y en contra de la voluntad de una de las partes. Se consideran fornicación y adulterio las relaciones sexuales consentidas entre dos personas no casadas. La casuística es compleja y aquí habría que detenerse a observar algunos puntos de la ordenanza: para un análisis más exhaustivo existe una investigación italiana que pone de manifiesto las características jurídicas de este tema<sup>18</sup>.

Las penas se inspiran en el clásico rigor islámico: si el reo es un sujeto de pleno derecho (*muhsan*: persona mayor de edad, libre, musulmán, en plenitud de sus facultades mentales, que sólo haya tenido relaciones sexuales con su cónyuge; o, si no está casado, que por lo menos no haya tenido relaciones sexuales precedentes), el adulterio es castigado con la lapidación (que no está prevista en el Corán) y la fornicación con cien latigazos. En el caso del estupro, si el reo es *muhsan*, la pena es la lapidación; si no, la pena son cien latigazos o “cualquier otra pena, incluida la pena de muerte, que el tribunal juzgue oportuna”. Estas son las penas máximas, pero existe una casuística que prevé la posibilidad de reducir las; además, el régimen de las pruebas dificulta la condena a las penas máximas por estos delitos. En todo caso, es-

<sup>17</sup> E. GIUNCHI, *Radicalismo islamico e condizione femminile in Pakistan*, L'Harmattan Italia, Torino, 1999, p. 107. Este interesante volumen, nacido de una tesis de doctorado de la Universidad de Cambridge, analiza varias sentencias de los tribunales islámicos pakistaníes. Pueden encontrarse más sentencias en el texto de la tesis completa de 1994 titulada: *The enforcement of the ordinance by the Federal Shariat Court in the period 1980-1990, and its impact on women*, consultable en la University Library de Cambridge.

<sup>18</sup> *Offence of zina (enforcement of hudood) ordinance*, N° VII, 1979: ésta se propone «to bring in conformity with the Injunctions of Islam the law relating to the offence of zina», y precisamente «to modify the existing law relating to zina so as to bring it in conformity with the Injunctions of Islam as set out in the Holy Quran and Sunnah». El texto íntegro se encuentra en *Hudood Laws in Pakistan*, foreword by Gul Muhammad Khan, Kausar Brothers, Lahore, s. f., p. 144.

tas breves menciones dan ya una idea de la severidad de las penas y de la discrecionalidad de su aplicación.

En Pakistán, después de la institución de los tribunales islámicos (que se unen a los preexistentes desde 1978) una reforma constitucional de 1985 introdujo el derecho islámico como derecho del Estado. Los jueces pakistaníes pueden desbancar así al derecho positivo, para apelar a “otro” derecho en virtud de la constitución. Un ejemplo típico de esta duplicidad de valores puede encontrarse también en la ordenanza relativa a los delitos sexuales, ámbito en el que se enfrentan enraizadísimos valores opuestos. Un estudio sobre 156 sentencias relativas a esta ordenanza llegó a la conclusión de que “sobre todo a partir de la introducción del artículo 2-A en la Constitución, los jueces de la Corte Federal Shariat hacen referencia explícita a las fuentes del derecho islámico, llegando incluso a suspender normas de derecho estatutario y a aplicar la *sharía* no codificada”<sup>19</sup>. Queda abierto el problema de hasta qué punto la apelación al derecho islámico es un fin (es decir, el regreso a la pureza de los orígenes frente a la corrupción occidental) o bien un medio (para mantener el *statu quo* político y sociocultural existente). No obstante, es un dato de hecho que hay normas jurídicas precedentes, emanadas según los principios occidentales, que hoy se están dejando de aplicar.

## 7. LA DIFÍCIL TRANSICIÓN DE LOS ESTADOS POSTCOLONIALES ISLÁMICOS A LAS DEMOCRACIAS DE TIPO OCCIDENTAL

La historia de las relaciones entre Islam y Europa es, ante todo, una historia de conflictos. Hans Küng identifica cinco desencuentros históricos entre Islam y cristianismo: nótese que se usa “cristianismo” y no “democracia”, ya que el enfrentamiento no surge entre una religión y un régimen político, sino entre dos religiones, es decir, entre elementos homogéneos. El primer desencuentro tiene lugar entre el Islam y Bizancio, el segundo llega con la conquista de España, el tercero con las cruzadas, el cuarto con la expansión otomana hacia Viena y el quinto con el colonialismo de los siglos XIX y XX. De esta larga tradición nos interesa esta última fase, porque es la que ha creado las premisas sociales (la falta de desarrollo) y también psicológicas (el resentimiento) de las actuales tensiones.

<sup>19</sup> E. GIUNCHI, *Radicalismo islamico e condizione femminile in Pakistan*, L'Harmattan Italia, Torino, 1999, p. 107.

La fecha clave de este enfrentamiento desigual es de 1798, fecha de la campaña de Egipto de Napoleón. Las discontinuas consecuencias de la modernización pueden valorarse comparando la evolución de Japón y Turquía, o bien de la India y de Pakistán. En ambos casos clásicos, el Islam parece haber ejercido como freno a la modernización.

En los últimos enfrentamientos de los siglos XIX y XX, los Estados islámicos –y el Imperio otomano en particular– han intentado alinearse con Occidente en el plano de la tecnología y la economía, pero con escaso éxito. De aquí el difuso resentimiento antioccidental (y antiamericano) que invade hoy a grandes masas de musulmanes (y en general, al antiguo tercer mundo).

## 8. DEMOCRACIA Y APOSTASÍA: “¡A QUIEN MUDE DE RELIGIÓN, MATADLO!”

Las tres religiones monoteístas son rigurosas en cuanto a no admitir el abandono de la religión. Cuando con Constantino, en el siglo IV, el cristianismo se convierte en la religión del Estado, la apostasía pasó de ser pecado a ser delito contra la seguridad del Estado. No obstante, San Agustín rechazó la pena de muerte para los apóstatas. Ocho siglos después se radicalizó con Santo Tomás de Aquino, que admitía la pena de muerte para quien abandonase la fe cristiana. De esta concepción nace el tribunal de la Inquisición.

El Islam es igualmente duro. En el Corán los apóstatas parecen condenados a duras penas sólo en el más allá. Pero un dicho transferido de la *sunna* asevera la necesidad de castigar al apóstata en este mundo: y castigarlo con la muerte.

En nuestros días, los Estados islámicos reconocen el derecho de convertirse al Islam, pero no de abandonarlo. La pena de muerte para la apostasía se justifica por los fundamentalistas con referencia al Estado: ya que éste se funda sobre la religión, un ataque a la religión es un ataque a la estabilidad del Estado.

Este ambiguo planteamiento de los Estados islámicos resulta evidente en la suscripción de la “Declaración de derechos humanos de 1948”, en la que el artículo 18 sanciona “la libertad de cambiar de religión o credo”. Ya entonces se negaron a suscribirlo Afganistán, Iraq, Pakistán, Arabia Saudí



y Siria. El 25 de noviembre de 1981 se aprueba la “Declaración de las Naciones Unidas sobre intolerancia y discriminación a causa de la religión”. Un grupo de Estados islámicos consigue que en el artículo 1 no se haga mención al “cambio de religión”. En el mismo año se aprueba una “Declaración islámica de los derechos humanos”<sup>20</sup>. En 1981 el “Consejo islámico para Europa” presentó una “Declaración islámica general de los derechos del hombre”.

El arabista alemán Martin Forstner, de la Universidad de Maguncia, sostiene que los Estados islámicos son propensos no sólo a aceptar esta declaración, sino también a aplicar realmente los derechos humanos que se prevén en ella. Sin embargo, estos últimos no coinciden totalmente con los catálogos contenidos en las constituciones democráticas y, por lo tanto, según Forstner, no es lícito relativizar la libertad de religión. Sobre la base de una “más profunda consideración del texto en árabe” afirma que “los derechos humanos que aquí se proclaman no coinciden completamente con los de las Naciones Unidas, y de hecho los más importantes, como por ejemplo la libertad de religión, no se mencionan en absoluto”<sup>21</sup>. En otras palabras, el texto árabe enuncia los derechos humanos de manera diferente a la Declaración de 1948<sup>22</sup>. Nos encontramos aquí con el viejo problema de la dificultad de traducir en lenguas extraeuropeas conceptos e instituciones inexistentes (o que existen de otra manera) en otras culturas: dificultad que se añade a todas las que hemos ido encontrándonos hasta aquí.

---

<sup>20</sup> Véase también T. MAZZARESE y P. PAROLARI, *I diritti fondamentali. Le nuove sfide. Con un'appendice di carte regionali*, Giappichelli, Torino, 2010 (con los textos en italiano de la declaración de los derechos humanos en los distintos continentes, pp. 155-302: en particular, *Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam*, pp. 253-259; *Arab Charter of Human Rights*, pp. 261-276); AA. VV., *Les droits de l'homme et l'Islam. Textes des organisations arabe et islamiques*, 2ª ed., Université de Strasbourg, Strasbourg, 2010; A. DUNCKER, *Menschenrechte im Islam: eine Analyse islamischer Erklärungen über die Menschenrechte*, WVB, Berlin, 2006.

<sup>21</sup> M. FORSTNER, *Das Menschenrecht der Religionsfreiheit und des Religionswechsels als Problem des islamischen Staates*, Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Geschichte Österreichs, Wien, 1991, pp. 105-186 (extraído de *Kanon*, 10, 1991).

<sup>22</sup> El derecho a la libertad religiosa “se ve al menos relativizado, si no neutralizado por completo, cuando, en una consideración más exhaustiva del texto árabe, se constata que los derechos humanos en él proclamados no se corresponden plenamente con los de las Naciones Unidas y que precisamente aquellos que plantean problemas, como, por ejemplo, el derecho a cambiar de religión, no son siquiera mencionados” (cit. en H. KÜNG, *El Islam*, cit., p. 656).

Pero en el mundo islámico existen también posiciones más abiertas. Por ejemplo el “Zentralrat der Muslime in Deutschland” (ZMD) en la declaración del 20 de febrero de 2002 sobre las relaciones de los musulmanes con el Estado y la sociedad afirma: “estos [los musulmanes] aceptan, por lo tanto, también el derecho de cambiar de religión, en el caso de existir otra, o incluso ninguna”<sup>23</sup>.

Indudablemente, la dificultad de traducir en árabe los conceptos occidentales puede haber desempeñado algún papel, pero continúa siendo cierta la incompatibilidad entre el Estado islámico y la apostasía. Y entonces, ¿cómo se concilia la democracia de corte occidental con el Islam? En cuanto al punto fundamental de la libertad de religión (y por tanto, del cambio de religión) la imposibilidad de conciliación se hace insuperable.

En conclusión, la cuestión clave es la siguiente: “¿no se provocaría un caos en la concepción del derecho si –asumida una posición de relativismo cultural– se hiciera depender el contenido de los derechos fundamentales de las diversas concepciones de los valores en las distintas culturas<sup>24</sup>?” Küng (y Forstner, que cita a Küng expresamente) proponen elaborar en las distintas culturas un “núcleo de valores que contengan también la libertad de fe y de religión” e intentar hacerlo aceptable en las distintas culturas, a fin de alcanzar “una base común de valores éticos elementales”: es el proyecto kungiano del “Weltethos”, de la ética mundial<sup>25</sup>. Quizá en el futuro la “ética mundial” que espera Küng –y en la que incluye “la absoluta libertad de religión y creencia”<sup>26</sup>– permitirá conciliar también Islam y democracia: pero se trata de una esperanza demasiado lejana para guiarnos en la solución de los problemas actuales.

<sup>23</sup> Cit. en H. KÜNG, *Der Islam. Wesen und Geschichte*, Piper, München, 2007, nota 18, p. 863.

<sup>24</sup> Estas consideraciones se encuentran en el epígrafe: *Rückfrage: Religionsfreiheit – auch zum Religionswechsel?* (pp. 700-702). La cita está en la p. 702 de H. KÜNG, *Der Islam. Wesen und Geschichte*, Piper, München, 2007.

<sup>25</sup> Forstner remite a H. KÜNG (Hrsg.), *Dokumentation zum Weltethos*, Piper, München, 2002; bibliografía en pp. 267-304. Disiente B. POMMER, *Menschenrechte als Basis eines Weltethos? Vorbehalte aus Afrika gegenüber dem Universalitätsanspruch der Menschenrechte*, Grin, 2010, ([http://ebooks.ciando.com/book/index.cfm/bok\\_id/72814](http://ebooks.ciando.com/book/index.cfm/bok_id/72814)).

<sup>26</sup> H. KÜNG, *El Islam*, cit., p. 656.



## 9. ¿QUÉ PERSPECTIVAS DE FUTURO TIENE EL MEDITERRÁNEO?

Limitemos la mirada a la parte del Mediterráneo envuelta en las revueltas de la primavera de 2011. El colonialismo no ha creado élites locales en situación de gestionar una transición a la democracia. Ésta sigue siendo hoy la gran incógnita, medio siglo después del inicio de la descolonización con la conferencia de Bandung. De hecho, derrocados los regímenes dictatoriales locales (que han permanecido en el poder durante decenios incluso gracias al apoyo de Occidente) ni siquiera se percibe una burguesía lo suficientemente extendida como para sostener una transición democrática e impedir una posible contrarrevolución. En particular, se sabe bien poco sobre la estructura social del movimiento de los insurgentes en cada Estado árabe.

El colonialismo y después las dictaduras han impedido que se formase una sociedad civil organizada. A mi juicio, las únicas formas de integración social hoy enraizadas no están ligadas a la ideología política, sino al Islam. En algunos Estados –Egipto y Túnez, por ejemplo, pero no Libia– el ejército es la única organización alternativa.

Emblemático es el caso de los *Hermanos Musulmanes* en Egipto. En un primer momento no participaron en la revuelta y después la relegaron a un segundo plano a la espera de que se perfilase una solución. Hay quien considera –por ejemplo Bernhard-Henry Lévy– que su posición moderada es puramente táctica, ya que saben que en este momento la postura fundamentalista no tendría mucha acogida. ¿Pero después? ¿Cuando al entusiasmo de Plaza Tahrir le sucedan los problemas y las dificultades de la reconstrucción democrática? No se puede excluir su regreso a la fuerza. No todas las revoluciones libertarias terminan necesariamente con una construcción democrática.

La función del ejército en los acontecimientos de enero y febrero de 2011 se suele interpretar como una apertura al estilo turco hacia la democracia, aunque se trate de una democracia autoritaria en proceso de evolución.

Mucho depende del posicionamiento titubeante de Occidente, desilusionante desde el inicio de la revuelta en Túnez, tardío e incierto en el apoyo a Libia y francamente inaceptable tras meses de estragos en Siria.

Las estructuras democráticas necesitan ciudadanos informados y estructuras políticas que consientan la elección entre partidos políticos independientes, pero las autocracias islámicas han evitado cuidadosamente crear estas condiciones. Sin embargo, las nuevas tecnologías –de la televisión a internet– han consentido la llegada de información que de otro modo



estaría excluida y, por lo tanto, la posibilidad de formarse aspiraciones que los regímenes autocráticos no podían satisfacer. El resentimiento atávico y la miseria presente comparada con la opulencia occidental (a menudo sobredimensionada por la televisión, como hace años ocurrió en Albania) son, sin lugar a dudas, uno de los ingredientes de las revueltas actuales.

Occidente ha reaccionado mal, en particular la Unión Europea, que tiene la dificultad añadida de coordinar a 27 Estados. Pero sobre su posicionamiento ambiguo ha influido sobre todo un populismo cada vez más apremiante, que utiliza como instrumento político y electoral el temor a una inmigración masiva del Mediterráneo meridional. Así el populismo europeo –y el italiano en particular– ha creado un núcleo duro de *consumidores conformistas* que afronta ahora con hostilidad la sociedad islámico-mediterránea; mientras que aquéllos, por su parte, han creado masas de *conformistas no consumidores* que de Occidente ambicionan más los modelos de consumo que los de democracia. En este clima, a la democracia parlamentaria podría sustituirla la democracia autoritaria (o bonapartista), un régimen cuanto menos variado, tal y como demuestran algunos ejemplos bibliográficos<sup>27</sup>.

El verdadero riesgo es que las sociedades islámico-mediterráneas opten por el modelo populista europeo. Incluso aquí podría verificarse un paralelismo con el 1989 europeo, cuando los Estados del Este se rebelaron en nombre de la democracia, pero importaron rápidamente todo lo peor que había producido el capitalismo.

## 10. LIBERTAD DE CONCIENCIA Y LIBERTAD DE RELIGIÓN EN LA NUEVA CONSTITUCIÓN DE MARRUECOS DE 2011

Una primera consecuencia jurídica de la “primavera árabe” es la preparación de un proyecto de constitución en el Reino de Marruecos, con vistas a

<sup>27</sup> En orden cronológico: G. LEIBHOLZ (Ed.), *La dissoluzione della democrazia liberale in Germania e la forma di Stato autoritaria*, Milano, 1996 (el original alemán es de 1933); G. QUAZZA (Ed.), *Germania federale ed Europa: l'ombra della democrazia autoritaria*, Torino, 1978; L. FERRAJOLI y D. ZOLO, *Democrazia autoritaria e capitalismo maturo*, Milano, 1978; M. VOLPI, *La democrazia autoritaria: forma di governo bonapartista e 5ª Repubblica francese*, Bologna, 1979; F. BERTINOTTI, *Democrazia autoritaria*, Datanews, Roma, 1992; A. GIBELLI, *Berlusconi passato alla storia. L'Italia nell'era della democrazia autoritaria*, Roma, 2010. Cfr. también E. L. ALMEIDA TELES, *Brasil e Africa do Sul: os paradoxos da democracia. Memoria politica em democracias com herança autoritaria; Brazil and South Africa: the democracy's paradoxes - political memory in democracies with authoritarian legacy*, Biblioteca Digitais de Teses e Dissertacoes da USP, 2007.

anticiparse (y por lo tanto a desmovilizar) a las revueltas que ya atormentaban a los demás Estados árabes del Mediterráneo.

En el primer esbozo se preveía la libertad religiosa: “en principio, la nueva Carta Magna señalaba que «el Islam es la religión del Estado, pero la libertad de creencia está garantizada por la ley». Finalmente el texto no incluye esta disposición por el apremio de los islamistas”. En consecuencia “Marruecos será un «Estado musulmán», una inclusión que se ha hecho por la presión de los islamistas del Partido Justicia y Desarrollo (PJD), que amenazaban con hacer campaña por el «no» en el plebiscito, si la carta recogía finalmente la «libertad de conciencia». El PJD teme por las «consecuencias de esta disposición en nuestra identidad islámica», según señaló el secretario general de esta formación. La idea de que los laicos pudieran romper el ayuno en público en el mes de Ramadán o que la libertad sexual o la homosexualidad se conviertan en una práctica «banal y pública» escandaliza a los islamistas”<sup>28</sup>.

El proyecto así revisado se somete a referéndum constitucional el 1 de julio de 2011 y es aprobado con una mayoría aplastante. En este texto “reformista” el Islam está presente con fuerza y suscita en concreto el irresoluto problema de la libertad de conciencia del que ya se ha hablado en términos más generales (cfr. §8). A continuación se proponen, con el texto en francés, los artículos que se remiten directamente a la religión islámica, poniendo en cursiva los pasajes sobre los que conviene concentrar la atención. Derechos humanos y libertad se tratan con mucha cautela y es posible, por lo tanto, que el texto en árabe presente las mismas dificultades expuestas anteriormente a propósito de la libertad de religión (cfr. § 8).

El preámbulo –que “forma parte integrante de la Constitución”– remite al pluralismo étnico cultural de Marruecos, pero otorga a la religión islámica una “preeminencia” que jurídicamente es vaga (pero que puede influir en la interpretación de todos los textos jurídicos de rango infraconstitucional) y que aflora en los puntos nucleares de la misma Constitución:

*«Etat musulman souverain, attaché à son unité nationale et à son intégrité territoriale, le Royaume du Maroc entend préserver, dans sa plénitude et sa diversité, son identité nationale une et indivisible. Son unité, forgée par la convergence de ses composantes araboislamique, amazighe et saharo-hassanie, s’est nourrie et enrichie de ses affluents africain, andalou, hébraïque et méditerranéen. La prééminence accor-*

<sup>28</sup> ABC, 18 de junio de 2011, p. 30.

*dée à la religion musulmane dans ce référentiel national va de pair avec l'attachement du peuple marocain aux valeurs d'ouverture, de modération, de tolérance et de dialogue pour la compréhension mutuelle entre toutes les cultures et les civilisations du monde».*

En cuanto a los tratados internacionales, Marruecos anuncia la intención de suscribirlos (pero “dans le respect de son identité nationale immuable”), mientras que en cuanto a los derechos humanos, muestra una benévola propensión: se trata, por lo tanto, de declaraciones de buenas intenciones, pero nada más:

*«Mesurant l'impératif de renforcer le rôle qui lui revient sur la scène mondiale, le Royaume du Maroc, membre actif au sein des organisations internationales, s'engage à souscrire aux principes, droits et obligations énoncés dans leurs chartes et conventions respectives, il réaffirme son attachement aux droits de l'Homme tels qu'ils sont universellement reconnus, ainsi que sa volonté de continuer à oeuvrer pour préserver la paix et la sécurité dans le monde».*

La primacía del Islam vuelve en el artículo 1: “La nation s'appuie dans sa vie collective sur des constantes fédératrices, en l'occurrence la religion musulmane modérée, l'unité nationale aux affluents multiples, la monarchie constitutionnelle et le choix démocratique” e “La prééminence accordée à la religion musulmane dans ce référentiel national va de pair avec l'attachement du peuple marocain aux valeurs d'ouverture, de modération, de tolérance”. Es fundamental, a su vez, el artículo 3: “L'Islam est la religion de l'Etat, qui garantit à tous le libre exercice des cultes”, que garantiza la libertad de culto (pero no de religión) y que coloca al Islam como religión del Estado: con este artículo Marruecos se declara Estado confesional. A diferencia de la constitución precedente, el rey de Marruecos se convierte también en líder religioso del Estado, y en quien dirige también las instituciones de las que depende la aplicación del derecho islámico:

*«Le Roi, Amir Al Mouminine, veille au respect de l'Islam. Il est le Garant du libre exercice des cultes. Il préside le Conseil supérieur des Oulémas, chargé de l'étude des questions qu'Il lui soumet. Le Conseil est la seule instance habilitée à prononcer les consultations religieuses (Fatwas) officiellement agréées, sur les questions dont il est saisi, et ce sur la base des principes, préceptes et desseins tolérants de l'Islam. Les attributions, la composition et les modalités de fonctionnement du Conseil sont fixées par dahir. Le Roi exerce par dahirs les prérogatives religieuses inhérentes à l'institution d'Imarat Al Mouminine qui Lui sont conférées de manière exclusive par le présent article (art. 3)».*

El artículo 7 regula la formación de los partidos políticos y limita su actividad en función de la religión islámica:

*«Les partis politiques ne peuvent être fondés sur une base religieuse, linguistique, ethnique ou régionale, ou, d'une manière générale, sur toute base discriminatoire ou contraire aux Droits de l'Homme. Ils ne peuvent avoir pour but de porter atteinte à la religion musulmane, au régime monarchique, aux principes constitutionnels, aux fondements démocratiques ou à l'unité nationale et l'intégrité territoriale du Royaume».*

La inmunidad parlamentaria se reduce si el voto o la opinión cuestionan al Islam o a la monarquía:

*«Aucun membre du Parlement ne peut être poursuivi ou recherché, arrêté, détenu ou jugé à l'occasion d'une opinion ou d'un vote émis par lui dans l'exercice de ses fonctions, hormis le cas où l'opinion exprimée met en cause la forme monarchique de l'Etat, la religion musulmane ou constitue une atteinte au respect dû au Roi (art. 64)».*

Por fin, la naturaleza del Estado confesional se establece como inmutable en el artículo 175:

*«Aucune révision ne peut porter sur les dispositions relatives à la religion musulmane, sur la forme monarchique de l'Etat, sur le choix démocratique de la nation ou sur les acquis en matière de libertés et de droits fondamentaux inscrits dans la présente Constitution».*

Como primer comentario a esta constitución, y a la espera de un estudio de mayor profundidad, pueden servir las observaciones formuladas ya en el primer referéndum, ya que desde éste el proyecto de la constitución quedó intacto. “El Monarca pierde su carácter «sagrado», y sólo será inviolable como el jefe de Estado español. Seguirá ostentando el título de Comendador de los Creyentes, es decir, jefe espiritual de los musulmanes. Los asuntos religiosos seguirán siendo de su exclusiva incumbencia”. Aunque «el Islam es religión de Estado» (art. 3), el art. 41 de la Constitución estipula que el rey «es el garante de la libertad de la práctica religiosa». Marruecos confirma su reconocimiento de la libertad de culto, pero no de la libertad de conciencia, lo que impide, por ejemplo, a un musulmán cambiar de religión”<sup>29</sup>.

La nueva constitución de Marruecos contiene numerosas reformas de apertura que aquí no es posible examinar y debe ser valorada, por lo tanto, con benevolente atención. No obstante, ésta sigue confirmando la existencia de un obstáculo a la libertad de religión en el contexto islámico.

En Libia, mientras se perfila el final de la guerra civil, acabará por surgir un problema análogo, porque –los rebeldes acaban de prever la promulgación de la nueva constitución para el 2013– los grupos islámicos han hecho

<sup>29</sup> *El País*, 18 de junio de 2011, p. 2.

sentir su voz súbitamente<sup>30</sup>. Se plantea una Libia con el Islam como religión de Estado y la *sharía* como sistema jurídico. Es demasiado pronto para hacer previsiones, pero habría que intentar responder a una cuestión: ¿una república islámica puede ser considerada como democrática? ¿Hasta qué punto una democracia autoritaria es equiparable a una democracia parlamentaria? Por ahora, estas preguntas quedan sin respuesta.

MARIO G. LOSANO

*Università del Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro"*

*Via Cavour 81*

*15100 Alessandria*

*Italia*

*e-mail:mario.losano@unipmn.it*

---

<sup>30</sup> Los actuales acontecimientos de Libia me reenvían a uno de mis primeros estudios: M. G. LOSANO, *Libia 1970. Materiali sui rapporti fra ideologia ed economia nel terzo mondo* (Corso di filosofia politica, Università di Milano. Anno Accademico 1969-70), Cooperativa Libreria Università Torinese, Torino, 1970. Cfr. además B. BRENTJIES (Hrsg.), *Lybien in Vergangenheit und Gegenwart*, Martin-Luther-Universität, Halle (Saale), 1979 (Materialien einer wissenschaftlichen Arbeitstagung aus Anlass des 10. Jahrestages der lybischen Revolution 1969); A. del BOCA, *Gli italiani in Libia. Dal fascismo a Gheddafi*, Laterza, Roma - Bari, 1988.

