



Manual para agentes de prevención de la islamofobia y de la discriminación por motivos religiosos

Fundación La Merced Migraciones y Red de Entidades Formadoras

*del proyecto SALAM: promoción de la convivencia intercultural e interreligiosa
y prevención de la intolerancia por motivos religiosos*



Estos textos forman parte de los materiales formativos “**Agentes de prevención de la islamofobia y de la discriminación por motivos religiosos**”, en el marco del proyecto ***Salam: promoción de la convivencia intercultural e interreligiosa y prevención de la intolerancia por motivos religiosos***.

La elaboración de los materiales ha sido coordinada por la Fundación La Merced Migraciones y fruto del trabajo en red con las siguientes organizaciones que integran la Red de Entidades Formadoras: Grupo de investigación Antropología, Diversidad y Convivencia –GINADYC- de la Universidad Complutense de Madrid, Fundación Pluralismo y Convivencia, Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones de la Universidad de Comillas, Asociación Tayba, Foro Abraham, Universidad Nebrija, Fundación Cepaim, Unidad de Gestión de la Diversidad de la Policía Municipal de Madrid, SOS Racismo Madrid, Red Acoge, Arco Forum, Comunidad Bahá’í de España, Justicia y Paz e Iglesia Evangélica Española.

Título: *Manual para agentes de prevención de la islamofobia y de la discriminación por motivos religiosos*.

Primera edición: Madrid, abril de 2020.

Autoría: VV.AA. (Red de Entidades Formadoras del proyecto Salam).

Coordinación: Losada Viñé, Vanesa; Penas Cancela, Alaitz; y Salguero Montaña, Óscar (Fundación La Merced Migraciones)

Diseño de cubierta: Pablo Valentín-Gamazo (Fundación La Merced Migraciones)

Fotos de cubierta: Carol Caicedo.

Edición: Fundación La Merced Migraciones.

C/ Castelar, 21, 282028, Madrid.

913 555 550 | lamerced@lamercedmigraciones.org

ISBN: 978-84-09-20028-3



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento - No Comercial - Sin Obra Derivada (by-nc-nd), que no permite la generación de obras derivadas ni hacer un uso comercial de la obra original, es decir, sólo son posibles los usos y finalidades que no tengan carácter comercial.

Promueve:



Financian:



***Manual para agentes de prevención
de la islamofobia y de la
discriminación por motivos
religiosos***

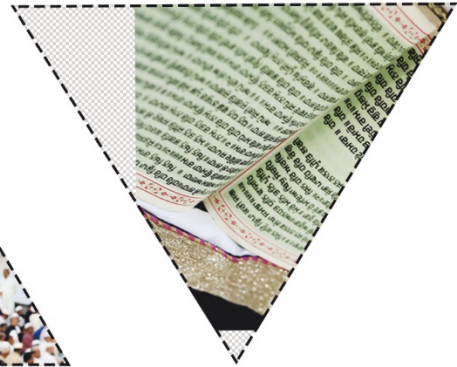
Fundación La Merced Migraciones y Red de Entidades Formadoras

Índice

Argumentario.....	12
Cultura, religión y sociedad	22
1. Cultura y culturas, conceptos e implicaciones	22
1.1. El concepto antropológico de cultura.....	22
1.2. Implicaciones y desafíos de los conceptos estándar de cultura ...	23
1.3. Etnocentrismo y relativismo: la crítica a los demás y la reflexión sobre uno/a mismo/a como puntos de partida del diálogo	25
2. Religiones y religiosidad	27
2.1. Hacia una definición antropológica de la religión.....	27
2.2. ¿Es la religión un universal humano?.....	28
2.3. La relación de la religión con la cultura.....	29
2.4. La sociedad y el individuo en la cultura y la religión contemporáneas 32	
2.5. La gobernanza cultural y la gobernanza religiosa. Hacia la gestión del pluralismo religioso.....	34
Introducción al pluralismo religioso	38
1. ¿Secularización o pluralidad de confesiones?.....	38
2. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de pluralismo religioso?	39
3. El pluralismo religioso en España como síntoma de modernidad.....	39
3.1. El pluralismo religioso no es un fenómeno social «nuevo»	39
3.2. Incidencia en el ámbito religioso de las transformaciones estructurales de nuestra sociedad contemporánea.....	40
3.3. Pluralismo religioso y cohesión social	40
4. Panorámica de la diversidad religiosa en el Estado español	41
5. Acercamiento al estatus legal de las confesiones.....	45
5.1. La aconfesionalidad del Estado.....	45
5.2. Los Acuerdos de 1979 entre el Estado español y la Santa Sede .	45
5.3. Los Acuerdos de Cooperación del Estado de 1992.....	46
5.4. Las declaraciones de notorio arraigo.....	47
6. Una mirada a las confesiones.....	48
6.1. Confesiones con Acuerdo de Cooperación	49
6.2. Confesiones con notorio arraigo.....	52
6.3. Otras confesiones reconocidas.....	54
Ejercicio de la intrahistoria cotidiana del pluralismo y la migración	62

1. Pluralismo religioso y migraciones.....	62
1.1. El pluralismo religioso: ¿un nuevo paradigma sobre el papel de la religión?.....	63
2. Migración, religión y convivencia	66
3. Dos posturas extremas ante el pluralismo	68
4. La presencia de las expresiones públicas religiosas de la migración en España.....	69
5. Cómo la juventud migrante participa de lo religioso y espiritual	71
Introducción al islam.....	78
1. Introducción	78
2. El nacimiento del islam	78
2.1. La diversidad del islam	79
2.2. Los pilares del islam	82
3. La situación del islam en el Estado español	84
La imagen de la mujer musulmana y “los derechos de vestimenta”: derechos humanos e identidad religiosa.....	90
1. La imagen estereotipada de la mujer musulmana	90
1.1. El colonialismo y la Declaración Universal de Derechos Humanos	90
1.1. “Reciclar” el discurso colonizador	91
1.2. El concepto de libertad en los discursos feministas.....	92
2. Los derechos de vestimenta de la mujer en el islam	94
2.1. Las fuentes jurídicas islámicas	94
2.2. El velo islámico en el punto de mira	96
3. Reflexión final	102
Proceso discriminatorio: estereotipos, prejuicios y conductas discriminatorias	108
1. Introducción	108
1.1. Conceptualizando la intolerancia y la discriminación.....	108
1.2. Estereotipos, prejuicios y conductas discriminatorias.....	110
○ Reglamento sobre la Utilización de las Instalaciones y Servicios Deportivos Municipales del Ayuntamiento de Madrid;.....	115
2. Breve aproximación a los discursos de los delitos de odio	117
2.1. Herramientas para combatir los discursos y delitos de odio	118
2.2. Competencias y acciones municipales: el caso local de Madrid	121
Islamofobia, más allá de una discriminación religiosa	130
1. Conceptualizando la islamofobia	130

2. Cómo se construye la islamofobia	132
3. La islamofobia en cifras	134
Tratamiento mediático del islam.....	140
Aportación del pluralismo religioso a la sociedad.....	152
1. El papel de las religiones en las sociedades plurales.....	152
1.1. El papel de las religiones en los diferentes modelos de estado .	153
1.2. Herramientas y estrategias de las religiones para la cohesión social	155
2. Hacia la superación del prejuicio por motivos religiosos.....	156
2.1. Caminando hacia el diálogo	156
2.2. El diálogo interreligioso: contexto, avances y objetivos	157
2.3. El diálogo interreligioso en España.....	159
2.4. Herramientas para la comunicación interreligiosa efectiva.....	162
2.5. Un paso más allá: la convivencia interreligiosa	164
3. La contribución de las religiones como herramienta de prevención y resolución de conflictos.....	164
4. Religión y gobernanza. Hacia una ciudadanía dialogante y abierta a la diversidad religiosa	165
.....	168
Anexo 1: Respecto al nombre del profeta	170
Anexo 2: Claves para detectar si el discurso o hecho de odio constituye un delito punible.....	172
Anexo 3: Islamofobia y medios.....	174
Anexo 4: Buenas prácticas de gestión pública de la diversidad religiosa (casos extraídos del Observatorio del Pluralismo Religioso en España).....	178
Anexo 5: Declaraciones interreligiosas	184
.....	186



ARGUMENTARIO



Argumentario

Este argumentario surge de la necesidad de disponer de una serie de ideas fuerza cuando nos tenemos que enfrentar a cuestionamientos sociales, políticos y mediáticos relativos a las ideas que se manejan sobre las libertades, públicas e individuales, vinculadas a temáticas religiosas y conviccionales.

La sociedad actual es cada vez más diversa y plural, y es necesario resaltar y trabajar por ese derecho a la diferencia de cada persona. Las diferencias nos enriquecen, nos nutren, por ello apostamos por un diálogo interreligioso e intercultural horizontal para poder acercarnos a las distintas realidades individuales. Ese acercamiento, ese diálogo, nos permitirá cuestionarnos distintos prejuicios, romper estereotipos y ayudar a la promoción de sociedades inclusivas en las que la máxima sea el derecho a la diferencia desde el respeto, evitando actitudes de intolerancia y discriminación y promoviendo la convivencia y la paz.

Partimos de la base de que la intolerancia en general, y la intolerancia religiosa en particular, no son un problema que compete exclusivamente a las personas que se definen como religiosas. Más bien entendemos este tipo de actitudes y conductas como un atentado a las libertades y preceptos éticos que rigen la convivencia en nuestra vida diaria. Por ello, a través de este argumentario queremos dar cuenta de la responsabilidad conjunta de combatirla a través del cuestionamiento de los prejuicios y estereotipos sobre los que se construye la intolerancia, siendo responsabilidad de la sociedad en su conjunto.

«Cuando los vinieron a buscar a los musulmanes,
guardé silencio,
porque yo no era musulmán.
Cuando encarcelaron a los budistas,
guardé silencio,
porque yo no era budista.
Cuando vinieron a buscar a los cristianos,
no protesté,
porque yo no era cristiano.
Cuando vinieron a por los ateos,
no pronuncié palabra,
porque yo no era ateo.
Cuando finalmente vinieron a por mí,
no había nadie más que pudiera protestar».

(Adaptación del poema “Cuando los nazis vinieron...” del pastor luterano Martín Niemöller).

Defensa de la libertad ideológica, religiosa y de culto (incluyendo la perspectiva de la persona no creyente)

Desde el punto de vista legal, la libertad religiosa, así como la libertad de pensamiento y de conciencia, se hallan indiscutiblemente reconocidas tanto a nivel nacional (véanse el artículo 16 de la Constitución española de 1978 o la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980), como internacional (artículos 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y 9 del Convenio Europeo para la protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales). En estos textos se reconoce la obligación del Estado de Derecho y de las instituciones que lo forman de defender la libertad de los colectivos y de los individuos para manifestar, practicar y observar sus religiones, siempre dentro del marco de una sociedad democrática y plural.

No obstante, resulta imprescindible transcender el nivel de lo legal. Para ello es necesario tomar conciencia de que la defensa de estas libertades es algo que nos compete a toda la ciudadanía de una sociedad inclusiva, por lo que debemos adoptar una mentalidad abierta y respetuosa respecto a la diversidad (tanto religiosa como de cualquier otra índole), y adquirir las herramientas que nos permitan detectar comportamientos o actitudes intolerantes o discriminatorias. Independientemente de nuestras propias creencias o adscripciones, el compromiso con la protección de las libertades religiosas y de pensamiento fundamentales constituye uno de los ejes principales de una sociedad diversa e inclusiva.

Prejuicios e imaginarios que se manejan sobre las personas religiosas y no religiosas y sobre la necesidad de romper con ellos

En nuestra sociedad existen toda una serie de recursos culturales que contribuyen a la creación de prejuicios y estereotipos respecto a “cómo son” o “cómo se comportan” las personas de distintas adscripciones religiosas o espirituales. Por lo tanto, debemos cuestionarnos estas atribuciones de “sentido común” y preguntarnos por su origen e intencionalidad.

En el caso concreto del islam vemos como una religión con la que se identifican millones de personas es homogeneizada, de manera que adjetivos como “machista”, “violenta” o “autoritaria” se atribuyen de manera acrítica a la totalidad de esta religión y de personas y territorios que se identifican con ella. Así, uno de los principales mecanismos para sustentar estos falsos mitos respecto al islam se asienta sobre la invisibilización de la diversidad humana, y en este caso religiosa, que se da en el planeta. Este es solo uno de los ejemplos posibles de la manera en la que pueden funcionar estos estereotipos y prejuicios respecto a la diversidad religiosa implantados en nuestra vida diaria.

Promoción de una tolerancia que acepte, respete y aprecie las diferencias

Ante el posible equívoco al que puede llevar el uso de la palabra “tolerancia”, entendida erróneamente como mera aceptación de la existencia o presencia de personas con creencias diferentes, consideramos necesario aclarar el término. La tolerancia desde nuestro uso hace referencia a una actitud activa, que requiere de un trabajo por parte del individuo o grupo de fomento y apreciación de la diferencia y de la libertad de conciencia y de religión.

Por lo tanto, se trata más bien de una responsabilidad. Por ello términos como “inclusión” pueden resultar también interesantes a la hora de entender la manera adecuada de construir una sociedad plural e intercultural.

Denuncia de actitudes de hostilidad, intolerancia y discriminación (incluidos los discursos y delitos de odio)

Las situaciones en las que se expresa un rechazo o desprecio de las opiniones, creencias o conductas de otros seres humanos por el hecho de ser “diferentes” se repiten con frecuencia en nuestra sociedad. Estas muestras cotidianas de intolerancia pueden manifestarse a través de discursos de odio, los cuales, dependiendo de la legislación e instrumentos de denuncia locales, estatales o internacionales pueden convertirse en delitos de odio.

Por lo tanto, es necesario destacar el hecho de que, a pesar de la existencia de plataformas que puedan permitir la denuncia de discursos de odio, sin la existencia de leyes que tipifiquen claramente y aporten instrumentos para la denuncia de estos discursos no siempre resulta sencillo llegar a condenas por delitos de odio. En este sentido, estas expresiones de intolerancia deben ser combatidas, además de mediante los instrumentos cívicos y legales que aportan ONG, juzgados o plataformas civiles, mediante el desmantelamiento de estereotipos y prejuicios y mediante la condena social de este tipo de conductas y discursos.

Esto resulta especialmente importante en nuestra sociedad, ya que la existencia de redes sociales y otras formas de comunicación electrónica permiten la expansión casi instantánea de todo tipo de bulos y noticias falsas, en muchas ocasiones discriminatorias y promulgadoras del odio, por lo que una intervención temprana y la implicación personal de las personas concienciadas con la igualdad y la pluralidad puede evitar un gran daño a los valores democráticos.

Interseccionalidad de la discriminación por motivos religiosos

A la hora de dar cuenta de la discriminación por motivos religiosos también es necesario entender que ésta no se da en un vacío social o cultural. Elementos como el género, la clase social, la nacionalidad o el aspecto físico son parte integrante del discurso social y de la conceptualización que se realiza de las personas, por lo que los elementos discriminatorios que pueda haber en cada

una de las distintas categorías enunciadas juegan un papel en la discriminación por motivos religiosos.

Por ejemplo, una mujer musulmana y pobre puede ser susceptible de sufrir una triple discriminación por género, religión y clase, además de otras posibles. De igual manera ocurriría con cualquier otra persona, siendo el contexto social y cultural, así como la propia identidad o rasgos visibles de ella, parte de estos potenciales juicios negativos. Es necesario recalcar la importancia de no detenernos en la denuncia y lucha contra la discriminación singular por motivos religiosos, sino que el resto de situaciones de intolerancia y discriminación también forman parte de la misma problemática, por lo que también nos incumben.

Influencia de los medios de comunicación

Los medios de comunicación son una fuente prominente de la formación del conocimiento y la opinión en la sociedad. A partir de ello, Teun Van Dijk señala que especialmente en las sociedades de la información contemporáneas, «el discurso se aloja en el corazón del racismo»¹. Explica el lingüista que el discurso mediático es una interfaz, una práctica social y como tal puede ser discriminatorio, tanto en su contexto como en su texto. Es decir, el discurso puede ser una práctica racista por su contexto, (quién habla, a quién habla, cuándo y con qué objetivo) y por su texto: manera sistemática de enfatizar lo bueno de nosotros (europeos blancos) y lo malo de ellos (no-europeos). Por ejemplo, mediante la práctica sesgada de temas, palabras, argumentos, narraciones o metáforas que enfatizan lo negativo.

De esta forma los medios de comunicación actúan reproduciendo prejuicios y estereotipos con discursos sobre las minorías. Por ello, es necesario alertar sobre cómo los medios pueden fomentar la discriminación, y también la criminalización, de las personas musulmanas con un tratamiento que incrementa la islamofobia. Elementos sobre los que centrarnos:

- Se habla de un “nosotros” (occidentales) y de un “ellos” (no-occidentales).
- Se incide en la diferencia cultural, en vez de en las posibles metas comunes.
- Se recurre al concepto de integración, el cual requiere el borrado de la identidad del migrante y que habitualmente conlleva la adquisición de obligaciones sin concesión de derechos.
- Se extrapola el término islamista a toda persona musulmana.
- En noticias relacionadas con terrorismo se utilizan fotos de mujeres con velo, hombres con barba, destacando la nacionalidad, y no contrastando la información.

¹ Van Dijk, T. (2002). « Discourse and Racism». En D. T. Goldberg y J. Solomos (eds.). *A Companion to Racial and Ethnic Studies*. Oxford: Blackwell, pp. 145-159.

- Se generalizan significados como el de Yihad que para el 99% de musulmanes es el esfuerzo por salir adelante, pero sin embargo predomina en el discurso de los medios el significado del 1% minoritario y repudiado por la práctica totalidad de la comunidad musulmana mundial.

*MANUAL PARA AGENTES DE PREVENCIÓN DE LA ISLAMOFOBIA
Y DE LA DISCRIMINACIÓN POR MOTIVOS RELIGIOSOS.*

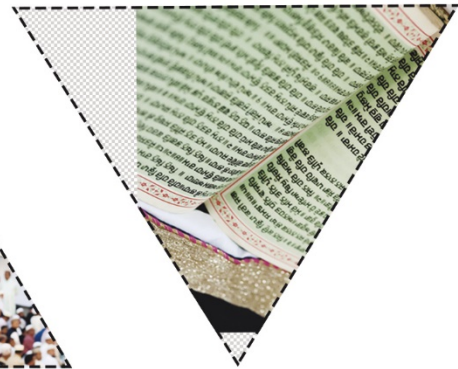


BLOQUE I

CULTURA, SOCIEDAD Y RELIGIÓN: EL CASO DEL PLURALISMO RELIGIOSO EN EL ESTADO ESPAÑOL



Proyecto "SALAM: promoción de la convivencia intercultural e interreligiosa
y prevención de la intolerancia por motivos religiosos"



CULTURA, SOCIEDAD Y RELIGIÓN

MÓNICA CORNEJO VALLE

GRUPO DE INVESTIGACIÓN
ANTROPOLOGÍA, DIVERSIDAD Y CONVIVENCIA (GINADYC)
DE LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID



Cultura, religión y sociedad

Mónica Cornejo Valle, Grupo de Investigación Antropología de la Diversidad y la Convivencia (GINADYC-Universidad Complutense de Madrid).

A menudo la diversidad religiosa se entiende como una expresión concreta de la diversidad cultural. Al pensar de esta manera, parece que cada grupo social (que se identifica con una cultura determinada) también tiene un tipo de creencias o un tipo de celebraciones rituales que le son propias y que todo el grupo comparte. Aunque hay una parte de esto que es así, esta idea también es uno de los principales estereotipos populares sobre la religión, que afecta de formas distintas a mayorías y minorías religiosas. La amalgama entre religión, sociedad y cultura a veces hace difícil pensar que una sociedad y una cultura puedan ser religiosamente plurales. Una sociedad religiosamente diversa se caracteriza principalmente porque diferentes confesiones y denominaciones religiosas conviven, pero el pluralismo religioso también significa que las fronteras entre grupos, culturas y confesiones se desdibujan: la religiosidad se puede expresar y vivir de formas distintas en esta sociedad plural, y cada persona o comunidad serían libres de desarrollar aquella forma de ser religioso que mejor manifiesta su experiencia de lo sagrado. Esto significa que el pluralismo religioso va más allá de la mera coexistencia de confesiones o denominaciones. La diversidad a menudo implica también fronteras religiosas y fronteras culturales fluidas, con personas y grupos que participan de una cultura, pero al mismo tiempo no siguen la religión tradicional de esa cultura o, al revés, participan de una religión, pero no siguen la tradición cultural de la que procede.

Esta complejidad es parte sustantiva de la experiencia y de la convivencia en diversidad. El principio de la libertad religiosa, como concreción de la libertad de conciencia (y de su implementación a través de la libertad de expresión), está emparentado con las libertades políticas y culturales, pero, al mismo tiempo, sus expresiones históricas no son idénticas. Un primer paso en el avance contra los prejuicios y la intolerancia consiste en aprender a apreciar cómo las formas religiosas encajan en un paisaje social y cultural plural, partiendo de una primera reflexión sobre qué es la cultura, cuál es su relación con las formas religiosas de una sociedad y cómo se construyen las identidades individuales o colectivas que participan en la sociedad religiosamente diversa.

1. Cultura y culturas, conceptos e implicaciones

1.1. El concepto antropológico de cultura

Para trabajar en contextos de diversidad cultural y promover los valores del pluralismo cultural y religioso, se ha reconocido la necesidad de trabajar con un concepto holístico de cultura que enraíza en la tradición antropológica. Así lo reconoce la UNESCO en la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, de 2001, en la que se reafirmaban las conclusiones de la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales (UNESCO, 1982), de la Comisión Mundial de

Cultura y Desarrollo (Nuestra Diversidad Creativa, 1995) y de la Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo (Estocolmo, 1998). En este sentido, siguiendo a Preiswerk y Perrot (1979) cuando pensamos aquí en la cultura podemos decir que:

Definimos la cultura como el conjunto de los valores, comportamientos e instituciones de un grupo humano que es aprendido, compartido y transmitido socialmente. Abarca todas las creaciones del hombre: las cosmogonías, los modos de pensamiento, la imagen del ser humano, la Weltanschauung, los sistemas de valores, la religión, las costumbres, los símbolos, los mitos; pero también sus obras materiales: la tecnología, los modos de producción, el sistema monetario; además, las instituciones sociales y las reglas morales y jurídicas².

1.2. Implicaciones y desafíos de los conceptos estándar de cultura

El concepto dominante de cultura en las sociedades modernas procede de los siglos XVII y XVIII, cuando la idea de “cultivo” se comienza a usar metafóricamente para referirse al cultivo de la mente o el espíritu. La cultura se ha entendido desde entonces de dos maneras que hoy siguen siendo la forma hegemónica en que popularmente se piensa “lo cultural”: en sentido ilustrado y culto, como resultado de la educación; y en sentido folclórico y netamente patrimonial, como acervo popular (material o inmaterial) de la creatividad de un grupo social determinado. Esta doble fuente del concepto de cultura también se hace evidente en nuestro entorno porque están en la base de las dos grandes líneas de política cultural que existen históricamente: las políticas educativas y las de protección patrimonial, que han sido precisamente los dos marcos que han permitido la reproducción, expansión y evolución de los conceptos originados en el XVIII.

La primera noción se desarrolla especialmente en el ideario de la Ilustración y representa la convergencia particular de la tradición francesa entre el concepto de civilización y la crítica roussoniana del mismo³. Este concepto presenta un punto de vista individualista, en el sentido de que decimos que alguien “tiene cultura”, la ha adquirido mediante la formación, el estudio o la experiencia, de manera que la cultura es un bien que el individuo posee como resultado del propio esfuerzo o talento. Este es un punto de vista problemático a la hora de pensar la diversidad religiosa como cultura, porque es una perspectiva muy etnocéntrica y evolucionista desde la que parece que sólo una forma cultural es legítima (la alta cultura, que incluye las bellas artes, pero también las ciencias), de manera que todas aquellas formas de cultivo del espíritu que no se ajusten al

² Preiswerk, R.; Perrot, D. (1979). *Etnocentrismo e Historia (América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental)*. México DF: Editorial Nueva Imagen, p. 39.

³ Elias, N. (2001). *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México DF: Fondo de Cultura Económica, p. 86.

patrón hegemónico podrían ser inmediatamente descartadas, deslegitimadas y discriminadas. Si fusionamos la religión con la cultura en este sentido ilustrado, el resultado permitirá apreciar las virtudes universales de las confesiones mayoritarias (o incluso del ateísmo y otras convicciones humanistas, como de hecho ha ocurrido históricamente con el desarrollo del racionalismo), pero nos perjudicará en la lucha contra los prejuicios y la discriminación por motivos de religión en el caso de minorías, en la medida en que no se garantizará el derecho a su propia diversidad si no es a costa de asimilarse a la cultura religiosa o convicción dominante.

Sin embargo, la cultura también se entiende desde un punto de vista colectivo como el repertorio de productos de la creatividad humana que consideramos más habitualmente bajo el concepto de “patrimonio cultural”. Esta segunda noción se desarrolla a partir de la ideología nacionalista en la Alemania del siglo XVIII y representa una tendencia esencialista en la representación del espíritu de los pueblos (*volksgeist*). Esta es una noción también limitante a la hora de aplicarse a la diversidad religiosa porque, como se desprende del texto anterior, la cultura se entiende como una hipóstasis identitaria, una esencia de las naciones. En este caso, si fundimos la religión con la cultura podremos valorar el estrecho vínculo que algunas formas religiosas mantienen con la identidad étnica de los creyentes, pero estaremos en dificultades para valorar y respetar aquellas formas de religiosidad que sean transnacionales o simplemente fruto del libre ejercicio del individuo y los grupos de profesar las creencias de su elección, con independencia de cuáles sean aquellas que profesa la “nación” o el Estado en el que se incardina.

Ambas nociones de cultura han tendido a converger con el tiempo. El sentido ilustrado y “culto” del concepto, que sigue plenamente vigente, ha evolucionado hacia formas contemporáneas que van más allá del mero cultivo del espíritu a través de la educación y que se expresan hoy en día en el consumo de bienes culturales como estrategia para “adquirir” cultura, lo que nos lleva a una interpretación patrimonialista. Los bienes culturales incluyen tantos bienes convencionales de carácter material (obras y colecciones de objetos bien sean cultos o folclóricos), así como también aquellos que se consideran inmateriales y que la UNESCO ha definido como:

Tradiciones o expresiones vivas heredadas de nuestros antepasados y transmitidas a nuestros descendientes, como tradiciones orales, artes del espectáculo, usos sociales, rituales, actos festivos, conocimientos y prácticas relativos a la naturaleza y el universo, y saberes y técnicas vinculados a la artesanía tradicional⁴.

Al darse esta convergencia de los conceptos, también se ha producido una coincidencia en las limitaciones que imponen a la hora de trabajar con la diversidad cultural y otras formas de diversidad. Desde estos conceptos

⁴ Convención de la UNESCO para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, Paris, 17 de octubre de 2003 [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html]

limitamos las culturas a dos aspectos: (1) contenidos y formas intelectuales y artísticos, cultos e ilustrados que en realidad proceden de ciertas tradiciones europeas, resultando en muchos casos elitistas y que por tanto constriñen nuestra forma de entender la riqueza y diversidad de “las culturas”, en plural; y (2) los objetos y símbolos de una sociedad presentados como reificaciones que son concebidas como “propiedades” (patrimonio es un término que etimológicamente remite a la propiedad sobre algo, así como folklore remite etimológicamente al patrimonio común). Estas dos limitaciones son el resultado de ver lo cultural con un sesgo etnocéntrico de acuerdo con el cual aplicamos los puntos de vista que nacieron en la Europa del siglo XVIII al conjunto del panorama de la diversidad, de manera que aquellas formas de ser y hacer que no encajan con los contenidos intelectuales y los objetos que esperamos, quedan invisibilizados o se consideran signos de “falta de cultura”, de “atraso cultural” u otros juicios de valor por el estilo, en el peor de los casos.

1.3. Etnocentrismo y relativismo: la crítica a los demás y la reflexión sobre uno/a mismo/a como puntos de partida del diálogo

Ya en 1906, el creador de este término, W.G. Sumner, definió el etnocentrismo como:

Una visión de las cosas según la cual el propio grupo es el centro de todo y todos los otros se miden por referencia a él... Cada grupo alimenta su orgullo y su vanidad, proclama su superioridad, exalta a sus propias divinidades y mira con desprecio a los profanos⁵.

Hoy en día, el concepto ha ampliado su horizonte semántico para dar cuenta de todos aquellos prejuicios conforme a los cuales tendemos a valorar y malentender al otro desde nosotros mismos. Dicho de una forma más técnica: etnocentrismo es la mirada hacia lo diferente filtrada por las categorías culturales propias, y es también el uso de esas categorías, conceptos, valores, propios para definir lo otro. Este sesgo afecta a la diversidad cultural y religiosa desde su mismo planteamiento por dos razones: por un lado, el sesgo etnocéntrico existe en todas las culturas en mayor o menor medida; y, por otro lado, afecta al fundamento de nuestra reflexión sobre la realidad cultural porque, como hemos visto, podemos tener conceptos de cultura etnocéntricos.

Lo mismo cabe decir de la diversidad religiosa. Sin que ello sea por sí sólo negativo, es lógico que los creyentes de una creencia o convicción particular consideren, legítimamente, que esa doctrina es más acertada que otras. Incluso sería algo extravagante que no fuera así. Pero el etnocentrismo también puede estar presente en la forma en que, desde nuestras creencias, reflexionamos sobre qué es la religiosidad: ¿Qué es una religión y una “superstición”? ¿Qué es una creencia religiosa y qué preferimos llamar despectivamente “mito”? ¿Por qué no nos gusta que nos digan “secta” pero lo decimos a otros? Cuando estamos

⁵ Summer, W.G. (1953). *Folkways*. New York: Ginn, p. 18.

trabajando con diversidad cultural y religiosa, la aplicación de unas categorías culturales a las realidades sociales de otras culturas provoca por sí solas distorsiones que pueden derivar innecesariamente en conflictos u ofensas. Pero darnos cuenta de que existe este callejón sin salida cognitivo nos puede llevar también a plantearnos hasta qué punto estamos presos de nuestras categorías de análisis y hasta qué punto estamos dispuestos a aprender nuevas categorías y explorar la diversidad desde sí misma.

En la voluntad de explorar la diversidad desde sí misma, las y los antropólogos usan tradicionalmente la expresión “relativismo cultural”, que intenta reflejar la posición ideológicamente opuesta al etnocentrismo. La idea de un pensamiento o una interpretación relativista de la diversidad cultural surge como consecuencia tanto del conocimiento de otras culturas, como del descubrimiento del etnocentrismo, esto es, del darnos cuenta de que vemos a los demás desde nuestra experiencia cultural, cuando nuestra propia cultura es una entre muchas. Señalar que el principio del relativismo cultural no es una cuestión moral o metafísica, sino un ejercicio de reflexión sobre el propio sesgo cultural que parte de la acumulación de datos históricos y antropológicos y que nos sitúa ante la evidencia de la diversidad humana de una forma positiva. De acuerdo con el creador del concepto, Melville Herzkovits, el punto de partida del relativismo es el reconocimiento de que “los juicios están basados en la experiencia, y la experiencia es interpretada por cada individuo a base de su propia endoculturación”⁶. Pero los contextos en los que los individuos y los grupos han desarrollado sus creencias y valores son variables, y la actitud relativista nos permite apreciar cómo individuos y grupos han adaptado sus creencias, valores y costumbres para resolver problemas humanos que son comunes en función de los contextos históricos, geográficos, políticos en los que esos problemas humanos comunes han ido teniendo que resolverse.

Desde esta perspectiva ampliada, el relativismo cultural se ha mostrado una herramienta útil para compensar los sesgos etnocéntricos de nuestros prejuicios, para conocer a los otros más allá de los estereotipos, estar más dispuestos al diálogo, armonizar la convivencia en diversidad y también para prevenir el conflicto e intervenir en los casos que lo requieran. El principio relativista cultural asume, pues, que las prácticas y creencias de los otros tienen sentido y no deben ser inmediatamente despreciadas, sino al contrario, deben ser comprendidas y respetadas en su particularidad. Éste es el enfoque que encaja con la realidad y los valores del pluralismo religioso y que parte de la constatación sociológica de la existencia misma de la diversidad religiosa. No nos vamos a hacer creyentes de todo, ni vamos a estar de acuerdo con todo, pero frente al etnocentrismo cerrado, podemos aceptar la diversidad como un hecho, reflexionar sobre nosotros mismos y nuestros prejuicios y estar dispuestos a conocer y comprender, a escuchar y valorar la experiencia del otro.

⁶ Herskovits, M. J., Barroso, H., Imaz, E., & Alaminos, L. (1952). *El hombre y sus obras* (Vol. 5). México DF: Fondo de Cultura Económica.

2. Religiones y religiosidad

2.1. Hacia una definición antropológica de la religión

Decíamos antes que una de las formas en que se manifiesta el etnocentrismo en la diversidad religiosa afecta a las categorías desde las que definimos lo que es religioso y lo que preferimos llamar de otro modo. ¿Cómo afrontar preguntas cómo qué es una religión y una superstición? ¿Qué es una religión y qué una secta? A menudo, términos como mito, secta, superstición, pseudo-religión, en lugar de describir no hacen sino sojuzgar. No es que estos términos no signifiquen nada, pero su uso técnico es muy restringido y en el lenguaje popular tienen un sentido peyorativo evidente que no aporta nada a la comprensión de las formas religiosas desde sí mismas. De hecho, los términos peyorativos oscurecen la comprensión de las experiencias positivas que muchas personas tienen de su religiosidad a pesar de los prejuicios y estigmas que a veces sufren las confesiones minoritarias, y esas experiencias positivas son la clave para entender precisamente el pluralismo religioso. Así ante preguntas tipo “Entonces, ¿cómo vamos a llamar a...?”, apelando al principio antropológico del relativismo cultural podemos responder que llamaremos a cada grupo religioso como cada grupo religioso quiera ser llamado.

Hoy en día somos más conscientes que nunca de las variedades de la religiosidad y de las diferencias entre religiones. Esto hace difícil demarcar las formas religiosas de otras que no lo son, al tiempo que lo hacemos sin discriminar a ninguna que desee ser reconocida como tal (como religiosa) en el vasto y a veces difuso repertorio de las religiosidades. Hay muchas definiciones de la religión que ponen el énfasis en lo que las religiones históricamente dadas y legitimadas tienen en común, pero para trabajar con la diversidad cultural y religiosa conviene disponer de una herramienta definicional que permita expresar no sólo lo que las formas religiosas históricas tienen de común, sino también las variaciones que se pueden dar y en qué aspectos se dan. En este sentido, y en virtud de la táctica del “etnocentrismo a la inversa”⁷, las y los antropólogos suelen aceptar como premisa que el concepto “religión” es aplicable a una variedad de creencias y ritos tan extraordinariamente diversos entre sí que no todas las disciplinas que contribuyen a las Ciencias de las Religiones se sienten cómodas a la hora de llamarlos “religiosos” (o al menos no sin hacer explícito un razonamiento que en Antropología *va de soi*).

Las definiciones sustantivas de la religión y lo religioso en Antropología han variado poco desde el siglo XIX, pero el puñado de ellas que se establecen como más representativas ponen su centro en aspectos notablemente distintos de la cuestión, presentándonos concepciones a veces opuestas de los mismos fenómenos. El conjunto de las definiciones antropológicas de religión nos da un panorama algo distinto en el que se establecen históricamente cuatro polos

⁷ Boon, J.A. (1982). *Other tribes, other scribes: symbolic anthropology in the comparative study of cultures, histories, religions and texts*. Cambridge: CUP Archive, p. 20.

definicionales abstractos: (1) la creencia en lo espiritual, sagrado, sobrenatural, etc.; (2) las prácticas rituales y especialmente el formalismo ritual; (3) las emociones extáticas o experiencia religiosa; y (4) la organización eclesial o un cuerpo de especialistas que reclame para sí la gestión de todo o alguna cosa de lo anterior.

Estos cuatro polos definicionales han intentado recoger en cuatro categorías genéricas lo que la investigación etnográfica ha ido hallando en el mayor número de sociedades distintas posibles y considerando el rango más amplio de diversidad religiosa. Si en vez de verlo así, como un ejercicio metodológico, pensamos más concretamente en qué tiene de “religioso” tal o cual práctica que conocemos, nos daremos cuenta de que cada forma histórica y concreta de religiosidad puede desarrollar más unos aspectos que otros de los cuatro mencionados. Ello significa que los cuatro polos definicionales son ingredientes prácticamente constantes de las prácticas religiosas humanas, pero no se combinan nunca de la misma manera. Y también significa, por otro lado, que no necesitamos reducir la religiosidad a una esencia única para toda idéntica, sino que podemos aceptar que “lo religioso” es una amalgama de realidades históricas y culturales con cuatro características más sobresalientes que operan de prototipos. En otras palabras, “religión” es una realidad polisémica que afecta a cualquiera de las combinaciones posibles entre creencias en lo sobrenatural, actitudes rituales, emociones ante la trascendencia y las instituciones que en cada sociedad han ido asumiendo la regulación (y la propia definición nativa) de lo anterior. Algunos de estos fenómenos son colectivos y otros individuales, unos excepcionales y otros cotidianos, unos son psicológicos y otros plenamente materiales, pero los hechos y representaciones que consideramos religiosos, en conjunto no comparten un único rasgo universal en este sentido (no son sólo colectivos o sólo inmateriales, etc.).

2.2. ¿Es la religión un universal humano?

Esta postura abierta y no esencialista es un posicionamiento pragmático que tiene muchas ventajas. Gracias a este pluralismo definicional, podemos afrontar la diversidad religiosa desde un punto de vista que no sólo nos permita aceptar las formas religiosas históricamente existentes, sino también estar preparados para registrar nuevos fenómenos. Y ello manteniendo unas referencias mínimas razonables sobre las que establecer la atribución de religiosidad a algo. Esto nos lleva a considerar por un momento que la religión no es un objeto estático ni en el espacio, ni en el tiempo, ni tampoco en el interior de los propios grupos sociales, donde cada subgrupo puede desarrollar sus propias formas religiosas adaptadas a las circunstancias locales. Además, gracias a esta flexibilidad conceptual la Antropología ha establecido la universalidad de la religión en la cultura con independencia de premisas filosóficas o teológicas.

Las religiones se consideran un universal cultural y un ingrediente lo bastante variable para que podamos decir que está presente en todas las sociedades humanas, pero también es necesario señalar que no todos los grupos humanos desarrollan creencias o prácticas religiosas por sí solos, y no todos los individuos comparten las creencias de tipo religioso que pueden ser hegemónicas en las culturas en las que han sido socializados, por lo que no podemos decir que sea un universal humano. De hecho, se da que el escepticismo religioso (en

diferentes formas que dependen también de cómo es la religiosidad y las religiones concretas de la sociedad en cuestión) también se encuentra en todas las sociedades humanas, como la religión misma, entendida de esta forma antropológicamente amplia.

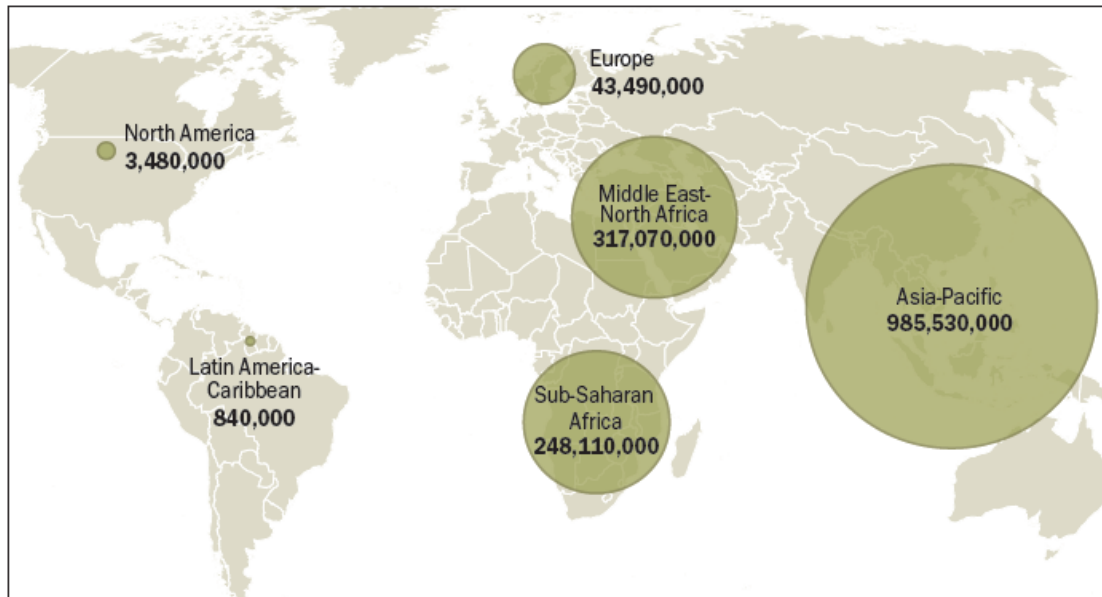
2.3. La relación de la religión con la cultura

Si retomamos la definición de cultura y la comparamos ahora con la definición de religión se podrá apreciar que hablan de cosas bastante diferentes y que se han construido de una forma distinta también. Los creyentes de las grandes religiones mundiales han crecido y adoptado la cultura de sociedades y territorios numerosos, distantes y muy distintos entre sí. Y los creyentes de las religiones minoritarias a menudo comparten cultura con los creyentes de otras religiones en los mismos espacios de socialización. Las fronteras de la religión y la cultura no son las mismas. E incluso podríamos reflexionar acerca de si las propias fronteras intra-religiosas e intra-culturales no son por sí solas, espacios de gran adaptabilidad y flexibilidad que dan más importancia al intercambio y la mezcla que a la diferencia. En cualquier caso, los datos demuestran que la confusión entre fronteras religiosas y fronteras culturales es un estereotipo.

De acuerdo a la encuesta “Global Religious Landscape” del Pew Research Center’s Forum on Religion & Public Life (diciembre de 2012), aunque Oriente medio y Magreb tengan un 93% de población musulmana, ésta sólo representa el 19’8% de la población musulmana mundial estimada, que es casi igual de numerosa en África subsahariana (15,5% del islam) y tres veces más numerosa en Asia-Pacífico (61,7% del islam mundial). De los diez países que aportan la mayor población musulmana, sólo tres tienen poblaciones árabes significativas (Egipto, Marruecos y Argelia), el resto no tienen nada de árabe. De acuerdo con estos datos objetivos, Asia es el continente musulmán por excelencia, pero la asimilación de lo árabe a lo musulmán en el imaginario colectivo sigue siendo poderosa y se sigue alimentando por los medios de comunicación. Esto ocurre por razones históricas y sociológicas obvias en el caso de España, pero ello oscurece nuestra comprensión del islam y en cualquier sirve para demostrar que la fusión de la religión y la cultura es un prejuicio.

Regional Distribution of Muslims

Population by region as of 2010



Percentage of world Muslim population in each region as of 2010



Population estimates are rounded to the ten thousands. Percentages are calculated from unrounded numbers. Percentages may not add to 100 due to rounding. Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life • Global Religious Landscape, December 2012

10 Countries with the Largest Number of Muslims

	ESTIMATED 2010 MUSLIM POPULATION	PERCENTAGE OF POPULATION THAT IS MUSLIM	PERCENTAGE OF WORLD MUSLIM POPULATION
Indonesia	209,120,000	87.2 %	13.1 %
India	176,190,000	14.4	11.0
Pakistan	167,410,000	96.4	10.5
Bangladesh	133,540,000	89.8	8.4
Nigeria	77,300,000	48.8	4.8
Egypt	76,990,000	94.9	4.8
Iran	73,570,000	99.5	4.6
Turkey	71,330,000	98.0	4.5
Algeria	34,730,000	97.9	2.2
Morocco	31,940,000	99.9	2.0
Subtotal for the 10 Countries	1,052,120,000	47.0	65.8
Subtotal for Rest of World	546,400,000	11.7	34.2
World Total	1,598,510,000	23.2	100.0

Population estimates are rounded to the ten thousands. Percentages are calculated from unrounded numbers. Figures may not add exactly due to rounding. Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life • Global Religious Landscape, December 2012

Algo semejante podemos decir de Europa, donde el cristianismo es un elemento significativo de la identidad histórica regional. Aunque Europa tenga un 75% de población cristiana estimada, estos sólo representan el 25,7% del total mundial de los cristianos. Es el continente americano el que, por razones demográficas, puede considerarse el continente cristiano por excelencia. En cualquier caso,

África, que a menudo se imagina de una forma exótica también en cuanto a lo religioso, tiene casi el doble de cristianos que Norteamérica. Así también, de los diez países cristianos de la demografía mundial, sólo hay dos europeos (Rusia y Alemania).

Regional Distribution of Christians

Population by region as of 2010



Percentage of world Christian population in each region as of 2010

12.3%	24.4	25.7	23.8	13.2
North America	Latin America-Caribbean	Europe	Sub-Saharan Africa	Asia-Pacific
			0.6	
			Middle East-North Africa	

Population estimates are rounded to the ten thousands. Percentages are calculated from unrounded numbers. Percentages may not add to 100 due to rounding. Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life • Global Religious Landscape, December 2012

10 Countries with the Largest Number of Christians

	ESTIMATED 2010 CHRISTIAN POPULATION	PERCENTAGE OF POPULATION THAT IS CHRISTIAN	PERCENTAGE OF WORLD CHRISTIAN POPULATION
United States	243,060,000	78.3 %	11.2 %
Brazil	173,300,000	88.9	8.0
Mexico	107,910,000	95.1	5.0
Russia	104,750,000	73.3	4.8
Philippines	86,370,000	92.6	4.0
Nigeria	78,050,000	49.3	3.6
China	68,410,000	5.1	3.1
Democratic Republic of the Congo	63,210,000	95.8	2.9
Germany	56,540,000	68.7	2.6
Ethiopia	52,070,000	62.8	2.4
Subtotal for the 10 Countries	1,033,670,000	40.0	47.6
Subtotal for Rest of World	1,139,500,000	26.4	52.4
World Total	2,173,180,000	31.5	100.0

Population estimates are rounded to the ten thousands. Percentages are calculated from unrounded numbers. Figures may not add exactly due to rounding. Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life • Global Religious Landscape, December 2012

Para reforzar esta idea de que las culturas y las religiones no coinciden, también podemos valorar aquellas encuestas en las que se ofrecen datos de países distintos considerando la confesión religiosa. En el caso europeo, una interesante encuesta sobre ética protestante y católica (Jan Kerkhofs, 1994, "Catholics and Protestants in Europe: Different Ethical Views?" Ethical Perspectives 1:1), desarrolló un Índice de Permisividad Moral que aplicó en cuatro países (Italia, Francia, Alemania y Holanda). El resultado reflejaba con cierta claridad que la permisividad ante ciertas conductas como el sexo premarital, el extramatrimonial, la homosexualidad y otros tópicos discutidos en los países de mayoría cristiana no presentaban una diferencia significativa al comparar entre cristianos católicos y cristianos protestantes. Sin embargo, son las diferencias entre los países las que aparecen más significativas, por encima de las religiosas. Con un enfoque de temas y metodologías distintas, también en el informe del Pew Research Center "Global Survey of Muslims" aparece la misma cuestión. Las diferencias significativas en el valor de ciertas prácticas (sufismo, posesión o el apoyo a la sharía) no estaban en la comparación entre suníes y chiíes siempre, sino sólo en determinados países y en otros no. Valores y prácticas que están a caballo entre cultura y religión también dependen del contexto sociológico.

2.4. La sociedad y el individuo en la cultura y la religión contemporáneas

Decíamos al principio que la diversidad religiosa suele entenderse como una expresión concreta de la diversidad cultural, y ahora sabemos que ambas cosas no coinciden necesariamente. Además de la dimensión puramente cultural, también hay un aspecto sociológico que considerar a la hora de ver la diversidad religiosa como un fenómeno por sí misma. Y este aspecto hace referencia a los matices sobre lo colectivo, lo individual y las identidades.

De acuerdo con una interpretación antropológica del concepto de cultura, los principales sujetos culturales son grupos humanos formales o informales que comparten valores, prácticas, identidades, etc. Cuando pensamos en la diversidad cultural, pensamos en las variaciones de pautas en las prácticas, los valores y las identidades culturales que se dan entre distintos sujetos colectivos que se identifican a sí mismos a través de categorías sociales y políticas distintas, desde etnias a países, pero también identidades propias de las afinidades políticas o de la adscripción religiosa, considerada como una forma particular de identificarse. Las relaciones de los individuos con las culturas y la diversidad cultural son complejas en este marco. Algunos individuos pueden ser sujetos de varios repertorios culturales distintos porque sus valores, prácticas y también sus identidades sociales pueden estar multiplicados. Muchos de nosotros podemos identificarnos con una o varias culturas, con una o varias afinidades políticas, con uno o varios grupos sociales. Esta es una situación frecuente en las personas que participan o han participado de procesos migratorios propios o de personas próximas, pero no sólo. En la medida en que los individuos "pertenecen" a la cultura o culturas en la que han sido socializados (en este sentido las culturas no les pertenecen a los individuos), el sujeto cultural por excelencia en el panorama de la diversidad sigue siendo el colectivo.

Que estos colectivos sean formales o informales significa que no necesariamente tienen que estar organizados en instituciones que lideren social y políticamente la representación de la identidad compartida, pero a menudo hay instituciones y/o líderes que son reconocidos por los miembros del grupo como depositarios legítimos de la herencia cultural y responsables de algunos aspectos de su reproducción. Dicho esto, el sujeto cultural colectivo es una entidad abstracta distinta de los individuos concretos que “pertenecen” a la cultura que han heredado, practican y reproducen, pero al mismo tiempo, ese legado cultural no es de ninguno de esos individuos concretos, tampoco de los líderes, sino de todos. Ello está relacionado con algunos tipos de conflictos particulares como las disputas políticas en torno a la identidad, la pertenencia, la marginación o discriminación y la exclusión social basadas en juzgar a los individuos por su capacidad o su voluntad de practicar y reproducir un legado cultural. Este tipo de conflictos reflejan disputas políticas internas de los grupos, pero también están presentes en los procesos de cambio cultural en los que se discuten colectivamente los significados de las tradiciones, la vigencia de los valores, la transformación de las costumbres, etc. Igual que las formas religiosas no son estáticas, la cultura y la sociedad tampoco.

Estas tensiones entre el grupo y el individuo también se dan en el contexto de la diversidad religiosa, aunque con matices propios derivados de asumir el derecho de libertad religiosa como derecho individual, así reconocido por los artículos 18 y 19 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Este derecho universal⁸ hace de las creencias y las prácticas religiosas un recurso al que se le reconoce una dimensión individual clara que nos permite volver a contrastar los desajustes entre lo cultural y lo religioso en su dimensión sociológica. Desde este punto de vista, los sujetos religiosos son los individuos, todos y cada uno de los seres humanos, en la medida en que todos tenemos algún tipo de creencias o convicciones y prácticas basadas en ellas, bien sean rituales o morales. Y no sólo es relevante la dimensión del derecho. Aunque Emile Durkheim decía en su famosa obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) que las religiones son un tipo de creencia y práctica que “no surge más que en el seno de grupos reunidos”, lo cierto es que sí que hay creencias y prácticas religiosas individuales, que en muchos casos derivan de tradiciones específicas en las que los rituales son de celebración doméstica o privada, y que tienen cuerpos de especialistas religiosos que no encajan con nuestra idea del “ministro de culto” necesariamente.

Al mismo tiempo, la religión también tiene un sujeto colectivo, pero no es el mismo sujeto abstracto de los derechos culturales, son las instituciones legítimamente reconocidas como entidades religiosas. Estas instituciones, que pueden ser asociaciones, iglesias, hermandades, fundaciones, colegios, etc. son los sujetos sobre los que específicamente se reconoce el derecho, por ejemplo, a decidir quiénes son y no son los miembros de la comunidad religiosa, lo que también plantea límites al sujeto religioso individual. En este sentido, también el trabajo en contextos de diversidad religiosa requiere prestar atención a este

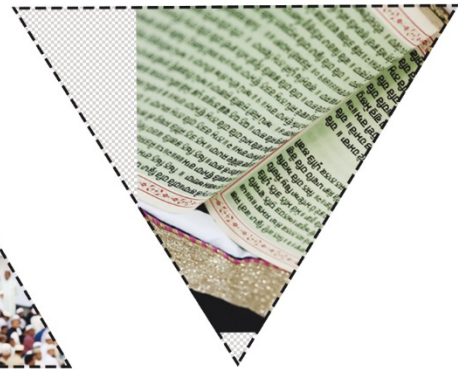
⁸ También derecho fundamental al ser reconocido por el artículo 16 de la Constitución española.

principio: los colectivos religiosos son internamente tan heterogéneos como puedan ser las relaciones entre sociedad e individuo.

2.5. La gobernanza cultural y la gobernanza religiosa. Hacia la gestión del pluralismo religioso

La gestión de la diversidad religiosa en las sociedades contemporáneas es un fenómeno característico de las sociedades plurales en las que los gestores políticos y las organizaciones no gubernamentales han asumido como una parte del trabajo necesario para garantizar la equidad y la convivencia. Estos valores se han cristalizado a través del concepto de gobernanza que, frente a la noción clásica de “gestión”, ha traído consigo un especial énfasis en aspectos como la participación y la colaboración de los ciudadanos en las políticas públicas y las acciones de intervención que les afectan.

Aunque, como hemos visto, cultura y religión son aspectos distintos de la experiencia y de la vida de los individuos y los grupos, los modelos de gestión de la diversidad religiosa son herederos de las discusiones y experiencias sobre diversidad cultural basados en valores como el multiculturalismo y la interculturalidad, así como también se inspiran en el marco jurídico internacional que promueve la gobernanza de la cultura. De acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), la gobernanza de la cultura es una realidad que se enmarca y se entiende en referencia y aplicación de la Convención Sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, proclamada en 2005. En este sentido, gobernanza cultural es una forma particular de gestionar e implementar políticas orientadas a la promoción y a la protección de la diversidad de las expresiones culturales y especialmente aquellas acciones e instrumentos que facilitan las condiciones para que las culturas puedan prosperar y mantener entre sí interacciones mutuamente respetuosas de forma libre. Los mismos valores inspiran las políticas de pluralismo religioso.



EJERCICIO DE LA INTRAHISTORIA COTIDIANA DEL PLURALISMO Y LA MIGRACIÓN

JOAQUÍN EGUREN RODRÍGUEZ

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS SOBRE MIGRACIONES
DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS



Introducción al pluralismo religioso

Fundación Pluralismo y Convivencia.

1. ¿Secularización o pluralidad de confesiones?

Uno de los rasgos que definen a las sociedades contemporáneas es el pluralismo, asociado y/o derivado de los movimientos transnacionales de personas, ideas y capitales, de los crecientes procesos de urbanización, de la alfabetización y, sobre todo, de la tecnología de las comunicaciones. Este pluralismo, en la actualidad, se encuentra en la práctica totalidad de los hechos sociales y, entre ellos, también en el ámbito religioso, por lo que podemos referirnos al pluralismo religioso o diversidad religiosa.

El vínculo entre pluralismo y movimientos transnacionales también de ideas y creencias, se enraíza en el hecho de que la religión, como ideología o conjunto de prácticas, no coincide con las fronteras de los estados-nación, traspasándolas en el caso de los movimientos transfronterizos de las confesiones religiosas mayoritarias, como pueden ser el islam, el cristianismo católico y protestante, o evangélico, los budismos y/o el hinduismo. Aunque no todos los vínculos religiosos transfronterizos están ligados con la migración, sí es cierto que las personas migrantes pueden identificarse como diásporas religiosas, en vez de aferrarse a la identidad de un Estado-nación.

El fenómeno social del pluralismo religioso en nuestras sociedades contemporáneas está acompañado de un «proceso aparente de secularización» que emerge progresivamente desde mediados del siglo pasado, entendido como la pérdida de influencia de la religión y sus instituciones sobre las sociedades, de modo que otras esferas del saber van ocupando su lugar. Durante la década de los noventa esta tendencia secularizadora será protagonizada por unas nuevas generaciones y sobre todo en las grandes áreas metropolitanas, comportamientos eminentemente urbanos que friccionan en mayor o menor medida con realidades más tradicionales, en este caso, el catolicismo como religión hegemónica.

En este sentido, lejos de presenciar una decadencia de la religión en el mundo contemporáneo, asistimos hoy a una globalización de movimientos religiosos, algunos de los cuales presentan gran dinamismo, como el islam o el protestantismo pentecostal; aunque esta globalización de la religión no se limita a sendas confesiones. La modernidad no conduce entonces, como ha sostenido la teoría de la secularización, al ocaso de las religiones, sino al pluralismo religioso; pues «lo religioso ha persistido como relación a lo sagrado bajo formas nuevas que han entrañado un proceso de recomposición-descomposición»⁹. Estas transformaciones en el campo religioso afectan no solo a la conciencia de

⁹ Briones, R. (2002). «Significado y funciones de las religiones en el tercer milenio». En M. Luna (ed.). *La ciudad en el tercer milenio*. Murcia: UCAM, pp. 289-310.

los creyentes, también a las instituciones, en tanto que las diferentes entidades religiosas que albergan a estos creyentes tienen que adaptar sus estrategias a la nueva situación globalizada y plural.

2. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de pluralismo religioso?

A partir de ello, con pluralismo religioso nos referimos al fenómeno social en virtud del cual en un mismo territorio coexisten diversas confesiones religiosas que se encuentran sujetas a la jurisdicción de los poderes públicos y al amparo del derecho a la libertad religiosa y de culto. El pluralismo religioso no se manifiesta únicamente en el ámbito de las instituciones, sino también en el de las personas a través de sus prácticas y creencias religiosas, resultado de la configuración de la libertad religiosa como un derecho de ejercicio individual y colectivo.

3. El pluralismo religioso en España como síntoma de modernidad

3.1. El pluralismo religioso no es un fenómeno social «nuevo»

El pluralismo religioso no es un fenómeno social que pueda localizarse en el pasado más reciente de la historia de España, es decir, no surge con los flujos migratorios de finales del siglo XX, sino que ha estado presente desde mucho antes y en contextos socio políticos diversos, algunos más aperturistas con la libertad de culto y otros más restrictivos.

Obviando el período del medievo hasta finales del siglo XV, conocido como «las tres culturas», España también estaría íntimamente ligada a la Primera Reforma Protestante (con la edición de la Biblia del Oso en el monasterio de San Isidoro del Campo en Santiponce, Sevilla) y a la Segunda, de los siglos XVI y XIX respectivamente. Del siglo XIX también datan, por ejemplo, las primeras manifestaciones islámicas institucionalizadas en España, casos del cementerio musulmán de Sidi Embarek en Ceuta o de la mezquita del Mantelete en Melilla; o la apertura en 1853 por los mormones de su misión en Gibraltar.

Con la llegada en 1939 del régimen dictatorial de Francisco Franco el cristianismo católico se convertiría en la religión oficial del Estado, y así lo recogería en 1945 el artículo 6 del Fuero de los Españoles, proclamando que «La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado, gozará de la protección oficial». El reverso de ello fue la inauguración de un período de intolerancia religiosa: el nacional-catolicismo del régimen perseguiría a los no católicos, lo que empujaría a confesiones como la evangélica y los testigos de Jehová a tener que desarrollar sus cultos y reuniones en la clandestinidad, siendo perseguidos en no pocas ocasiones. Los musulmanes, por su parte, gozarían de facto de otro estatus más favorable, como resultado de las políticas

coloniales españolas en el norte de África, especialmente durante la época del Protectorado (1912-1956) y con la presencia de tropas musulmanas de esta zona al servicio de los sucesivos gobiernos nacionales. Es entonces cuando el gobierno militar comenzaría a hacer una serie de concesiones para facilitar la práctica religiosa a las tropas musulmanas, apoyando la construcción de mezquitas y la creación de organizaciones islámicas en las ciudades de Ceuta y Melilla¹⁰; y habilitando cementerios para los combatientes caídos que habían luchado en el bando sublevado de Franco: Sevilla, Córdoba, Granada, Cáceres, Griñón (Madrid), Barcia (Asturias), Adormideras (A Coruña), etc.

3.2. Incidencia en el ámbito religioso de las transformaciones estructurales de nuestra sociedad contemporánea

En la sociedad española contemporánea se han venido produciendo, sobre todo a partir de los años ochenta, una serie de cambios estructurales que están generando una renovación de las estructuras; estos cambios afectan a diferentes campos de la vida social: el político, el económico y tecnológico, el demográfico, el familiar, el ideológico y, por supuesto, el campo religioso.

Los factores desencadenantes de la dinámica religiosa son varios: el fin de la dictadura franquista y de su régimen de nacional-catolicismo y el inicio de una etapa democrática, orientada por la Constitución del Estado de las Autonomías de 1978, en la que España se define como un Estado aconfesional en el que «ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones» (art. 16.3 CE).

Ya, desde finales de los años sesenta, se habían empezado a dar una serie de cambios estructurales y culturales que tuvieron repercusiones importantes en la secularización general de la vida social y en la lenta aparición del pluralismo religioso; algunos de los más relevantes fueron la incorporación de España a la entonces Comunidad Económica Europea y una mayor apertura a otros países, la mayor participación de la mujer en la vida pública tanto en la formación universitaria como profesional, los cambios demográficos, el desarrollo económico y tecnológico, y otros; pero sobre todo, desde los años noventa, el creciente desarrollo de las migraciones procedentes especialmente del Magreb y de algunos países subsaharianos, de otros de América Latina y finalmente de países del este de Europa, será el factor que ha acelerado el cambio religioso actual.

3.3. Pluralismo religioso y cohesión social

¹⁰ Salguero Montaña, Óscar (2018). «A Diachronic View of the Spaces of Islam in Melilla». En A.I. Planet Contreras (ed.). *Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dynamics*. Leiden: Brill, p. 63.

La conexión entre religión y diversidad (cultural, nacional, étnica...) obliga no sólo a gestionar la cuestión de las relaciones interculturales, sino también a reflexionar sobre el papel de la religión como factor de cohesión social. Así pues, los fenómenos migratorios se constituyen en un factor de complejidad añadido a la construcción de la identidad y la gestión de la convivencia.

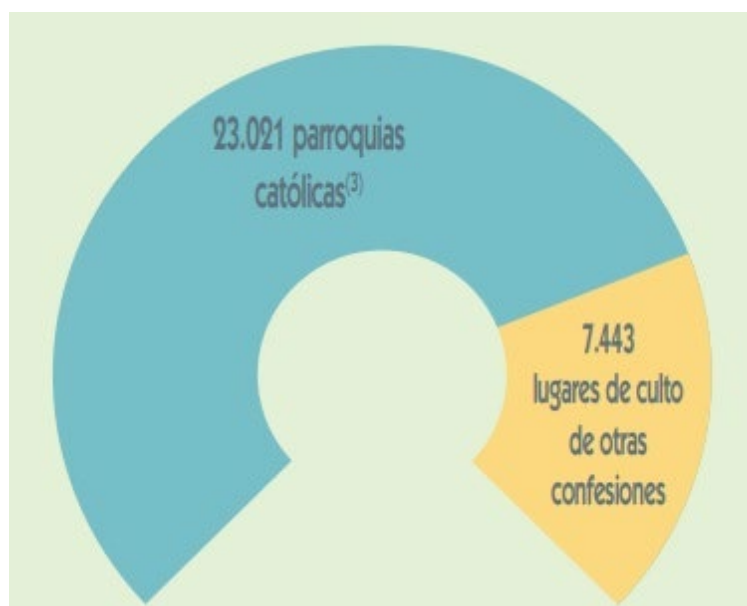
Aquellas sociedades que se definen como plurales, no lo son en virtud de una simple declaración externa, sino a partir del reconocimiento de la pluralidad como norma que garantice no sólo la coexistencia, sino la convivencia de diferentes opciones y puntos de vista en su interior. Todas aquellas sociedades que rechacen la diversidad, al configurarla como contingencia externa y no como patrimonio interior, difícilmente podrán negociar los desencuentros que genere esta pluralidad sin pasar previamente por el conflicto. Por tanto, debemos proponer y realizar dinámicas conducentes al reconocimiento y encuentro de esta diversidad a fin de que el conflicto se convierta en factor positivo de cohesión social. En este empeño, los poderes públicos han de afrontar una serie de cuestiones básicas:

- el marco normativo en el que se encuadra el hecho religioso, y en concreto el derecho a la libertad de conciencia y religiosa;
- el plano sociológico de la pluralidad religiosa existente;
- la conexión existente entre religión e identidad, y de ellos dos con el sentimiento de pertenencia tanto individual como colectiva;
- plantear la laicidad como marco para la convivencia, donde la diversidad religiosa participe en el espacio público;
- y abordar la cuestión de la gestión de la diversidad religiosa no sólo desde el plano de las políticas de integración, sino también de las políticas de pertenencia.

Todo ello permitirá llegar a un conjunto de conclusiones respecto de cada una de las temáticas abordadas, así como la realización de planes de acción que permitan una mayor y mejor cohesión social entre los diferentes grupos.

4. Panorámica de la diversidad religiosa en el Estado español

Para poder desmentir falsas ideas y prejuicios es importante conocer el contexto social al que nos referimos, por ello, tener conciencia del pluralismo religioso de España es un buen recurso para ello. ¿Sabemos cuántos lugares de culto hay en la Comunidad Autónoma en la que vivimos? ¿Qué confesiones son mayoritarias en nuestras comunidades? A través del siguiente apartado pretendemos mostrar brevemente la diversidad existente en España.



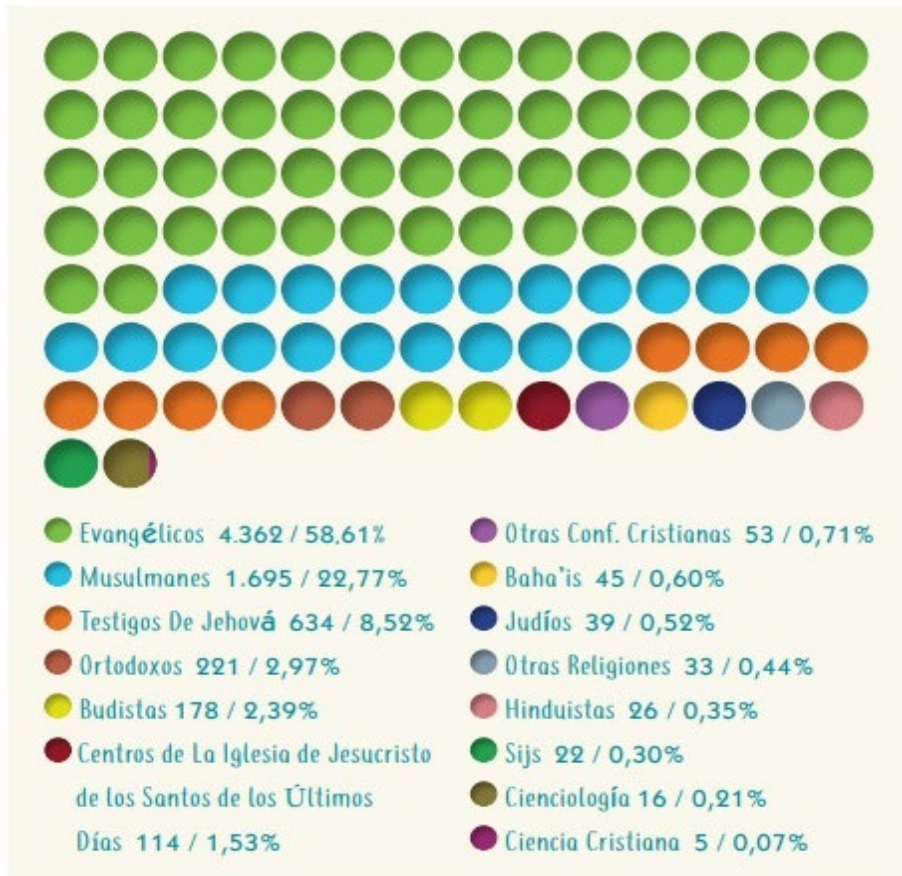
Uno de cada cuatro lugares de culto pertenece a una confesión distinta a la católica.

Fuente: Observatorio del Pluralismo Religioso en España, Octubre de 2019.

Entre las confesiones minoritarias¹¹, las iglesias evangélicas (incluidos los lugares de culto de la Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día en España y de Comunión Anglicana), son las más numerosas, con un 58,61% del total de lugares de culto. Les siguen los lugares de culto musulmán (22,77%) y los salones del Reino de los Testigos Cristianos de Jehová (8,52%).

Los lugares de culto de cristianos ortodoxos, budistas y de La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Último Días en España («mormones») representan el 2,97%, el 2,39% y el 1,53% respectivamente.

¹¹ El término «confesiones minoritarias» en el contexto político y social español comprende a todas aquellas confesiones reconocidas distintas a la Iglesia católica, considerada la confesión históricamente mayoritaria de la sociedad española. Una y otras difieren en sus regímenes jurídicos de derechos y obligaciones, pero también en volumen de implantación social.



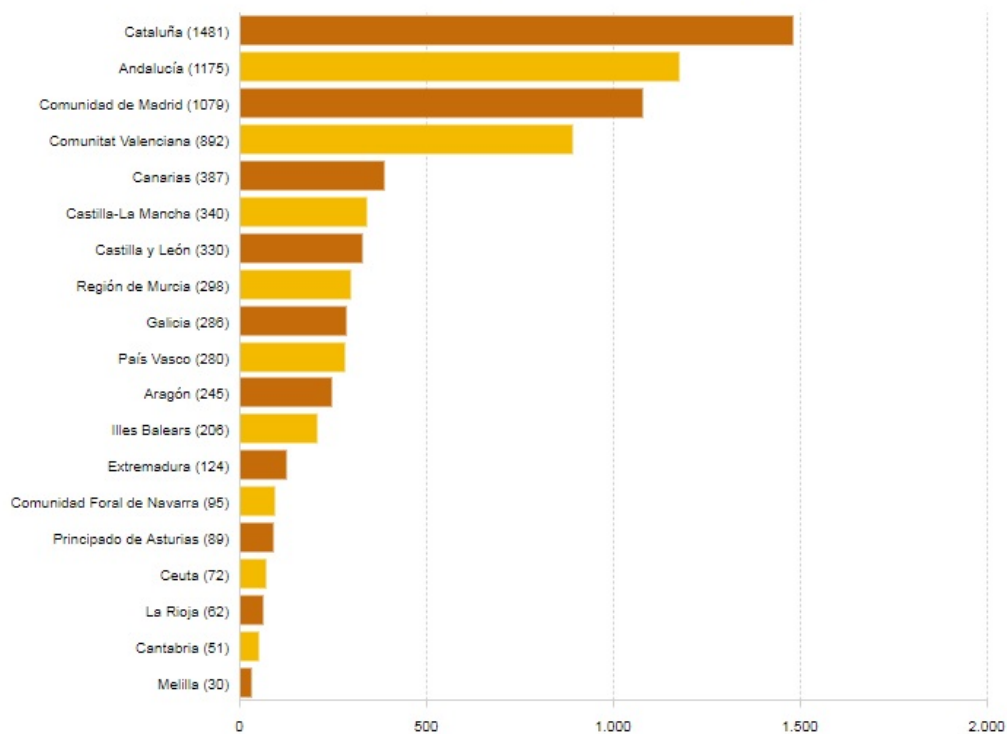
A 1 de octubre de 2019 el número de lugares de culto que contabiliza el Observatorio del Pluralismo Religioso en España es de 7.443. Las iglesias evangélicas son las más numerosas, con un 58,61% del total de los lugares de culto. Les siguen los lugares de culto de comunidades musulmanas (22,77%) y los salones del Reino de los Testigos Cristianos de Jehová (8,52%). Los lugares de culto de ortodoxos, budistas y de La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones) representan el 2,97%, 2,39% y 1,53%, respectivamente.

Fuente: Observatorio del Pluralismo Religioso en España, Octubre de 2019.

A febrero de 2020, Madrid es la tercera comunidad autónoma del Estado con mayor número de comunidades y lugares de culto no católicos, con un total de 1079 lugares, por detrás de Cataluña con 1481 y Andalucía con 1175.

Número de lugares de culto totales por comunidad autónoma

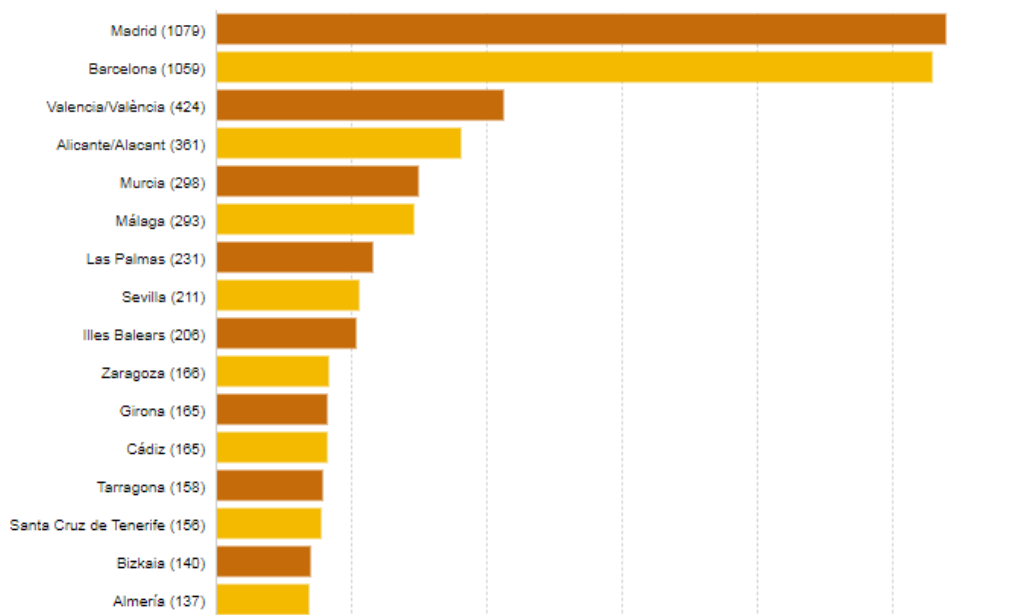
Gráfico elaborado por el Observatorio del Pluralismo Religioso en España



La provincia de Madrid, por su parte, cuenta con el mayor número de lugares de culto, con 1.079 lugares, aparece como la segunda provincia con mayor número de lugares de culto, después de Barcelona (1.059) y delante de Valencia (424) (media por provincia: 139,29 lugares).

Número de lugares de culto totales por provincia

Gráfico elaborado por el Observatorio del Pluralismo Religioso en España



5. Acercamiento al estatus legal de las confesiones

Antes de explicar algunos de los principales rasgos de las confesiones religiosas no católicas reconocidas, es pertinente comprender y explicitar algunos conceptos jurídicos en los que se enmarca en el hecho religioso y la propia implantación y desarrollo de los grupos religiosos en el Estado español.

5.1. La aconfesionalidad del Estado

El Estado español se configura desde 1978 como un Estado aconfesional, que implica la neutralidad ante las creencias religiosas de la ciudadanía y la separación de las funciones políticas de las religiosas. La aconfesionalidad está determinada, a su vez, por el principio de cooperación¹², el cual requiere hacer real y efectivo el ejercicio del derecho fundamental de libertad religiosa (por mandato del art. 9.2 CE); el reconocimiento de la personalidad jurídica de las entidades religiosas; y facilitar la asistencia religiosa en situaciones objetivas de imposibilidad de ejercicio del derecho (fuerzas armadas, prisiones y hospitales):

Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones (art 16.3 CE).

Este sistema de cooperación está estructurado en varios niveles, que implican la adscripción a distintos estatus jurídicos, distinguiéndose entre las confesiones con reconocimiento de notorio arraigo y acuerdos de cooperación suscritos con el Gobierno español, confesiones reconocidas de notorio arraigo y sin acuerdo de cooperación y aquellas otras confesiones que están reconocidas por el Ministerio de Justicia.

5.2. Los Acuerdos de 1979 entre el Estado español y la Santa Sede

Con la llegada del periodo democrático, antes de la promulgación de la Constitución española de 1978 -en cuyo artículo 16 se establece la aconfesionalidad del Estado y el derecho fundamental de libertad ideológica,

¹² Los otros dos principios constitucionales que están en la base de la construcción del sistema de relaciones con las confesiones son: el de libertad ideológica, religiosa y de culto (arts. 16.1 y 2 CE), concebido como un derecho individual y colectivo, incoercible para los poderes públicos y susceptible de ser limitada en aras del orden público; y el de igualdad (art. 14 CE), que se traduce en la no discriminación por motivos de creencias.

religiosa y de culto- la Iglesia católica negoció con el Gobierno su futuro estatus en la sociedad española.

Fruto de estas negociaciones, la Iglesia católica mantendría su posición en la esfera pública española a través de los Acuerdos entre el Estado y la Santa Sede, firmados el 3 de enero de 1979 -cinco días después de la promulgación de la Constitución- firmados entre el Gobierno y Vaticano, con rango de tratado internacional¹³.

5.3. Los Acuerdos de Cooperación del Estado de 1992

La Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa¹⁴, había previsto en su artículo 7 la cooperación entre el Estado y aquellas confesiones religiosas que ostentasen un «notorio arraigo» en la sociedad española:

El Estado, teniendo en cuenta las creencias religiosas existentes en la sociedad española, establecerá, en su caso, Acuerdos o Convenios de cooperación con las Iglesias, Confesiones y Comunidades Religiosas inscritas en el Registro que por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado notorio arraigo en España (art. 7 LOLR).

Los Acuerdos tratan de hacer efectivo el mandato constitucional de cooperación del Estado con las confesiones religiosas. Su objetivo es promover las condiciones y remover los obstáculos que impidan el ejercicio efectivo del derecho de libertad religiosa. Los Acuerdos están al servicio del pleno ejercicio del derecho del individuo y de los grupos. Hasta la fecha se han firmado

¹³ Los Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede de 3 de enero de 1979 lo conforman un total de cuatro acuerdos y dos anexos: sobre asuntos jurídicos (I, Instrumento de Ratificación del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos, B.O.E. nº 300 de 15 de diciembre de 1979, pp. 28.781-28.782), sobre enseñanza y asuntos culturales (II, Instrumento de Ratificación del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre Enseñanza y Asuntos Culturales, firmado en la Ciudad del Vaticano el 3 de enero de 1979, B.O.E. nº 300 de 15 de diciembre de 1979, pp. 28.784-28.785), sobre asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y el servicio militar de clérigos y religiosos (III, Instrumento de Ratificación del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y el Servicio Militar de clérigos y religiosos, firmado en Ciudad del Vaticano el 3 de enero de 1979, B.O.E. nº 300 de 15 de diciembre de 1979, pp. 28.785-28.787) y sobre asuntos económicos (IV, Instrumento de Ratificación del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos económicos, firmado en Ciudad del Vaticano el 3 de enero de 1979, B.O.E. nº 300 de 15 de diciembre de 1979, pp. 28.782-28.783).

¹⁴ Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa (B.O.E. nº 177 de 24 de julio de 1980, pp. 16.804-16.805).

acuerdos, además de los citados con la Santa Sede en 1979, con las confesiones evangélica¹⁵, judía¹⁶ y musulmana¹⁷.

El Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España (CIE), aprobado por la Ley 26/1992, de 10 de noviembre, estableció un marco jurídico que señala y delimita las reglas de la representación institucional de las minorías, a la vez que regula la visibilidad pública del islam a través de una normativa sobre la protección jurídica de las mezquitas, el estatuto de los imames, la educación religiosa en las escuelas públicas, las festividades religiosas, la alimentación *halal*, la asistencia espiritual en hospitales, prisiones y cementerios, y la conservación y fomento del patrimonio histórico-artístico islámico.

5.4. Las declaraciones de notorio arraigo

Junto a la inscripción en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, el reconocimiento de notorio arraigo constituye un requisito indispensable para suscribir Acuerdos de cooperación con el Estado español. Al protestantismo (1984), judaísmo (1984) e islam (1989) les fue concedido genéricamente, por lo que se decidió su coordinación en federaciones de entidades religiosas –la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), la Federación de Comunidades Judías de España (FCJE) y la citada CIE- que permitieran crear una estructura representativa del conjunto de las iglesias y comunidades que las componen facilitando su interlocución con el Estado, siendo éstas los sujetos firmantes de los futuros acuerdos de cooperación, de manera que los mismos sólo serían aplicables a las entidades que forman parte de las respectivas federaciones¹⁸. Si bien, la facultad del Estado para suscribir un acuerdo de cooperación es potestativa, razón por la

¹⁵ Ley 24/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (B.O.E. nº 272 de 12 de noviembre de 1992, pp. 38.209–38.211).

¹⁶ Ley 25/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Judías de España (B.O.E. nº 272 de 12 de noviembre de 1992, pp. 38.211–38.214).

¹⁷ Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España (B.O.E. nº 272 de 12 de noviembre de 1992, pp. 38.214–38.217).

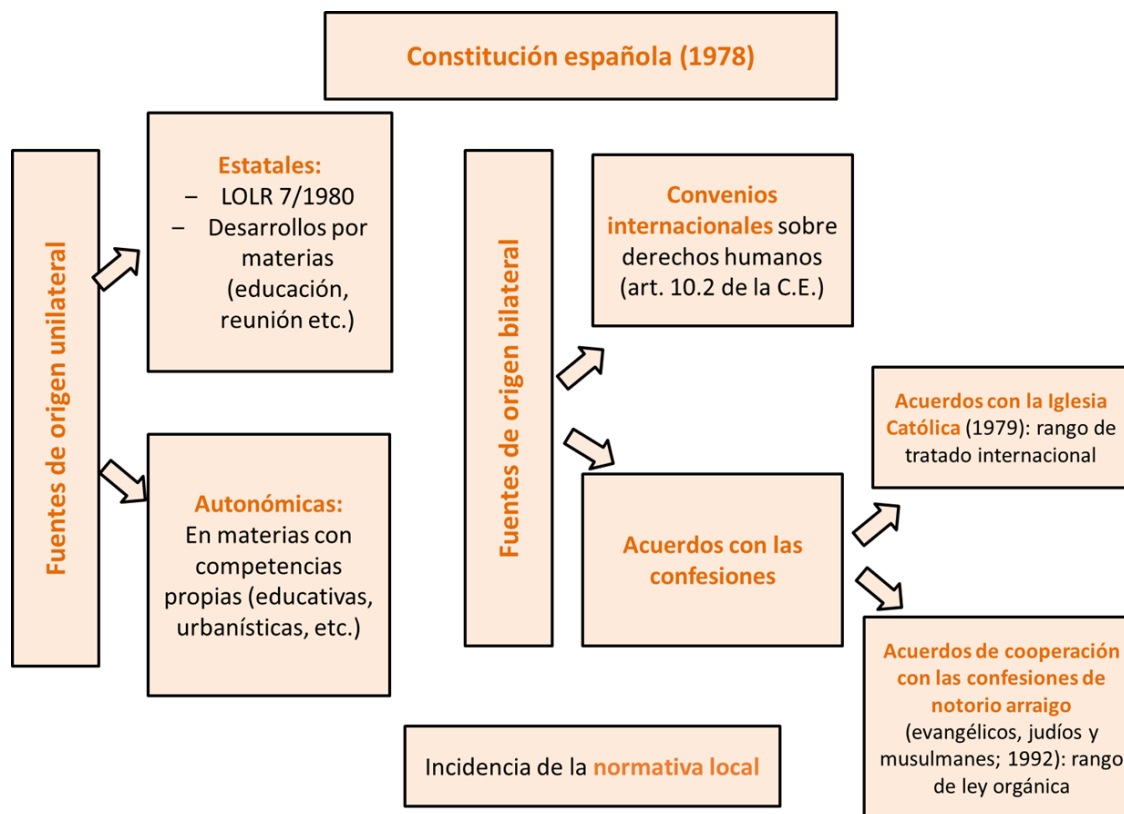
¹⁸ El Real Decreto 593/2015, de 3 de julio, por el que se regula la declaración de notorio arraigo de las confesiones religiosas en España establece los siguientes requisitos que la confesión ha de reunir: a) llevar inscrita en el Registro de Entidades Religiosas treinta años, salvo que la entidad acredite un reconocimiento en el extranjero de, al menos, sesenta años de antigüedad y lleve inscrita en el citado Registro durante un periodo de quince años; b) presencia en, al menos, diez Comunidades Autónomas y/o Ciudades de Ceuta y Melilla; c) cien inscripciones o anotaciones en el Registro de Entidades Religiosas, entre entes inscribibles y lugares de culto, o un número inferior cuando se trate de entidades o lugares de culto de especial relevancia por su actividad y número de miembros; e) estructura y representación adecuada y suficiente para su organización a los efectos de la declaración de notorio arraigo; y f) presencia y participación activa en la sociedad española.

cual han existido posteriores reconocimientos del notorio arraigo a otras confesiones que, sin embargo, hasta la fecha, no han suscrito Acuerdo alguno. Así son cuatro las confesiones religiosas a las que se ha reconocido notorio arraigo por parte de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, pero que carecen de Acuerdo: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (2003), Testigos Cristianos de Jehová (2006), budistas a través de la Federación de Entidades Budistas de España (2007) y ortodoxos a través del germen de la Asamblea Episcopal Ortodoxa de España y Portugal (2010).

Las consecuencias legales de este reconocimiento son:

- La posibilidad de ser destinatario de un Acuerdo de cooperación con el Estado, aunque la suscripción de dicho acuerdo no es obligatoria para el Estado.
- Formar parte de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa.
- El reconocimiento de efectos civiles al matrimonio celebrado según su forma religiosa en los términos previstos por la normativa civil.

Resumen de las fuentes del derecho fundamental de libertad religiosa:



Fuente: elaboración propia.

6. Una mirada a las confesiones

Como se ha señalado en el apartado anterior, no todas las confesiones tienen los mismos derechos y obligaciones, pues las confesiones reconocidas por el Estado están sujetas a distintos regímenes jurídicos en función de si tienen

suscrito o no un Acuerdo de cooperación y si ostentan el reconocimiento o no del notorio arraigo. A partir de este orden, nos acercaremos a algunos de los aspectos más significativos de las distintas confesiones religiosas del Estado español para así poder comprender su momento presente.

Por ello el cristianismo católico abrirá este apartado al tratarse de una confesión con Acuerdo de cooperación suscrito, aunque como ya ha quedado expuesto, con rango legal de tratado internacional, superior al de los acuerdos suscritos en 1992 por las confesiones «minoritarias» judía, evangélica e islámica. En este sentido, las confesiones minoritarias registran cifras menores en lo relativo al número de comunidades religiosas y lugares de culto existentes: según datos del directorio del Observatorio del Pluralismo Religioso en España, a 1 de diciembre de 2018, se conocen un total de 7.234 lugares de culto de confesiones minoritarias repartidos por toda la geografía nacional.

6.1. Confesiones con Acuerdo de Cooperación

6.1.1. Cristianismo católico

El catolicismo fue la religión oficial del país desde el siglo XV hasta 1931 y, posteriormente, entre 1939 y 1978. Este último periodo de confesionalidad católica de la dictadura franquista, quedaría plasmado en el artículo 6 del Fuero de los Españoles del 18 de julio de 1945:

La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado Español, gozará de la protección oficial. Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni en el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la religión católica.

Según datos de la Conferencia Episcopal¹⁹, actualmente en territorio español hay 23.021 parroquias, 801 monasterios, 17.745 sacerdotes, 40.096 religiosos, 2.587 centros educativos católicos. Esto se traduce en un total de 47 millones de actividad pastoral. Si nos centramos en los datos del año 2019 relativos a los sacramentos de la iglesia, vemos que ese año se realizaron un total de 241.271 bautizos, 229.602 comuniones, 136.503 confirmaciones, 46.556 matrimonios y 25.471 unciones a personas enfermas.

El CIS, en su encuesta relativa a febrero de 2018, afirma que un total de 66,9% de las personas encuestadas se definen a sí mismas como católicas²⁰.

¹⁹ <http://www.conferenciaepiscopal.es>

²⁰ CIS (2018). «Barómetro de febrero 2018». *Estudio nº 3205*, febrero [http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3200_3219/3205/es3205mar.pdf]

6.1.2. Judaísmo

En la actualidad es una religión minoritaria a escala mundial: el número de judíos ronda los 16 millones y están concentrados principalmente en Estados Unidos y el Estado de Israel, aunque hay pequeñas minorías en diversos países europeos (como Francia o Gran Bretaña) y americanos (por ejemplo, en Canadá o en Argentina). En España son una minoría que no debe superar los 40.000 miembros, entre los que hay un buen número de personas judías no religiosas. Son la religión viva más antigua del país ya que había judíos y sinagogas en la península Ibérica con anterioridad a la implantación del cristianismo. Hasta 1492, año de la expulsión (sin opción de retorno) de los judíos de los reinos de Castilla y Aragón (luego de Navarra en 1498), el judaísmo fue uno de los componentes (aunque minoritario) de las tres religiones que florecieron en la península Ibérica. Los judeoespañoles expulsados siguieron desarrollando sus particularidades culturales y culturales y se denominan sefardíes. En base a esta trayectoria histórica, el judaísmo, junto a la confesión evangélica, sería reconocido en 1984 como religión de notorio arraigo; paso previo para la firma del Acuerdo de Cooperación con el Estado español suscrito con la Federación de Comunidades Israelitas de España (FCIE) –hoy denominada «Federación de Comunidades Judías de España» (FCJE)- en 1992, el cual rige las relaciones de cooperación del Estado con las comunidades judías integradas en la misma e inscritas en el Registro de Entidades Religiosas. Establece el marco legal de los lugares de culto y de enterramiento judío, de los ministros de culto y de la asistencia religiosa en hospitales, prisiones y cuarteles, del matrimonio religioso celebrado según la propia normativa formal israelita, de la enseñanza religiosa judía en centros educativos públicos, del reconocimiento de las festividades y conmemoraciones religiosas, de la conservación y fomento del patrimonio histórico, artístico y cultural judío y de la alimentación *kasher*.

El número de sinagogas, centros culturales y asociaciones judías en España es, en comparación con otras confesiones, muy minoritario; concentrándose en determinados territorios como Madrid, Cataluña, Valencia, la ciudad de Sevilla, la Costa del Sol en Andalucía, la ciudad autónoma de Ceuta y muy especialmente la de Melilla, con seis sinagogas o *tefilás* en activo y varias instituciones formativas, asistenciales y funerarias. A comienzos de 2017, en el conjunto del Estado, se cuentan junto a la FCJE, otras 32 entidades religiosas judías inscritas en el Registro del Ministerio de Justicia.

6.1.3. Cristianismo evangélico²¹

Para referirse a esta confesión se suele utilizar el término histórico «protestantes», aunque para algunos tiene cierta carga estigmatizadora, especialmente en el pasado, en lugares como España; así que «evangélicos» aparece como un término de consenso que, por ejemplo, ha tenido gran aceptación en nuestro país, donde un gran número de iglesias de múltiples denominaciones se ubican bajo el paraguas institucional de la FEREDE y lo hicieron con anterioridad en la Comisión de Defensa Evangélica.

Las iglesias evangélicas o protestantes españolas gozan de plena autonomía organizativa y de actuación, estando en su inmensa mayoría agrupadas a los efectos de su relación y cooperación con el Estado Español en la FEREDE, federación firmante del Acuerdo de cooperación suscrito con el Estado español en 1992: Ley 24/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado Español. El número de evangélicos en España es destacado y está en crecimiento. Es la confesión minoritaria con mayor número de lugares de culto.

6.1.4. Islam

En España los musulmanes superan el millón de fieles. Esta posición es, en parte, debida a la reciente inmigración, en especial la que proviene del norte de África²². Entre las personas musulmanas españolas, el grupo nacional más numeroso actualmente, existen también minorías de personas conversas al islam, un cierto número de ellas lo ha hecho como consecuencia de haberse casado con una persona musulmana. También cuentan como conversos aquellas personas que siguen diversas formas de sufismo. Añádase que España resulta un caso excepcional en Europa, ya que hay que tener en cuenta que durante la Edad Media el islam tuvo un papel muy importante en una península Ibérica caracterizada por la diversidad religiosa y la convivencia de las tres religiones.

Durante siglos fue la religión dominante en el territorio que se denominaba Al-Ándalus y algunos musulmanes, tanto naturales como migrantes, valoran y reivindican esta herencia. Derivado del cumplimiento del deber constitucional de los poderes públicos de mantener relaciones de cooperación con las

²¹ Pese a no tratarse de iglesias evangélicas, en este apartado hay que tener en cuenta a la mayor parte de las iglesias adventistas de España pertenecientes a la Unión de Iglesias Cristianas Adventistas del Séptimo Día en España (UNICASDE). Se incluyen en la FEREDE, tras el acuerdo en Comisión Plenaria febrero de 2009 de aceptar a los adventistas como grupo denominacional evangélico, beneficiándose con ello del contenido del Acuerdo de cooperación firmado entre FEREDE y el Estado español en 1992. Pese a ello, los adventistas no suelen ser clasificados a nivel mundial dentro del cristianismo evangélico, sino más bien como cristianos independientes.

²² Solamente los marroquíes regularizados son más de medio millón, seguidos de lejos por los argelinos que superan los 35.000, aumenta también el impacto del islam senegalés que se caracteriza por el peso de las hermandades sufíes en su desarrollo.

confesiones, desde 1992 el islam tiene una posición legal relevante en España como consecuencia de los Acuerdos suscritos entre la CIE y el Estado español, que tienen en cuenta, como en el caso del judaísmo, esta historia de convivencia a la hora de singularizar el arraigo particular de estas religiones en España. La CIE es, por tanto, el órgano que representa a las entidades musulmanas y el interlocutor de las mismas con los poderes públicos a través del presidente de su Junta Directiva.

El número de mezquitas y asociaciones y centros culturales islámicos está en constante crecimiento en España. En los años noventa, parte de ellos se encontraban aglutinados en torno a dos federaciones, la UCIDE (Unión de Comunidades Islámicas de España) y la FEERI (Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas), que integran la CIE en esa época. Se han desarrollado nuevas estructuras federativas y de coordinación a nivel de comunidades autónomas generando un panorama caracterizado por su variabilidad y su dinamismo, lo que ha resultado en el actual proceso de reforma de la CIE.

6.2. Confesiones con notorio arraigo

6.2.1. Budismo

Es la más extendida geográficamente de las religiones orientales y la cuarta religión del mundo en número de seguidores. En España el budismo es una religión principalmente conformada por conversos/as y cuenta con varios grandes monasterios y múltiples centros de meditación (unos 300 en total). Aunque, en general, hay una gran diversidad de grupos y maestros, las escuelas más extendidas son las tibetanas y la escuela zen. También hay agrupaciones de origen japonés como Soka Gakkai, que inauguraron a finales de 2011 un gran centro en Rivas-Vaciamadrid (Madrid), el mayor entonces en Europa de esta orientación. El número de budistas, si tenemos en cuenta las personas simpatizantes, puede superar en España las 40.000 personas, pero si se computa también a quienes siguen las formas muy difusas del nuevo budismo podrían triplicarse (o incluso más) estos números.

En octubre de 2007, la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia reconoció al budismo el notorio arraigo en España. La Unión Budista de España / Federación de Comunidades Budistas de España es la entidad representante de las diferentes entidades religiosas budistas ante el Estado y las Administraciones públicas, y el presidente de su Junta Directiva es su interlocutor oficial.

6.2.2. Cristianismo ortodoxo y oriental

Las iglesias ortodoxas oscilan en torno a los 150 millones de fieles en el mundo, mayoritariamente situados en Europa del este y Oriente Medio. En España, dado que la comunidad rumana es muy numerosa, se está produciendo un notable auge de la iglesia ortodoxa rumana y en menor medida de otras iglesias ortodoxas y orientales que, en todo caso, tienen un número creciente de lugares de culto que en ocasiones son iglesias católicas cedidas hasta que el grupo de

fieles es suficientemente grande y se consiguen aunar voluntades para buscar un lugar de culto alternativo o construir una iglesia propia.

En enero de 2010 se creó la Asamblea Episcopal Ortodoxa de España y Portugal con el objetivo de facilitar la organización eclesial de cara a la representación de los ortodoxos y sus comunidades ante el Estado y la sociedad. A esta Asamblea pertenecen todos los obispos canónicos que ejercen su jurisdicción en España. Actualmente los patriarcados de Constantinopla, Moscú, Serbia y Rumanía, quedando abierta la incorporación de otros patriarcados que ejerzan jurisdicción en España. El 15 de abril de este mismo año la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia reconoció al cristianismo ortodoxo el notorio arraigo en España.

Por su parte, el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla y la Iglesia Ortodoxa Serbia han recibido «hospitalidad jurídica» en la FEREDE por medio de la Iglesia Española Reformada Episcopal (Comunión Anglicana), bajo el nombre «Iglesia Ortodoxa Griega en España», la primera, y como «Iglesia Ortodoxa Española» la segunda, participando por ello de los beneficios fiscales y otros derechos reconocidos en el Acuerdo de cooperación suscrito entre el Estado español y la FEREDE.

6.2.3. La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en España («mormones»)

Los primeros misioneros de esta iglesia llegaron a la península Ibérica en el siglo XIX, organizando la Misión de Gibraltar el 8 de marzo de 1853; pero ni en el territorio británico ni en el español se les permitiría predicar. Habría que esperar a 1956, tras los Pactos de Madrid de 1953, para que llegasen a España, entre los encargados de construir las bases militares norteamericanas, cuatro militares estadounidenses mormones que empezarían a tener actividades de culto todos los domingos. Con la promulgación de la primera Ley de libertad religiosa de 1967, el 22 de octubre de 1968 la Iglesia se constituiría en asociación confesional no católica, inscribiéndose con el número 72 en el Registro del Ministerio de Justicia. El 20 de mayo de 1969, el Apóstol Marion G. Romney viajó desde EE.UU. a España para llevar a cabo en la Casa de Campo de Madrid la Dedicación del país a la predicación del Evangelio Restaurado de Jesucristo. Unos días después, en el mes de junio, llegarían los primeros misioneros del siglo XX a España, y con ellos daría comienzo la obra misionera.

En España destaca también el Templo de Madrid, edificado en el barrio madrileño de Moratalaz, y consagrado el 19 de marzo de 1999 por Gordon B. Hinckley, Presidente de la Iglesia, acompañado de dos Apóstoles. El Templo de Madrid sirve a España, Portugal, sur de Francia y partes del sur de Italia. En la actualidad, sirve en España a más de cincuenta y tres mil feligreses, comprometidos y agrupados en unas 114 congregaciones y de un centenar de lugares de culto, factores importantes para justificar que la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia les reconociera el 25 de febrero de 2003 el carácter de notorio arraigo.

6.2.4. *Testigos Cristianos de Jehová*

En España su presencia se remonta a 1915, cuando hay constancia de la existencia de un grupo en la ciudad de Madrid. Hoy, después de un período de clandestinidad durante el franquismo, son uno de los grupos religiosos con mayor presencia, superan los 112.000 seguidores comprometidos, y cuentan con unos 635 centros de culto, denominados «Salones del Reino», lo que los convierte en la implantación geográfica más tupida de entre las minorías religiosas en España.

Las zonas de mayor implantación se encuentran a lo largo de todo el litoral peninsular, y en la Comunidad de Madrid, lo cual corresponde al flujo poblacional del país. Este impacto ha llevado a que se les haya reconocido en 2006 la consideración de notorio arraigo en España.

6.3. **Otras confesiones reconocidas**

6.3.1. *Confesiones nativas paganas*

En España se han inscrito en el Registro de Entidades Religiosas una serie de entidades asociables con diferentes sensibilidades del paganismo contemporáneo español: Alfrotuhl Asatrú Folkish, Asamblea Tradicional Asatru-Vanatru, Asociación Religiosa Druida Fintan, Asociación Wicca España, Comunidad Odinista de España-Asatru, Hermandad Druida Dun Ailline, Sociedad Antigua de Kelt, Wicca Celtíbera, Irmandade Druidica Galaica y Asociación Religiosa Sagrados Fuegos Gentiles. Hay otros grupos no inscritos, como la Iglesia del Pueblo Guanche que reivindica la herencia religiosa precristiana en Canarias, el territorio español más tardíamente cristianizado. Específicamente dentro del paganismo en España las orientaciones principales son Asatrú, Druidismo y Wicca.

La Comunidad Odinista de España-Asatru creó en 2008 el primer intento en España de coordinación entre confesiones paganas, solicitando sin éxito el notorio arraigo para el odinismo. En julio de 2012 se constituía formalmente la Plataforma en favor de la Libertad Religiosa del Paganismo, formada en la actualidad por diversas comunidades constituidas como entidad religiosa en el Ministerio de Justicia, concretamente: la Confesión Religiosa Wicca, la Tradición Celtíbera (WCTB), la Asociación Religiosa Druida Fintan (ARDF), la Hermandad Druida Dun Ailline (HDDA), la Ásatrú Lore VantrúAssembly (ALVA) y Alfrothul Ásatrú Folkish (ALFROTHUL), bajo el nombre de Plataforma de Religiones Ancestrales Europeas (PRAE).

6.3.2. *Fe Bahá'í*

El inicio de la fe bahá'í en España se remonta a diciembre de 1946 con la llegada a Madrid desde Brasil de la californiana Virginia Orbison, quien había dedicado varios años a la consolidación de las comunidades bahá'ís de Centro y Sudamérica. Orbison era una de entre las varias personas que cumplían así con la misión de extender el bahaísmo por diez países europeos, de acuerdo con el plan establecido por Shoghi Effendi, tercer sucesor del Baha'u'lláh.

Según sus propias fuentes, Orbison da a conocer su fe a más de sesenta personas, nueve de las cuales se declaran bahá'ís ese mismo año. El 20 de abril de 1948 se funda el primer órgano de gobierno bahá'í en el país, la Asamblea Espiritual Local de los Bahá'ís de Madrid; meses después, en julio, se inaugura el primer centro en España, en un piso de la madrileña calle Velázquez. En 1949 se da lectura pública de algunos pasajes de los Escritos de Bahá'u'lláh en un teatro de la misma ciudad y se edita el primer boletín bahá'í en España.

En años posteriores la fe se extiende por otras localidades (Barcelona, Terrassa, Murcia, Mallorca, Valencia, Alicante y Cartagena), donde se fundan asambleas espirituales locales cuando los grupos reúnen al menos a nueve personas mayores de 21 años. En 1957 se crea la Asamblea Espiritual Nacional de los Bahá'ís de la península Ibérica, establecida en el nuevo Centro Nacional de la calle Luis Cabrera de Madrid, dos años después de haber solicitado infructuosamente, en 1955, la legalización de su fe al Ministerio de Gobernación. Los bahá'ís españoles seguirían sometidos a vigilancia policial, reuniones limitadas a no más de veinte personas y prohibición de actividades públicas hasta 1968, cuando, en virtud de la Ley de Libertad Religiosa de 1967, la comunidad fue legalmente reconocida e inscrita como asociación confesional no católica en el Registro creado a tal efecto en el Ministerio de Justicia. Otro hito a destacar en la administración bahá'í española fue la fundación de la Asamblea Espiritual Nacional de los Bahá'ís de España, en 1963.

En la actualidad se encuentran en España unos 5.000 bahá'ís, repartidos entre más de 300 localidades y congregados en unas 45 Asambleas Espirituales Locales, aunque no todas ellas están inscritas en el Ministerio de Justicia. Cerca de medio millar de bahá'ís residen en la Comunidad de Madrid, y más de 200 en la capital. De todos ellos, algo más de la mitad son de origen español, junto con fieles de diversos orígenes.

6.3.3. *Hinduismo*

En la actualidad el hinduismo es la tercera religión en número de fieles del mundo, como más de mil millones, repartidos por India y otras zonas de Asia, como Nepal o Bangladesh, además de Estados Unidos, Gran Bretaña y en el resto de países que colonizó el imperio británico durante el siglo XIX, y en particular en Sudáfrica donde hay medio millón. Por ello, puede hablarse de «hinduistas originarios», procedentes de la India, y de «convertidos».

El hinduismo empezó a contar con cierta presencia en el Estado español a partir de los años setenta del siglo pasado, a través de una entonces incipiente comunidad india sindhi que emigró desde otros puntos de la geografía española, como Ceuta, Melilla y Canarias, o directamente desde la India. Con el final de la dictadura comienzan a llegar al Estado español diversos maestros hindúes que inician a unos primeros discípulos y crean las primeras comunidades, casos del templo Gaudiya Vaiṣṇava de los Hare Krishna, actualmente en el madrileño barrio de Malasaña, el Geeta Ashram, en un primer momento en la calle Ardemans y ahora cerca de Barajas o el consagrado a Jhulelal (patrón de la comunidad sindhi) ubicado en la calle Federico Torroba y que desde entonces abre sus puertas cada viernes y de forma ocasional en festividades especiales. Junto a estos primeros templos, comienzan a abrirse también numerosos centros

de yoga, muchos de los cuales celebrarán igualmente algunas de las festividades hindúes más significativas.

En la actualidad, el número de hinduistas originarios no es comparable al de países europeos como Gran Bretaña, aunque su presencia es ya centenaria (en Canarias los primeros hindúes llegaron antes de 1880) e influyente. Hay comunidades hindúes en las Islas Canarias (las más numerosas de España), Ceuta, Melilla, la costa mediterránea y las grandes capitales, como Madrid, formadas por familias dedicadas al comercio; su número ronda las 20.000 personas. El colectivo de fieles está marcado por su heterogeneidad, integrado por un primer grupo de procedencia india (sindhi) y residente en España desde hace tres o cuatro décadas (la mayoría tiene nacionalidad española); un segundo grupo, el más numeroso, conformado por practicantes de origen español, muchos de los cuales se adhirieron a la confesión hinduista a través de unos primeros acercamientos a los centros de yoga; y un tercer grupo, más reciente y minoritario, conformado por practicantes procedentes de Latinoamérica y el este de Europa.

Entre los hinduistas conversos se encuentran en primer lugar los Hare Krishnas, cuyo volumen de simpatizantes y devotos iniciados en España ronda las 2.000 personas aproximadamente, con centros en Guadalajara, Barcelona, Valencia, Málaga, Tenerife y Madrid, abierto desde 1977. Los Brahma Kumaris, por su parte, son un movimiento surgido en la India, aunque con planteamientos que en ocasiones desbordan los límites doctrinales del hinduismo. Aglutinan a un grupo más minoritario de fieles, están muy implicados en el diálogo interreligioso y en la meditación y en el control de la mente, para lo que ofertan toda una serie de cursos y actividades abiertas al público. En Madrid están presentes desde 1988, primero en la calle de Alfonso XII y desde 2004 en la calle Orense. Muchos de sus fieles, sin embargo, prefieren no considerarse hindúes, pese a sus enseñanzas y lugares de peregrinaje. A esta misma posición se adhieren también los grupos Amma (Mata Amritanandamaya) y Sivananda Vedanta. Otro grupo está conformado por los seguidores de diversos gurús, como por ejemplo Sai Baba, Aurobindo u Osho, que en ocasiones conforman una identidad independiente respecto de la tradición religiosa de la que surgen sin considerarse hinduistas. Por último, hay que mencionar la tupida red de centros de práctica del yoga existente en España, aunque resulta excepcional que apuesten por una identificación religiosa de tipo claramente hinduista.

Desde hace unos años esta confesión cuenta con la Federación Hindú de España (FHE), inspirada en otras iniciativas como el Hindu Forum of Europe, se gesta oficialmente los días 8 y 9 de junio de 2013 bajo el nombre «Encuentro de Hindúes de España», celebrado en Madrid en las instalaciones del templo Jhulelal. Tres años más tarde, en el 2016, se constituiría como entidad religiosa federativa como FHE ante el Ministerio de Justicia con el objetivo de difundir las prácticas hinduistas y servir como interlocutor con los poderes públicos. Paralelamente tendría que afrontar el reto de coordinar a las asociaciones religiosas hindúes enmarcadas en las escuelas tradicionales (vaishnavas, shaivas, shaktas y smartas) con las otras más novedosas (Amma, Sai Baba, Art of Living, etc.). En la actualidad, la FHE sigue recibiendo adhesiones de comunidades de diversos lugares del Estado, como Valencia o Tenerife, además de algunas residentes en la Comunidad de Madrid.

6.3.4. *Iglesia de Scientology*

En España a mediados de los setenta comienzan a organizar los primeros cursos y conferencias impartidas en base a los escritos del fundador, L. Ron Hubbard, abriendo en 1978 el primer centro en un local alquilado, junto a otros espacios promovidos por sus primeros fieles dedicados a la rehabilitación de toxicómanos bajo el nombre de Asociación Civil de Dianética. En 1981 inauguran el primer lugar de culto en la céntrica calle Montera. Seis años después, en 1986 constituyen la misión de la Iglesia de Scientology de Madrid, dando a conocer las enseñanzas de Scientology en la zona norte de la provincia. Como resultado de este primer tramo del proceso de implantación y crecimiento de la confesión, en el 2004 la Iglesia se instalará en un edificio art-deco a pocos metros del Congreso de los Diputados, inaugurando también un salón de actos abierto a toda la comunidad para actividades sociales y caritativas, así como una exposición sobre la obra social de la misma y explicaciones audiovisuales de las enseñanzas de Scientology.

Habría que esperar sin embargo algunos años para su constitución como entidad religiosa: en octubre de 2007 consiguen el reconocimiento del Ministerio de Justicia bajo la denominación de «Iglesia de Scientology». En la actualidad, la Iglesia de Scientology en España cuenta con un total de 15 lugares de culto repartidos por varios puntos de la geografía nacional, además de la Fundación para la Mejora de la Vida, la Cultura y la Sociedad creada en el 2015.

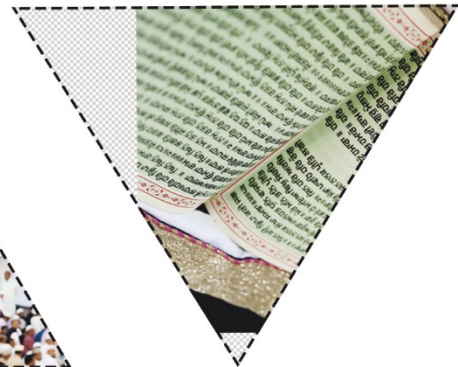
Dos de ellos se encuentran en el territorio de la Comunidad de Madrid, ubicados en la capital: uno, la Iglesia Nacional de Scientology de España, sede central de la organización en este país, que se ubica en la céntrica calle Santa Catalina, muy próxima al Ateneo de Madrid y al Congreso de los Diputados, y a cuya inauguración en septiembre de 2004 asistirían unas 6.000 personas; y otro en el barrio de Fuencarral, el Centro de Mejoramiento Personal de Cercedilla. Ambos centros aglutinan a unas 5.000 personas residentes en la Comunidad de Madrid y alrededores, según estimaciones de la Iglesia. Se trata de una membresía intergeneracional (hombres y mujeres «entre 25 y 60 años») e internacional, integrada por españoles y españolas autóctonas, además de una significativa representación de miembros procedentes de países latinoamericanos y, en menor medida, europeos.

La práctica religiosa de la Iglesia, en España como en cualquier otro país donde está presente, incluye desde servicios dominicales oficiados por un capellán o cualquier otro ministro de la Iglesia, hasta rituales y ceremonias diversas como bautizos, bodas y funerales. Celebran también varias festividades importantes a lo largo del año que incluyen desde el nacimiento de Hubbard (13 de marzo), hasta la víspera del nuevo año (el 31 de diciembre), pasando por el aniversario del viaje inaugural del Freewinds (6 de junio). Entre sus actividades públicas no culturales los scientologists han estado presentes en la vida pública madrileña, mediante acciones como la distribución de más de un millón de libelos informativos sobre temas como los derechos humanos y la prevención de drogadicciones, además de promover el voluntariado en las calles de la capital. Entre sus acciones sociales, la Iglesia de Scientology en Madrid se centra en el apoyo escolar y, especialmente, en la rehabilitación de personas drogodependientes atendiendo en los últimos cuarenta años a más de mil personas a través de metodologías propias, o, como indican, de «medios completamente naturales».

6.3.5. Sijismo

Son mayoritarios en el territorio indio de Punjab donde radica su capital, Amritsar, y a comienzos del siglo XIX llegaron a tener un Estado independiente hasta que fue anexionado por los británicos. Con más de 20 millones de fieles en la actualidad, ha sido una religión que ha sufrido diversas persecuciones a lo largo de su historia que les ha llevado en ocasiones a optar por la emigración. Se estima que hay un millón de sijs fuera de la India, siendo los países con mayor población sij Gran Bretaña, Estados Unidos y Canadá, donde en todo caso no superan el cuarto de millón en cada uno.

En España se estima que residen alrededor de 20.000 fieles, agrupados en pequeñas comunidades procedentes de la región del Punjab, y más de veinte gurdwaras por distintos puntos de la geografía estatal, en grandes ciudades como Madrid, donde cuentan con dos templos, o *gurudwaras*, y muy especialmente en Cataluña (Barcelona, Badalona, Vic u Olot) y la costa mediterránea (Valencia).



EJERCICIO DE LA INTRAHISTORIA COTIDIANA DEL PLURALISMO Y LA MIGRACIÓN

JOAQUÍN EGUREN RODRÍGUEZ

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS SOBRE MIGRACIONES
DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS



Ejercicio de la intrahistoria cotidiana del pluralismo y la migración

Joaquín Eguren Rodríguez, Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones de la Universidad Pontificia de Comillas.

1. Pluralismo religioso y migraciones

Este texto propone una serie de reflexiones sobre el pluralismo, la religión y la migración en general, en el caso de España. Pretende ser una aproximación a una temática compleja que contiene varias aristas.

El panorama social español ha cambiado sustancialmente en los últimos 30-35 años en parte por la presencia de migración extranjera. Se piensa que más de 6 millones de personas han venido de otros continentes en este período. De hecho, actualmente el número de personas extranjeras censadas en el Estado español, según los datos del Instituto Nacional de Estadística a 1 de enero de 2018, alcanzaba la cifra de 4.734.691. Sin embargo, esta cifra no incluye a aquellas que han obtenido la nacionalidad española por lo que serían bastantes más²³. Un posible desglose por nacionalidades, no aportaría datos útiles para analizar la adscripción religiosa de estas personas, dado que las creencias religiosas de la ciudadanía en España no se recogen en ningún registro público. La razón es clara: el artículo 16.2 de la Constitución española establece que “Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias”.

De ahí que, a la hora de manejar cifras, suelen ser estimaciones ofrecidas por las organizaciones de las minorías religiosas²⁴ tales como el Observatorio

²³ Según datos del INE, a lo largo de 2016 un total de 150.944 personas extranjeras residentes en España adquirió la nacionalidad española, cifra que supone un aumento del 32 % respecto al año anterior después de años de descenso. En 2017, por el contrario, este número descendería hasta un 56 % (66.498) respecto al año anterior, con marroquíes a la cabeza, seguidos por originarios de ocho países iberoamericanos. El país más frecuente por nacionalidad de origen fue Marruecos, del que procedían 17.082 personas (25,7 % del total), por delante de Ecuador, con 7.301 (11 %); Bolivia, con 6.124 (9,2 %); y Colombia, con 5.647 (8,5 %); seguidas de las personas procedentes de República Dominicana, con 4.107 (6,2 %); Perú, con 3.224 (5 %); Pakistán, con 1.708 (2,6 %); Argentina, con 1.445 (2,2 %); Cuba, con 1.429 (2,1 %); y Brasil, con 1.294 (2 %). El país de nacimiento más frecuente en las adquisiciones de nacionalidad española fue España, con 14.192 casos, el 21,3 % (en su mayoría eran niños), seguido de Marruecos, con 9.334 (14 %). Casi la mitad de los peticionarios son hijos menores de padre o madre españoles y nacidos en España.

²⁴ “Minorías” hace referencia a aquellos grupos religiosos distintos al que históricamente, por diversos motivos, ha sido la confesión mayoritaria en la sociedad española, en este caso, la Iglesia católica. Como resultado de ello, las confesiones minoritarias registran cifras menores en lo relativo al número de comunidades religiosas y lugares de culto existentes en el Estado español: según datos del Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, en agosto de 2019 constaban inscritas un total de 13.812 entidades católicas, junto a las 2.645 entidades de otras confesiones.

Andalusí de la UCIDE²⁵, que cifra la presencia de población musulmana para 2018 en 1.993.675 personas²⁶. Por ello, a menudo se ve en la prensa que el número de musulmanes y musulmanas ronda los dos millones de personas. Si bien, hay que tener presentes las dificultades para establecer una cifra con cierto rigor científico, no solamente sobre personas musulmanas, sino sobre el resto de fieles de las distintas confesiones, incluida la católica que es la mayoritaria.

No obstante, la cuestión del pluralismo religioso ha ido cobrando protagonismo. España ha vivido un proceso de secularización creciente en las últimas cinco décadas; el cual se ha analizado desde la teoría de la secularización, muy en boga desde los sesenta, en base a tres subtesis: la tesis de la diferenciación estructural de las esferas seculares y la religión, la tesis del declive de creencia y prácticas religiosas, y la tesis de la privatización de la religión en el mundo. Pero es significativo que la incorporación de las personas migrantes al mayoritario contexto católico durante las últimas décadas ha influido, entre otros factores, en la emergencia de la diversidad religiosa con la presencia de religiones anteriormente poco visibles como el islam, el protestantismo, el cristianismo ortodoxo o el budismo, entre las más destacadas. De las tres tesis mencionadas, las dos últimas son las que parecen perder prevalencia por la presencia de estas confesiones. La tesis del declive de las creencias y prácticas religiosas ha sido puesta en entredicho por la presencia de las mismas, al igual que la tesis de la privatización de la religión, la cual ha sido desplazada porque la revitalización de la religión ha traído consigo también un aumento de su presencia en la esfera pública. Mientras, parece que es más aceptada la existencia de una separación entre las esferas secular y la religiosa, incluso en lo relativo al islam, que tradicionalmente en algunos contextos históricos y geográficos (como es el caso de algunos países de tradición islámica ha existido una estrecha vinculación entre el poder político y el religioso).

1.1. El pluralismo religioso: ¿un nuevo paradigma sobre el papel de la religión?

Estas cuestiones que han hecho repensar el papel de la religión en el mundo moderno, han llevado a posicionamientos como el del sociólogo Peter Berger²⁷, que plantearía que la “vieja” teoría de la secularización no responde apropiadamente y, que, por lo tanto, hay que pensar en un nuevo paradigma que sería el del pluralismo. Fundamentalmente su análisis se centra en el mundo occidental. . En el ámbito de la academia española, antropólogos como Isidoro Moreno o Rafael Briones se han pronunciado igualmente en este sentido: frente a este aparente proceso de secularización que afecta a la modernidad como un

²⁵ <http://ucide.org/es/content/el-observatorio-andalusi>

²⁶ Observatorio Andalusí (2019). *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2018*. Madrid: UCIDE, p. 7.

²⁷ Berger, P. (2016). *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

inevitable deterioro progresivo del ámbito de lo sagrado, lo que caracteriza al mundo occidental contemporáneo es “la pluralidad de sacralidades, la fragmentación, que no la desaparición, de lo sagrado”²⁸; o más bien, que lo sagrado no sólo no ha desaparecido, sino que “ha persistido bajo formas nuevas que han entrañado un proceso de recomposición-descomposición”²⁹.

En el caso del Estado español, cabe reflexionar sobre cómo se está dando este proceso hacia el pluralismo religioso. De hecho, los acuerdos suscritos en 1992 con judíos, protestantes y musulmanes, ampliados posteriormente, han sido una de las vías fundamentales para estructurar institucionalmente el pluralismo religioso interno en nuestra sociedad, basándose en la Constitución y en la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de libertad religiosa. En primer lugar, porque les proporciona a las minorías religiosas la representación y legitimidad necesaria para instalarse definitivamente al mismo nivel que la religión católica y, además, como un relato aceptable por los sectores más seculares y anticlericales.

Ahora bien, nos interesa incidir en la intrahistoria cotidiana de estos procesos del pluralismo. En la base está lo que Berger, señala como “contaminación cognitiva”³⁰. Quiere decir que uno se sorprende de recibir y hasta aceptar ideas y actitudes distintas, e incluso negociar. Es lo que ha ocurrido a menudo con el debate interesado sobre el uso del velo en centros educativos. De hecho, una cuestión que ha sido motivo de conflictos con alta carga mediática en algunos momentos, como sucedió en Madrid en el año 2010, desde los últimos años el volumen de noticias relativas al uso del velo o no, ha ido disminuyendo, percibiéndose cierta normalización del uso del mismo en los espacios públicos, así como en centros educativos, incluidos algunos centros escolares católicos.

A este respecto, Berger retoma la anécdota de los tres Cristos de Ypsilanti que, aunque está referido al ámbito de salud mental, nos puede ayudar para comprender la raíz del pluralismo religioso. La anécdota la tomó prestada de Rokeach³¹, psiquiatra norteamericano, quien relata lo que sucedió en un centro psiquiátrico llamado así. En él había dos personas que se creían Jesucristo. De alguna manera habían logrado convivir. Pero los psiquiatras se empezaron a preocupar cuando apareció otro paciente con la misma ilusión. Decidieron ponerles juntos. Según cuenta Rokeach, los tres se inventaron lo que podría describirse como una ingeniosa teología que les permitía a los tres mantener su título como una especie de Cristo. Es decir, la gente con posturas contrarias que sigue hablándose, termina influyéndose mutuamente llegando a un pacto cognitivo. Eso es lo que ha sucedido con el caso del velo. Unos con una ideología

²⁸ Moreno, I. (1998). «¿Proceso de secularización o pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo?». En A. Nesti, A. (coord.). *Potenza e impotenza Della memoria. Scritti in onore de Vittorio Dini*. Roma: Tibergraph Editrici, pp. 170-184.

²⁹ Briones, R. (2002). «Significado y funciones de las religiones en el tercer milenio». En M. Luna (ed.). *La ciudad en el tercer milenio*. Murcia: UCAM, 2002, pp. 289-310.

³⁰ Berger, P. (2016). *Ídem*, p. 19.

³¹ Rokeach, M. (1964). *The Three Christs of Ypsilanti. A psychological study*. Nueva York: New York Review Books.

claramente secularizada u otros con una posición “católico-centrista”, han terminado por aceptar lo que muchas veces han considerado como una imposición machista y patriarcal de una religión. Eso quiere decir que la convivencia lleva a relativizar las posturas propias. Y, a la convicción de que no es una competición por ver quién gana, de quién se impone sino de que aquí no hay ganadores ni perdedores.

Como he extraído del trabajo de campo realizado, desde los años noventa he venido observando en espacios multiculturales que muchos musulmanes y musulmanas aceptan que sus hijos e hijas reciban juguetes en festividades no islámicas como Papá Noel o los Reyes Magos, pese a que estas figuras no pertenezcan a la tradición musulmana y pudiesen chocar de algún modo con sus creencias religiosas. En estas situaciones los sectores opuestos deben relativizar sus creencias, opiniones y posiciones. Y tienen que dar razones al otro de por qué piensan así. Siempre entendiendo que se dé en condiciones democráticas. Porque es más fácil que pueda darse esta clase de negociaciones en ámbitos y sociedades democráticas.

También es cierto que en estos procesos puede darse lo que Jane Mansbridge³² denomina como “miopía de la negociación”, que hace referencia a las dificultades que se presentan para quienes están implicados en una profunda disputa para superar sus enroques a corto plazo y mirar más allá. Es como si los adversarios necesitaran unas gafas para visualizar el beneficio compartido que se puede lograr si dialogan con realismo, ceden y pactan.

En una negociación se necesita conocer las intenciones y propósitos reales del otro que se tiene delante, al mismo tiempo que expresar las propias claramente. Para ello se necesita visualizar a largo plazo un objetivo que pueda volverse común y que se valore como un valor compartido con el resto de actores. Y que pueda evaluarse como una ganancia para todos, aunque suponga ciertas pérdidas para cada uno. Todos los días hacemos nuestros pinitos de negociación en múltiples escenarios, lo que significa, en última instancia, tomar decisiones.

Es también importante superar la tentación de imponer vetos: “si tú no asumes esto, no hay acuerdo”. La negociación es una disputa también de poder. Y si no se asume que, además de compartir ideas, valores, etc. es importante también estar dispuesto a compartir el poder, entonces, no habrá solución.

Algunos ejemplos de negociaciones en ámbitos plurales y pluriculturales por efecto de la inmigración musulmana

Se recogen aquí algunos casos de negociación tanto en el ámbito privado como el público, por ejemplo:

- La juventud musulmana a veces negocia en sus centros educativos cuestiones como contar con espacios para realizar sus oraciones en el horario escolar en que no tienen clases;

³² Mansbridge, J.; Martin, C. (eds.) (2013). *Negotiating Agreement in Politics*, American Political Science Association. Task Force Report. Washington, DC: American Political Science Association.

- las familias autóctonas a la hora de invitar a los hijos e hijas de padres musulmanes, amplían la dieta de alimentación incorporando alimentos que no tengan cerdo o restringiendo el consumo de alcohol entre los adultos;
- algunas empresas, como las del sector de la construcción, llegan a acuerdos para que su personal musulmán salga los viernes antes del mediodía, permitiéndoles así asistir a la oración en las mezquitas, siguiendo las recomendaciones que en este sentido establece el artículo 12 del Acuerdo de cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España (CIE).

Estos son algunos ejemplos de negociación con resultados positivos, pero no tenemos que soslayar que hay otros casos que difieren mucho de ser ejemplos de negociación.

2. Migración, religión y convivencia

Según Herberg³³ las personas que emigraron a los Estados Unidos hace seis décadas, devinieron más religiosas en tanto en cuanto se convertían “en más estadounidenses”, es decir, las religiones, las instituciones religiosas y las identidades religiosas jugaban un papel central en los procesos de integración social de estas personas, que podía culminar con la inclusión como una experiencia exitosa³⁴. Por tanto, la religiosidad migrante no es simplemente un residuo tradicional, sino una supervivencia del lugar de origen. En su época Helberg hablaba de los migrantes del “Viejo Mundo”; y, por lo tanto, que esa religiosidad podría estar cerca de su desaparición al adaptarse al nuevo contexto. Pero concluye que más bien es una respuesta adaptativa a las nuevas sociedades. Su tesis implicaba que los migrantes tienden a ser religiosos debido a cierta presión social para ajustarse a las normas religiosas estadounidenses. Por lo tanto, las identidades religiosas colectivas han sido siempre una de las vías fundamentales de estructurar el pluralismo social interno a lo largo de la historia de los Estados Unidos.

A diferencia de la experiencia norteamericana, según la cual, comprender a un protestante, un católico o un judío se entiende como la forma específica, y cada vez más, quizás la única, de ser estadounidense y ubicarse en la sociedad estadounidense; en España la situación es un tanto diferente porque las personas migrantes tienden a incorporarse a una sociedad también plural donde

³³ Herberg, W. (1960). *Protestant-Catholic-Jew*. Garden City: Doubleday.

³⁴ “Inclusión” e “integración” son términos que a menudo se utilizan como sinónimos; sin embargo representan filosofías totalmente diferentes, aun cuando tienen objetivos aparentemente iguales. Pasar de la exclusión a la inclusión es un largo proceso de cambio y evolución, en el medio del cual se encuentra la integración. Es decir, el fin último es la inclusión, mientras que la integración es un solo un estadio.

la religión, a diferencia de Estados Unidos, no se suele valorar como una herramienta para su incorporación a la sociedad.

Otra diferencia entre ambos contextos la encontramos en que a la vez que la Iglesia católica tiene el “monopolio casi absoluto” del mercado religioso, crece el número de personas en España sin afiliación religiosa (Casanova, 2012)³⁵. Sin embargo, consideramos que las formas y prácticas religiosas de las personas migrantes también constituyen un factor de incorporación a la sociedad receptora que hay que tener en cuenta. En este sentido, las instituciones religiosas también pueden fortalecer al colectivo migrante de diversas maneras, con recursos materiales (asistenciales y de sustento), y también sociales facilitando “la reconstrucción de la identidad cultural y su inclusión en el nuevo contexto”³⁶. Aquí es donde constatamos que existen procesos de configuración de la experiencia religiosa y de negociación diaria, al modo de la ciudadanía religiosa de Hudson, quien partiendo de la consideración de la ciudadanía como parte de un proceso de identidades múltiples que no se reducen a los límites del Estado-nación, la ciudadanía religiosa haría referencia a cómo podemos entender y negociar nuestro estatus de ciudadanía también con la experiencia religiosa³⁷.

En este particular punto debe tenerse en cuenta que según datos del Observatorio Andaluz para 2018, si bien el islam en España está conformado mayoritariamente, por personas de nacionalidad española (847.801), seguidas de la marroquí (769.050), muchas de las primeras son también personas de origen marroquí nacionalizadas españolas; seguidas de otras nacionalidades como la pakistaní (82.738), la senegalesa (66.046) o la argelina (60.820). Ello se constata en el hecho de que las organizaciones islámicas que negocian con los poderes públicos están integradas mayoritariamente por personas de origen migrante, procedentes de Marruecos. No obstante, la presencia de cada vez más nacionalidades diversas en el heterogéneo conjunto del islam en España es un hecho, y si bien, Marruecos sigue siendo la procedencia más representativa, con cada vez más frecuencia encontramos protagonistas provenientes de otras partes del mundo como demuestra una variada casuística, que va desde el hecho de que el propio representante de la CIE, la interlocutora oficial de las comunidades islámicas con el Gobierno, sea de origen sirio; hasta que en algunas ciudades, casos de los distritos Centro en Madrid y del Raval en Barcelona, las comunidades musulmanas integradas por fieles de países asiáticos (de Bangladés y de Pakistán), han superado en número a las marroquíes; pasando por la gestación de otras superestructuras islámicas como la Federación de Comunidades Musulmanas Africanas en España (FCMAE).

Este factor nacional-étnico de la religión musulmana es muy importante, porque quiere decir que muchas de las tradiciones proceden del país vecino. Significa

³⁵ Casanova, J. (2012). *Genealogías de la Secularización*. Barcelona: Anthropos.

³⁶ Ambrosini, M. (2008). «Participación religiosa e integración de los inmigrantes. Una reflexión entre América y Europa, entre historia y actualidad». *Migraciones*, 23, pp. 11-44.

³⁷ Hudson, W. (2003). «Religious Citizenship». *Australian Journal of Politics and History*, 49(3), pp.425-429.

también que las formas de vida y de experiencia religiosa quedan conformadas por esta realidad. Se observa muchas veces que el aspecto cultural de la experiencia religiosa musulmana está transido muchas veces por elementos propios de la realidad de origen y quizás menos por la realidad española. Este es probablemente un devenir interesante de analizar en el futuro. ¿Cómo conviven internamente en el islam en España las distintas realidades culturales tanto de los países de procedencia como las propias españolas? Es decir, que el islam en España es más diverso de lo que se cree. Para ello bastaría escuchar a la juventud musulmana española de origen marroquí.

En este sentido la confesión musulmana sufre también procesos de negociación al interior suyo para reacomodar las experiencias étnicas particulares de los distintos fieles. Eso supone también negociar con un pluralismo *ad intra* donde tanto marroquíes, como españoles, senegaleses o nacionales de Oriente Medio buscan fórmulas para entenderse y congeniar. A veces, traen desde sus orígenes enfrentamientos nacionales que pueden replicarse aquí; o también ciertas diferencias doctrinales y de prácticas entre distintas tradiciones musulmanas como es el caso que se da entre suníes y chiitas, o entre distintas escuelas jurisprudenciales.

3. Dos posturas extremas ante el pluralismo

Desde la sociología del conocimiento se constata que una de las cosas que más intranquilidad genera al ser humano es no tener certezas existenciales. En este orden, como sugiere Berger³⁸ hay dos vías intermedias en la búsqueda de certidumbre y cierta seguridad que pueden configurar maneras de ser: la del relativismo y la del fundamentalismo. Ambas suponen posturas diferentes y extremas.

El fundamentalismo es un intento de restaurar la certeza amenazada. Suele utilizarse el término para movimientos religiosos, pero en realidad existen muchos fundamentalismos seculares: políticos, filosóficos, estéticos, y deportivos (como en la fidelidad a un determinado equipo). Cualquier idea o praxis puede convertirse en la base de un proyecto fundamentalista. Puede remontarse a una certeza (real o imaginaria) del pasado, o buscar una actitud de seguridad de cara al futuro. Hay fundamentalismos reaccionarios y también fundamentalismos progresistas.

Por otro lado, el relativismo puede definirse sencillamente como la aceptación de la relativización de las posturas religiosas e ideológicas. El riesgo es tomar la relativización como una forma superior de conocimiento. El relativismo llevado al extremo se enfrenta a un problema muy importante: ¿Cómo explicar por qué solo ellos ven la realidad tal como es, en tanto que todos los demás deambulan por una niebla de ilusiones? No estamos hablando del relativismo moral, por el cual

³⁸ Casanova, J. (2012). *Ídem*, pp. 31-36.

los principios morales se usan de acuerdo a cada situación perdiendo su autoridad y fuerza normativa en la convivencia social. Estamos hablando, por el contrario, de una postura existencial frente a distintos aspectos de la vida y especialmente las referidas al sentido de la vida.

El principal riesgo es que ambas posturas se enquisten y no sea posible hablar ni negociar sobre la realidad religiosa. Pero también es verdad que estas posturas están afectadas por los procesos sociales cotidianos, por lo que pueden evolucionar incluso discretamente en una dirección u otra, además de moderar las propias posiciones. Tampoco podemos obviar que ambas posturas existenciales no son solamente personales, sino que también pueden volverse grupales.

En consecuencia, el pluralismo religioso es fruto de una miríada de procesos de negociación en distintos niveles de la sociedad que va construyendo una manera o una forma de ser de llegar a consensos. Lo que podríamos definir como modos “nacionales” de convivencia entre los tres ámbitos a los que nos hemos referido: migración, religión y sociedad de acogida.

4. La presencia de las expresiones públicas religiosas de la migración en España

El significativo número y la variedad de espacios religiosos, normativizados o no, existentes en nuestra geografía, como mezquitas, iglesias evangélicas, anglicanas u ortodoxas de diversos patriarcados, sinagogas, salones del reino, etc., nos acercan a un paisaje simbólico de lo religioso muy amplio que si no vamos con ojos perspicaces no lo vemos. Y luego los lugares privados de expresión religiosa como, por ejemplo, los altares privados en las casas de algunos fieles latinoamericanos, con su devoción a la Virgen María o a algún santo en particular. En el ámbito público se observa, ya no como una novedad, las procesiones procedentes de los países de origen como es el caso de las personas latinoamericanas.

Hablamos de procesos de transnacionalización de lo religioso como, por ejemplo, el traer a España devociones y rituales que hasta entonces no eran practicados en España, o participando en las procesiones o expresiones de religiosidad en sus países de origen en distintas épocas del año. Así, existen expresiones y manifestaciones religiosas no hegemónicas en el espacio público, muy diversas entre sí, a lo largo de nuestro territorio, que van desde la oración del fin de Ramadán, a los cultos al aire libre de distintas iglesias evangélicas, pasando por la procesión Hare Krishna del Ratha Yatra o la de los cristianos ortodoxos durante la noche de Pascua. Mi propia experiencia etnográfica en el marco de dos estudios realizados en 2001 y 2009 sobre comunidades migrantes

y segundas generaciones, me ha permitido el acercamiento a los colectivos católicos de origen latinoamericano y musulmanes de origen magrebí³⁹.



Foto: Procesión del Señor de los Milagros en Madrid, Madrid, 2018.

Fuente: www.ociolatino.com

En el caso de los grupos católicos procedentes de América Latina podemos mencionar distintas procesiones celebradas en las calles de Madrid: la del Señor de los Milagros de origen peruano; la de la virgen de Urcupiña, 'Patrona de la Integración Nacional' de la zona de Cochabamba en Bolivia; o la de la virgen del Cisne, patrona de la provincia ecuatoriana de Loja. Algunas de estas devociones llegaron a primeros de los años noventa, caso del Señor de los Milagros o de la dominicana Virgen de Altagracia; y otras lo irían haciendo posteriormente, incorporándose así al acervo católico madrileño.

En el caso musulmán, a menudo se celebran festividades como el *Eid al Adha*, o "fiesta del cordero", el *Eid al-Fitr* a la finalización del mes de Ramadán o el "año nuevo" musulmán en espacios públicos o abiertos al público, como pueden ser las sedes de las asociaciones o los locales e instalaciones municipales, abiertos a la participación del vecindario sin distinción de ningún tipo. Es una manera de darle normalidad a lo que la sociedad española puede verlo como extraño y

³⁹ Eguren, J. (2016). «Una aproximación a las experiencias religiosas y étnicas de los jóvenes de segunda generación en España», en *Libro Revista del Ministerio de Empleo y Seguridad Social, Migraciones Internacionales*, 120, pp. 49-70.

exótico y de ganar legitimidad social y reconocimiento a las actividades que realizan, y, por ende, a la religión musulmana.

5. Cómo la juventud migrante participa de lo religioso y espiritual

En el panorama del pluralismo religioso español existe un grupo de actores que juegan un papel significativo en la manera que ésta adquirirá una formulación diferente. Estos actores son los jóvenes de origen migrante ya sea porque vinieron muy pequeños o adolescentes o porque son españoles hijos de inmigrantes. Es muy importante esta diferencia. Los jóvenes nacidos en España mantienen pautas culturales y religiosas parecidas a las de los jóvenes autóctonos. Han crecido aquí, han realizado su formación en este país, y, tal y como se reveló en algunas entrevistas, “se sienten españoles”, partiendo de la propia nacionalidad, que no es otra que es la española. En lo religioso suelen tomar distancia frente a cómo lo viven sus padres y, por lo tanto, parecerse a otros jóvenes que viven la religión con cierta indiferencia. Nos referimos, en este caso, a algunos descendientes de familias de origen latinoamericano y también marroquí⁴⁰. Aquí también interviene el papel que haya adoptado la familia en la transmisión de la religión. Existen jóvenes que han recibido una formación religiosa católica, por ejemplo, y que mantienen sus convicciones confesionales, aunque discrepen en muchos aspectos tradicionales con sus padres. De la misma manera sucede a veces entre los descendientes de marroquíes. Aquí, sin embargo, el peso familiar y comunitario pesa más. El control social se hace sentir más.

Por ejemplo, algunos jóvenes aceptan y se identifican con aquellos aspectos que les son conocidos en sus países de origen respecto a las prácticas religiosas, como, por ejemplo, en el caso dominicano, les gusta la incorporación de cantos y el baile que va más propiamente con su cultura, o tienen una noción muy particular de lo que es lo prohibido, la noción cristiana de pecado: lo relacionan con la ida a la discoteca, a caer en el alcoholismo, etc. Pero sorprende en estos jóvenes venidos de República Dominicana la noción de pecado que no existe en los jóvenes peruanos, al menos en tal grado de importancia que ellos le conceden, y menos en los jóvenes nacidos en España o los autóctonos españoles. Por esa razón critican a los españoles en general:

Aquí lo veo yo muy libre eso también porque allí el que es cristiano es cristiano sabes, no bebe alcohol ni nada, va a la iglesia los días que tiene que ir sabes, y respeta todas las leyes que tiene la religión sabes, aquí todo el mundo va a la iglesia solo por ir, y luego hace lo que le da su puta

⁴⁰ Eguren, J. (2016). «Una aproximación a las experiencias religiosas y étnicas de los jóvenes de segunda generación en España», en *Libro Revista del Ministerio de Empleo y Seguridad Social, Migraciones Internacionales*, 120, pp. 49-70.

gana, ¿sabes? (informante 01, grupo de discusión dominicano-español, Madrid, 2011)⁴¹.

Al mismo tiempo se distinguen de aquellas maneras de relacionarse con la religión que tienen los españoles. Ambos grupos, jóvenes de origen peruano y jóvenes de origen dominicano manifiestan perplejidad frente al desinterés de la religión de los jóvenes españoles. Lo decía claramente una chica de origen peruano nacida en España:

Yo creo en Dios, mis amigas española no. Son racionalistas como Descartes. Ayer di un examen de Filosofía y ellos no creen, son racionalistas, más bien empiristas... Cuando estoy con mis amigas, que son todas españolas, hablamos de chorradas, del problema de una, de chicos... (Mayra, 19 años, 2011).

También hablan de su aproximación a lo religioso, que en realidad es vivida de manera más distante e indiferente en el caso de los dominicanos que en el de los peruanos. Los primeros echan de menos las formas religiosas de su país: la realización de actividades en las calles, música, fiesta, etc. Mientras que, en los jóvenes de origen peruano, aunque hayan nacido aquí, el componente cultural religioso es más fuerte que en los dominicanos.

En los peruanos el sello de identidad cultural que es capaz de cohesionar a todos los peruanos, dentro la identidad cultural, es un símbolo religioso, es el Señor de los Milagros. La gente hace un ritual, donde hay peruanos hay un Señor de los Milagros, y eso influye como una seña de identidad de la peruanidad, “los chicos también se interesan en aquello y ese vínculo” (María, peruana, madre de un joven nacido en España, 2011).

Los contactos transnacionales facilitan que los jóvenes estén informados y actualicen su educación religiosa al estilo del país de origen. Los jóvenes suelen estar conectados por Internet con sus familias y amigos en sus países de origen. Intercambian muchísima información y están al día de lo que pasa, por ejemplo, en el barrio de donde son sus padres o vienen ellos: “en mi casa está el ordenador encendido todo el día, está el MSN y la cámara web, y en Perú están viendo a mi gato. Y los más conectados son los chicos” (María, peruana, madre de un joven nacido en España, 2011).

Ese intercambio frecuente posibilita el acercamiento a la vida cotidiana de hechos y realidades que están a más de seis mil kilómetros de distancia física. Como decía una chica dominicana:

Yo me entero de todo lo que ocurre en mi barrio en Santo Domingo. A quien le dan a quien no le dan, a quien le hicieron a tal. Oye, Dios mío, esa gente son más chismosa allá. Que pasa en nuestro país y no te enteras, entonces diga, que habrá pasado con ésta, que habrá pasado con éste. Vamos a preguntar a ésta. Mamá ¿sabes lo que...? luego ya vienen las conversaciones con mi madre (Altagracia, 20 años, origen dominicano, 2011).

⁴¹ Eguren, J. (2016). *Ibíd.*

Hay ejemplos de la reproducción religiosa a nivel transnacional como el caso de Alfonso, un joven nacido en Perú y venido a España con 15 años, que va y acompaña a sus padres a Perú y participa con su padre en portar el paso del Señor de los Milagros. Supone que transnacionalmente su padre le pasa el testigo de esta devoción y éste va a seguir promoviéndola en Madrid⁴². Durante las entrevistas, puede observarse que la influencia familiar es más significativa en los jóvenes de origen peruano que en los dominicanos, lo que puede ser una consecuencia de la propia noción de familia que se tenga en cada país. En el caso peruano, los padres y madres suelen ser muy cuidadosos con el proceso de formación religiosa de sus hijos. Incluso aquellos que tienen una opción no religiosa festejan la fiesta del Señor de los Milagros, 'Patrón Jurado del Perú'. En este sentido dicha devoción o fiesta juega a modo de código étnico-religioso concreto. Para comprobarlo basta asistir a la procesión del Señor de los Milagros que se lleva a cabo en Madrid particularmente en la calle Fuencarral, o en el barrio Pueblo Nuevo, o en los municipios de Barajas y Majadahonda.

Pero la juventud nacida en el extranjero tiene como referente la religión de su país. Mientras aquellos que han nacido en España tiene por su parte, como referente, el ambiente laicista español y de trasfondo una forma cristiana más racionalista que en su país de origen.

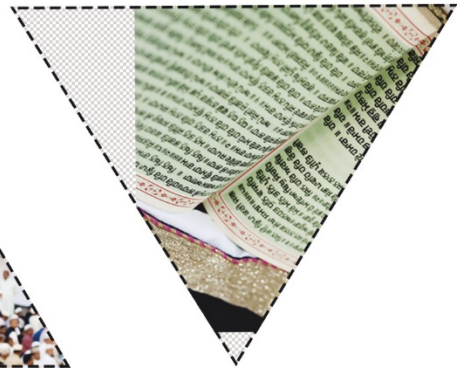
Sin embargo, se manejan con cierta flexibilidad para moverse entre lo confesional y lo no confesional: "Eso sí, mis hijas dicen que son ateas, pero cuando tienen que salir, piden la bendición a su abuela, ja, ja..." (Ana, madre peruana, 2011). También porque estos jóvenes pueden transitar en la frontera de lo religioso que en España parece ser muy rígida. "Eso a ellos no les afecta, en ese sentido, menos mal, porque allá no son anticlericales como aquí, y eso no se lo han transmitido los padres peruanos a sus hijos aquí en España" (Ana, madre peruana, 2011).

De los resultados extraídos de los estudios mencionados, sobresalía que más del 90% de los jóvenes de origen marroquí se definían como musulmanes. Es interesante porque las cifras son muy similares a la de los jóvenes marroquíes en aquel país. Es verdad que al igual que los jóvenes latinoamericanos aquellos nacidos en España expresaban más indiferencia al islam.

Finalmente, es previsible que esta diversidad religiosa se irá haciendo cada vez más patente, aunque lo haga de una manera silenciosa, sin estridencias en la medida que la sociedad española siga siendo inclusiva. Por eso es importante el contexto de recepción porque en la medida que acoga a las confesiones religiosas e incluso las asuma como propias de la realidad española sentará las bases de una convivencia pacífica. Pero no debemos dejar de lado que las tensiones se producirán y, para evitar que se tensen demasiado es importante ir previniendo actitudes de rechazo por miedo y desconocimiento.

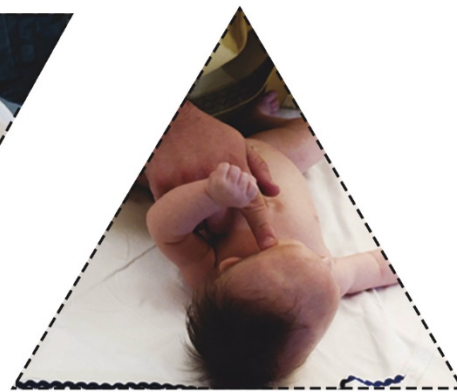
⁴² Eguren, J. (2016). *Ibidem*.

*MANUAL PARA AGENTES DE PREVENCIÓN DE LA ISLAMOFOBIA
Y DE LA DISCRIMINACIÓN POR MOTIVOS RELIGIOSOS.*

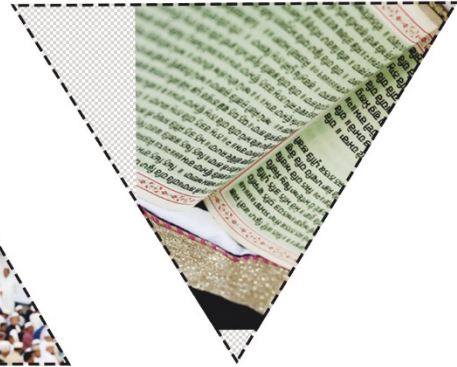


BLOQUE II

EL ISLAM EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS



Proyecto "SALAM: promoción de la convivencia intercultural e interreligiosa y prevención de la intolerancia por motivos religiosos"



INTRODUCCIÓN AL ISLAM

ASOCIACIÓN TAYBA

FORO ABRAHAM



Introducción al islam

Asociación Tayba y Foro Abraham.

1. Introducción

Resulta indispensable para desmontar falsos mitos y prevenir actitudes de intolerancia y discriminación hacia las personas musulmanas (o leídas como tales) conocer realmente algunos aspectos básicos del islam. A continuación, realizaremos una breve aproximación a dicha religión para tratar de contrarrestar mediante el conocimiento ciertas ideas negativas.

2. El nacimiento del islam

El islam en muchas ocasiones ha sido traducido del árabe como «sumisión» (a Dios). Para los musulmanes, tuvo su última manifestación revelada a través del profeta Muhammad (Mahoma)⁴³ en el 622 d.C. en la Meca (actual Arabia Saudita), expandiéndose rápidamente por Oriente Medio y el norte de África y dando continuidad a las revelaciones recibidas por los profetas anteriores.

Contextualizando esta última manifestación, en el siglo VII se produjeron tres acontecimientos en el que tuvieron lugar las revelaciones del islam. Desde el punto de vista político, Oriente Próximo era cada vez más inestable por encontrarse posicionado entre dos imperios, el romano y el persa, aunque la península arábiga se encontraba ajena a esta pugna debida en parte a los conflictos internos entre las tribus árabes locales. Desde el punto de vista cultural, el desarrollo de un lenguaje poético común empezó a unificar tribus distantes en el ámbito político. Y, por último, en su contexto religioso, en los siglos IV y V, estaba teniendo lugar una significativa transición: formas de henoteísmo, o incluso se puede hablar de monoteísmo, empezaban a aparecer en el sur y en Hejaz, donde el dios guerrero Hubal era venerado en La Meca a nivel intertribal. Este cambio podría ser el resultado de la evolución independiente de las creencias locales, o bien podría estar relacionado con la proximidad de otras religiones monoteístas como la presencia del judaísmo en Yemen y, en menor grado, del cristianismo en los estados del norte y enclaves aislados como Najran.

Asimismo, señalar que, como quedará expuesto más adelante, el mensaje revelado a Muhammad era, ante todo, una firme defensa del monoteísmo y una condena, por un lado, a las prácticas politeístas y, por otro lado, a la ausencia de ética en la sociedad de La Meca de entonces. En aquella época, las formas de relación fueron criticadas por su fuerte individualismo y lucro egoísta a corto

⁴³ Respecto al nombre del Profeta empleado en este documento, véase el Anexo 1.

plazo en detrimento de los miembros más débiles de la sociedad como eran los pobres, los huérfanos y las mujeres. Este mensaje era lo suficientemente revolucionario como para preocupar a las tribus acomodadas de las clases dirigentes de La Meca. Fue por ello que las actitudes hostiles que la población musulmana sufría en La Meca obligaron a Muhammad a emigrar hacia la ciudad de Medina, de ambiente más receptivo. Le hégira –emigración- se convertirá en el primer acontecimiento crucial de la historia musulmana y su fecha, el año 622 de la era común, se tomó como punto de partida del calendario musulmán.

Una vez en Medina, y como profeta, Muhammad dirigió la recién establecida comunidad musulmana *-umma*⁴⁴- que, a diferencia de las sociedades preislámicas, no se basaba en los vínculos tribales, sino en la fe, permitiendo la inclusión de personas de toda condición o procedencia social.

Posteriormente, las doctrinas teológicas, legales, filosóficas y místicas del islam se desarrollaron fuera de la península arábiga, principalmente en regiones como Siria e Iraq donde la “identidad islámica” se formó a partir de una fusión de la cultura árabe con las culturas refinadas de Oriente Próximo, asimiladas a través de conquistas y conversiones.

A mediados del siglo VII, el islam se había extendido por el norte de África hasta Trípoli (647) y por Asia central, hasta Balj (652). Bajo los califatos omeya y abasí, el islam se expandió hasta regiones de China, todo el norte de África y España. En el siglo XVI ya había llegado a África occidental y a la costa oriental africana, a Europa oriental y a buena parte de la India e Indonesia. Como resultado de su desarrollo histórico y territorial, el islam floreció en diversas formas culturales y artísticas, una diversidad que también ha repercutido en la doctrina.

Teniendo su inicio en un grupo de árabes nómadas y seminómadas, el islam se ha convertido en una fe de alcance mundial. En la actualidad se caracteriza por su diversidad, de manera que la inmensa mayoría de las personas musulmanas no son árabes, a pesar de que la lengua ritual más utilizada sea el árabe. Esto se debe a la búsqueda de la máxima cercanía posible a la revelación original a Muhammad, y es por ello que las traducciones del Corán a otras lenguas se consideren habitualmente menos aptas para la recitación ritual⁴⁵.

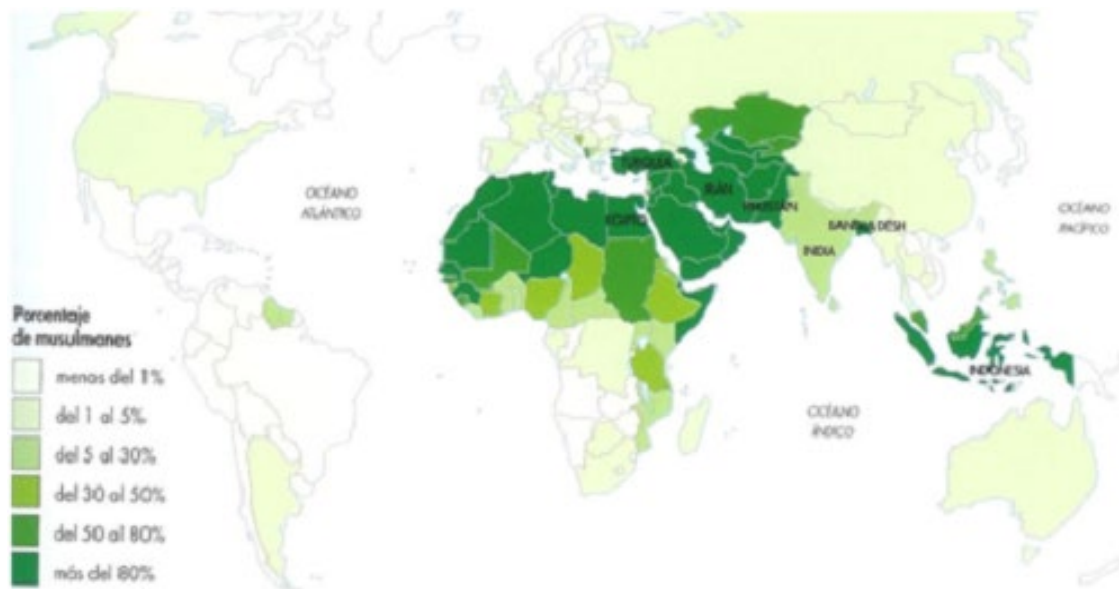
2.1. La diversidad del islam

Según cifras del PEW Research Center, en 2010 el número de personas musulmanas era de 1.599.700.000, lo que suponía el 23,2% de la población mundial. Dicho estudio plantea también que el crecimiento será progresivo y estiman que en el año 2050 el número de personas musulmanas habrá aumentado a 2.761 millones aproximadamente, lo que supondría el 29,7% de la población total.

⁴⁴ Para una comprensión más amplia del término, véase la entrada «umma» en el Glosario.

⁴⁵ En relación a la importancia de la tradición oral en el islam, véase la entrada «Corán» en el Glosario.

El número de personas musulmanas está repartido a lo largo y ancho del planeta. Como se puede observar en el siguiente mapa, el islam no está confinado a los países referidos comúnmente de “mayoría musulmana” tales como Egipto, Arabia Saudí o Indonesia. En la actualidad existen comunidades de diferentes tamaños, composiciones o tradiciones por toda Europa, América y Australasia.



Fuente: Pew Research Center.

Con esta extensión del islam se hace imposible seguir pensándolo como un bloque monolítico y cerrado a una manera unívoca de pensamiento. El islam es enormemente diverso y se encuentra ligado a los diferentes contextos locales, nacionales y supranacionales que condicionan la vida de los/as ciudadanos/as. Esto es así debido a que, aunque existan elementos comunes⁴⁶, las tradiciones culturales, así como la propia historia política de cada país, han condicionado las distintas construcciones, interpretaciones y maneras de comprender y vivir la musulmanidad. Por lo tanto, es importante recordar la continua adaptación cultural del islam que ha ido conformando distintas ramas y escisiones según ha ido expandiéndose por el mundo.

Trataremos de mostrar brevemente algunas de las distintas ramas, escisiones y escuelas existentes dentro del islam⁴⁷, prestando especial atención a las ramas

⁴⁶ Un elemento común a la tradición religiosa del islam son los hadices, entendidos como aquel conjunto de palabras, acciones, y decisiones del profeta Muhammad, al modo de la «tradición discursiva», concepto desarrollado por el antropólogo norteamericano Talal Asad. Véase: Asad, T. (2009). «The idea of an Anthropology of Islam». *Qui Parle*, 17 (2), pp. 1-30. Para una comprensión más amplia del término, véase también la entrada «hadiz» en el Glosario.

⁴⁷ Sin embargo, es necesario ser conscientes de la enorme complejidad que deviene de cada escuela de pensamiento islámico, debido a que cada una tiene unos orígenes históricos, sociales, políticos y culturales concretos, por lo que se presentará una clasificación básica y general de las distintas escuelas.

del sunismo y del chiísmo con la idea de poder contextualizar ciertos aspectos del islam contemporáneo. Sin embargo, es preciso recalcar que, por norma general, las personas musulmanas se sienten unidas por su fe en el Corán, que representa la palabra de Dios revelada a Muhammad, y por las cinco obligaciones fundamentales –pilares- que desarrollaremos más adelante.

Pese a estos elementos de unión entre las diferentes ramas islámicas, hay otros aspectos que marcan diferencias y separaciones entre unos y otros. Uno de los más importantes es el relacionado con la sucesión de Muhammad. Tras la muerte del profeta en 632, aparecieron los califatos de Abú Bakr, Omar, Utmán y Alí. Fue durante el califato de este último cuando surgieron disputas sobre quién debía ostentar la autoridad, lo cual terminaría por generar la escisión entre el sunismo y el chiísmo. Si bien ambas ramas han coexistido durante siglos compartiendo muchas creencias y prácticas, también mantienen importantes diferencias en cuanto a doctrina, rituales, leyes, teologías y organización.



Fuente: Elaboración propia.

2.1.1. El sunismo

La tradición suní distingue entre autoridad política, representada por los califas, y autoridad espiritual, representada por los intelectuales religiosos o ulemas. Es la tradición mayoritaria –los datos los sitúan entre el 86% y 90% de la población musulmana total- y se autopercibe como la rama más tradicional y ortodoxa del islam. Es más, el nombre de suní o sunita, proviene de la expresión *ahl al-sunna* que viene a significar «la gente de la tradición».

Para la tradición suní, nadie puede suceder a Muhammad, pues él selló la revelación divina como último profeta. Su sucesor solo podía ser custodio del

legado profético, administrándolo conforme a las enseñanzas del Corán y de la tradición. Este guía fue llamado califa.

Los cuatro primeros califas (Abú Bakr, Omar, Ozmán y Alí) son conocidos como «los cuatro califas ortodoxos», pues ellos estuvieron muy cerca del profeta. Para la tradición suní, las instrucciones y ejemplo de estos cuatro califas junto con las instrucciones y ejemplo de Muhammad constituyen la sunna (tradición).

2.1.2. El chiismo

El Chiismo, por su parte, considera que la autoridad política y la espiritual, ambas personificadas en el profeta, fueron transmitidas primero a Alí, y después a través de él y de su esposa Fátima, a los sucesivos imames, iniciándose como una facción política, literalmente «Shiat Alí», que significa «el partido de Alí». Afirman que Alí fue iniciado por Muhammad para interpretar el Corán y que fue la persona que más cerca estuvo de él, al haber vivido juntos durante su infancia, y haberse casado posteriormente con su hija Fátima. Los chiíes conceden a Alí y sus sucesores ciertas capacidades extraordinarias, lo que se expresa en la doctrina (Alí está incluido en la *shahada* o profesión de fe) y en el ritual (celebran festividades especiales para conmemorar el nacimiento y la muerte de los imames, y los santuarios relacionados son lugares de peregrinación). En este mapa se puede apreciar su localización geográfica:



Fuente: El Mundo.

2.2. Los pilares del islam

Tal y como señalábamos previamente, existen unos principios que comparten ambas tradiciones. Además de tener como libro sagrado el Corán, y buscar en los hadices referencias fidedignas a la vida de Muhammad y sus discípulos, ambas tradiciones comparten los cinco pilares del islam. Los pilares son los siguientes:

2.2.1. La profesión de fe o *shahada*

Condensa lo esencial de la doctrina islámica en una breve frase «no hay más dios que Dios y Muhammad es su profeta», la cual también se utiliza en la vida cotidiana como jaculatoria (oración breve).

La esencia de esta profesión de fe se encuentra presente en cada momento de la vida del musulmán, siendo enormemente relevante la intención de los actos. El propósito es seguir el ejemplo del profeta Muhammad.

2.2.2. La oración o *salat*

Rezar cinco veces al día en dirección a la Caaba (en la Meca), la primera casa de Dios como expresión ritual de la unicidad de Dios. Es un lazo directo entre la persona creyente y Dios. El objetivo es dialogar, recordar, agradecer, pedir a Dios.

El viernes, día festivo para las personas musulmanas, la mayoría trata de acudir al mediodía a la mezquita para hacer la oración en común, que irá acompañada de un sermón del imam.

2.2.3. El ayuno

Durante el mes del Ramadán, noveno mes del año islámico, las personas musulmanas deben abstenerse de comer, beber y mantener relaciones sexuales desde el alba hasta el anochecer. Por la noche se levantan estas prohibiciones, siendo la cena de ruptura del ayuno, el *iftar*, un signo de fraternidad.

El ayuno, en la dimensión de la relación con Dios, busca hacer a la persona ayunante más consciente de Dios. En la dimensión social, el ayunante, al abstenerse de las comodidades mundanas, aunque sea por un corto período de tiempo, logra una mayor empatía hacia las personas que sufren hambre. No hay que olvidar, que el ayuno también mejora la relación con uno mismo, pues fomenta el autocontrol haciendo a la persona dueña de sus acciones y tendencias y no esclava de las mismas.

Las personas enfermas, ancianas, las que están de viaje y las mujeres embarazadas o en estado de amamantar a sus hijos están exentas de ayunar y recuperar un número igual de días en el transcurso del año.

2.2.4. La limosna o *zakat*

Uno de los principios más importantes del islam es que todo pertenece a Dios y que, por tanto, la riqueza la tienen los seres humanos en depósito. La palabra *zakat* significa tanto «purificación» como «crecimiento». El Corán considera un deber fundamental compartir los bienes propios con las personas más necesitadas y así como el pilar de la oración (*salat*) busca llevar a la excelencia la relación con Dios, el pilar del azaque busca llevar a la excelencia la relación con los demás purificándonos del egoísmo y la avaricia.

Cada persona creyente calcula su propio azaque de forma individual y consiste en el pago anual del dos y medio por ciento del capital que cada uno ha obtenido durante el último año.

2.2.5. La peregrinación a la Meca o *hach*

Peregrinar a La Meca al menos una vez en la vida, si los medios y la salud lo permiten. El viaje se puede llevar a cabo de dos formas: como *omra* (visita), en cualquier época del año; o como *hach*, que debe realizarse durante el mes *Du al-Hichcha*, duodécimo mes del calendario musulmán. Este último es el que realmente constituye el quinto pilar del islam pues incluye mayores significados y rituales.

Los peregrinos afluyen desde distintas partes, vistiendo únicamente una tela blanca que consta de dos piezas, simbolizando una actitud de purificación y suprimiendo toda diferencia de raza y condición social.

3. La situación del islam en el Estado español

España es un caso excepcional en Europa, teniendo en cuenta que durante la Edad Media el islam tuvo un papel muy importante en una península Ibérica caracterizada por la diversidad religiosa y la convivencia de las tres religiones. Durante siglos fue la religión dominante en el territorio denominado Al-Ándalus (zona de dominio musulmán en la península Ibérica, que abarcó desde el siglo VIII hasta finales del XV y que llegó a comprender gran parte del territorio peninsular).

No nos interesa tanto las conquistas *per se*, sino señalar que la influencia musulmana ha estado muy presente en nuestra sociedad, y ver que Al-Ándalus no fue en ningún caso, un territorio homogéneo. Es más, para situarnos: la primera estructura social de Al-Ándalus constaba de árabes, bereberes, muladíes (conversos cristianos al islam y sus descendientes), mozárabes (hispanos romanos e hispanos visigodos cristianos que vivieron bajo la dominación musulmana) y judíos.

Son muchos los expertos que afirman que la tolerancia era la principal característica de Al-Ándalus al convivir en un ambiente de libertad y mutuo respeto cristianos, judíos y musulmanes cuyas creencias y tradiciones eran garantizadas por el islam en el estatuto de *ahl al-dimma*, «la gente del pacto». A las personas no musulmanas se les exigía el pago de impuestos.

Teniendo en cuenta toda esta carga cultural e histórica, desde 1992 el islam en España, como ha quedado expuesto en el bloque I, queda amparado por el citado Acuerdo de cooperación de 1992 suscrito entre la CIE y el Estado español, que tiene en cuenta esta historia de convivencia a la hora de singularizar el arraigo particular del islam en España.

Según la explotación de datos del Directorio de Lugares de culto del Observatorio del Pluralismo Religioso en España, en diciembre de 2018, entre el conjunto de las confesiones minoritarias, el islam ocupa la segunda posición en el número de comunidades y lugares de culto, con 1.632 (22,56% del total de lugares de culto de confesiones minoritarias).

Las comunidades islámicas están presentes en prácticamente toda la geografía española, si bien, como demuestra el Observatorio del Pluralismo Religioso en

España, con datos de diciembre de 2018, su distribución es desigual, concentrándose con especial intensidad en las comunidades autónomas de Cataluña⁴⁸.

En el nivel municipal, el directorio del Observatorio del Pluralismo Religioso en España recoge 59 registros en Ceuta, 40 en Madrid, 33 en Barcelona, 19 en Granada, 13 en Valencia, 11 en Sevilla, etc.

Resulta esencial resaltar la relevancia que poseen las mezquitas para las personas musulmanas como espacio de oración y de cohesión social, en las que poder profesar su fe y en la que poder vivir ésta libremente. Además, las mezquitas suelen albergar instalaciones educativas

En España, las clases dirigidas a la lectura del Corán y la enseñanza del árabe son comunes, así como las clases dirigidas a las personas conversas o a aquellas que deseen acercarse a los fundamentos de la fe islámica, de acuerdo con el artículo 10.1 del Acuerdo de 1992. Tanto la enseñanza reglada, en los centros educativos como en las propias mezquitas, permite la existencia de un “control” sobre aquello que se les enseña a las generaciones venideras, evitando que estas lecturas o enseñanzas sean proporcionadas por grupos o personas sin formación, en espacios poco adecuados que puedan extender lecturas erróneas y desviadas del islam. Por lo tanto, abogamos por este tipo de espacios como lugares de encuentro y enseñanza de una manera regulada y reglada. Este marco de diversidad y respeto religioso ayuda a obtener unos conocimientos sobre la religión islámica más certeros.

Una de las principales reivindicaciones de las comunidades musulmanas en España es contar con un espacio funerario acorde con sus prescripciones religiosas, junto a las mezquitas y oratorios. Cuentan con un total de 24 cementerios islámicos (8 en Andalucía, 1 en Aragón, 2 en Canarias, 1 en Castilla y León, 3 en Cataluña, 1 en Ceuta, 1 en la Comunidad de Madrid, 2 en la Comunidad Valenciana, 1 en Islas Baleares, 1 en La Rioja, 1 en Melilla, 1 en el País Vasco y 1 en la Región de Murcia). Además, se prevén la habilitación de nuevas parcelas en municipios como Pamplona, Castellón y Málaga.

⁴⁸ Cada año, el islam, así como otras confesiones minoritarias en España, aumenta su número de lugares de culto. Las cifras para junio de 2017 que se reflejaban en la primera edición de este documento eran de: Cataluña (299), Andalucía (225), Comunidad Valenciana (209), Comunidad de Madrid (126) y Región de Murcia (104).



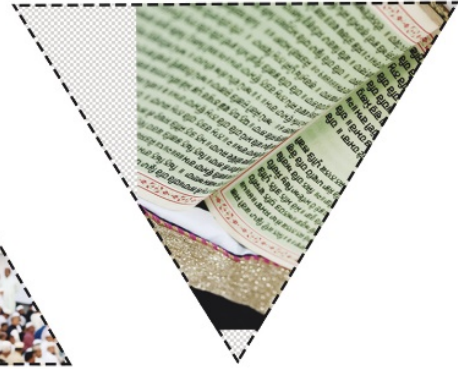
Cementerios y parcelas funerarias islámicas en España, mayo de 2016.
Fuente: Observatorio del Pluralismo Religioso en España.

Según el último estudio del Observatorio Andalusí, el *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2018*⁴⁹, en España se contabilizan un total de 1.993.675 personas musulmanas censadas en España, ocupando el primer puesto Cataluña con 533.600 personas (concentrados mayoritariamente en la provincia de Barcelona), seguida de Andalucía (324.680), Comunidad de Madrid (290.991) y Comunidad Valenciana (211.056).

Las nacionalidades mayoritarias son, en primer lugar, la española (847.801), seguida de la marroquí (769.050). En términos proporcionales, y siguiendo este informe, las ciudades autónomas de Melilla y Ceuta respectivamente superan con creces al resto de territorios del Estado español, rondando en torno al 40% de la población.

Es decir, según las estimaciones del Observatorio Andalusí, las personas musulmanas representan aproximadamente el 4% de la población total de habitantes en España. El 42% de ellas tiene nacionalidad española, mientras que el 58% es de otra nacionalidad (39% marroquíes y 19% de otras nacionalidades).

⁴⁹ Observatorio Andalusí (2019). *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2018*. Madrid: UCIDE.



LA IMAGEN DE LA MUJER MUSULMANA Y "LOS DERECHOS DE VESTIMENTA": DERECHOS HUMANOS E IDENTIDAD RELIGIOSA

GHUFRAN KHIR ALLAH

UNIVERSIDAD NEBRIJA



La imagen de la mujer musulmana y “los derechos de vestimenta”: derechos humanos e identidad religiosa

Ghufran Khir Allah, Universidad de Nebrija.

1. La imagen estereotipada de la mujer musulmana

1.1. El colonialismo y la Declaración Universal de Derechos Humanos

El debate de los derechos de la mujer fue ganando terreno en Europa tras la aprobación de la Declaración Universal de Derechos Humanos por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948 en París. Para parte de la conciencia europea, los derechos de la mujer se han construido como un privilegio de las mujeres europeas, estigmatizando a las “otras” mujeres (asiáticas, árabes, africanas...) como oprimidas, discriminadas y privadas de libertad de elección, personal y social. La Declaración Universal de Derechos Humanos fue concebida como un producto de las democracias occidentales a exportar a otras localizaciones del mundo. No obstante, su primer borrador partía de las respuestas a un cuestionario de ocho páginas que se envió a personalidades como el político pacifista Mahatma Gandhi, el escritor Aldous Huxley o el pensador Quincy Wright. Las respuestas llegaron desde lugares tan dispares como América del Norte, América latina, Europa o Asia; y con tradiciones religiosas también distintas: cristiana, islámica, hindú, etc. Pese a esta diversidad cultural y religiosa, sorprendentemente, las distintas propuestas de listados de derechos humanos considerados “básicos”, y con ellos también los de las mujeres, tenían muchas coincidencias⁵⁰ y ⁵¹.

Durante la primera década del siglo XX el feminismo comenzaría a difundirse ampliamente en Inglaterra y posteriormente en los Estados Unidos⁵². En los años ochenta, la periodista y feminista francesa Hubertine Auclert, en su diario *La Citoyenne*, criticaría la dominación masculina, reclamando los derechos de las mujeres que dos siglos antes había prometido la Revolución Francesa. No obstante, Europa no sería el único foco feminista; críticas similares a la de Auclert se plantearían también desde otros y distintos lugares del mundo. Una de las

⁵⁰ Boulos, S. (2017) «Reconciling Universalism and Diversity Can Religion Play any Role in Promoting the Right of Muslim Women in Europe?». En *International Conference “The Role of Human Rights Research: Current Challenges and Future Opportunities* (University of Padova, 27th - 28th November), Padua.

⁵¹ Glendon, M. A. (2003). «The forgotten crucible: The Latin American influence on the universal human rights idea». *Harvard Human Rights Journal*, 16, pp. 27-40.

⁵² Badran, M. (2002). «Islamic Feminism: what's in a name?». *Al-Ahram weekly online*, 569, pp. 17-23.

causas del surgimiento del feminismo colonial europeo fue la representación realizada de las mujeres musulmanas orientales a través del imaginario de *Las mil y una noches*: mujeres semi-desnudas, recluidas detrás de ventanas con barrotes y sin esperanza alguna. Esta imagen legitimaría la misión del colonizador europeo de subyugar a las sociedades colonizadas. Los mismos países que promovieron la universalidad de la Declaración Universal de Derechos Humanos –DUDH a partir de ahora- afirmarían la incompatibilidad de estos en los países colonizados, pese a la participación activa de estos últimos en la elaboración y aprobación de la misma. Utilizando las diferencias culturales para afirmar su incompatibilidad con el islam, dando cuenta de que muchos de estos países colonizados eran de religión musulmana. La Europa colonizadora temía, que la implementación de las políticas de igualdad y derechos intrínsecas a la DUDH perjudicasen su poder colonial. A mitad del siglo XX, las mujeres musulmanas fueron utilizadas como un eje fundamental en la construcción de la nueva imagen orientalista en ese momento. Los países occidentales hegemónicos, Francia y Reino Unido en particular, apoyaron la representación de los hombres musulmanes como ignorantes "incivilizados" y de las mujeres como "esclavas sexuales". De este modo se fue promoviendo el binomio de árabes/musulmanes como inferiores/atrasados; y afirmando la urgente necesidad de incorporarlos a la idea del progreso y la modernidad, justificando así el colonialismo sobre ellos. Yvonne Haddad sostiene que la imagen occidental de las mujeres musulmanas está diseñada para servir a los intereses occidentales⁵³. En el año 1950, unas 900 películas representaban a las personas musulmanas como bárbaras e irracionales; únicamente tres retrataban a la población árabe y musulmana sin estos estereotipos. La literatura divulgativa y científica, por su parte, albergaba unos 60.000 títulos cuyos contenidos enfatizaban dichos estereotipos. Estas publicaciones presentaban la imagen del harén musulmán en el que los hombres musulmanes encerraban a sus esposas, cuya única misión en la vida era embellecerse y satisfacer los deseos sexuales de sus maridos.

1.1. "Reciclar" el discurso colonizador

La creciente obsesión de occidente por el velo islámico se acrecentó en el siglo XX conforme el mundo musulmán iba siendo subordinado cada vez más a los intereses de las potencias europeas. Aunque se generaron críticas significativas a la objetivación de las mujeres musulmanas en las colonias, no se implementaron medidas legislativas y sociales efectivas para mejorar su situación. La igualdad de género no fue precisamente la principal preocupación de la agenda colonial, aunque sí se convirtió en una importante retórica para justificar la ocupación y la usurpación de los recursos de los "otros". Abu-Lughod trata de clarificar el discurso colonial de "salvar a las mujeres musulmanas"⁵⁴,

⁵³ Haddad, Y. (2007). «The Post-9/11 Hijab as Icon». *Sociology of religion*, 68(3), 253-267.

⁵⁴ Abu-Lughod, L. (2002). «Do Muslim Women Really Need Saving?». *American Anthropologist*, 104 (3), pp. 783–90.

que, a su juicio, implica salvarlas del peligro y proporcionarles seguridad e integridad. El colonialismo logró expandir la violencia y alimentar su superioridad en nombre de esta idea de libertad. Haddad añade que la única misión de los colonizadores fue quitar el velo a las mujeres musulmanas. El velo, en la retórica colonial, afirmaba la inferioridad del islam, concibiéndolo como una religión opresiva y discriminatoria. Así se justificó todo tipo de socavamiento de las comunidades musulmanas, incluso a las asentadas en Europa. Haddad se refiere a que tanto las conquistas británicas, como las francesas, se presentaron políticamente como un esfuerzo generoso para el mundo musulmán. La conquista británica de los países musulmanes se vio abrumada por la "carga del hombre blanco", mientras que la francesa se concebiría como una "misión civilizadora".

El término "libertad de las mujeres" se reutilizaría posteriormente en los años noventa para justificar ciertas decisiones políticas, algunas con alcance militar. Un ejemplo claro es el uso retórico de la "libertad" en las invasiones norteamericanas de Afganistán en 2001 y de Irak en 2003, en las que las mujeres fueron retratadas como seres carentes de "libertad" y ansiosas por lanzar desesperadamente su burka, esperando la llegada de los occidentales para ser liberadas. Tanto Abu-Lughod como Haddad se refieren al asombro estadounidense al comprobar cómo las mujeres afganas no abandonaron sus burkas tras la ocupación militar y el ofrecimiento de "libertad" en el discurso político. Abu-Lughod indica que, si bien muchas mujeres dejaron de usar el burka, no optaron por la vestimenta occidental de moda. Enfatiza esta autora que la libertad de vestimenta no está relacionada con la exposición del cuerpo, ni tiene porqué ser una réplica del estilo occidental. El derecho a la vestimenta indica, la libre elección de las prendas que reflejan la identidad social de cada mujer y de su personalidad.

1.2. El concepto de libertad en los discursos feministas

Las posturas de los distintos discursos feministas en torno al concepto y la idea de libertad han distado mucho los unos de los otros a lo largo de los años, dando lugar a debates y enfrentamientos entre los mismos colectivos y movimientos feministas. Son diversas las posturas que se han mantenido desde los distintos feminismos en relación a la interacción entre la fe religiosa y las tradiciones, constituyendo un punto de desacuerdo entre los distintos posicionamientos feministas.

Si comenzamos a analizar los discursos contemporáneos basados en el pasado colonial, encontraremos postulados como los defendidos por la feminista liberal somalí-neerlandesa-estadounidense Ayaan Hirsi⁵⁵, y la filósofa francesa Elisabeth Badinter⁵⁶. Ambas hablan de la incompatibilidad de la fe y las tradiciones con dos valores europeos: el feminismo y la libertad; y proponen que

⁵⁵ Ali, A.H (2008). *Infidel*. Nueva York: Simon and Schuster

⁵⁶ Badinter, E. (2003). *Fausse Route*. París: Éditions Odile Jacob.

las tradiciones y la fe limitan la libertad humana promoviendo la subordinación de las mujeres. En cambio, para estar autoras el laicismo y el liberalismo promoverían estos valores. Esta perspectiva parte de la secularidad como ideal de modernidad en la Europa contemporánea relacionando religión y tradiciones culturales con atraso e irracionalidad.

Frente a ésta lógica, Serene Khader, critica el uso "impreciso" y "poco académico" que se hace del concepto "libertad", el cual estigmatiza las tradiciones de "otras mujeres" presentándolas como mujeres oprimidas y proponiendo la ejemplaridad de la cultura europea secular⁵⁷. Siguiendo con lógicas similares, Saba Mahmood sostiene que las feministas que tienen dificultades para respetar a las mujeres de otras culturas con tradiciones diferentes imponen cierta "libertad imaginaria", la liberal⁵⁸. Mahmood usa indistintamente el término "liberalismo" y "feminismo" porque, como también indica Khader, cuando el feminismo ve que las mujeres de otras culturas están oprimidas por las normas culturales y necesitan ser liberadas, estamos ante la otra cara de la moneda del liberalismo, que se nutre de la marginación de la población musulmana en occidente^{59 y 60}.

Este debate aumenta la tensión entre los discursos antiimperialistas y feministas. Hoodfar⁶¹ afirma que la visión unilateral de algunos feminismos acontece cuando se da por sentado que lo que es bueno para las mujeres occidentales debería ser bueno para todas las mujeres. Estos discursos sesgados subestiman "otras realidades" con el riesgo de llegar a hacer desaparecer distintas tradiciones locales. En última instancia, este posicionamiento estaría negando el hecho de que los seres humanos son seres sociales y que sus contextos sociales e históricos forman parte esencial de su ser y de su comprensión del mundo. Su cultura es parte de su historia y de su legado.

Los nuevos discursos contemporáneos de los feminismos actuales estarían empezando a crear discursos nuevos que intentan romper los discursos coloniales antiguos, a pesar de que los coloniales siguen latentes en parte de algunos movimientos y discursos feministas.

Saliéndonos del discurso colonial desde algunos movimientos contemporáneos, María Caterina La Barbera establece que deben darse múltiples respuestas a la desigualdad de género y a los derechos de las mujeres acorde a cada contexto

⁵⁷ Khader, S. J. (2016). «Do Muslim Women Need Freedom? Traditionalist Feminisms and Transnational Politics». *Politics & Gender*, 12, pp. 721-753.

⁵⁸ Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

⁵⁹ Alexander, M. J. (2006). *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Durham, NC: Duke University Press.

⁶⁰ Volpp, L. (2011). «Framing Cultural Difference: Immigrant Women and Discourses of Tradition». *Differences*, 22 (1), pp. 91–110.

⁶¹ Hoodfar, Homa (1997). «The Veil in Their Minds and in Our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women». *Resources for Feminist Research*, 22(3/4), pp. 5-18.

social⁶². La Barbera introdujo el término "feminismo multicéntrico" para enfocarse en *multi-centered* enfoques y para superar la inclusión y la exclusión de diversas prácticas culturales. El uso de este término es una alternativa del feminismo multirracial para sortear los elementos raciales de la ecuación.

En los últimos veinte años, el enfoque de interseccionalidad ha venido recibiendo cada vez más atención debido a su capacidad para hacer frente a formas más complejas de discriminación (social, política, económica, cultural y ética), en el análisis de la libertad e igualdad de las mujeres⁶³. La Barbera explica que este término es una referencia multidimensional centrada en la peculiaridad del contexto de cada mujer y las múltiples discriminaciones que atraviesan las mismas. Se utilizó por primera vez en 1989 para referirse al feminismo de las mujeres afroamericanas; y a día de hoy, la academia se remite cada vez en más ocasiones al feminismo interseccional para fomentar un discurso inclusivo a todas las mujeres con todas las diferencias que pueden tener (culturales, raciales, religiosas, políticas, etc.), sin estigmatizar a ninguna.

2. Los derechos de vestimenta de la mujer en el islam

2.1. Las fuentes jurídicas islámicas

Para comprender los códigos islámicos sobre la vestimenta en la esfera pública es importante analizar brevemente las fuentes jurídicas islámicas y las opiniones consultivas (*fatwa*).

Las fuentes del derecho islámico son cuatro y pueden dividirse en dos grandes apartados: las fuentes originales o primarias, el Corán y la Sunna, y las fuentes derivadas de un carácter racional, el *ijmá* y el *quiyás*. Estas fuentes tienen un orden jerárquico para el derecho islámico.

El Corán es el libro sagrado del islam conformado por el conjunto de revelaciones de Allah al profeta Muhammad. Compuesto por 114 azores y dividido en 6.236 aleyas o versos. La aleya es la unidad textual más pequeña del Corán, que se a su vez se agrupan en azoras o suras. El contenido jurídico del Corán se encuentra en las denominadas aleyas legales, que las componen 130 de las 6.236.

La Sunna, que literalmente significa "uso, costumbre o norma"⁶⁴, es la segunda fuente primaria del derecho islámico en orden de importancia después del Corán. Recopila una serie de dichos, hechos y gestos atribuidos a Muhammad, los cuales operan a modo de guía de comportamiento para las personas

⁶² La Barbera, MC. (2009). *Multicentered Feminism: Revisiting the "Female Genital Mutilation" Discourse*. Palermo: Compostampa.

⁶³ Sibai, S. A. (2018). *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Ediciones AKAL.

⁶⁴ Gómez García, L. (2019). *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Trotta, p. 309.

musulmanas. Para considerarlo sunna, debe ser ratificado por un hadiz, quedando fijada por este y por la biografía del profeta.

Los hadices, integran la Sunna y son las tradiciones y propósitos del Profeta, que han sido relatados ininterrumpidamente por intermediarios. Los hadices se clasifican en auténticos, buenos y débiles, siendo los primeros los únicos que sirven para la elaboración de las reglas del derecho islámico. Debido a las diferencias en cuanto a lo que constituye hadiz y lo que no, su validez es defendida o desafiada dependiendo de las creencias concretas de las personas o grupos de los que se traten.

La *ijmá* es la tercera fuente del derecho islámico (rechazada por algunos chiitas). Proviene del acuerdo unánime de los *mujtahidûn*, o doctores de la ley islámica; y es considerada legítima por su vinculación con el Corán y la Sunna.

Para que una regla de derecho sea admitida como *ijmâ*, no se precisa que la mayoría de los creyentes se adhieran a ella o que responda al sentimiento unánime de los miembros de toda la comunidad, es decir, la *ijmâ* no es la costumbre (*‘orf*). Requiere la unanimidad de los jurisconsultos (David y Jaugret, 2017: 336).

El *qiyás* es el razonamiento por analogía. A través del *qiyás* los juristas islámicos han combinado la revelación (el *qiyás* encuentra su legitimidad en el Corán y en la Sunna) con la razón humana.

Por otro lado, hemos de hablar de la *sharía*, o ley islámica, es el cuerpo de derecho islámico. Constituye un código detallado de conducta, en el que se incluyen también normas relativas al culto, la moral y la vida, así como las cosas permitidas o prohibidas (*haram*) y las reglas separadoras entre el bien y el mal. No es un dogma del islam ni es indiscutible, como el Corán -que es la fuente primaria más importante del derecho islámico-, sino objeto de interpretación.

La metodología para convertir en legislación aplicable las normas del Corán y de la Sunna que, por sus características de revelación religiosa, no pueden regular directamente la vida de los hombres en la religión islámica, es denominada *fiqh*, la cual se consolidaría en el siglo X de nuestra era.

El derecho musulmán está fundado sobre el principio de autoridad. «Al admitir el razonamiento por analogía se posibilitó un proceso racional de interpretación, aún cuando esta forma de razonamiento no pueda crear reglas de derecho fundamentales comparables por su naturaleza a aquellas del corpus tradicional»⁶⁵.

⁶⁵ David, R., Jaugret-Spinosi, C. (2010) *Los grandes sistemas jurídicos contemporáneos*. México D.F.: Universidad Nacional de México, p. 337.

2.2. El velo islámico en el punto de mira

En los últimos años la discusión así como el imaginario del uso del velo⁶⁶ ha sido vinculada exclusivamente a la religión musulmana. Sin embargo, el uso del mismo, así como el ocultamiento de ciertas partes del cuerpo de la mujer por los posibles efectos sexuales que pudiese generar⁶⁷, se ha venido practicando a lo largo de la historia en diferentes contextos socio-culturales. Son, por ejemplo, los casos de las mujeres de las clases elitistas de Grecia, Roma o Bizancio, del Irán pre/islámico (Persia) y de la península Arábiga. Cuando el islam vio la luz en la Meca en el año 610 d.C., la vestimenta de la mujer no fue uno de los asuntos prioritarios. La revelación divina que requería del uso del velo había sido revelada 17 años después, en el cuarto año de la peregrinación a Yathrib (actual Medina, Arabia saudí), donde se constituiría la primera comunidad musulmana de la historia.

Señalar que desde la perspectiva islámica el Corán no podría traducirse, ya que la forma de revelación de dios en lengua árabe no resulta algo incidental, sino que es algo esencial a su significado. Al traducirse perdería en matices y profundidad, por ello, tenemos que tener presente que las aleyas que se reproducirán a lo largo del texto no son sino una interpretación del Corán⁶⁸. Del mismo modo, antes de analizar las aleyas subrayar que el método del Corán para comunicar sus juicios y reglas difiere de los métodos que observamos en la legislación española. Mientras que esta contiene prescripciones y prohibiciones comunicadas asépticamente, “los preceptos coránicos son comunicados con gran carga de sentido emotivo, a fin de suscitar en los creyentes sentimientos morales, sentimientos que acaban por hacer que se acepten las reglas propuestas más por la fe y el temor a dios, a su cólera o a su recompensa, que por razones de convicción”⁶⁹.

Hemos de señalar distintas cuestiones relativas al uso del velo a lo largo de los textos; tan solo son cinco (de las 6.236 que lo conforman) las aleyas del Corán que hablan de un modo u otro de este requerimiento; no se estipula en ningún lugar castigo alguno para las mujeres que no se velen; no se entiende el uso del velo como un mandato o deber absoluto (como, por ejemplo, lo son los cinco pilares). Así, a pesar de tener un tono de requerimiento (palabra que utilizaremos

⁶⁶ A pesar de que a lo largo del texto utilizamos el concepto de “uso del velo” es importante subrayar que para las mujeres que lo utilizan no es tanto un uso, sino una práctica, por lo que algunas de ellas hablan de “práctica del velo”.

⁶⁷ A lo largo del texto utilizaremos el concepto de “ocultamiento del cuerpo de la mujer/femenino por el posible efecto sexual que pueda generar” incluyendo dos lecturas e interpretaciones en ella. Por una parte para referirnos a la ocultación de ciertas partes del cuerpo leídas como sexuales y que distan mucho de unas culturas a otras. Y por otra para referirnos a la decisión propia e individual de las mujeres a decidir velarse por su relación con dios, así como por propia convicción y manera de vivir su cuerpo y sexualidad.

⁶⁸ Para saber más sobre las implicaciones de la traducción del Corán: Asad, M. (2006) *El Mensaje del Qur'án. Traducción del árabe y comentarios*. Bristol: The Book Foundation, pp. i-xxii.

⁶⁹ Martos, J. (2004). «El Corán como fuente de derecho en el Islam». *Cuadernos de Historia del Derecho*, 11, pp. 327-338.

a lo largo del texto), no se trata de algo absoluto, o mandato inamovible. Este último tono de requerimiento más laxo, permite lecturas distintas tanto a nivel individual y personal como a nivel de tradición cultural. Así, a pesar del requerimiento, cada persona individual gozará de libertad de decisión, no dependiendo de las demás personas creyentes el juicio.

El texto coránico trata la vestimenta de la mujer en dos revelaciones diferentes de dos contextos distintos. El primero aparece en el capítulo Al-Noor en dos versos, o aleyas (24: 30-31). El capítulo de Al-Noor (La Luz)⁷⁰ incluye numerosas normas jurídicas importantes sobre los derechos de las mujeres, tales como: la protección de las falsas acusaciones de adulterio, la privacidad del hogar y el matrimonio. El primer verso se dirigió a los hombres para reducir su visión y proteger sus partes privadas del cuerpo:

Di a los creyentes que bajen la mirada y guarden sus partes privadas, esto conviene más a su pureza, y ciertamente, Dios es plenamente consciente de lo que hacen. (Al-Noor, 30).

En palabras de Asad (2014) “que contengan algo su mirada y guarden sus partes privadas” podría entenderse tanto en el sentido literal de “cubrir las partes privadas” –ser modesto en el vestir- como en el sentido metonímico de “contener los impulsos sexuales”, restringiéndolos a lo que es lícito, o sea, la relación matrimonial (cf. 23: 5-6). Asimismo, el “bajar la mirada” se refiere tanto a la modestia física como a la emocional.

El segundo verso está dirigido a las mujeres para que reduzcan su visión y guarden sus partes privadas del cuerpo a través de exactamente las mismas palabras.

Y di a las creyentes que bajen la mirada y guarden su castidad, y no muestren de sus atractivos [en público] sino lo que de ellos sea aparente [con decencia] (Al-Noor, 31).

Siguiendo a Asad (2014) “Con decencia” reflejaría la interpretación que dan a la frase *il-la ma zahara mina* varios de los primeros juristas islámicos, y en particular Al-Qiffal, en el sentido de “lo que un ser humano puede mostrar en público según la costumbre dominante” (*al-ada al-yariya*). Aunque los expositores tradicionales de la Ley islámica se han inclinado durante siglos a limitar la definición de “lo que de ellos sea aparente [con decencia]” al rostro de la mujer, sus manos y pies –y a veces más a veces menos- dando cuenta de que el significado de *il la ma zahara mina* es más amplio, y que la imprecisión deliberada de esta frase pretende tomar en consideración aquellos cambios ligados al paso del tiempo, que son necesarios para el desarrollo moral y social del ser humano. La frase central de la susodicha orden es la exigencia, dirigida en idénticos términos a hombres y a mujeres, de que “bajen su mirada y guarden su castidad”. Y esto

⁷⁰ Sura relativa al período de Medina, la cual, por las alusiones referidas a incidentes históricos relacionados con la campaña del profeta contra la tribu de Mustaliq, fue revelado hacia el final del año quinto – comienzos del sexto después de la hégira. Una gran parte de la sura se ocupa de las relaciones entre los sexos y de ciertas normas éticas a seguir dentro del contexto de dicha relación (Asad, 2006).

determina el grado de lo que, en un momento dado, puede considerarse legítimamente –en consonancia con los principios coránicos de moralidad social– como decente o indecente en el aspecto externo de una persona. Siguiendo con la aleya:

Así pues, que se cubran el escote con el velo (Al-Noor, 31).

Respecto a esto, Asad (2014) subraya que el nombre *jimar* (del que *jumur* es el plural) denotaría el tocado usual de las mujeres árabes antes y después de la llegada del islam. Según la mayoría de los comentaristas clásicos, en los tiempos pre-islámicos se llevaba más o menos como un adorno, dejando que cayera suelto sobre la espalda; y como, según la moda imperante en aquel tiempo, la parte superior de la túnica de la mujer tenía una amplia abertura por delante, sus senos quedaban al descubierto. De ahí, que la orden de cubrir el escote con el *jimar* (un término muy familiar a los contemporáneos del profeta) no tenga necesariamente que ver con el uso en sí del *jimar* sino, más bien, dejar claro que los senos de la mujer no están incluidos en “lo que sea aparente [con decencia]” de su cuerpo y no deben, por tanto, mostrarse.

Y di a las creyentes que bajen la mirada y guarden sus partes privadas, y que no muestren sus atractivos a excepción de los que sean externos; y que se dejen caer el tocado sobre el escote y no muestren sus atractivos excepto a sus maridos, padres, padres de sus maridos, hijos, hijos de sus maridos, hermanos, hijos de sus hermanos, hijos de sus hermanas, sus mujeres, los esclavos que posean, los hombres subordinados carentes de instinto sexual o los niños a los que aún no se les haya desvelado la desnudez de la mujer. Y que al andar no pisen golpeando los pies para que no se reconozcan adornos que lleven escondidos. Y volveos a Allah todos, oh creyentes, para que podáis tener éxito (Al-Noor: 31).

Estas dos revelaciones introducen un código, no solo relativo a la vestimenta, también sobre las relaciones interpersonales y sociales en el ámbito público. Ambos versos piden a mujeres y hombres que bajen la mirada al hablar con el otro sexo y no molestar con miradas incómodas. A partir del reconocimiento de la construcción sexual del cuerpo de las mujeres, el Corán propone reducir su visibilidad en el ámbito público a través de la ocultación del pecho y los adornos. Resultado de ello, las relaciones públicas entre ambos sexos se construyen lejos de las identidades sexuales, tratando de evitar así consecuencias colaterales de tal identificación, como la discriminación sexual, la objetivación sexual de la mujer, la valoración del físico de las mujeres por encima de su profesionalidad, etc.⁷¹

⁷¹ Scott, realiza una comparativa en este sentido entre el pensamiento laico francés y el pensamiento islámico y afirma que “mientras el pensamiento islámico reconoce la sexualidad como un problema evidente cubriendo los cuerpos de manera visible, el pensamiento francés exhibe los cuerpos para así negar que la sexualidad constituya un problema para la teoría política republicana”. Scott, J.M. (2007) *The Politics of the Veil*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 167-168.

Estas dos aleyas nos conducen además a otra realidad social del islam, la cual denota cómo las mujeres convivían con los hombres en la época del profeta, sin limitarse su espacio al espacio doméstico, ni ser ocultadas tras un velo integral. Lo que requería esta convivencia de ambos sexos era que tanto unos como otras bajasen sus miradas para prevenir los posibles efectos sexuales derivados de ella. Es reseñable que ninguno de estos versos demanda expresamente la ocultación del cabello con el *jimar*. Así, sobre este verso no hay consenso que determine si la práctica del velo es una exigencia religiosa como tal, pero sí sobre la modestia, que se materializa en la reducción de la visibilidad de determinadas partes del cuerpo y adornos que puedan tener ciertas connotaciones sexuales.

La segunda revelación sobre el hiyab está en la sura Al-Ahzaab (La coalición)⁷², sura que discute un momento histórico difícil de la Guerra de la Coalición, cuando los musulmanes de Yathrib (actual Medina, Arabia Saudí) sufrieron ataques por parte de tribus árabes para acabar con la primera comunidad musulmana. La sura se ocupa de las dificultades sociales surgidas en la nueva comunidad, en particular de la hipocresía.

Las aleyas 32 y 33 se dirigen directamente a las mujeres del profeta. Se pone en valor su importante posición social como “esposas del profeta”, para, a continuación, pedirles que no muestren su belleza en público, tal y como solía hacerse en las prácticas preislámicas. Tales requisitos se recogerán después en otros dos versos en los que se da cuenta de la recompensa que obtendrán “en la otra vida” si aceptan esas condiciones, a la vez que se les da la opción de una liberación misericordiosa de la posición si no se sienten aliviadas con el cumplimiento de estas prescripciones:

¡Oh esposas del Profeta! Vosotras no sois como ninguna de las [demás] mujeres, si os mantenéis [realmente] conscientes de Dios. Así pues, no seáis tan complacientes en vuestra conversación que quien tenga enfermedad en el corazón pueda concebir deseo [por vosotras]: sino hablad con comedimiento (Al-Ahzaab, 32).

Y permaneced en vuestras casas, no os adornéis con los adornos del tiempo de la ignorancia, estableced el *salat* y entregad el *zakat* y obedeced a Dios y a su enviado. Dios sólo quiere que se mantenga alejado de vosotros lo impuro, ¡Oh gente de la casa!, y purificaros totalmente (Al-Ahzaab, 33).

En esta aleya 33, las demandas divinas se dirigen directa y exclusivamente a las esposas del profeta. Debido a su alta posición social y la misión encomendada en el *hadiz* tras la muerte del profeta, este verso marca las pautas y criterios que deben seguir en sus vidas, entre las que se incluyen no volver a casarse. Asad (2014) aclara que el término *yahiliya* denota periodo de ignorancia moral de un pueblo –o civilización- entre la desaparición de una enseñanza profética y la

⁷² El título de esta sura, según Asad (2014), proviene de las referencias en los versículos 9-27 a la Guerra de la Coalición, que tuvo lugar en el año 5 de la hégira. El tono de estas referencias, indica que la sura fue revelada inmediatamente después de la contienda, hacia finales del año 5 de la hégira.

llegada de otra: y, más concretamente aquí, el periodo de paganismo de los árabes antes del advenimiento de Muhammad. Aparte de esas connotaciones históricas, este término describe un estado general de ignorancia o inconsciencia moral, en cualquier época o entorno social.

El segundo verso del aleya 59 de la sura Al-Ahzaab, después de cuatro páginas de narración, estaría dirigido al profeta, instándole a que diga a sus esposas e hijas, y a las mujeres musulmanas en general, que “bajen” sus prendas (se refiere al *jilbab*).

¡Oh Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas y a las [demás] mujeres creyentes que deben cubrirse con sus vestiduras externas [cuando estén en público]: esto ayudará a que sean reconocidas [como mujeres decentes] y no sean importunadas. Pero [aun así] ¡Dios es en verdad indulgente, dispensador de gracia! (Al-Ahzaab, 59).

Para comprender el contexto histórico y social de la narración de este verso es central la figura de los musulmanes “hipócritas”, quienes abrazaron el islam para formar parte de la multitud, y no tanto por un deseo real procedente de su corazón (de ahí que se les conozca como “hombres enfermos del corazón”). El resultado, según la tradición islámica, es la de un colectivo que intencionalmente dañarían y abusarían de los musulmanes y musulmanas y de las esposas del profeta que en ese momento se daban cita en Yathrib (Guerra de la Coalición). A partir de ello, el requerimiento islámico dirigido a las mujeres de cubrir su cuerpo, incluida la cabeza en algunas ocasiones, se aplicaría a contextos similares como el del verso citado, es decir, situaciones tales como la guerra, el desorden social o la falta de seguridad, pero no así en situaciones ordinarias en las que no existen guerra o conflictos similares.

Asad (2014) pone de manifiesto la formulación específica y limitada en el tiempo de este versículo (por la referencia a las esposas e hijas del Profeta) así como la vaguedad deliberada de la recomendación a las mujeres de que “deben cubrirse con sus vestiduras externas” cuando estén en público. Se pone de manifiesto que este versículo no tenía carácter de mandamiento (*hukm*) en el sentido general e intemporal del término, sino que debía ser, más bien, una norma moral a observar en función del marco cambiante de la época y del entorno social. Esta conclusión se ve confirmada por la referencia final a la indulgencia y la gracia de Dios.

El requerimiento del velo islámico se mencionó expresamente en los hadices del profeta compilados principalmente entre los siglos IX. y X. Amer (2014) llama la atención sobre el hecho de que, en los hadices, la modestia y el código de vestimenta son mencionados en más ocasiones para los hombres que para las mujeres. De hecho, solo hay un único hadiz que recoja expresamente el requerimiento islámico de que las mujeres se cubran el cabello con el hiyab. Se narra el hecho de cuando Asma, la hija del mejor amigo del profeta, Abu Baker, se presentó ante el profeta con ropa fina y transparente. El profeta apartó su visión de ella y le dijo:

Oh, Asma, cuando una mujer llega a la edad de la menstruación, no le conviene mostrar sus partes del cuerpo excepto esto y esto, y señaló su cara y sus manos (Abi Dawud 4140, Al-Albani libro 34, Hadith 85).

Las cuatro escuelas de jurisprudencia islámica suní, acordaron, en base al Corán y a este *hadiz*, que cubrir la cabeza con un pañuelo y vestir con modestia resultarían suficientes para cumplir con el requerimiento religioso. Ninguna de estas escuelas determina un código de vestimenta específico para las mujeres musulmanas; ni en cuanto a forma ni a color, ya que tanto el texto coránico como el *hadiz* dejaron la puerta abierta a distintas interpretaciones. Esto implica que las mujeres musulmanas cuentan con libertad para decidir cómo gestionar el posible efecto sexual que pueden generar sus cuerpos en la esfera pública de acuerdo a sus códigos sociales de vestimenta y sus valores culturales, siempre y cuando se siga el criterio clave de la modestia.

Para comprender el significado lingüístico del *hiyab*, que se utiliza para referirse al pañuelo islámico hay que remitirse a su etimología: *hiyab* deriva de *hayaba*, que significa ocultarse de la vista. Las palabras *hiyab* y *hayaba* no aparecen literalmente en los versos mencionados anteriormente. El *jimar* ya formaba parte del código de vestimenta de las mujeres de las élites sociales y el *jilbab* era una prenda exterior a modo de capa en la que, durante esa época, se envolvían tanto hombres como mujeres. Ello implica que los versos citados no introdujeron un nuevo código de vestimenta para las mujeres musulmanas, porque éste ya formaba parte de las costumbres locales de la época. Del mismo modo, Luz Gómez⁷³, en su “Diccionario de Islam e Islamismo” afirma que el término de *hiyab* con el significado de “velo femenino” es un uso metonímico a partir de sus significados en el Corán y en los hadices. En ambos, el *hiyab* se refiere a la separación y segregación que preserva la pureza: la de los creyentes frente a los no creyentes, la de las mujeres de Mahoma frente a sus invitados, etc. Según esta autora, el origen e interpretación del uso del *hiyab* se encuentra el mismo Corán y en principio, según apunta Mernissi⁷⁴ señalaría una barrera entre dos hombres ya que nació para salvaguardar la intimidad del profeta de terceras personas. Actualmente el uso del término *hiyab* se refiere al pañuelo que utilizan las mujeres musulmanas para cubrir el pelo, orejas y cuello.

Las prescripciones islámicas como tal no distinguen entre cubrir el cabello con el *hiyab* y el seguimiento del criterio de la modestia en el vestir, consistente en reducir los posibles efectos sexuales que pueden generar los cuerpos de las mujeres. Así, se habla ropas no transparentes y lo suficientemente anchas como para no marcar las líneas del cuerpo (*jilbab*). La suma de ambos criterios, junto con la indicación para hombres y mujeres de bajar la mirada cuando se encuentren con alguien del otro sexo, da como resultado la invisibilización del posible efecto sexual que los cuerpos puedan generar, para mantener así la esfera pública como un espacio neutro e igualitario para ambos sexos. Así, según estos requerimientos, la visibilización del cuerpo de la mujer y de su efecto sexual, se confinaría al ámbito privado o aquellos ámbitos en los que las mujeres se sientan seguras y en los que no se vayan a propiciar situaciones e interpretaciones erróneas.

⁷³ Gómez García, L (2019). *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Trotta.

⁷⁴ Mernissi, F. (1987). *El harén político: el profeta y las mujeres*. Guadarrama (Madrid): Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Hay que recordar que el Corán subraya la importancia de la libertad de decisión en la práctica del islam, así en Al-Bakaraa

No cabe coacción en religión. La buena dirección se distingue claramente del descarrío (Al-Bakaraa: 256).

Esta libertad de decisión, junto al principio no enjuiciador que establecen sus preceptos (dios juzgará), nos permite una casuística muy variada a la hora de interpretar por parte de las mujeres el efecto sexual que sus cuerpos pueden generar, la decisión de utilizar o no hiyab, así como la interpretación del criterio de modestia. Podemos encontrar mujeres que opten por la modestia, pero no utilicen hiyab; otras que utilicen ropas que marquen el cuerpo y utilicen adornos, pero lleven el hiyab; aquellas que cumplan ambos y además del hiyab lleven ropas holgadas; y otras musulmanas que no consideran la vestimenta como un elemento crucial de su identidad religiosa. Lo esencial que es señalado siempre es la importancia de no juzgar si una mujer es mejor o peor musulmana en función a su elección de vestimenta, dado que el islam es una religión que aboga por la libertad personal y el Corán acentúa la importancia de la libertad de decisión, ante todo. De este modo, las mujeres musulmanas tienen el derecho en el islam a elegir sus códigos de vestimenta de forma acorde a sus entornos socioculturales, así como a sus propios deseos, ya que estos conforman su identidad personal. Así, el derecho a reducir el efecto sexual que sus cuerpos pueden generar en el espacio público resulta igual de legítimo como el derecho a visibilizarlo.

3. Reflexión final

A lo largo del texto se ha tratado de recoger, como los patrones culturales influyen la manera de vivir el islam, y por ende las influencias entre patrones culturales y religiosos, a menudo, aparecen difuminadas. Son muchas las mujeres musulmanas de países de tradición musulmana que muestran cierta reticencia a la hora de realizar una crítica a los valores culturales que se enmascaran a través de la religión, por temor a ser acusadas de cuestionar el orden divino. Esta cuestión continúa siendo controvertida en cualquier lugar del mundo, y la línea divisoria entre qué es una cuestión religiosa y qué es una cuestión cultural en lo que a los códigos de vestimenta de las mujeres se refiere, y el derecho de las mujeres en general, sigue siendo un desafío para muchas activistas musulmanas.

Analizar el criterio islámico de los códigos de vestimenta de la mujer revela que el uso del hiyab y el ocultamiento del cuerpo femenino en el ámbito público es una práctica más compleja y amplia que el mero hecho de cubrir la cabeza con una tela. Teniendo las fuentes del islam como directriz, los códigos de vestimenta, formarían parte de la gestión de un sistema de relaciones públicas cuyo fin sería generar un espacio público neutro donde la sexualidad quede al margen. Todos los marcos estereotipados de la mentalidad europea en los que se comprende el uso hiyab –por ejemplo, como signo de ignorancia, sumisión y discriminación-, son imágenes arcaicas construidas por el poder colonizador y consolidadas a través de discursos políticos y mediáticos, que han llegado a la

actualidad tras un proceso de reciclaje continuo del discurso colonial sobre las mujeres musulmanas.

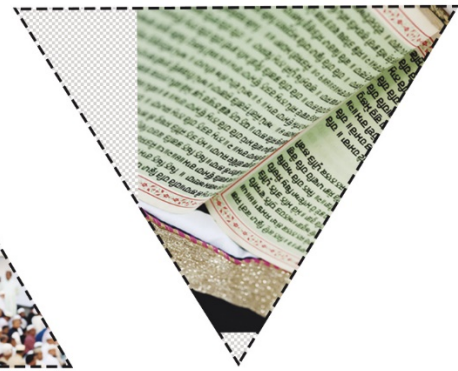
Así, a pesar de que las fuentes jurídicas del islam señalan una diferencia de la sexualidad masculina de la femenina, estableciendo ciertos requerimientos de visibilización en la esfera pública hemos de recordar, que la libertad de elección está por encima de éstos. Las mujeres tienen la libertad de vivir su cuerpo e interpretar la modestia como quieran, ya que, aunque el Corán y el hadiz marcan el requerimiento de la modestia y el hiyab, no existe en el Corán castigo alguno para aquella mujer que decida no velarse.

Así, podríamos comparar el derecho garantizado por la Declaración Universal de Derechos Humanos a la libertad de vestimenta, que incluye tanto poder mostrar como ocultar la sexualidad propia, con la libertad de decisión que garantiza el islam en el capítulo de Al-Bakaraa (256) del Corán.

No cabe coacción en religión. La buena dirección se distingue claramente del descarrío (Al-Bakaraa: 256).

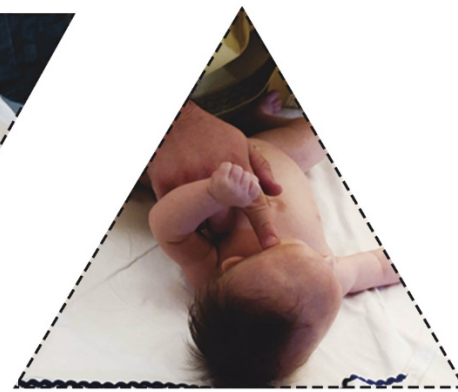
Vemos así, como no existe coacción en cuanto a la religión se refiere, ni a la manera de vivirla, por lo que queda expuesta la libertad personal de cada mujer a vivir su fe y manifestarla a través de su vestimenta como ella desee. Así, como ya se señaló anteriormente existen multiplicidad de maneras de vivir e interpretar las aleyas que hemos ido viendo por parte de las mujeres musulmanas, dándose tantas opciones para ello como mujeres existen.

*MANUAL PARA AGENTES DE PREVENCIÓN DE LA ISLAMOFOBIA
Y DE LA DISCRIMINACIÓN POR MOTIVOS RELIGIOSOS.*

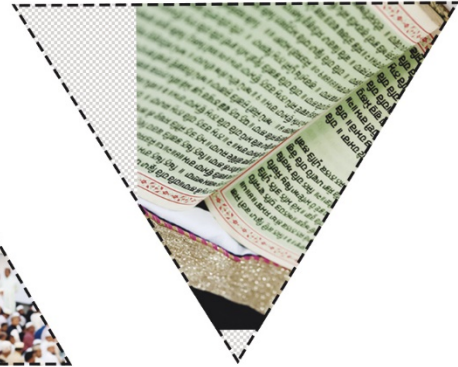


BLOQUE III

DELITOS DE ODIO Y OTRAS FORMAS DE DISCRIMINACIÓN



Proyecto "SALAM: promoción de la convivencia intercultural e interreligiosa y prevención de la intolerancia por motivos religiosos"



PROCESO DISCRIMINATORIO: ESTEREOTIPOS, PREJUICIOS Y CONDUCTAS

FUNDACIÓN **CEPAIM**

UNIDAD DE GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD
DE LA POLICÍA MUNICIPAL DE MADRID



Proceso discriminatorio: estereotipos, prejuicios y conductas discriminatorias

Fundación CEPAIM y Unidad de Gestión de la Diversidad de la Policía Municipal de Madrid.

1. Introducción

Resulta importante poder delimitar y reconocer a qué nos referimos cuando hablamos de intolerancia, discriminación y discursos de odio, así como conocer qué marcos no están siendo respetados cuando se dan este tipo de actitudes y conductas.

En 1948, la Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó y aprobó la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948)⁷⁵, tratando de recoger y plasmar los derechos y libertades a los que todo ser humano puede y debe aspirar en condiciones de igualdad. Ya en su primer artículo deja constancia de que:

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos a los otros.

Y en el resto de sus artículos se hace referencia a las diferentes maneras de entender la libertad: igualdad ante la ley, libertad de pensamiento, de conciencia y religión, de opinión y expresión, etc., “sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición”.

Pese a que la declaración ha pretendido convertirse en el documento a través del cual los países se rijan a partir de una determinada ética cívica, el panorama actual nos devuelve imágenes de actitudes intolerantes y discriminatorias en las que se vulneran los derechos recogidos en la misma.

1.1. Conceptualizando la intolerancia y la discriminación

Siguiendo la definición otorgada por la Convención Interamericana contra toda forma de Discriminación e Intolerancia (2013)⁷⁶, en su artículo 1.5, nos referimos a la intolerancia como:

Aquel acto o conjunto de actos o manifestaciones que expresan el irrespeto, rechazo o desprecio de la dignidad, características,

⁷⁵ Proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en París, el 10 de diciembre de 1948 en su Resolución 217 A (III). <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>

⁷⁶ http://www.oas.org/es/sla/ddi/tratados_multilaterales_interamericanos_A-69_discriminacion_intolerancia.asp

convicciones u opiniones de los seres humanos por ser diferentes o contrarias. Puede manifestarse como marginación y exclusión de la participación en cualquier ámbito de la vida pública o privada de grupos en condiciones de vulnerabilidad, o como violencia contra ellos.

Muchas veces las actitudes de intolerancia tienden a ser más sutiles cuando nos referimos a ideas individuales, presentándose como la cerrazón a escuchar o tener en cuenta otros puntos de vista, situando el de una/o misma/o de manera rígida, absoluta e inamovible y no dando lugar al diálogo. Un ejemplo de este tipo de actitudes pueden ser los discursos y reticencias que genera la dieta *halal* en los colegios e institutos.

En relación con la intolerancia, cabe señalar la importancia de definir el concepto de tolerancia. Generalmente, dicho concepto se ha entendido de una manera más general, entendida como la capacidad de “soportar y aceptar al otro”. Sin embargo, es necesario que dicho concepto abarque un conjunto de ideas más amplias como el respeto y la aceptación. Abarcando así nuestra mirada, lograremos encaminarnos hacia una actitud activa de apreciación de la diversidad con la que convivimos, entendiendo apreciación como el real de la otra persona y entendiendo, en última instancia, que los enfrentamientos no surgen porque existan particularismos, ni debidos a la diversidad, sino a su rechazo. Supondría, en definitiva, asumir una actitud de comprensión de la situación de la otra persona, respetando visiones alternativas de la realidad y respetando las libertades y derechos de todas las personas.

A este respecto, la Declaración de Principios sobre la Tolerancia de la UNESCO (1995)⁷⁷ desarrolla, de manera extensa, las diversas acepciones y connotaciones de la tolerancia. Para ello, aboga por el respeto y aceptación de la diversidad, defendiendo una actitud activa de reconocimiento de los derechos universales y el pluralismo. Al mismo tiempo, recuerda en el artículo 1.2 que “la tolerancia no es lo mismo que concesión, condescendencia o indulgencia” y subraya la importancia en el 1.4 de que “toda persona es libre de adherirse a sus propias convicciones y acepta que los demás se adhieran a las suyas”.

Dentro de estas líneas de actuación, conviene resaltar que la resolución 1986/20 de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas nombró a un “Relator Especial sobre la intolerancia religiosa”. Con el paso de los años, en el año 2000 la Comisión decidió modificar el título del mandato por el de “Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias”, el cual fue posteriormente confirmado mediante la decisión 2000/261 del Consejo Económico y Social y acogido favorablemente por la Asamblea General en su resolución 55/97. El 23 de marzo de 2016, el Consejo de Derechos Humanos adoptó la resolución 31/16 mediante la que, entre otras cosas, prorrogó el mandato del Relator Especial por un periodo adicional de tres años⁷⁸.

⁷⁷ Declaración de Principios sobre la Tolerancia de la UNESCO, París, 16 de noviembre de 1995 [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13175&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html]

⁷⁸ Para más información sobre el Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias: <https://www.ohchr.org/SP/Issues/FreedomReligion/Pages/FreedomReligionIndex.aspx>

Las principales funciones del relator consisten en:

- Transmitir llamamientos urgentes y cartas de denuncia a los Estados con relación a aquellos casos que suponen violaciones del derecho a la libertad de religión y de creencias o que representan un impedimento para su ejercicio.
- Realizar misiones de investigación a los países para comprender a fondo los contextos y las prácticas específicas, para proporcionar comentarios constructivos al país en cuestión.
- Presentar informes anuales al Consejo de Derechos Humanos y a la Asamblea General sobre sus actividades, tendencias identificadas y métodos de trabajo.

Se ha de tener en cuenta que, según el informe provisional de agosto de 2017 del Relator, se describe “el aumento de la intolerancia religiosa en todo el mundo y analiza la disparidad entre los compromisos internacionales contraídos para luchar contra actos intolerantes y contra las prácticas nacionales”.

1.2. Estereotipos, prejuicios y conductas discriminatorias

Una de las formas en que se manifiesta la intolerancia es a través de la discriminación. Pero... ¿cómo se crea el proceso discriminatorio?

Los estereotipos son aquellas atribuciones generalizadas y exageradas hacia determinadas características de algunos miembros de un grupo al conjunto del mismo. Se trata, en definitiva, de no tener en cuenta la individualidad y la heterogeneidad, sino de construir imágenes simplificadas sobre cómo son vistos los grupos y lo que hacen. Todo el conjunto de categorías sobre las que se construyen los estereotipos están constituidas por interpretaciones, ideas y opiniones.

Por tanto, los estereotipos, los cuales se forman a través del aprendizaje observacional (aspecto físico, ocupaciones, étnicas, etc.), son generalizaciones muy difundidas sobre los miembros de un grupo social que provocan una tendencia a acentuar las semejanzas dentro del grupo (especialmente cuando la categorización tiene valor o importancia para quien la hace) y las diferencias con otros grupos. Así, cuando hablamos de estereotipos, hablamos de pensamientos y creencias.

Hay que señalar que los estereotipos no se expanden y existen de manera gratuita, sino que tienen diversas funciones que ayudan a que los sigamos reproduciendo y sea tan complicado deshacernos de ellos. Por ello, resulta importante conocer qué funciones cumplen para así poder desmontarlos desde ahí y utilizarlo a nuestro favor como base argumentativa.

Las funciones de los estereotipos estarían divididas en:

- Cognitiva: sistematizar y simplificar el entorno a fin de facilitar una comprensión más coherente y rápida.
- Motivacional: de representación y preservación de valores sociales.
- Grupal: dentro de la función grupal nos encontramos con:

- Explicativa: creación y mantenimiento de creencias grupales que son utilizadas para explicar determinados hechos.
- Justificadora: para justificar formas de acción colectiva.
- Distinción positiva intergrupala: diferenciar de manera positiva el propio grupo.

Los prejuicios, por su parte, son aquellos sentimientos y/o emociones positivas o negativas que se tienen sobre un grupo social y sus miembros. Se construyen a partir de evaluaciones afectivas, las cuales dependen de las creencias sobre el grupo. Hablaríamos, por lo tanto, del componente afectivo asociado a las categorías, su valoración. Los prejuicios están directamente relacionados con los estereotipos: si un estereotipo es negativo puede generar prejuicios negativos; si, por el contrario, es positivo se podrá generar un prejuicio positivo. Así, un prejuicio es un estereotipo puesto en marcha, ya que desata sentimientos y emociones que dependen de las creencias (estereotipos) sobre las características del grupo.

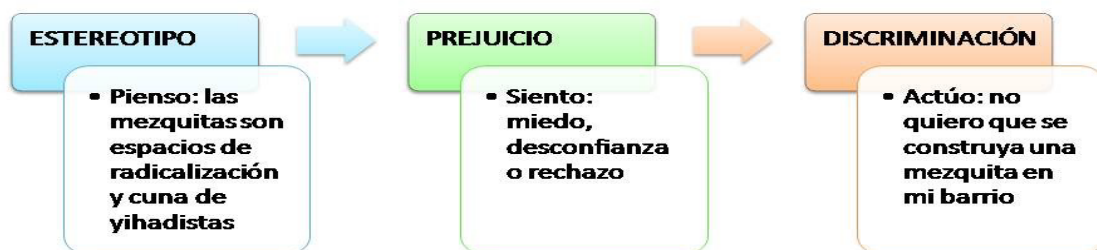
La diferencia básica entre ambos conceptos radica en que el prejuicio hace referencia a una evaluación emocional de la propia persona, mientras que el estereotipo es una creencia previa de naturaleza cognitiva. En términos generales, las ideas y creencias previas dan lugar a evaluaciones “sesgadas” de forma positiva o negativa. Así, el prejuicio se trata de actitudes, sentimientos y percepciones.

Por último, la discriminación hace referencia al comportamiento de las personas. Es la conducta diferenciada y observable hacia un grupo social o sus miembros, e implica tratar a una persona, grupo o institución de manera diferente y perjudicial.

Situémonos en el caso de una mujer con *hijab*, quien es clasificada dentro del grupo de mujer que profesa religión musulmana. De la siguiente manera operarían los conceptos expuestos:

- Estereotipo: idea preconcebida y generalizada que tenemos acerca de la categoría de mujer y de persona musulmana.
- Prejuicio: sentimiento producido por una idea estereotipada. Por ejemplo, el miedo de considerar que pueda tratarse de una persona terrorista.
- Discriminación: no contratación laboral, evitar compartir el mismo espacio público, como cruzar de acera si te la encuentras en la misma calle.

Veámoslo con otro ejemplo y de manera esquemática:



Fuente: Elaboración propia.

Conviene resaltar también el hecho de que en muchas ocasiones se da la discriminación múltiple, entendiendo esta como aquella en la que se dan dos o más motivos de discriminación, ya sea de forma acumulativa o interseccional.

Como decíamos, una de las maneras en las que la intolerancia se manifiesta es a través de la discriminación, entendida como toda distinción, exclusión, restricción o preferencia que se base en determinados motivos (color, sexo, religión, idioma...) y que tengan por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales de todas las personas. A este respecto, la citada Convención Interamericana contra toda forma de Discriminación e Intolerancia (2013) añade el matiz de que dicha discriminación puede darse en cualquier ámbito, público o privado. Un ejemplo puede ser el de los casos en los que no se admiten a menores en el colegio por llevar velo.

Atendiendo a la libertad religiosa y de convicción, y comprendiendo que, en base al preámbulo de la Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación fundadas en la Religión o las Convicciones (1981)⁷⁹, “la religión o las convicciones, para quien las profesa, constituyen uno de los elementos fundamentales de su concepción de la vida y, por tanto, la libertad de religión o de convicciones debe ser íntegramente respetada”, nos encontramos con múltiples declaraciones y textos que defienden dicha libertad, así como la de manifestarla, ya sea individual o colectivamente, en público o privado, y por distintos medios. Respecto a esta afirmación, según el artículo 9.2 de la Resolución de 5 de abril de 1999, de la Secretaría General Técnica del Ministerio de Exteriores, no existirían más restricciones que las “previstas por la ley constituyan medidas necesarias (...) para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la moral públicas, o la protección de los derechos o las libertades de los demás”⁸⁰.

En definitiva, según el artículo 2.2 de la Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación fundadas en la Religión o las Convicciones (1981), se entiende por "intolerancia y discriminación basadas en la religión o las convicciones" toda distinción, exclusión, restricción o preferencia fundada en la religión o en las convicciones y cuyo fin o efecto sea la abolición o el menoscabo del reconocimiento, el goce o el ejercicio en pie de igualdad de los derechos humanos y las libertades fundamentales.

⁷⁹ Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación fundadas en la Religión o las Convicciones. Proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 25 de noviembre de 1981 [resolución 36/55] [<https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/religionorbelief.aspx>]

⁸⁰ Resolución de 5 de abril de 1999, de la Secretaría General Técnica, por la que se hacen públicos los textos refundidos del Convenio para la protección de los derechos y de las libertades fundamentales, hecho en Roma el 4 de noviembre de 1950; el protocolo adicional al Convenio, hecho en París el 20 de marzo de 1952, y el protocolo número 6, relativo a la abolición de la pena de muerte, hecho en Estrasburgo el 28 de abril de 1983. «BOE» nº 108, de 6 de mayo de 1999, pp. 16.808 - 16.816.

Así, la Declaración Universal de los Derechos Humanos reconoce y desarrolla el derecho a la libertad religiosa en su artículo 18 como derecho fundamental. Del mismo modo, el artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de Naciones Unidas (1966) reafirma este derecho; y en la misma línea, la Observación General 22 del Comité de Derechos Humanos⁸¹ completa dicho artículo 18 del PIDCP matizando cómo debe interpretarse. Señala que se debe entender creencia y religión en un sentido amplio. Destacar de este comentario de Pacto los siguientes puntos:

- La libertad de pensamiento y la libertad de conciencia se protegen de igual modo que la libertad de religión y de creencia.
- El Comité ve con preocupación cualquier tenencia a discriminar contra cualquier religión o creencia.
- La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias puede ejercerse individual o colectivamente, tanto en público como en privado.
- Ninguna manifestación de carácter religioso o de creencias puede equivaler a la propaganda en favor de la guerra o apología del odio nacional, racial o religioso que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia.
- El hecho de que una religión se reconozca como religión de Estado o de que se establezca como religión oficial o tradicional, o de que sus adeptos representen la mayoría de la población no tendrá como consecuencia ningún menoscabo del disfrute de cualquiera de los derechos consignados en el pacto, ni ninguna discriminación contra los adeptos de otras religiones.

Por último, y adicionalmente a los textos legales de ámbito internacional que se han citado, conviene subrayar la existencia de un cuerpo normativo (europeo, estatal, comunitario y local) que ofrece derechos a la ciudadanía y que genera deberes de obligado cumplimiento para, según el nivel de aplicación, los Estados Miembros de la Unión Europea y los pertenecientes al Consejo de Europa, y/o España. Dentro de este conjunto normativo destacamos:

- Ámbito europeo:
 - o Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea (artículo 221)⁸²;
 - o Carta Social Europea, Turín, 18 de octubre de 1961. Instrumento de Ratificación de 29 de abril de 1980⁸³

⁸¹ Observación General No. 22, Comentarios generales adoptados por el Comité de los Derechos Humanos, Artículo 18 - Libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, 48º período de sesiones, U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev.7 at 179 (1993) [<http://hrlibrary.umn.edu/hrcommittee/Sgencom22.html>]

⁸² «DOUE» nº 83, de 30 de marzo de 2010, pp. 389 - 403.

⁸³ «BOE» nº 153, de 26 de junio de 1980, pp. 14.533 - 14.540.

- Convenio Marco para la protección de las Minorías Nacionales número 157 del Consejo de Europa, Estrasburgo, 1 de febrero de 1995⁸⁴.
- Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales, de noviembre de 1950 (CEDH) y Protocolo nº12, de 4 noviembre de 2000⁸⁵.
- Decisión Marco 2008/913/JAI del Consejo, de 28 de noviembre de 2013, relativa a la lucha contra determinadas formas y manifestaciones de racismo y xenofobia mediante el Derecho Penal⁸⁶.
- Directiva 2000/43/CE del Consejo, 29 de junio de 2000, relativa a la aplicación del principio de igualdad de trato de las personas independientemente de su origen racial o étnico⁸⁷;
- Directiva 2000/78/CE del Consejo, de 27 de noviembre de 2000, relativa al establecimiento de un marco general para la igualdad de trato en el empleo y la ocupación⁸⁸;
- Protocolo Adicional al Convenio sobre la Ciberdelincuencia relativo a la penalización de Actos de índole Racista y Xenófoba cometidos por medio de Sistemas Informáticos, Estrasburgo, 28 de enero de 2003⁸⁹.
- Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea, 12 de junio de 1985 (artículos 18 y 19)⁹⁰;
- Tratado de la Unión Europea, Maastricht, 7 de febrero de 1992 (artículos 2 y 3)⁹¹;
- Constitución española (artículos 1.1, 9.2, 10, 14 y 16)¹⁰².
- Ley Orgánica 1/2015, de 30 de marzo, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal¹⁰³, recogiendo los delitos contra la libertad de conciencia, los

⁸⁴ «BOE» nº 20, de 23 de enero de 1998, pp. 2.310 - 2.315.

⁸⁵ «BOE» nº 108, de 6 de mayo de 1999, pp. 16.808 - 16.816.

⁸⁶ «DOUE» nº 328, de 6 de diciembre de 2008, pp. 55 – 58.

⁸⁷ Diario Oficial nº L 180, de 19/07/2000, pp. 0022 - 0026.

⁸⁸ «DOCE» nº. 303, de 2 de diciembre de 2000, pp. 16 - 22.

⁸⁹ «BOE» nº 26, de 30 de enero de 2015, pp. 7.214 - 7.224.

⁹⁰ Diario Oficial nº C 326, de 26/10/2012, pp. 0001 - 0390

⁹¹ «BOE» nº 11, de 13 de enero de 1994, pp. 858 - 926.

¹⁰² «BOE» nº. 311, de 29 de diciembre de 1978.

¹⁰³«BOE» nº. 77, de 31 de marzo de 2015, pp. 27.061 – 27.176.

sentimientos religiosos y el respeto a los difuntos entre los artículos 522 a 526.

- El artículo 22.4 se refiere a la comisión del delito “por motivos racistas, antisemitas u otra clase de discriminación referente a la ideología, religión o creencias de la víctima, la etnia, raza o nación a la que pertenezca, su sexo, orientación o identidad sexual, razones de género, la enfermedad que padezca o su discapacidad”;
 - y el 510 a la provocación al odio, violencia y discriminación y la injuria colectiva provocadora, el 511 a la denegación de prestaciones de un servicio público y el 512 la denegación de prestaciones en el marco de una actividad empresarial o profesional.
 - Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa¹⁰⁴;
 - Ley 62/2003, de 30 de diciembre, contra la Violencia, el Racismo, la Xenofobia y la Intolerancia en el Deporte¹⁰⁵;
 - Real Decreto Legislativo 5/2000, de 4 de agosto, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley sobre Infracciones y Sanciones en el Orden Social¹⁰⁶;
 - Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social¹⁰⁷;
 - y la Ley 34/1988, de 11 de noviembre, General de Publicidad¹⁰⁸.
- Ámbitos comunitario y local:
- Ley 17/1997, de 4 de julio, de Espectáculos Públicos y Actividades Recreativas de la Comunidad de Madrid¹⁰⁹;
 - Reglamento sobre la Utilización de las Instalaciones y Servicios Deportivos Municipales del Ayuntamiento de Madrid¹¹⁰;
 - y el Plan Estratégico de Derechos Humanos (2017-2019) del Ayuntamiento de Madrid¹¹¹ en su “Meta 3”, recoge el Derecho a la libertad de religión, sin más limitaciones que lo establecido en la

¹⁰⁴ «BOE» nº. 177, de 24 de julio de 1980, pp. 16.804 – 16.805.

¹⁰⁵ «BOE» nº 166, de 12 de julio de 2007, pp. 29.946 – 29.964.

¹⁰⁶«BOE» nº. 189, de 8 de agosto de 2000, pp. 28.285 – 28.300.

¹⁰⁷ «BOE» nº. 10, de 12 de enero de 2000, pp. 1.139 – 1.150.

¹⁰⁸ «BOE» nº. 274, de 15 de noviembre de 1988, pp. 32.464 – 32.467.

¹⁰⁹ «BOE» nº. 98, de 24 de abril de 1998, pp. 13.723 - 13.735.

¹¹⁰ «BOCM», nº. 246, de 15 de octubre de 2012, pp. 11 – 15.

¹¹¹ Ayuntamiento de Madrid. Plan Estratégico de Derechos Humanos (2017-2019). «BOAM», nº. 8268, de 30 de octubre de 2018.

legislación internacional de derechos humanos¹¹². También fomenta el conocimiento entre la ciudadanía del derecho a la libertad religiosa, a no profesar ninguna religión o creencia o cambiar de creencia, de acuerdo con lo establecido en la legislación internacional de derechos humanos. Recoge también la revisión de la normativa municipal y de los espacios, servicios y políticas municipales para garantizar el cumplimiento por el Ayuntamiento del principio constitucional de aconfesionalidad.

Sintetizando, los estereotipos y prejuicios, condicionan lo que vemos, viendo lo que queremos ver, o aquello que hemos aprendido a ver ya que se trata de procesos de análisis selectivos. Suponiendo estos y sus derivados, un riesgo para la convivencia cuando persisten ya que niegan la diversidad cultural como una riqueza, hacen que las personas se cierren al diálogo intercultural y ponen trabas al ejercicio pleno de la ciudadanía.

Por todo esto, es muy importante mantener una vigilancia sobre nuestros propios prejuicios. ¿Qué podemos hacer para luchar contra ellos? Lo primero es preguntarnos por los mismos: identificarlos, reconocer que los tenemos y cuestionarnos de dónde vienen, para qué nos han servido, si son justos y si nos sirven para algo. Posteriormente, invítate a la curiosidad y mantén la mente abierta a la hora de aproximarte y trabajar sobre ellos. Recuerda siempre lo complejo que puede ser eliminarlos por tratarse de sentimientos y emociones, pero, trabajar en ello es el primer paso.

¹¹² Artículos 16 y 20 de la CE. El artículo 19.3 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCyP) establece que las restricciones al derecho a la libertad de expresión deben estar expresamente fijadas por la Ley y ser necesarias para asegurar el respeto a los derechos o la reputación de los demás, la protección de la seguridad nacional, el orden público o la salud o la moral públicas. El artículo 20 prohíbe toda propaganda a favor de la guerra y la apología del odio nacional racial o religioso que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia. Véanse también, entre otros, los artículos 19 y 29 de la Declaración Universal de Derechos Humanos; los artículos 2, 12, 13 y 14 de la Convención de los derechos del niño (1989), el artículo 4 de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer; los artículos 10 y 11 de la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea; los artículos 9 y 10 del Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales (1950); la Observación nº 34 (2011) del Comité de Derechos Humanos sobre la libertad de opinión y la libertad de expresión; la Declaración de la Asamblea General de Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundada en la religión o en las convicciones (1981); la Observación General nº. 22, Comentarios generales adoptados por el Comité de Derechos Humanos; el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos sobre la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de libertad religiosa, a su vez desarrollada por el Real Decreto 142/1981, de 9 de enero, sobre organización y funcionamiento del Registro de Entidades Religiosas y el Real Decreto 1980/1981, de 19 de junio, sobre constitución de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa; además de abundante jurisprudencia internacional sobre las restricciones legítimas.

2. Breve aproximación a los discursos de los delitos de odio

En muchas ocasiones, las actitudes de intolerancia y discriminación van acompañadas de discursos de odio, entendiéndolo como aquél “abarca todas las formas de expresión que propaguen, inciten, promuevan o justifiquen el odio racial, la xenofobia, el antisemitismo u otras formas de odio basadas en la intolerancia”, según la Recomendación nº R 97 (20), de 30 de octubre de 1997, del Comité de Ministros del Consejo de Europa sobre el discurso de odio. Actualmente, el discurso de odio está contemplado en la reforma del Código Penal y, más en concreto, el artículo 510 –relativo la incitación directa o indirecta al odio, la discriminación y la violencia por las distintas formas de intolerancia reconocidas- posibilita la sanción del discurso de odio, convirtiéndolo en un delito de odio.

Según el Consejo Ministerial de la Organización para la Seguridad y la Cooperación Europea (OSCE), celebrado en Maastricht en 2003 entendemos el delito de odio como:

Toda infracción penal, incluidas las infracciones contra las personas y la propiedad, cuando la víctima, el lugar o el objeto de la infracción son seleccionados a causa de su conexión, relación, afiliación, apoyo o pertenencia real o supuesta a un grupo que pueda estar basado en la raza, origen nacional o étnico, el idioma, el color, la religión, la edad, la disfunción física o mental, la orientación sexual u otros factores similares ya sean reales o supuestos¹¹³.

Para identificar un hecho como delito de odio, debe tener dos elementos: ser una infracción penal según el ordenamiento jurídico del país y que las víctimas sean seleccionadas por su pertenencia o relación con un grupo humano diferenciado. Volviendo al discurso de odio, resulta imprescindible en este ámbito traer a colación el concepto de “ciberodio” como “aquellos mensajes que, a través de la red, insultan, degradan o incitan al odio o la violencia contra una persona o grupo por razón de su sexo, creencia, religiosa, origen étnico, nacionalidad, orientación sexual, discapacidad o condición social”¹¹⁴. En esta línea, el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas aprobó la resolución 32/13, de 1 de julio de 2016, sobre la promoción, protección y disfrute de los derechos humanos en Internet¹¹⁶.

Este tema trae mucha polémica, ya que muchas personas justifican el discurso de odio apelando a la libertad de expresión. En el artículo 20 de la Constitución española, la expresión y difusión de los pensamientos, ideas y opiniones se reconoce y protege teniendo estas libertades su límite “en el respeto a los derechos reconocidos en este título, en los preceptos de las leyes que lo

¹¹³ Decisión del Consejo de Ministros de la OSCE nº. 4/03, Maastricht, 2 diciembre 2003.

¹¹⁴ *Glosario de términos clave*, #UseraAntirumores [https://useraantirumores.com/glosario-de-terminos-clave/]

¹¹⁶ http://ap.ohchr.org/documents/S/HRC/d_res_dec/A_HRC_32_L20.pdf

desarrollen y, especialmente, en el derecho al honor, la intimidad a la propia imagen y a la protección de la juventud y de la infancia”.

A la hora de reconocer el discurso de odio, debemos tener en cuenta los siguientes aspectos:

- El contenido o tono,
- la intención,
- a quién va dirigido el mensaje (*target*),
- el contexto de la publicación
- y el impacto.

Una de las formas de expansión más comunes del discurso de odio son los rumores. La *Guía práctica para combatir los rumores y prejuicios sobre la diversidad cultural* (2011) entiende el discurso de odio como:

El conjunto de declaraciones sobre personas, grupos o eventos que se difunden de una persona a otra sin que se demuestre su veracidad, que tienen credibilidad no porque haya pruebas directas que los sostengan, sino porque hay muchas personas que se lo creen¹¹⁷.

También los bulos ayudan a expandir el discurso de odio, entendiéndolos como aquellas noticias o informaciones que tienen la intencionalidad de hacer creer a los receptores algo falso como real, y que tienden a expandirse por Internet y redes sociales.

Estos rumores y bulos contribuyen a generar tanto estereotipos como prejuicios, y a que aparezcan actitudes de intolerancia. El papel que juegan las élites simbólicas aquí es clave. Según el lingüista neerlandés Teun Van Dijk (1999), debemos subrayar la importancia de la política, los medios de comunicación, la educación y la ciencia, ya que son éstas quienes poseen un acceso preferencial en los discursos dominantes¹¹⁹.

2.1. Herramientas para combatir los discursos y delitos de odio

Primero debemos identificar los discursos y delitos de odio según los siguientes presupuestos:

- ¿Es racista o discriminatorio?
- ¿Qué lo hace discurso/delito de odio?

¹¹⁷ Antirumores (2011) *Guía Práctica para combatir los rumores y prejuicios sobre la diversidad cultural*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona
[http://www.antirumores.com/resources/guia_antirumores.pdf]

¹¹⁹ Dijk, T. A. (1999). «El análisis crítico del discurso». *Anthropos*, 186, septiembre-octubre, pp. 23-36.

- ¿Quiénes son las víctimas?
- ¿Cuál es la intención?
- ¿Qué podría hacerse?
- ¿Qué gravedad tiene la expresión?

Tras la identificación del hecho, y si resulta constitutivo de delito de odio, podemos denunciar los hechos ante las siguientes instancias:

- El juzgado,
- la Fiscalía de delitos de odio y no discriminación,
- la Brigada de Investigación Tecnológica de la Policía Nacional,
- el Cuerpo de Delitos Telemáticos de la Guardia Civil,
- y, para el caso de la ciudad de Madrid, la Unidad de Gestión de la Diversidad de la Policía Municipal de Madrid, dentro del marco del Protocolo Operativo de Coordinación de Policía Judicial en el Municipio de Madrid, suscrito entre el Ayuntamiento de Madrid y el Ministerio de Interior en el año 2010¹²⁰ y ¹²¹.

En caso de tratarse de un discurso de odio constitutivo de delito a través de las redes sociales, con la denuncia debemos adjuntar la captura de pantalla, los mensajes de odio recibidos de manera directa o recopilada de otros perfiles. Los links también sirven, pero debemos recordar que pueden ser modificados o borrados por el autor o la autora. Enviar correos electrónicos, *tuits*, *posts* u otros datos digitales a la policía u otro órgano puede ayudar, pero no constituye denuncia.

Si no queremos llegar a la denuncia de un discurso o delito en la red por la vía legal, existen distintas opciones:

- Pedirle a la persona particular, responsable del contenido, que borre sus comentarios, post o publicaciones, advirtiéndole de que está cometiendo un delito u ofensa.
- Hacer uso de contra-narrativas que denuncien el contenido en redes sociales (Facebook, Twitter, Instagram...).
- Notificar a la persona encargada de la administración del sitio web el contenido ilegal que se está publicando.

¹²⁰ Con fecha 22 de junio del 2010 se firmó entre el Ministerio del Interior y el Ayuntamiento de Madrid el Acuerdo Específico de Colaboración para la participación del Cuerpo de Policía Municipal de Madrid en el ejercicio de funciones de Policía Judicial, tomando como base jurídica el Convenio Marco firmado entre el Ministerio del Interior y la Federación Española de Municipios y Provincias (FEMP) en febrero del 2007.

¹²¹ En el municipio madrileño de Fuenlabrada cuentan con la Unidad de Diversidad Social de la Policía Local de Fuenlabrada, iniciativa anterior a la de la capital

- Notificar al proveedor (empresa de hospedaje web) que se está publicando un contenido ilegal a través de las herramientas de denuncia propias de la red social en la que se encuentra este contenido.
- Comunicar el caso a organizaciones que trabajen con dicha temática¹²².

Para luchar contra los discursos de odio –que pueden degenerar en conductas discriminatorias y a veces en delitos de odio- es imprescindible generar contra-narrativas y narrativa alternativas basadas en los derechos humanos. Así, frente a la narrativa opresiva del discurso de odio, que excluye, agrede, está a la defensiva y busca la victimización, encontramos la narrativa basada en los derechos humanos que es inclusiva, no agresiva, humaniza, promueve la solidaridad, la participación, el diálogo, la no discriminación y la igualdad, empoderando y promoviendo el conocimiento de los derechos humanos.

Ambas –la contra-narrativa y la narrativa alternativa- pueden ser complementarias, pero mientras que la contra-narrativa confronta la narrativa opresiva de manera directa, la narrativa alternativa pretende evitar la narrativa opresiva focalizándose en lo que se pretende. Todas las personas podemos realizar este pequeño ejercicio de generar contra-narrativas o narrativas alternativas.

En primer lugar, debemos analizar las narrativas opresivas y el discurso de odio que queremos contrarrestar (contenido, estructura, tono, objetivo, contexto, *target*, alcance en medios y redes y distribución geográfica y temporal), verificando siempre la información y teniendo en consideración el impacto que éstos puedan tener.

En segundo lugar, llega el momento de diseñar. Para ello utilizaremos la información obtenida previamente y definiremos la visión y los objetivos, la audiencia, el contenido, el tono y el canal. Todo ello teniendo en cuenta una aproximación basada en los derechos humanos. Una vez realizado esto llevaremos a cabo un plan de acción.

Y en último lugar, la acción e implementación, para lo que atraeremos a los medios de comunicación y trataremos de contar con personas influyentes y mantendremos siempre una vigilancia a la hora de relacionarnos con las personas involucradas.

En resumen, los delitos de odio suponen la negación de la igual dignidad intrínseca de la persona, así como de la universalidad de los derechos humanos, quebrando el principio de inclusión. Asimismo, quien lleva a cabo discursos o delitos de odio, además de dañar a la víctima directa, lanza un mensaje de amenaza a aquellas personas semejantes a la víctima o a su colectivo de referencia. A pesar de que España no ha contado con registros oficiales de delitos de odio hasta el año 2014, el Ministerio del Interior contabiliza un total de

¹²² Para más información sobre plataformas, entidades y modos de proceder CIDALIA (2013). *Cómo actuar ante casos de discriminación y delitos de odio e intolerancia*. Madrid: Instituto de la Mujer y para la Igualdad de Oportunidades [https://www.mscbs.gob.es/ssi/igualdadOportunidades/noDiscriminacion/documentos/2015_1344_Guia_Instituto_Mujer_ACCESIBLE.pdf]

1.272 hechos conocidos y registrados en 2016, de los cuales 47 se vinculan a creencias o prácticas religiosas (Interior, 2016). Además, según el informe de 2017 de la Agencia de los Derechos Fundamentales (FRA)¹²³, tan sólo se denuncia el 20% de este tipo de delitos. Cotejando este dato con los aportados por el Ministerio del Interior en su Informe sobre la evolución de los incidentes relacionados con los delitos de odio en España (2016)¹²⁴, podemos afirmar que, a pesar de registrarse 1.272 hechos, si seguimos la lógica de la FRA, tendríamos una estimación de 6.360 hechos en España.

2.2. Competencias y acciones municipales: el caso local de Madrid

Dentro de las competencias directas del Ayuntamiento de Madrid para garantizar el derecho a la libertad de creencias se incluyen entre otras:

- La adopción de un Protocolo de relaciones del Ayuntamiento con las confesiones religiosas y las entidades de defensa de las creencias no teístas y ateas o del laicismo y/o la aconfesionalidad de las administraciones públicas¹²⁵.
- La puesta en marcha de medidas específicas para luchar contra la discriminación basada en motivos o creencias religiosas, así como la discriminación contra el derecho a no profesar religión alguna.

Los delitos de odio se manifiestan como una de las principales amenazas a la sociedad. Son acciones basadas en la intolerancia y la discriminación, constituyendo hoy en día, un riesgo para la seguridad y la convivencia ciudadana. Se definen como aquellas acciones punibles en el código penal en los que la persona o personas que realizan la agresión seleccionan a la víctima por sus características particulares, como la orientación sexual, la identidad de género, la religión, la etnia, el sexo, la edad, la exclusión social, la ideología, el origen y procedencia, la diversidad funcional, la discapacidad y/o la enfermedad.

¹²³ European Union Agency For Fundamental Rights (2017) *Informe sobre los derechos fundamentales 2017. Dictámenes de la FRA* [http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2017-fundamental-rights-report-2017-opinions_es.pdf]

¹²⁴ Ministerio del Interior (2016) *Informe sobre la evolución de los incidentes relacionados con los delitos de odio en España*. Madrid: Secretaría de Estado de Seguridad [<http://www.interior.gob.es/documents/10180/5791067/ESTUDIO+INCIDENTES+DELITOS+DE+ODIO+2016.pdf/c5ef4121-ae02-4368-ac1b-ce5cc7e731c2>]

¹²⁵ El Comité de Derechos Humanos señaló en su Observación general n.º. 22 (1993), que la libertad de religión o de creencias se aplica a una amplia variedad de convicciones y prácticas basadas en convicciones que trasciende cualquier lista predefinida de religiones "clásicas" y que "el artículo 18 (del PIDCyP) protege las creencias teístas, no teístas y ateas, así como el derecho a no profesar ninguna religión o creencia. Los términos 'creencias' y 'religión' deben entenderse en sentido amplio. El artículo 18 no se limita en su aplicación a las religiones tradicionales o a las religiones y creencias con características o prácticas institucionales análogas a las de las religiones tradicionales.

Las acciones basadas en prejuicios se manifiestan de muy diversas formas, tales como agresiones físicas y psíquicas, daños a la propiedad, situación de acoso, abusos verbales, amenazas, pintadas, entre otras acciones. Los delitos motivados por prejuicios o intolerancia causan serios daños, tanto físicos como emocionales en sus víctimas, dejando en ellos y en su grupo de pertenencia sentimientos de vulnerabilidad al sentirse amenazados, por ello la importancia de la denuncia de este tipo de hechos a fin de identificar a los autores. La Policía debe conocer e identificar estas acciones intolerantes y discriminatorias, para ayudar y responder de forma efectiva, contribuyendo así a tener una sociedad más segura para todos y todas. Siendo responsabilidad de todas las personas asegurar que este tipo de hechos sean puestos en conocimiento de la Policía.

A partir de ello, el Plan Director de la Policía Municipal de Madrid de marzo de 2016¹²⁶ tiene entre sus objetivos fundamentales transformar a la misma en una “policía comunitaria” que puede ser muy eficaz en la resolución de problemas, dada su integración en el territorio y las fuertes relaciones que habitualmente tiene con la comunidad. Supone una nueva mentalidad de policía, que desarrolla sus funciones en el ámbito preventivo y, como medida extrema y extraordinaria, en el ámbito coactivo y punitivo. Se concibe como un agente más del conjunto de instituciones que inciden en la calidad de vida de la sociedad.

En este sentido, atendiendo a las recomendaciones efectuadas por los organismos internacionales, debe ser una preocupación constante de la Policía Municipal de Madrid el mantenimiento de estrechos contactos con la sociedad civil, incidiendo especialmente en aquellos colectivos más vulnerables y tratando de mejorar las relaciones con sus representantes, como forma de establecer cauces fluidos de comunicación que permitan conocer cuáles son sus expectativas y necesidades.

La Constitución española consagra en su artículo primero a la igualdad como uno de los valores superiores recogidos en su ordenamiento jurídico. También establece que corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra, sean reales y efectivas. Los servicios policiales, entre ellos la Policía Municipal de Madrid, en el cumplimiento de su mandato constitucional de protección del libre ejercicio de los derechos y libertades, tienen como guía permanente dichos valores fundamentales, más, si tenemos en cuenta que malas conductas que atentan contra la igualdad, como son los delitos de odio, la discriminación y la intolerancia, ponen en serio peligro la convivencia pacífica. Por ello, las conductas que han venido a denominarse delitos de odio, constituyen una de las principales preocupaciones para la seguridad y la convivencia ciudadana.

El marco de estos delitos no se corresponde con unas categorías jurídicas concretas en nuestra legislación penal, sino que se refiere -bajo un elemento denominador, la intolerancia, que, a su vez, provoca la discriminación y la aversión- a un conjunto de conductas que en ocasiones apuntan a acciones típicas nuevas, y en otras determinan la calificación de conductas ya tipificadas

¹²⁶ https://diario.madrid.es/wp-content/uploads/2016/03/plandirector_version_web_final.pdf

en el Código Penal o en normas administrativas. Hay que establecer una serie de variables relacionadas con el hecho, víctima y responsable, cuando se trate de hechos susceptibles de calificarse como tal. Es muy importante delimitar el ámbito o contexto delictivo en el que se desarrolla. Entre los ámbitos que se pueden concretar se encuentran: el racismo y la xenofobia, la orientación sexual, la identidad de género, la libertad religiosa, la diversidad (funcional, intelectual y sensorial), la aporofobia y la ideología.

Partiendo de la base de que la gestión de la diversidad social desde el punto de vista de la seguridad ciudadana es algo novedoso, no tanto en lo relativo a la gestión de conflictos, sino en cuanto al abordaje de los mismos desde un punto de vista integral y especializado por parte de los servicios policiales, la Unidad de Gestión de la Diversidad de la Policía Municipal de Madrid fue creada en 2016 con el objetivo de investigar conductas de discriminación, intolerancia y también los delitos de odio. Esta tipología delictiva hace que en ocasiones las víctimas confíen más en asociaciones y se dirijan antes a ellas que a una patrulla uniformada. Por ello, el contacto con el tejido asociativo es una función imprescindible en esta Unidad. Sus funciones, entre otras, son:

- Recepción de denuncias por delitos de odio cometidos a través de Internet y las redes sociales.
- Atención, protección y orientación a las víctimas.
- Coordinación con el resto de recursos y las ONG de víctimas y de defensa de Derechos Humanos.
- Análisis y evaluación de las informaciones recogidas en las distintas Oficinas de Atención al Ciudadano (OAC) de los distritos sobre este tipo de infracciones.

Podemos resumir los objetivos en los siguientes puntos:

- Estandarización de procedimientos en materia de delitos de odio.
- Apoyo a las víctimas.
- Prevención, formación y sensibilización.
- Investigación y registro de hechos.
- Lucha contra el discurso de odio.
- Gestión de conflictos relativos a la sociedad diversa que afecten a más de un distrito.
- Auxilio en esta materia de las UID.
- Interlocución con las asociaciones con nivel de todo el territorio municipal o nivel regional o nacional.

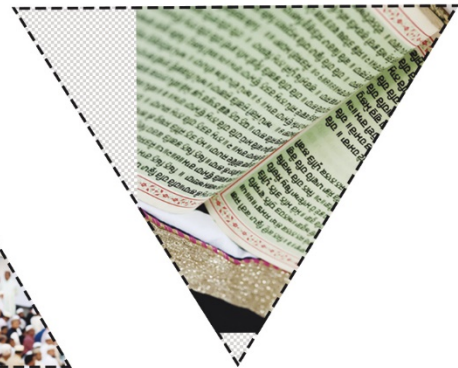
Existe un debate inacabable entre el importante valor de la Libertad de Expresión y su relación con la protección de otros derechos no menos fundamentales, como por ejemplo el derecho a vivir sin ningún tipo de miedo o intimidación, el derecho a la dignidad, tanto individual como colectiva, y el derecho a la igualdad social, sin ningún tipo de discriminación o exclusión.

El discurso del odio pretende degradar, intimidar, promover prejuicios o incitar a la violencia contra individuos por motivos de su género, edad, etnia,

nacionalidad, religión, orientación sexual, identidad de género, discapacidad (física, intelectual y sensorial), lengua, opiniones políticas o morales, estatus socioeconómico y cualquier otro elemento de consideración. El concepto se refiere al discurso difundido de manera oral, escrita, en soporte visual en los medios de comunicación, o internet, u otros medios de difusión social.

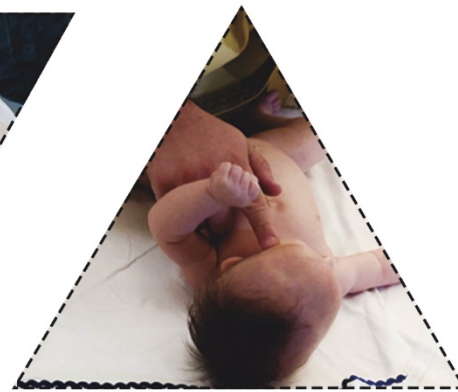
En este sentido, los muros de la ciudad de Madrid, no pueden ser lienzos en los que se describan mensajes que inciten al odio o la violencia hacia determinados grupos sociales por los motivos anteriormente expuestos. Por lo que la Unidad de Gestión de la Diversidad a través del Servicio de Limpieza Urgente del Ayuntamiento de Madrid (SELUR) propone la eliminación inmediata de este tipo de mensajes en pegatinas, pintadas o cualquier soporte que pueda ser eliminado por el Servicio de Limpieza en los muros de la Ciudad.

*MANUAL PARA AGENTES DE PREVENCIÓN DE LA ISLAMOFOBIA
Y DE LA DISCRIMINACIÓN POR MOTIVOS RELIGIOSOS.*

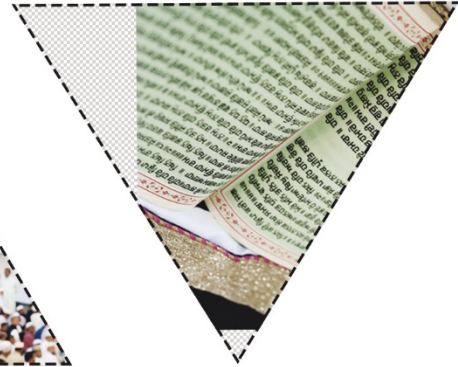


BLOQUE IV

ISLAMOFOBIA



Proyecto "SALAM: promoción de la convivencia intercultural e interreligiosa
y prevención de la intolerancia por motivos religiosos"



ISLAMOFOBIA, MÁS ALLÁ DE UNA DISCRIMINACIÓN RELIGIOSA

SOS RACISMO MADRID



Islamofobia, más allá de una discriminación religiosa

SOS Racismo Madrid.

1. Conceptualizando la islamofobia

Para poder combatir la islamofobia resulta esencial tener claro a qué nos referimos cuando hablamos de ella, qué indicadores han de tenerse en cuenta para estar alerta, así como las distintas manifestaciones de la misma. Teniendo todo esto presente podremos dar una respuesta más efectiva cuando presenciemos actos islamófobos.

Una primera definición comprendería a la islamofobia como:

La hostilidad, estereotipación, discriminación y rechazo hacia las personas que profesan el islam o que, al margen de sus creencias y prácticas religiosas, son percibidas como tal. Estas actitudes se manifiestan en la cotidianidad en forma de discriminación y/u otras formas de violencia. La islamofobia se constituye como una violación de derechos humanos y una amenaza para la cohesión social como indica el propio Consejo de Europa.

A pesar de que el término aceptado sea el de islamofobia, entendemos que no es el que se ajusta a la realidad que nos atañe, puesto que el sufijo “fobia” remite a un temor irracional. La islamofobia no es un miedo incontrolable a las personas musulmanas, o así leídas, sino una estigmatización de la población musulmana que redundará en un comportamiento de rechazo y discriminación.

Resulta esencial subrayar que, aunque no se trata de una realidad nueva sí es de actualidad y se está desarrollando en profundidad durante los últimos años. Esto trae consigo que los debates sobre la pertinencia del concepto, qué engloba el término, qué deja fuera, etc., se estén desarrollando ahora y no haya un consenso al respecto. De este modo, hay diversas teorías que señalan la necesidad de vincular la islamofobia al racismo, o más específicamente al racismo “antimoro” o “antimagrebí”, tal y como señala Salma Amzian, en «Es mora, pero es moderna» (2016)¹²⁷. Esta correlación se presenta pertinente ya que, por un lado, nos permite hablar de racismo, y por otro, relacionarla con la historia del Estado español y su construcción del otro.

Las características de la islamofobia reconocidas por el Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMUC. FRA) son las mismas que en 1997 definió la organización británica The Runnymede Trust, cuando elaboró el documento

¹²⁷ Amzian, S. (2016). «Es mora, pero es moderna» [<http://desde-elmargen.net/es-mora-pero-es-moderna>]

Islamofobia: un desafío para todos nosotros, según el cual los indicadores de la islamofobia serían:

- La creencia de que el islam es un bloque monolítico, estático y refractario al cambio.
- La creencia de que el islam es radicalmente distinto de otras religiones y culturas con las que no comparte valores y/o influencias.
- La consideración de que el islam es inferior a la cultura occidental: primitivo, irracional, bárbaro y sexista.
- La idea de que el islam es, *per se*, violento y hostil, propenso al racismo y al choque de civilizaciones.
- La idea de que en el islam la ideología política y la religión están íntimamente unidos.
- El rechazo global de las críticas a occidente formuladas desde “el otro”.
- La justificación de prácticas discriminatorias y excluyentes hacia las personas musulmanas.
- La consideración de dicha hostilidad hacia las personas musulmanas como algo natural.

Siguiendo el informe anual de 2005 sobre la situación del racismo y la xenofobia en los estados miembros de la UE, cabe resaltar el hecho de que “se utiliza la hostilidad y el rechazo hacia el islam como instrumento de autoafirmación de los valores occidentales y especialmente de los considerados ‘valores históricos nacionales o supranacionales’”.

No debemos obviar aquí la doble discriminación que sufren las mujeres musulmanas, subrayando la islamofobia aunada a la violencia machista y sexista. Se trata de actitudes xenófobas e islamófobas que se mezclan con discursos sexistas y misóginos, que oprimen, discriminan y se ceban doblemente con las musulmanas. Tal y como afirma Brigitte Vasallo en «La islamofobia de género como violencia machista» (2016), se trata de:

La violencia ejercida hacia mujeres racializadas o culturalmente racializadas es violencia estructural pues viene reforzada y legitimada tanto por el sistema racista como por el sistema patriarcal. Es violencia racista con marca de género, pero también es violencia machista con marca racista. Incluso cuando la ejercemos mujeres blancas, pues lo hacemos legitimadas y alentadas por los mecanismos de las desigualdades racistas¹²⁸.

Encontramos necesario subrayar al hablar de islamofobia de género la instrumentalización que se da del cuerpo de las mujeres musulmanas, o de las

¹²⁸ Vasallo, B. (2016). «La islamofobia de género como violencia machista», *Pikara Magazine*, marzo [http://www.pikaramagazine.com/2016/03/la-islamofobia-de-genero-como-violencia-machista/]

leídas como tales, cuerpos en disputa, como vemos en temas relativos al *hiyab*, siguiendo a Sirin Adlbi (2016)¹²⁹ las mujeres musulmanas aparecen no como sujetos, sino como objetos de estudio y análisis a los que se les extrae su condición humana convertidas en sujetos de interés mediático, de forma que se utiliza la violencia que sufren para ejercer violencia sobre la población musulmana en general, lo que contribuye a reforzar un imaginario que construye al musulmán como machista, violento, misógino. Siguiendo a Salma Amziane, las musulmanas son percibidas como sumisas, víctimas de sus respectivos “patriarcados indígenas” de los cuales hay que liberarlas. Señala esta investigadora, que cuando la violencia recae sobre la mujer musulmana, también lo hace sobre el musulmán, y viceversa, pues como veremos a continuación son vistos como conjunto, nunca como individuos.

2. Cómo se construye la islamofobia

Es importante cuestionarse cómo se refuerza la islamofobia y cómo se construyen categorías excluyentes y distantes. En nuestra cotidianeidad manejamos múltiples informaciones que refuerzan la construcción de un “otro” (no-occidental) manipulable y manejable frente a un “nosotros” (occidentales). Santiago Alba Rico¹³⁰ distingue tres categorías en las que se apoya este conocimiento excluyente:

- El “otro” como unidad: lo primero que se hace cuando se quiere manipular y dominar un objeto es reducir toda su riqueza a una unidad ficticia manejable, a una unidad homogénea. En este caso, muchas personas ignoran la diversidad del islam, así como la diferencia de los distintos países de mayoría musulmana. Cuando se habla de islam, se habla de uno, como si dentro no hubiese diversidad, tratando de englobar a 1.600 millones de personas en todo el mundo y obviando las diferentes ramas que hay dentro del islam, dejando a un lado que la mayoría de la población musulmana vive en países donde la religión mayoritaria no es el islam, y dando por hecho que el musulmán de Sudán es igual al de Inglaterra. Esta operación borra la historia y personalidad diferencial. Esa construcción de un “otro” como unidad hace que las características que podrían ser semejantes con el “nosotros” queden anuladas.
- Una unidad negativa: construida la unidad, se le aplica el componente de violencia. El islam, será entonces unidad negativa que alberga “violencia, terrorismo, acoso a las mujeres, imposición del velo, lapidación...”. Se conforma esta unidad negativa sin distinguir entre países, y sin tratar las políticas institucionales, las prácticas culturales ancestrales o el papel de

¹²⁹ Adlbi, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal.

¹³⁰ Alba Rico, S. (2015). *Islamofobia, nosotros, los otros, el miedo*. Barcelona: Icaria

Europa en todo ello. Son discursos islamófobos que lo que hacen es presentar un Occidente positivo (donde no hay homofobia, machismo, violencia...), desde una perspectiva de superioridad, frente a una unidad en la que impera la violencia y a un “otro”, eventualmente exterminable. Al que civilizar, democratizar. Se trata, a su vez, de discursos que naturalizan la teoría del choque de civilizaciones, que reduce los conflictos mundiales a una diferencia cultural, en la que el elemento diferencial es la religión. Con ello, se niega que en Occidente las personas musulmanas sean parte, y a su vez se esconden detrás de estos discursos los intereses geoestratégicos y políticos que alimentan conflictos, omitiendo hablar de la responsabilidad política occidental.

- Una unidad negativa inasimilable: se ha construido la idea de que las personas musulmanas no son asimilables a los valores universales -los derechos humanos- y por tanto, a la democracia. Una incompatibilidad que no solo se presupone al islam y a la población musulmana, a lo largo de la historia esta incompatibilidad se utiliza con los judíos, los gitanos, los negros, los pueblos indígenas de Abya Yala¹³¹.

Con ello, queremos decir que la islamofobia no surgió de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en EE.UU., ni de otros atentados perpetrados en ciudades europeas o lo que se ha denominado “crisis de los refugiados” en la Unión Europea, como señala Alba Rico. Si nos centramos en el Estado español, nos encontramos con teóricos que como Grosfoguel (2014) que afirman que resulta “imposible desvincular el odio o el miedo a los musulmanes del racismo contra el no-europeo que data del siglo XVI”. Grosfoguel, profesor e investigador de la Universidad de Berkeley (California) explica que en la actualidad se emplea la identidad religiosa como primer indicador de la otredad. En este sentido, han sido muchos los esfuerzos, o políticas que han tratado que los que son construidos desde la otredad, se asimilen a los valores de la sociedad occidental. Aquí es donde debemos marcarnos el reto como sociedad e instar a poner en valor la diferencia, a activar y trabajar en lógicas de relativismo cultural y no desde lógicas etnocéntricas como ya se ha señalado en el bloque I, pues tales lógicas son potenciales fuentes de conflicto social.

Estas categorías e ideas erróneas hasta ahora señaladas, son las que se reproducen rápidamente en medios de comunicación, discursos políticos e instituciones, propiciando los estereotipos negativos, así como los tópicos y falsos rumores que circulan sobre la inmigración, la diversidad cultural y religiosa. Estos, a su vez, pueden derivar en hostilidad, discriminación y otras formas de violencia, tanto verbal como física, poniendo en peligro la cohesión y la convivencia social.

¹³¹ Grosfoguel, R. (2014). «Las múltiples caras de la islamofobia». *De Raíz Diversa*, 1 (1), abril-septiembre, pp. 83-114.

3. La islamofobia en cifras

Desde el año 2014, la Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia, que se define como una “asociación ciudadana, independiente y plural, sin ánimo de lucro. Su objetivo es combatir la islamofobia, en todos los ámbitos”, elabora informes anuales sobre la situación de la islamofobia en el Estado español.

A pesar que la metodología de recogida de datos de dicha plataforma no es la idónea, ya que las personas que lo conforman son personas voluntarias, y recogen los incidentes sin una sistematización cuantitativa, es importante resaltar su labor y hacer uso de los datos extraídos ya que actualmente se trata del único informe periódico (con carácter anual) relativo a incidentes islamófobos en el Estado español que nos permite realizar una idea de la situación de esta problemática¹³².

En el *Informe Anual Islamofobia en España 2017*¹³³ la Plataforma destaca los siguientes puntos:

- Un aumento de la islamofobia política.
- Siguen ocurriendo ataques a mezquitas.
- Diversas campañas contra la apertura de mezquitas.
- Incremento de la islamofobia de género.
- Sigue creciendo el ciberodio.
- Proliferación del discurso de odio islamófobo en contexto político y en medios de comunicación
- Creciente discurso negacionista del legado islámico en España omitiendo la memoria histórica andalusí, medular y morisca.

Traducen dichos ítems en los siguientes números cuantificables: 546 incidentes islamófobos a lo largo del 2017 de los cuales 160 han sido de manera presencial y 386 a través de medios de comunicación y redes sociales. Según los datos de la Plataforma los ataques islamófobos estarían dirigidos principalmente al islam y a las personas musulmanas en general (255) de los ataques dirigidos de manera directa hacia las mujeres (113).

Así, la tabla victimológica elaborada por la Plataforma nos devuelve esta realidad:

¹³² Sin la periodicidad anual del informe de la Plataforma, existen otros documentos similares de distintos organismos y entidades sobre islamofobia en el Estado español, como es el caso del *Informe especial J/2017. Institución para la observación y seguimiento de la situación del ciudadano musulmán y la islamofobia en España* (2018), elaborado por el Observatorio Andaluzí y editado por la UCIDE, paralelamente a los estudios demográficos anuales de la población musulmana en España. Según el Observatorio Andaluzí, para el año 2017, la CIE contabilizó más de 300 pintadas y otras agresiones islamófobas tras los atentados de Barcelona y Cambrils del 17 de agosto. [http://ucide.org/sites/default/files/revistas/incidencias_e_islamofobia_2018-.pdf]

¹³³ Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia (2018). *Informe Anual Islamofobia en España 2017*. Madrid: Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia [<http://pccislamofobia.org/wp-content/uploads/2018/03/Informe-Islamofobia-en-Espa%C3%B1a.-PCCI-Informe-Anual-2018.pdf>]

¿Contra quién o contra qué se dirigen los “ataques”?	Casos
Islam y musulmanes en general	255
Mujer	113
Varón	43
Mezquitas	39
No musulmanes	24
Menores	19
Personas identificadas como inmigrantes	16
Refugiados	12
Asociaciones	11
Establecimientos y negocios vinculados a musulmanes	5

Fuente: Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia, 2018, p. 23.

En cuanto a la tipificación del tipo de islamofobia se dividen en los siguientes porcentajes:

Casos	Delito o incidente primario	Porcentaje
174	Difamación, calumnia, libelo	31,87%
96	Discriminación, negación derechos	17,58%
64	Acoso, hostigamiento	11,72%
57	Campañas organizadas	10,44%
54	Bulos y noticias sin fuente	9,89%
30	AOCs	5,49%

22	Daños a la propiedad	4,03%
18	Agresión física	3,30%
16	Amenazas	2,93%
10	Negacionismo	1,83%
5	Agresión Verbal	0,92%

Fuente: Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia, 2018, p. 15.

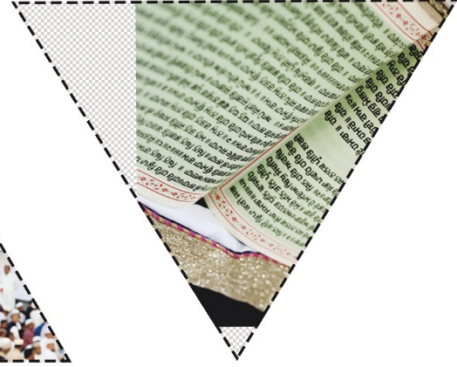
En cuanto a Comunidades Autónomas la cuantificación es la siguiente:

Comunidad Autónoma	Casos	Porcentaje
Cataluña	51	31,88%
Andalucía	22	13,75%
Comunidad Valenciana	20	12,50%
Madrid	17	10,63%
Murcia	8	5,00%
Baleares	6	3,75%
Melilla	6	3,75%
País Vasco	5	3,13%
Asturias	4	2,50%
Ceuta	4	2,50%
Castilla y León	3	1,88%
Galicia	3	1,88%
Navarra	3	1,88%

Aragón	2	1,25%
Canarias	2	1,25%
Castilla La Mancha	2	1,25%
Extremadura	1	0,63%
La Rioja	1	0,63%

Fuente: Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia, 2018, p. 16.

Así, los datos nos devuelven una realidad existente, que como ciudadanía debemos combatir. Debemos trabajar por un conocimiento real del islam, de la heterogeneidad de este y de las personas musulmanas. No se trata de casos aislados, sino de casos que se repiten asiduamente, que llevan años repitiéndose.



ISLAMOFOBIA Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

RED ACOGE



Tratamiento mediático del islam¹³⁷

Red Acoge

Los medios de comunicación son una fuente primaria de conocimiento y opinión para la sociedad. Tienen la capacidad de contribuir a fijar ideas determinadas en el imaginario colectivo, y ahí reside su responsabilidad como ‘cuarto poder’, como servicio público. Por ello una información veraz y de calidad es imprescindible para no generar, fomentar o reafirmar estereotipos y conductas discriminatorias.

Teun Van Dijk (2011)¹³⁸, uno de los fundadores del análisis crítico del discurso, señala que “la sociedad de la información se aloja en el corazón del racismo”. Explica que el discurso mediático es una interfaz, una práctica social, y como tal puede ser discriminatorio tanto en su contexto como en su texto, es decir, el tratamiento mediático de un hecho puede convertirse en una práctica que fomente la exclusión por su contexto –quién habla, a quién habla, cuándo y con qué objetivo– y por su texto como tal, el mensaje.

Dado que los medios, a través de su representación y análisis de la realidad, tienen esta capacidad de fijar ideas determinadas y generar relaciones concretas, es fundamental mantener una mirada crítica hacia la manera en la que representan al islam y a las personas musulmanas o leídas como tal.

Esta religión es protagonista recurrente de impactos mediáticos con asiduidad, pero el momento en el que podemos considerar que el islam se consolida como tema de actualidad en los medios de comunicación occidentales tiene lugar tras los atentados de 11 de septiembre en Estados Unidos. En los medios comienzan a proliferar discursos de enfrentamiento, de “choque de civilizaciones”, incluso de “guerra entre el islam y occidente”¹³⁹. Estos discursos, en los que también se emplearon términos como “cruzadas” o “Imperio del mal”, eran pronunciados por líderes políticos, cuyo canal eran los *Mass Media*, y reproducidos por la sociedad amalgamando “islam, islamismo rigorista y reivindicaciones guerreras en nombre

¹³⁷ Para una comprensión más práctica de este apartado, véase el Anexo 3.

¹³⁸ Van Dijk, T. (2011). *Sociedad y discurso. Cómo influyen los contextos sociales sobre el texto y la conversación*. Barcelona: Gedisa.

¹³⁹ Quraishy, B. (2008). «El islam en los medios de comunicación occidentales». *Revista Mugak*, 18 [en línea] (<http://mugak.eu/revista-mugak/no-18/el-islam-en-los-medios-de-comunicacion-occidentales>)

de Alá”¹⁴⁰. A partir de este momento asistimos a una reactivación periódica del tratamiento mediático del islam, cuya periodicidad marca por la actualidad.

Los debates y discursos que generan los medios de comunicación son reproducidos a nivel social, y aunque vivimos en una sociedad de la información donde cada día nos enfrentamos a un volumen de impactos mediáticos abrumador, al final, la oferta a la que acudimos como espectadores, lectores o audiencia en general, viene determinada por los propios medios. Ellos mismos establecen la agenda mediática, en la calle se va a hablar, mayoritariamente, de los temas que ponen sobre la mesa los grandes medios, y parte de las opiniones que escucharemos se guiarán por las interpretaciones que hacen los líderes de opinión de estos temas a través de ellos. No debemos olvidar que los medios ejercen como transmisores de valores y socializadores de la audiencia¹⁴¹.

Una constante en el tratamiento mediático del islam es la representación de la comunidad musulmana a través de una imagen totalmente homogénea, acción que se corresponde con uno de los indicadores de islamofobia explicados anteriormente. Un bloque homogéneo, en el que todas las personas responden a unos mismos patrones, obviando el hecho de que existen personas musulmanas en todo el mundo y que éstas pertenecen a diferentes grupos raciales, culturales o étnicos, presentando la imagen diversa y heterogénea del islam. No es habitual acudir a un tratamiento informativo del islam en el que aparezcan minorías rompiendo la imagen principal que exhiben los medios como pueden ser las personas musulmanas de origen bosnio, que corresponden a unos rasgos fenotípicos occidentales; las personas musulmanas orientales, como malasios e indonesios, de países en los que existe una importante presencia de la religión musulmana; o personas africanas de países como Senegal, donde la religión mayoritaria es el islam. Constantemente, leyes y costumbres islámicas son interpretadas ingenuamente, cuando no de manera errónea, y emitidas fuera de contexto. Sin mantener la vigilancia necesaria en la mirada y los sesgos etnocéntricos

Esta representación contribuye a asentar una imagen distorsionada del islam en el imaginario colectivo, no haciendo alusión a la propia heterogeneidad del mismo. En el año 2010, la Fundación Tres Culturas del Mediterráneo en su estudio *La imagen del Mundo Árabe y Musulmán en la Prensa Española* afirmaba

¹⁴⁰ Bensalah, M. (2006). «Islam y representaciones mediáticas». *Revista CIBOD d'afers internacionals*, 73 – 74.

¹⁴¹ Sánchez, P., Padilla, G. (2013). «La importancia del tratamiento de la religión en medios de comunicación». *Estudios sobre el mensaje periodístico*, 19(marzo), pp. 449-457.

que “los medios de comunicación occidentales han contribuido a generar una imagen estereotipada del mundo musulmán, una imagen basada en la distorsión, el tópico y el cliché”. Este informe, recoge un análisis exhaustivo, tanto cuantitativo como cualitativo, con una muestra de más de 10.000 piezas informativas publicadas en 2008 en seis periódicos (El País, Periódico de Catalunya, La Vanguardia, El Mundo, ABC y La Razón)¹⁴².

La presentación de la comunidad musulmana como un bloque homogéneo no es la única práctica islamófoba que podemos identificar en los medios de comunicación. Sara Piquer (2013)¹⁴³, establece una serie de estrategias discursivas productoras de islamofobia presentes en los medios que segmenta en cuatro bloques: la temática, el uso de la imagen, el uso del lenguaje y el silenciamiento del otro.

La temática predominante de las noticias relacionadas con el islam y la comunidad musulmana puede generar islamofobia en el momento en que la selección de esta temática es tendenciosa. Si en la mayoría de las piezas periodísticas en torno a esta religión identificamos una mayoría reiterativa sobre terrorismo, machismo, conflicto, violencia o fundamentalismo, que son las más habituales actualmente, la elección de la temática está generando un discurso preventivo frente al islam y la comunidad musulmana.

No solo el uso tendencioso de la temática puede generar islamofobia, sino también el uso arbitrario de las imágenes que ilustran las piezas periodísticas. Éstas tienen una gran fuerza descriptiva e icónica, por tanto el uso de imágenes que refuercen o creen estereotipos y su utilización fuera de contexto contribuyen de manera directa a fijar en el imaginario colectivo imágenes que no reproducen de manera objetiva la realidad y la diversidad de la comunidad musulmana. Un ejemplo de esta práctica es la elección de fotografías de mujeres veladas para ilustrar piezas relacionadas con el islam indistintamente del tema del que se del que hablen, el contexto al que se refieran o la realidad que pretendan narrar. Al igual que la utilización de imágenes de archivo, reafirmando la representación de la comunidad musulmana como un bloque homogéneo, además de que la mayoría de éstas suelen ser fotografías que ilustran rasgos diferenciales, potenciando así el estereotipo.

¹⁴² Fundación Tres Culturas del Mediterráneo (2010). *La imagen del mundo árabe y musulmán en la prensa española*. Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo [en línea] (<http://tresculturas.org/tresculturas/wp-content/uploads/2010/05/Informe-CICAM-1.pdf>)

¹⁴³ Piquer, S. (2013). «La islamofobia en la prensa escrita española: aproximación al discurso periodístico de El País y La Razón». *Dirasat Hispanicas*, 2, pp. 137-156.

El lenguaje, del mismo modo que las imágenes, cobra gran importancia la hora de construir mensajes periodísticos que no generen o reafirmen prejuicios y estereotipos. Humboldt destacaba esta importancia y el ejercicio de base del lenguaje como estructurador de realidades: “El lenguaje es el órgano formador del pensar. La actividad intelectual, que discurre, en lo esencial, psíquicamente, internamente, y en cierto modo sin dejar huellas, se exterioriza se hace perceptible para los sentidos en el habla mediante el sonido”¹⁴⁴.

Actualmente, la mayoría de medios de comunicación construyen la imagen de la comunidad musulmana a través de un lenguaje valorativo. Dentro de la utilización del lenguaje como estrategia discursiva encontramos diferentes aspectos islamófobos en el tratamiento mediático del islam, además de la utilización de un lenguaje valorativo, también identificamos el uso de un lenguaje metafórico, que no deja de ser un arma de trasmisión de valoraciones, por ejemplo, la utilización de términos como “ola de ataques”¹⁴⁵ u “ola islamista”¹⁴⁶ en los medios de comunicación españoles. Una problemática sistémica relacionada con el lenguaje y el léxico es la utilización errónea de la terminología. Este problema se agrava cuando su uso erróneo es intencionado, y consiguen que dos términos que no tienen ninguna relación directa se amalgamen y pasen a entenderse como sinónimos. Ejemplificando con algo que es un tema de actualidad de manera reiterada, se ha conseguido que el público relacione instantáneamente islam y terrorismo, y esto termina por sembrar la “semilla del odio racial”, como explica el Vicepresidente de la European Network Against Racism, Bashy Quraisy.

El informe *European Islamophobia Report 2016: Islamophobia in Spain*¹⁴⁷, incide en esta responsabilidad de algunos medios de comunicación en la generación de estereotipos y prejuicios sobre la población musulmana a través de un lenguaje que “manipula y tergiversa”. En este informe se cita una encuesta elaborada en 2008 por el profesor Thierry Desrues, que muestra que las personas musulmanas que viven en España sentían que la visión que se transmitía de ellas era “negativa simplista o, simplemente, errónea”.

¹⁴⁴ Humboldt, A (1998). *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Barcelona: Círculo de Lectores.

¹⁴⁵ Véase «Guerra Santa a la vacuna de la poli», en *La Razón*, edición de 24/02/13.

¹⁴⁶ Véase «Pakistán en la encrucijada», en *El País*, edición de 13/05/2013.

¹⁴⁷ Bayrakli, E.: Hafez, F. (eds.) (2016). *European Islamophobia Report 2016*. Estambul: SETA [en línea] (http://www.islamophobiaeurope.com/reports/2015/en/EIR_2015_SPAIN.pdf)

Otra estrategia discursiva que podemos identificar en la producción mediática es la del silenciamiento del Otro. Como hemos comentado anteriormente los medios seleccionan la agenda y la oferta mediática a la que nos exponemos, pero dentro de esta selección y ejercicio de poder también seleccionan el emisor del mensaje que se transmite. Taibi y El Madkouri (2006) establecen que “una estrategia general y generalizada en juego de poder entre grupos sociales es el silenciamiento del Otro, es decir, que en un mundo o contexto donde existen varias voces o distintos discursos competitivos se suprime u oprime o sofoca la voz y el discurso de los grupos dominados para mantener la dominación discursiva, y por lo tanto factual del grupo dominante”¹⁴⁸. Pero no solo se utiliza el silenciamiento del Otro, sino que existe toda una polarización de la representación de la realidad a través de la formulación de la estructura del “Nosotros” y “Ellos” o el “Yo” y el “Otro”. Esta polarización discursiva constituye una “muestra típica de la conocida estrategia ideológica del propio grupo y presentación negativa del grupo conformado por los otros”

Mohamed el-Madkouri (2006) establece diferentes estrategias discursivas aplicadas al Otro:

1. La literaturalización: el Otro es representado y presentado no como una persona sino como un personaje literario. A este Otro se le despoja de la razón y de la racionalidad ya que viene predeterminado por las consignas de un libro, el Corán, presentado a su vez como un libro irracional, arbitrario y violento.
2. Silenciamiento del Otro: el Otro es casi siempre objeto del discurso y nunca sujeto del mismo, especialmente cuando se habla de islam. La voz del Otro como conocedor e intérprete de su propia religión es inexistente. Incluso el debate ideológico y exegético, presente en cualquier sociedad, y en las árabes también, es inexistente el discurso analizado.
3. La generalización sobre el Otro. Sobre el Otro se generaliza en lo particular. Las manifestaciones y noticias puntuales circunscritas a un espacio determinado, a una circunstancia determinada o una orientación ideológica o política determinada son generalizadas para establecerse al conjunto del Otro.
4. El Otro antitético. El Otro, el islam, es la antítesis del Yo. A éste se le atribuye una serie de valores positivos, y al Otro otros de índole negativa. En las oposiciones y comparaciones establecidas al Otro otros de índole negativa. En las oposiciones establecidas al Otro no se comparan elementos, fenómenos y eventos comparables. El Corán siempre es

¹⁴⁸ El-Madkouri Maataoui, M. (2006). «El Otro entre Nosotros: el musulmán en la prensa». En M. Lario (coord.). *Medios de Comunicación e inmigración*. Valencia: Caja de Ahorros del Mediterráneo, pp. 97-124.

opuesto y comparado con la Democracia, y no como otro libro de su mismo género en la cultura del Yo.

5. Procedimiento de la disfunción del Otro. Cuando se presentan agentes sociales, políticos o culturales del Otro, se hace hincapié en su atipicidad. Se nos presenta a un personaje fuera de las dimensiones de nuestro tiempo y espacio.
6. Islamización del Otro. Existen pocas diferencias en el discurso entre árabe y musulmán. Es como si todos los árabes fueran musulmanes y todos los musulmanes fueran árabes. Además, cuando se habla del Otro, la presencia de elementos religiosos islámicos en el discurso sobre él, son ineludibles ya sea de una forma explícita o implícita.
7. Recurso al pasado: El pasado histórico hispanoárabe es visto mayoritariamente no en su conjunción, sino en sus aspectos discursivos negativos. Es muy frecuente la alusión por ejemplo al concepto de reconquista, invasión musulmana, etc.

Estas estrategias discursivas presentes en la realidad mediática española en cuanto al tratamiento del islam, se ponen de manifiesto al analizar, por ejemplo, una publicación de un periódico sobre un tema relacionado con esta religión. La elección de este sector de la industria periodística para ejemplificar lo tratado anteriormente se debe a la consideración de la prensa como medio de referencia a la hora de informarse sobre un tema de actualidad "(...) la prensa es el medio más fiable, invita en mayor medida que otros a la reflexión, además tiene mayor capacidad para fijar en el ciudadano determinados valores y modelos de referencia y para reproducir ideologías imperantes y las concepciones sociales" (Crespo Fernández, 2008: 46).

Antes de realizar el análisis de publicaciones de periódico y diarios, tanto *online* como *offline*, debemos tener en cuenta que entre las piezas existe la diferenciación entre género informativo y género interpretativo: las que pertenecen al género informativo como la noticia o los reportajes; y las que pertenecen al género interpretativo, como las columnas de opinión. El género informativo, cumple un servicio público, informar a la ciudadanía sobre la realidad de una forma objetiva e imparcial, aunque todo esto esté subordinado a la propia subjetividad como persona individual. El género interpretativo se encarga de, valga la redundancia, interpretar la realidad a través de la visión de unos líderes de opinión que nos dan su propia interpretación, aunque continúan con el deber de permanencia de los criterios de veracidad, que debería cumplir la actividad periodística.

Según Martínez Albertos¹⁴⁹, aunque se supone que las opiniones expuestas en piezas interpretativas firmadas son responsabilidad exclusiva de sus autores, esto debe entenderse así únicamente a nivel legal, ya que el medio siempre comulga de alguna forma con las ideas que recogen las columnas, análisis o críticas que se publican en los periódicos; al final son una opinión de una persona individual que el periódico utiliza para expresarse. A pesar de que a nivel legal el medio podría estar exento de responsabilidad, a nivel moral e ideológico no, ya que ningún medio está obligado a publicar algo en sus páginas que no casa con su línea. La única excepción en cuanto a desvinculación entre el periódico y las piezas que publica serían: por una parte, las publicaciones impuestas por ley por la aplicación del derecho de rectificación y réplica; y por otra parte, cuando el periódico abre sus páginas a la Tribuna Pública o a la Tribuna Libre, en la que se admite cualquier opinión de cualquier tema aunque no case con el medio.

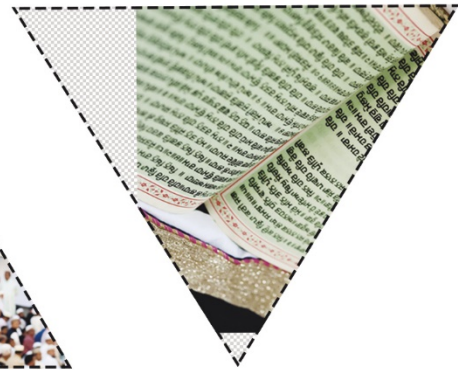
Salvo en estas excepciones “todo escrito de periódico firmado por un periodista de la redacción o por un colaborador es siempre, en mayor o menor grado, un punto de vista que compromete también al periódico: una opinión individual que usa el periódico para expresarse, precisamente porque la considera valiosa y dentro del marco de objetivos espirituales e ideológicos que definen la llamada línea editorial”.

Algunos impactos en medios pueden ser explícitamente islamófobos, en cambio, otros requieren un análisis más pormenorizado, ya que a primera vista pueden parecer inocentes. También podemos encontrar publicaciones que guardan relación con el islam con un buen tratamiento mediático. Una herramienta de análisis en este campo es el Observatorio de la Islamofobia en los medios¹⁵⁰, que aboga por un “periodismo que informa de manera responsable, fomente la interculturalidad y evite generalizaciones que estigmatizan a toda la comunidad musulmana y pueden acabar sentando las bases de una fractura social”.

¹⁴⁹ Martínez Albertos, J.L. (1984). *Redacción periodística. Los estilos y los géneros en la prensa escrita*. Barcelona: A.T.E., pp. 140-141.

¹⁵⁰ <http://www.observatorioislamofobia.org>

*MANUAL PARA AGENTES DE PREVENCIÓN DE LA ISLAMOFOBIA
Y DE LA DISCRIMINACIÓN POR MOTIVOS RELIGIOSOS.*

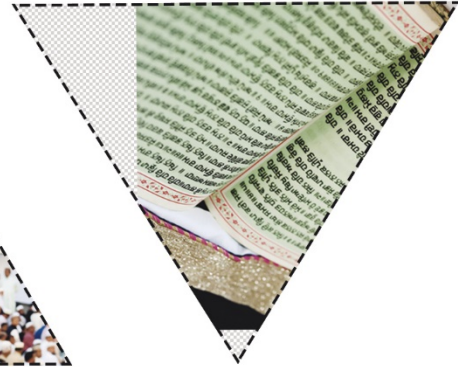


BLOQUE V

DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN SOCIEDADES PLURALES



Proyecto "SALAM: promoción de la convivencia intercultural e interreligiosa
y prevención de la intolerancia por motivos religiosos"



APORTACIÓN DEL PLURALISMO RELIGIOSO A LA SOCIEDAD

ARCO FORUM

COMUNIDAD BAHÁ'Í DE ESPAÑA

JUSTICIA Y PAZ



Aportación del pluralismo religioso a la sociedad

Arco Forum, Comunidad Bahá'í de España y Justicia y Paz¹⁵¹.

1. El papel de las religiones en las sociedades plurales

Con el fin de poder estudiar la aportación de las religiones a la sociedad es necesario, en primer lugar, contextualizar este fenómeno histórico, social y cultural. Recordando, como se explicitó en el bloque I, que la definición de religión es aplicable a una variedad de creencias y ritos diversos, queremos ampliar esta cuestión a partir del derecho a la libertad religiosa contemplado en el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948):

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

Pese a la complejidad que deviene del intento de definir la religión según unos elementos definidos a priori, debido a que la misma es entendida de maneras diversas según cada confesión, podemos aproximarnos a la religión a través de uno de los rasgos principales que une a la mayoría de las confesiones: dotan de sentido la existencia individual y colectiva dentro de sus comunidades de creyentes. Producen, a su vez, espacios de cohesión y pertenencia grupal ya que sus miembros comparten toda una serie de valores y emociones que consideran ejes centrales en su quehacer y desenvolvimiento como ciudadanos y ciudadanas.

Actualmente, distintas religiones y sistemas de creencias comparten los mismos espacios de actuación dentro de un mismo territorio, entendiéndose esto como pluralidad religiosa. Podemos afirmar que la época actual se caracteriza por un constante encuentro y diálogo entre los diferentes actores sociales que conviven en los espacios de ciudadanía. Sin embargo, las diferentes contribuciones de la religión no tienen que ir necesariamente de la mano de un pluralismo religioso de facto, ni tampoco es signo del mucho o poco grado de modernización de la misma.

Pese a las problemáticas que puedan surgir en sociedades donde coexisten diferentes adscripciones religiosas, la gestión efectiva de la diversidad religiosa ha demostrado ser fuente de cohesión social e impulsor de procesos de inclusión. No obstante, para que ésta tenga lugar, son necesarias dos condiciones: la facilitación por parte de las instituciones y políticas públicas, a través de sus estructuras y planes de actuación, de estos procesos de inclusión;

¹⁵¹ El presente texto ha sido refrendado por la Iglesia Evangélica Española, organización integrante de la Red de Entidades Formadoras y docente del curso básico desde la edición de 2020.

y el desarrollo de capacidades y actitudes por parte de la ciudadanía en su conjunto.

Estos materiales son un ejemplo de esta última condición. Pretenden sensibilizar y acercar a las personas que los lean a la diversidad religiosa presente en España para así poder comprender de manera holística el contexto y cuestionarnos sobre nuestro papel como ciudadanos y ciudadanas. ¿Cómo nos relacionamos con las religiones? ¿Conocemos sus derechos y obligaciones? ¿Cuál es el marco de derechos y obligaciones que les compete? ¿Conozco realmente la diversidad religiosa existente en mi comunidad? ¿Ayudo con mis actitudes a generar y reproducir prejuicios sobre las religiones? Estas son algunas de las cuestiones que hemos pretendido abordar a lo largo de los materiales: sensibilizar, acercar y cuestionarnos sobre las posturas individuales.

Para seguir ahondando en el diálogo que se establece en las sociedades plurales y diversas resulta necesario contextualizar los distintos modos de relación que pueden darse entre las religiones y los estados.

1.1. El papel de las religiones en los diferentes modelos de estado

Aunque en el bloque I trabajamos sobre el modelo de Estado español, creemos pertinente apuntar a la diversidad de derechos y de formas de articular la relación entre los poderes públicos y las religiones, en donde la particularidad histórica e ideológica de cada país juega un papel determinante en la configuración y relación entre la política y la religión. Creemos igualmente que es importante conocer el tipo de modelo de Estado cuando contextualizamos diversas manifestaciones religiosas, dado que los derechos y obligaciones, libertades, normas y leyes afectas, etc. varían de un país a otro, incluso aunque tengan el mismo modelo, pueden darse variaciones importantes a la hora de relacionarse con las confesiones. Por ejemplo, tanto Canadá como Francia tienen un Estado laico, no obstante, el papel de las religiones en dichos países es muy distinto.

Desde una primera aproximación, se podrían plantear los diferentes modelos de relación entre el Estado y las confesiones religiosas dentro de un doble eje: de mayor a menor inclusión, y de mayor a menor diversidad. A continuación, expondremos los modelos de Estado más característicos en función del tipo de relación que establecen con las confesiones religiosas. No obstante, no debemos olvidar que estamos hablando de marcos generales, y que cada país posee su propio modo de aplicar y gestionar las relaciones con las confesiones.

1.1.1. Estado teocrático

El rasgo principal de un Estado teocrático es que su forma de gobierno se caracteriza por una coexistencia entre los representantes políticos y los líderes de la religión mayoritaria. Supone, por lo tanto, una forma de gobierno basada en una religión confesional específica. Dos casos distintos de Estado teocrático serían, por ejemplo, la República Islámica de Irán o la Ciudad del Vaticano.

1.1.2. Estado confesional

La confesionalidad ha sido una práctica recurrente cuando los estados declaraban oficial una religión y se consideraban los protectores de la misma. Un modelo político confesional es aquel que se adhiere a una religión específica, llegada a ser llamada como “religión oficial” o “religión de Estado”. Aun así, el que un estado determinado reconozca la existencia de una religión “oficial” no quiere decir que el resto de religiones presentes en su territorio no puedan practicar libremente sus creencias. Tal y como ha quedado expuesto en el bloque I, España se configuró durante la dictadura franquista como un Estado confesional, cuya religión oficial era la católica. En el presente, son estados confesionales cristianos países como Inglaterra, Dinamarca, Islandia, Malta o Mónaco; y Afganistán, Pakistán, Yemen o Marruecos son estados confesionales islámicos. El reino de Bután, a pesar de no establecer el budismo como religión de Estado, sí que establece que los principios de Bután son los principios budistas.

1.1.3. Estado laico

Un Estado laico es aquel que resulta de la separación entre el Estado y las religiones. Desde un punto de vista religioso, el Estado es neutro y no tiene ninguna capacidad de injerencia en la vida de las distintas religiones presentes en su territorio. Ejemplos de estados laicos son Francia, Portugal, Nueva Zelanda o Hungría.

En función del distinto grado de inclusión de los estados laicos, estos pueden garantizar de manera oficial y efectiva la diversidad cultural y, por ende, la diversidad religiosa como base de su estructura social. Un ejemplo es el modelo canadiense el cual, a la hora de garantizar esta diversidad, lleva a cabo medidas políticas para tratar de conservarla y, además, desarrollarla. La Ley de Multiculturalismo de Canadá (1988) intenta garantizar que las diferentes tradiciones culturales y religiosas puedan coexistir armónicamente, convirtiéndolo en un rasgo de la cultura canadiense.

1.1.4. Estado aconfesional

Por Estado aconfesional se entiende aquel que no se adhiere y no reconoce como oficial ninguna religión en concreto, aunque pueda establecer acuerdos con ciertas instituciones religiosas. España y Paraguay son países aconfesionales.

No obstante, la mayor o menor libertad religiosa en los distintos estados está también condicionada por las respuestas que ofrecen los distintos países ante la diversidad cultural y religiosa. Estas respuestas podemos sintetizarlas, a grandes rasgos, en: aculturación (cuando se tiende hacia la cultura pública mayoritaria implicando la reclusión de la identidad religiosa al ámbito privado), hermetismo comunitario (no compartir una cultura pública común) y la imbricación entre una cultura pública legítima para todos los grupos que recoge, reconociendo la diversidad dentro de la propia sociedad.

1.2. Herramientas y estrategias de las religiones para la cohesión social

La Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) describe la cohesión social como “aquella sociedad que trabaja para el bienestar de sus miembros, lucha contra la exclusión y la marginación, crea un sentimiento de pertenencia, promueve confianza y ofrece a sus miembros la posibilidad de mejorar socialmente. La cohesión social es un medio y un fin para el desarrollo inclusivo” (2012). En este sentido, uno de los principales objetivos de la religión ha sido trabajar para lograr una sociedad más unida¹⁵².

A pesar de ello, la religión no siempre ha sido entendida como un sistema que favorezca la cohesión social. Conflictos de diversa índole entre las religiones han resultado ser a veces un obstáculo en la consecución última de los propósitos que rigen la manera de trabajar de las religiones¹⁵³. Sin embargo, estos acontecimientos históricos no impiden reconocer el esfuerzo por parte de las religiones de querer crear sociedades más justas y armoniosas, disponer para la paz e intentando cohesionar en periodos de conflicto.

En la actualidad, la diversidad social y cultural inherente a muchas de las sociedades refleja la existencia de diferentes posturas y maneras de entender el papel que juegan las religiones en el terreno de lo público. Tanto creyentes como no creyentes desarrollan sus propias estrategias de pertenencia e identificación dentro de una misma sociedad. Ambos grupos -con sus particularidades y diferenciaciones- integran y promueven toda una serie de valores, normas y visiones que les permiten avanzar hacia una meta común de convivencia y entendimiento. Es esta pluralidad la que debería animar a entender las diferentes convicciones como fuente de solidaridad y acercamiento, y no tanto como foco de diferencia y ruptura.

Como se ha dicho anteriormente, el papel de las religiones va redefiniéndose en función de los cambios históricos, políticos, sociales y culturales. Los movimientos migratorios de nuestra época nos muestran la manera que tienen las religiones de desarrollar nuevas estrategias de unión y encuentro, contribuyendo a que la religión adquiriera un nuevo sentido en la sociedad. En primer lugar, las comunidades religiosas facilitan la integración inicial de la persona o grupo que llega. Sirven también de espacio de orientación, de apoyo inicial y de seguridad frente a un entorno desconocido. Sin embargo, en estas

¹⁵² Esto no obvia el papel que el poder político ha desempeñado a la hora de utilizar las religiones como arma contra grupos poblacionales específicos. Un ejemplo son las persecuciones contra los rohingyas, minoría predominantemente musulmana por parte de la República de la Unión de Myanmar, o la persecución a las personas cristianas por parte de Boko Haram o las continuas denuncias por la persecución que sufren las personas cristianas en Corea del Norte son algunos de los ejemplos.

¹⁵³ Dentro de los conflictos en donde las religiones se han visto involucradas, es importante entender estos episodios dentro de un marco histórico, político y social más amplio en donde los poderes políticos, en función de sus intereses, utilizaron a las religiones como herramienta para la consecución de sus objetivos, ya sea a través de la utilización de medios pacíficos como violentos.

acciones no termina su función. En muchas ocasiones, las comunidades, a través de sus diferentes programas, sirven de puente entre la persona y los valores de la sociedad de acogida que guardan estrecha relación con sus principios y valores religiosos.

En definitiva, las comunidades religiosas acompañan e instan a las personas migrantes en la llegada a su destino, a participar en un proceso más amplio e ilusionante, el de contribuir a mejorar las sociedades. Este contexto más amplio, el de la participación en la generación de acciones y de herramientas reales que mejoren las condiciones de vida, permitirá crear un modelo de organización social más justo, humano y armonioso. Así, tratando de alejarnos del modelo de aculturación, debemos optar por espacios en los que se recoja y reconozca la diversidad e identidad propias.

2. Hacia la superación del prejuicio por motivos religiosos

Para caminar hacia una sociedad inclusiva y diversa es necesario trabajar desde distintos focos: instituciones facilitadoras, organismos públicos y privados, políticas y planes de actuación, ciudadanía, etc., generando espacios de encuentro y de reflexión compartida en los que se puedan plasmar y debatir sobre las preocupaciones, retos y dificultades que vamos encontrando en la superación de prejuicios. Para ello resulta importante tener en cuenta distintos aspectos que se presentan a continuación.

2.1. Caminando hacia el diálogo

Como parte de la sociedad, las religiones corren el riesgo de ser excluidas en su participación de la vida colectiva. Existen diversos casos de discriminación a colectivos cuyos efectos siguen calando en la relación entre los ciudadanos y ciudadanas, pero que están intentando ser superados bajo el esfuerzo aunado de políticas públicas y movimientos sociales¹⁵⁴. De la misma manera, superar los prejuicios religiosos es uno de los retos a los que enfrentarnos en nuestra sociedad plural. Para dialogar con las religiones, las personas, la sociedad y las instituciones tienen que mantener una vigilancia constante sobre los propios prejuicios, dejando atrás ciertas actitudes discriminatorias, y no juzgar en función de los conocimientos y nociones propias. Así deberán replantearse los

¹⁵⁴ Los movimientos feministas o antirracistas constituyen claros ejemplos de ruptura entre los ciudadanos y ciudadanas. Pese a que estas formas de discriminación siguen, presentes en la ciudadanía, están empezando a ser objeto de condena universal para la mayoría de las poblaciones, viéndose reflejado en políticas públicas que van encaminadas a erradicar estas formas de pensamiento e interacción social.

supuestos de los que parten en las interacciones con las confesiones religiosas y procurar soltar el lastre de los prejuicios religiosos¹⁵⁵.

2.2. El diálogo interreligioso: contexto, avances y objetivos

Evidentemente, si hablamos de superar los prejuicios y estereotipos por motivos religiosos, una de las herramientas para ello será el propio diálogo interreligioso. Pero, ¿qué entendemos por diálogo interreligioso? ¿Es esto nuevo? ¿Conocemos su historia en el Estado español?

El diálogo interreligioso se entiende como el encuentro entre personas de distintas creencias con el fin de intercambiar valores, conocerse mutuamente, respetarse y colaborar conjuntamente en aquellas causas que ayuden y promuevan una convivencia plural, diversa y respetuosa. El diálogo interreligioso apuesta por la concordia entre religiones para potenciar la paz y evitar los conflictos, desde el respeto a la diversidad. A veces, se confunde con el diálogo ecuménico, siendo este el que se da solamente entre miembros de distintas confesiones cristianas (católica, ortodoxas, protestantes, etc.). Es importante señalar que el diálogo entre religiones no tiene como fin la disolución de las identidades religiosas, sino la comprensión mutua y la posibilidad de aprender de las otras.

Nos gustaría señalar en estos materiales que, pese a que el diálogo interreligioso se ha venido entendiendo como el diálogo entre religiones, resulta esencial incluir en dicha ecuación a las personas no creyentes o agnósticas ya que estas conforman también el paisaje plural de las sociedades. Para poder entendernos, convivir y generar espacios de reflexión compartida es importante incluir la disparidad de maneras de acercarnos al mundo y mirar este con distintas gafas. Así, nos gustaría señalar la pertinencia de generar espacios interconviccionales en el que creyentes y no creyentes dialoguen y trabajen juntas/os en la construcción de sociedades inclusivas y plurales.

A lo largo de la historia encontramos múltiples ejemplos de convivencia pacífica y armoniosa entre distintas religiones y creencias. No obstante, no existía un diálogo interreligioso institucional. No podemos hablar de la institucionalización del diálogo interreligioso hasta 1893, cuando se celebra en Chicago el Parlamento Mundial de las Religiones. Este hecho produce un cambio en las relaciones entre las diversas religiones. Cambio que se caracteriza por el diálogo desde el respeto y entendiendo que la libertad religiosa es un derecho fundamental que ha de ser respetado por todas las personas.

A este primer encuentro le siguieron cuatro más, señalando el de 1993 – celebrado también en Chicago- y que dio como fruto el documento *Hacia una ética mundial: una declaración inicial*¹⁵⁶. Este documento recogió lo que en esos momentos tenían en común las distintas religiones y los distintos compromisos

¹⁵⁵ CMB (2002). *Carta a las autoridades religiosas del mundo*.

¹⁵⁶ http://www.weltethos.org/1-pdf/10-stiftung/declaration/declaration_spanish.pdf

adquiridos por estas para avanzar hacia una ética mundial. Así se van enumerando temas que van, desde la protección al ecosistema, la regla de oro o la no violencia, hasta un orden económico justo basado en la igualdad de oportunidades, pasando por la meditación, plegaria o la reflexión positiva.

Desde la celebración del primer Parlamento Mundial, y a partir de la finalización de la II Guerra Mundial, han proliferado todo tipo de plataformas e iniciativas, entre las que podemos señalar:

- Religions for Peace¹⁵⁷: coalición multirreligiosa que trabajan conjuntamente en perseguir la paz, desarrollando acciones concretas para la consecución de su objetivo.
- Iniciativa de las Religiones Unidas¹⁵⁸: organización internacional que promueve una cooperación interreligiosa diaria y perdurable, acabando con la violencia por motivos religiosos y crear culturas de paz y justicia.
- World Interfaith Harmony Week¹⁵⁹: basada la resolución A/65/PV.34 de la Asamblea General de las Naciones Unidas para promover una semana mundial de armonía interreligiosa que favorezca la unión y el encuentro entre todas las personas independientes de su fe.
- House of One¹⁶⁰: casa de culto que se está construyendo en Berlín destinado al rezo de las religiones abrahámicas, donde compartirán espacio una iglesia, una mezquita y una sinagoga. Las tres áreas de culto estarán unidas por una sala común en el centro del edificio, el cual servirá como lugar de reunión donde tanto creyentes, como personas asistentes puedan reunirse y aprender más sobre las religiones.

Antes de dar por concluido este epígrafe, nos gustaría señalar que son múltiples las declaraciones e hitos que diferentes religiones han realizado en la línea de convivencia y acercamiento con el fin de favorecer el diálogo interreligioso. A nivel mundial, en el caso del islam, es indispensable recordar la Declaración del Cairo sobre Derechos Humanos (1990), la Declaración de La Meca (2008) y la Declaración de Marrakech sobre los derechos de las minorías religiosas en las comunidades de mayoría musulmana (2016). En el cristianismo debemos subrayar el nacimiento del Consejo Mundial de Iglesias (1948) y la *Nostra Aetate* (1965) que estableció nuevas bases en las relaciones de las personas católicas con otras confesiones religiosas. Respecto al judaísmo, el holocausto (1941-1945) supuso un punto de inflexión para la apertura hacia la relación con el resto de las religiones. Del mismo modo, la figura de Gandhi (1869-1948) en el hinduismo supuso un paso adelante hacia el diálogo y la paz.

¹⁵⁷ <https://rfp.org>

¹⁵⁸ <http://www.urialc.org>

¹⁵⁹ <https://worldinterfaithharmonyweek.com>

¹⁶⁰ <https://house-of-one.org>

2.3. El diálogo interreligioso en España

Con la transición española y el Concilio del Vaticano II¹⁶¹ se abrieron nuevos paradigmas y se vivió una apertura espiritual. Este periodo de profundos cambios culturales también vino de la mano, en años sucesivos, de los movimientos transnacionales de personas, ideas y capitales unido a, como ya se señaló en el bloque I, a procesos como el de urbanización, el de alfabetización o al auge de la tecnología de las comunicaciones, facilitando que España comenzara a visibilizarse y reconocerse el contexto sociológico de pluralismo religioso.

Ante esta nueva realidad, figuras religiosas llevaron a cabo las primeras aproximaciones de diálogo interreligioso como parte de la necesidad de superar una historia en la cual la riqueza que presentaban los diferentes tipos de creencias quedaba invisibilizada. A nivel institucional, son numerosos los intentos de propiciar encuentros entre las diferentes confesiones. Un ejemplo fueron los congresos islamo-cristianos en Córdoba, el primero celebrado en 1974.

Antes de proseguir, la historia del diálogo interreligioso en España podría resumirse a través de los siguientes hitos:

- Libros de diálogo interreligioso de Raimundo Llul (1253-1316).
- Bartolomé de las Casas (siglo XVI).
- Constitución española (1978).
- Ley Orgánica de Libertad Religiosa (1980).
- Parlamento de las Religiones del Mundo en Barcelona (2004).
- Foro Alianza de Civilizaciones (2007).
- Centro de Diálogo Interreligioso KAICIID (2012).

Además de estos hitos e iniciativas, es esencial traer a colación diversas iniciativas impulsadas en territorio español que sirven como herramientas para el diálogo. Se trata de iniciativas que, partiendo del reconocimiento mutuo, pretenden crear sociedades que respeten y valoren las diferencias. Para ello, tratan de crear cauces de comunicación con el fin de democratizar y fortalecer distintos espacios de encuentro y conocimiento:

- Fundación Pluralismo y Convivencia¹⁶²: entidad del sector público estatal, creada por acuerdo de Consejo de Ministros de 15 de octubre de 2004, a propuesta del Ministerio de Justicia. Persigue los fines de promoción de la libertad religiosa en el Estado español y el “ser un espacio de investigación, debate y puesta en marcha de las políticas públicas en materia de libertad religiosa y de conciencia; todo ello orientado a la

¹⁶¹ Aunque el Concilio Vaticano II tuvo lugar años antes de la transición, anunciado en 1959, reorientó la manera de proceder de la Iglesia católica al querer revisar y renovar el fondo y forma de sus acciones y no regirse por ningún dogma que impida regirse por un lenguaje conciliatorio.

¹⁶² www.pluralismoyconvivencia.es

normalización del hecho religioso y a la creación de un adecuado marco de convivencia.” La fundación trabaja en tres ámbitos: con las confesiones minoritarias, con las administraciones públicas y con la sociedad en general.

- Observatorio del Pluralismo Religioso en España¹⁶³: órgano creado como herramienta de transferencia de conocimiento para la gestión pública de la diversidad religiosa. Su objetivo radica en orientar en los modelos de gestión ajustados a los principios y constitucionales y al marco regulador del derecho fundamental de libertad religiosa y de culto. Así, el Observatorio es una buena herramienta para conocer los datos actualizados, revisar las normativas, estar informados sobre diversos aspectos de la gestión religiosa, etc.
- Oficina de Asuntos Religiosos de Barcelona¹⁶⁴: servicio dependiente del Área de Derechos de la Ciudadanía, Participación y Transparencia, del Ayuntamiento de Barcelona, que trabaja para “garantizar el ejercicio del derecho a la libertad religiosa en Barcelona y para que todas las opciones de conciencia, religiosas o no, sean reconocidas y respetadas y puedan participar con normalidad en la vida ciudadana”. Las líneas de acción de la OAR son las siguientes:
 - Apoyar a las entidades religiosas a la hora de llevar a cabo sus actividades en la ciudad.
 - Facilitar la colaboración entre las entidades religiosas y el Ayuntamiento.
 - Promover la inclusión de las entidades religiosas en las redes ciudadanas de su entorno y trabajar para normalizar su presencia en el espacio público.
 - Hacer difusión de la diversidad religiosa existente.
- Medida de Gobierno “Sobre la garantía del trato igualitario a las entidades religiosas en cuanto a la realización de actividades puntuales en el ámbito público”¹⁶⁵. El Ayuntamiento de Barcelona aprobó en diciembre de 2017 dicha medida en la que se comprometen las siguientes líneas de acción:
 - Refuerzo del apoyo municipal al desarrollo de la actividad de las entidades religiosas en Barcelona.
 - Ordenación de la realización de actividades religiosas de cariz puntual en los equipamientos municipales y en la vía pública
 - Plan de formación en diversidad religiosa.

¹⁶³ www.observatorioreligion.es

¹⁶⁴ <http://ajuntament.barcelona.cat/oficina-afers-religiosos>

¹⁶⁵ <http://ajuntament.barcelona.cat/oficina-afers-religiosos/sites/default/files/recursos/medidatratoigualitarioentidadesreligiosascast-1.pdf>

- Elaboración y difusión de guías para la gestión de la diversidad religiosa en diversos ámbitos, con el fin de garantizar el derecho a la libertad religiosa.
- Foro del Pluralismo Religioso de Málaga¹⁶⁶: creado el 18 de diciembre de 2017 como órgano de participación ciudadana donde su principal objetivo será el diálogo y el conocimiento mutuo. Así, se pretende crear conocimiento, conciencia y comprensión de cara a la ciudadanía acerca de las diferentes manifestaciones religiosas presentes en la ciudad. Para ello, se organizan charlas, seminarios, encuentros y difusión por medio de la web que se creará para el Foro y de las diferentes redes sociales y medios de información.
- Mesa Interreligiosa de Castelló¹⁶⁷: impulsada por el Ayuntamiento de Castelló con el objetivo de impulsar la colaboración entre las diferentes confesiones religiosas de la ciudad y su implicación en acciones favorecedoras de la convivencia intercultural.

Además de estas iniciativas institucionales, existen otras promovidas desde la sociedad civil:

- ADIM-Asociación para el Diálogo Interreligioso de Madrid¹⁶⁸: creada en 2004, sus fines son “el compromiso por la paz; la opción por las víctimas y excluidos; la apuesta por una espiritualidad religiosa; la recuperación de las tradiciones emancipadoras; la denuncia de los fundamentalismos y la defensa alternativa de la democracia y de los derechos humanos”. Se trata de una iniciativa impulsada por las propias confesiones.
- Cátedra de las Tres Religiones - UV: desarrollada en la Universidad de Valencia, es una iniciativa académica pero centrada en un diálogo interreligioso muy vinculado a los problemas sociales, en donde participa el Centro Cultural Islámico de Valencia.
- Foro de Ecología y Espiritualidad de Granada¹⁶⁹: promovido por las confesiones tras el I Congreso Internacional de Ecología y Religiones, celebrado en Granada en 2008. Promueven los valores de encuentro, el diálogo y el respeto, al tiempo que aúnan los esfuerzos de personas y comunidades de diferentes convicciones espirituales en la búsqueda de un mundo más equilibrado y sostenible.
- Religiones por la Paz y la Acogida en Madrid: plataforma interconviccionales formada por organizaciones de base religiosa – musulmanas, católicas, evangélicas, hindúes, judías, budistas, bahá’ís,

¹⁶⁶

http://participa.malaga.eu/portal/menu/seccion_0018/secciones/subSeccion_0002d/subSeccion_0001

¹⁶⁷ www.facebook.com/pg/MesaInterreligiosaCS

¹⁶⁸ <http://adimadrid.com/>

¹⁶⁹ <https://sites.google.com/site/forodeecologiayespiritualidad/services>

etc.- junto a colectivos laicos -que incluyen asociaciones de migrantes latinoamericanos y africanos- preocupados por los movimientos poblacionales a los que se ven obligados millones de personas en el mundo y, en particular, por la crisis migratoria que vive Europa en los últimos años. La plataforma dedicó sus esfuerzos a reflexionar e indagar sobre la aportación que puede hacer la religión en lo relativo a la cohesión social a través del fomento de la acogida y el reconocimiento de la diversidad de la población desplazada. Con el objetivo de recoger, sistematizar y diseminar los aprendizajes vinculados a la experiencia de los actores sociales en este ámbito, la plataforma organiza una serie de jornadas donde, representantes de organizaciones tanto religiosas como no religiosas, comparten sus buenas prácticas.

- Foro Abraham¹⁷⁰: asociación sin ánimo de lucro el cual, a través de actividades culturales y educativas, quiere contribuir al conocimiento mutuo de personas de diferente credo religioso.
- Transcendence (Foro Interreligioso Internacional): nace con la finalidad de apoyar a todas aquellas personas y entidades comprometidas con la paz, sin distinción de su religión, sus creencias, nacionalidad, género, raza, etc., así como para promover la defensa de la libertad e igualdad¹⁷¹.

Como se puede observar, existe en el Estado español una pluralidad de grupos y plataformas a través de las cuales se insta a la ciudadanía a acercarse a la diversidad religiosa y a conocer cuál es la realidad social de las confesiones religiosas.

2.4. Herramientas para la comunicación interreligiosa efectiva

Como hemos venido desarrollando, las sociedades se muestran cada vez más plurales y diversas. Los diferentes marcos de libertad religiosa y de conciencia fomentan que esta diversidad se dé de un modo más amplio y con mayores garantías. No obstante, los marcos jurídico-legales no son los únicos garantes de estos derechos, y el diálogo interreligioso resulta imprescindible para garantizarlos de manera plena. Knitter (2011)¹⁷² afirma que en nuestro mundo actual las personas que se dicen creyentes ya no pueden serlo aisladas de otras religiones y convicciones. Si alguien elige ser religioso/a hoy día, debe serlo de manera interreligiosa; es decir, reconociendo que existen otras maneras válidas de ser religioso/a y reconociendo, en mayor medida, que las religiones del mundo están llamadas hoy día a aprender las unas de las otras, a cuestionarse

¹⁷⁰ www.foroabraham.org

¹⁷¹ <http://sjmvalencia.org/PRESENTACION-PUBLICA-DE-TRANSCENDENCE-FORO-INTERRELIGIOSO-INTERNACIONAL>

¹⁷² Marqués Utrillas, J.L. (2016). «Un análisis de la relación de la relación entre religiones». *Encuentros multidisciplinares*, 52(1), enero-abri [en línea] (http://www.encuentros-multidisciplinares.org/revista-52/Indice_n%C2%BA_52_2016.htm)

recíprocamente y a cooperar mutuamente. Al mismo tiempo, las personas no creyentes detentan también un papel indispensable en la construcción y consecución de un diálogo y entendimiento efectivo entre las distintas partes, persiguiendo el fin último de lograr convivir en una sociedad abierta, inclusiva y tolerante tanto hacia las personas creyentes como no creyentes. En este sentido, cabe señalar que todas las religiones tienen como principio moral general, reconocido como “regla o ley de oro”, el de tratar a los demás como querías que te trataran a ti.

Para ello, el diálogo interreligioso tiene los siguientes propósitos y motivaciones:

- Favorecer el conocimiento, la comprensión, el respeto y la convivencia mutua en un acto de búsqueda de reconocimiento compartido. Con el fin de facilitar el diálogo y la profundización de las respectivas tradiciones espirituales a través de la presentación, el reconocimiento y el respeto hacia la diversidad de referentes y prácticas espirituales.
- Trabajar conjuntamente para favorecer la cohesión social y la convivencia, combatir el miedo y el odio entre personas de distintas tradiciones religiosas, prevenir y deconstruir prejuicios y estereotipos, experiencias compartidas de paz y diálogo y una mayor justicia social y medioambiental.
- Fomentar el respeto a la libertad religiosa y de conciencia.
- Implicar y favorecer la participación de las comunidades religiosas locales en la vida cívica del grupo.
- Promover las relaciones entre creyentes de las distintas tradiciones religiosas.

Es indispensable recordar que el diálogo interreligioso no se da únicamente en espacios formales pensados y preparados para ellos, sino que en nuestra cotidianidad dialogamos con personas de diversas adscripciones religiosas y conviccionales. Cuando esto ocurre, y nos encontramos ante posiciones distintas a la propia, resulta esencial recordar que para mantener una comunidad interreligiosa e intercultural asertiva, cercana y efectiva debemos:

- Mostrar respeto hacia las otras personas, escuchando con todo nuestro ser para transmitir interés, preocupación y deseo por entendernos.
- Expresar nuestras opiniones como personales. Es fácil hablar y pensar como si nuestro punto de vista fuera universal. Sin embargo, es importante ir más allá de nuestro propio marco cultural.
- Mostrar empatía, lo cual significa comunicar que eres consciente de los pensamientos, sentimientos y experiencias de la otra persona. Esto no es “ponerse en el lugar del otro”, sino examinar cual es su posición para aumentar el entendimiento.
- Aceptar el malestar ya que, a veces, las interacciones religiosas incluyen cierto malestar. Esto ayuda a reconocer y recordar que las otras personas también pueden manifestar esos mismos sentimientos.
- Escuchar abiertamente y respetar los límites, lo cual implica resistirse a la necesidad de decirlo todo inmediatamente y observar cuándo la otra

persona está expresando algún límite, incluso a través de las expresiones no verbales.

- Evitar expresiones de juicio que evalúen y juzguen.

Nos gustaría señalar aquí lo que se ha venido llamando *religious literacy*¹⁷³ (alfabetización religiosa), entendida como el esfuerzo por comprender elementos básicos de las religiones. Este proyecto, desarrollado por el Harvard Divinity School persigue promover el conocimiento de la religión entre la ciudadanía con el objetivo de mostrar el importante rol que desempeña en el contexto global, nacional y local. Para ello, a través de herramientas facilitadas a la sociedad civil y al conjunto de figuras con responsabilidad dentro de la esfera pública (educadores/as, periodistas, trabajadores/as sanitarios/as, trabajadores/as de la administración, etc.) pretenden luchar contra cualquier tipo de prejuicio y estereotipo que impida un conocimiento real del que se percibe como extraño, de cara a que la sociedad pueda sobreponerse a las brechas que la dividen.

2.5. Un paso más allá: la convivencia interreligiosa

Tal y como venimos ejemplificando en este bloque, son cada vez más los grupos y espacios de diálogo interreligioso que buscan ir más allá de la simple interacción o encuentro a través del diálogo, para ir en busca del plano de la convivencia y conocimiento. Retiros, excursiones, campamentos, viajes organizados, peregrinaciones, trabajar de manera conjunta en mesas y espacios interconviccionales, son sólo algunas de las formas en que puede tener lugar esta convivencia interreligiosa.

La convivencia contribuye a que los miembros que conforman las distintas comunidades religiosas interactúen en un plano mucho más cercano y personal, conociendo de primera mano las costumbres formas de comportarse de los miembros de las demás religiones. Por ende, la cercanía contribuye al entendimiento común, a la destrucción de cualquier prejuicio religioso o de otra índole.

Asimismo, si los distintos grupos abogan por la igualdad de las personas y por dejar atrás las guerras y el conflicto que tanto han manchado las páginas de la historia podrán liderar iniciativas, contando con todos los sectores de la sociedad, para lograr una convivencia plural y respetuosa.

3. La contribución de las religiones como herramienta de prevención y resolución de conflictos

En momentos determinados de la historia, la religión se ha enfrentado al conocimiento científico y ha llegado a causar guerras devastadoras.

¹⁷³ <https://rlp.hds.harvard.edu/about>

Actualmente, el terrorismo internacional y ciertos conflictos bélicos son legitimados por sus actores a través de discursos e interpretaciones relacionados con la religión.

No obstante, los sistemas religiosos predicán valores como la solidaridad, el amor, la justicia y el altruismo, entre otros, contribuyendo a la convivencia y cohesión social. Asimismo, en ciertos periodos la ciencia y la filosofía se han beneficiado de la contribución de la religión. Por ejemplo, fue en el mundo islámico donde se fundaron las primeras universidades conocidas y donde se impulsarían disciplinas como la medicina, la química, la astronomía y las matemáticas¹⁷⁴.

Daniele Conversi expone en su artículo «Religión, nacionalismo y procesos de democratización» (2017)¹⁷⁵ una serie de ejemplos en los que la pertenencia religiosa parece desempeñar una función esencial en la expansión y difusión del conflicto. A su vez, argumenta que la apropiación de la religión organizada por las élites políticas ha provocado una persistencia de dicho conflicto. No obstante, Conversi señala que la mayoría de las organizaciones religiosas no comparten estas actitudes de confrontación, sino que tienen la capacidad de interactuar con otras religiones. Considerándose esto como un “componente intrínseco del universalismo religioso”.

Un ejemplo de ello sería el Ku Klux Klan (KKK) durante la década de los años veinte en los Estados Unidos. Esta organización supremacista blanca y fundamentalista cristiana provenía de la extrema derecha protestante. Reclamaban su descendencia americana anglosajona y abogaban por la oposición de los derechos civiles para los católicos, judíos y afroamericanos. El KKK tenía propósitos étnico-religiosos, ya que fusionó su descendencia con los valores religiosos. Todas las principales organizaciones religiosas de Estados Unidos lo denunciaron.

4. Religión y gobernanza. Hacia una ciudadanía dialogante y abierta a la diversidad religiosa

La manera que tiene una sociedad y sus instituciones de interactuar con algún sector o grupo dentro de la misma describe su forma de gobernanza. La gobernanza es un concepto relativamente nuevo sobre cuyo significado hay cierto debate. Tal y como se ha señalado en el primer bloque, la gobernanza cultural es una forma particular de gestionar e implementar políticas orientadas a la promoción y a la protección de la diversidad de las expresiones culturales y especialmente aquellas acciones e instrumentos que facilitan las condiciones

¹⁷⁴ Egea, A. (2017). «El papel de las religiones en la historia». En S. G. Magariño (1ª ed.). *Gobernanza y religión*. Madrid: Delta publicaciones, pp. 3-10.

¹⁷⁵ Conversi, D. (2017). «Religión, nacionalismo y procesos de democratización». En S. G. Magariño. (1ª ed.). *Gobernanza y religión*. Madrid, España: Delta publicaciones, pp. 111-122.

para que las culturas puedan prosperar y mantener entre sí interacciones respetuosas de forma libre.

Así, la gobernanza no se refiere exclusivamente al gobierno en su concepción más institucional, sino a una forma de dar dirección a la sociedad en donde el gobierno, la sociedad civil y el tejido empresarial se entrelazan para gestionar los asuntos públicos. En cierto sentido, la gobernanza se refiere al hecho de gobernar de un modo distinto, un modo en el que el gobierno se convierte en agente de configuración de espacios sociales donde el resto de actores interactúan y aspiran a regir el curso de la sociedad.

Respecto al caso concreto de la religión, la misma trabaja para el bien común de la sociedad que, al igual que tantos otros grupos más, busca establecer mecanismos prácticos de colaboración con el gobierno, las empresas y las organizaciones civiles a través de diferentes canales.

Como hemos venido enumerando a lo largo de los materiales, podemos ver distintos ejemplos de impulso de iniciativas interreligiosas que marcan una dirección concreta en lo que a la gobernanza religiosa se refiere. Son los casos del establecimiento en algunas alcaldías y Comunidades Autónomas de consejerías o departamentos que traten de manera directa y efectiva con las confesiones religiosas. Estas iniciativas son aplaudidas como una muestra de mayor sensibilidad a la presencia de la religión en el espacio público.

Además, remitiéndonos nuevamente al primer bloque, la estructura prevista por el Estado español cuenta ya con instituciones y mecanismos para gestionar las relaciones con las confesiones religiosas, algunas de las cuales se han venido citando a lo largo de estos materiales: la Subdirección General de Relaciones con las Confesiones del Ministerio de Justicia, la Fundación Pluralismo y Convivencia, la Dirección General de Asuntos Religiosos de la Generalitat o algunos ayuntamientos, son ejemplos de administraciones que operan bajo el objetivo de mejorar las relaciones con las confesiones.

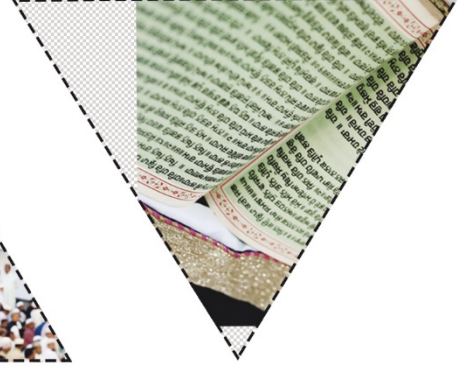
En este sentido, y como muestra de estas políticas de inclusión y convivencia, el Observatorio del Pluralismo Religioso en España viene convocando desde el año 2016, el Concurso de buenas prácticas locales en gestión de la diversidad religiosa¹⁷⁶. El concurso pretendía “poner en valor el esfuerzo de los gobiernos municipales en la materia y potenciar la difusión de prácticas exitosas susceptibles de ser aplicadas en otros contextos”. Entre otras buenas prácticas, podemos señalar¹⁷⁷:

- Plan Director de la Policía Municipal (Unidad de Gestión de la Diversidad) (ganadora 2017).

¹⁷⁶ Para más información http://www.observatorioreligion.es/recursos-gestion-municipal/concursos-buenas-practicas/i_concurso_de_buenas_practicas_locales_en_gestion_de_la_diversidad_religiosa.html

¹⁷⁷ Para acceder a estas Buenas Prácticas, véase el Anexo 4.

- ¡¡¡Tod@s a la mesa!!! Oferta de menú *halal* en los comedores de los campamentos urbanos municipales de Fuenlabrada (ganadora 2017).
- La juventud musulmana de Fuenlabrada. De la integración a la participación (ganadora 2016).
- Reconocimiento y visibilización de la diversidad religiosa en Alcorcón: de la toma de conciencia a través de la intervención comunitaria a la definición de un marco de gestión municipal (ganadora 2016).



ANEXOS



Anexo 1: Respeto al nombre del profeta

Ante las distintas opciones que aparecen a la hora de nombrar al profeta de la fe de los musulmanes consideramos necesario hacer una aclaración. En nuestros documentos hemos optado por hacer uso del término Mahoma (traducción al castellano) en lugar de Mohamed (traducción más cercana al árabe original). No obstante, es pertinente aclarar una serie de cuestiones sobre el empleo de una u otra forma, a partir de nuestros posicionamientos y argumentos como los aportados por la traductora y escritora Carmen del Río.

En cuanto al nombre “Mahoma” existen diversas opiniones respecto a su procedencia y uso. Por un lado, existe un rumor no comprobado en las fuentes que hemos podido consultar de que proviene de la traducción realizada por un monje francés que lo hizo con intenciones peyorativas hacia el islam. Por otra parte, existe constancia histórica del uso del término “Mahoma” como nombre propio de uso común entre los musulmanes que vivieron en la península Ibérica durante los reinos cristianos de la Edad Media. Por lo tanto, parece probable que estos no lo entendiesen como un nombre peyorativo, y que apareciese relacionado con el contexto social y lingüístico de estas comunidades. Asimismo, una posibilidad no excluyente respecto a la anterior es que apareciese como traducción del término utilizado para referirse al profeta en el bajo latín.

Sin embargo, también consideramos necesario reflejar la opción de muchos musulmanes castellano parlantes de referirse al profeta mediante el nombre “Muhammad”, el cual es considerado por muchos como más cercano al nombre original en árabe. En este sentido, es importante recordar que la cercanía respecto al texto original en el que se escribió el Corán resulta un aspecto fundamental de esta religión para muchas personas, por lo que el aspecto terminológico cobra una vital importancia, y se opta por lo que se considera como una versión del nombre lo más cercana posible a este idioma, dentro de las posibilidades lingüísticas de cada uno.

También existen otras posibilidades utilizadas por diferentes colectivos y personas (véanse “Muhammed”, “Mojamed”, o “Moamed”, entre otros) que se enmarcan en diferentes usos lingüísticos (formales, teológicos, filológicos, coloquiales...), quedando patente la heterogeneidad y el gran número de posibilidades existentes.

Anexo 2: Claves para detectar si el discurso o hecho de odio constituye un delito punible

- 1º. Hacer una interpretación del artículo 510 del Código Penal “según el sentido propio de sus palabras, en relación con el contexto”, debemos concluir que el odio constitutivo de delito es el odio “cualificado”, especialmente grave, que debe estar relacionado y dirigido a la “hostilidad, discriminación o violencia contra un grupo” vulnerable.
- 2º. Para considerar que se “fomenta, promueve o incita” al odio debe existir una persistencia y una “proximidad” o “contigüidad temporal”, por no decir una relación causa-efecto, de la expresión o del discurso del odio con la posible ejecución de “actos concretos de discriminación, hostilidad y violencia”. No llega a la provocación e inducción del artículo 18 del Código Penal, pero se aproxima.
- 3º. No basta, por tanto, expresar una opinión ofensiva contra una persona o contra un grupo, que, en todo caso, podría constituir un delito de injuria. Pero, según el artículo 208 del Código Penal: “solamente serán constitutivas de delito las injurias que -por su naturaleza, efectos y circunstancias- sean tenidas en el concepto público por graves” (en la última reforma se suprimieron las faltas).
- 4º. Pero hay conductas que, sin llegar a constituir delito, son constitutivas de infracción administrativas, pudiendo pedirse indemnizaciones por daños y perjuicios morales.

Es preciso recordar que el odio no se combate únicamente por la vía de las sanciones, sino también y muy especialmente a través de la educación en valores. La erradicación de las causas del odio, sin duda, requerirá dedicar mucho tiempo y esfuerzo, si bien, con ello, lograremos dedicarles menos a sus consecuencias.

Anexo 3: Islamofobia y medios

Caso 1¹⁷⁸

LA AMENAZA YIHADISTA

Finsbury Park, el barrio obrero reconvertido en ‘trendy’, objetivo del último ataque terrorista en Londres

El imán Mohammed Mahmoud calmó a la multitud e impidió que linchara al agresor

RAFAEL RAMOS, Londres. Corresponsal

21/06/2017 | 01:48 | Actualizado a 21/06/2017 09:31

Hace sólo quince días, tras el **atentado del Puente de Londres**, la primera ministra, Theresa May, acusó a la **comunidad islámica** de no hacer lo suficiente por condenar, combatir y estigmatizar a los **yihadistas**. Hoy, un imán, musulmán, es el héroe del momento, y un británico blanco, xenófobo y simpatizante de grupos de ultraderecha, es el terrorista.

El imán y héroe es Mohammed Mahmoud, que pasada la medianoche del domingo acababa de dirigir los rezos especiales del Ramadán en su **mezquita de Finsbury Park** cuando alguien llegó corriendo y le dijo que en el aparcamiento había un enorme alboroto, que una camioneta había arrollado a varios fieles y la multitud furiosa estaba pegando al conductor del vehículo. Salió corriendo y gritando: “¡Quietos todos, dejadlo en paz, que nadie le ponga la mano encima, lo entregaremos a la policía y que ella se encargue!”.

De no ser por la intervención de Mahmoud, un imán moderado que fomenta la integración y proclama una visión pacífica del islam, el terrorista habría sido linchado al estilo del viejo Oeste americano, tal era la ira de las masas después de que dejara en su camino la secuela de un muerto y once heridos, algunos muy graves. La víctima mortal era un hombre que a la salida de la oración –y tal vez debilitado por el ayuno del Ramadán– había sufrido un desvanecimiento y estaba siendo atendido por otras personas cuando la camioneta lo embistió.

“El agresor intentó huir, pero fue cazado y algunos empezaron a darle patadas y puñetazos –cuenta un vecino que estaba allí–. Creo que de no haber sido por el imán no lo habría contado. La multitud estaba ciega de furia y dispuesta a tomarse la justicia por su mano. Entonces apareció el imán y dijo que el islam no patrocina ni justifica la violencia, que salíamos de rezar y deberíamos saberlo. Y tras unos segundos de titubeo todo el mundo asintió y se quedó quieto”.

¹⁷⁸ <https://www.lavanguardia.com/internacional/20170621/423538863510/iman-finsbury-park-atentado-londres.html>

Finsbury Park, el barrio donde se produjo el ataque, era tradicionalmente de clase trabajadora, pero se ha gentrificado en los últimos años. Representado en el parlamento de Westminster por el líder de la oposición, el laborista Jeremy Corbyn, alberga el campo de fútbol del Arsenal y la Blackhawk Road es el epicentro de la comunidad argelina de Londres. De gran tradición musical, en sus clubes han actuado Pink Floyd, The Who, los Ramones, Bob Marley y David Bowie.

“Quienes pretenden demonizar a la comunidad islámica no van a conseguirlo – ha señalado Mohammed Mahmoud–. El ataque fue una barbaridad, dirigido contra personas inocentes que salían de rezar. Pero nuestro profeta nos enseña que toda vida es sagrada, incluida la del agresor”.

El terrorista nació en Singapur y seguía en Twitter a líderes xenófobos británicos.

El terrorista es Darren Osborne, un británico blanco de 47 años nacido en Singapur y criado en Weston-super-Mare, que vivía en los suburbios de Cardiff, con cuatro hijos, aunque algunos vecinos sugieren que recientemente se había separado de su compañera, chef en un pub, y estaba borracho con frecuencia. Ha sido descrito como una persona “rara y agresiva”, que hace unos días llamó “engendro” a un niño musulmán de doce años que paseaba con su bicicleta.

No se sabe por qué se dirigió a Londres, pero sí que alquiló la camioneta que utilizó como arma en una agencia abierta las veinticuatro horas, que durmió en ella, olía a alcohol, y que poco antes de su ataque había dicho públicamente que quería “matar musulmanes” e iba a “causar daños graves”. Hay versiones contradictorias sobre si estaba en el paro y vivía de los subsidios sociales o se dedicaba a vender coches. Aunque no figuraba en los archivos policiales, seguía por Twitter a Paul Golding y Jayda Fransen, dirigentes del grupo ultraderechista Britain First (Gran Bretaña primero), del que también era adepto el asesino el año pasado de la diputada laborista Jo Cox en vísperas del referéndum del Brexit. Su objetivo es “restaurar la Cristiandad como cimiento de la vida nacional, tal y como lo ha sido a lo largo del último milenio”. En el sur de Gales operan varias organizaciones de extrema derecha.

Análisis del caso 1:

Aunque, a primera vista, esta podría parecer una noticia sin contenido islamófobo si la analizamos detenidamente encontramos numerosos estereotipos, prejuicios e incluso ataques a la comunidad musulmana.

Comenzamos por el ante título LA AMENAZA YIHADISTA, que nada tiene que ver con la noticia, ya que esta no tiene que ver con lo que la idea formada en el imaginario colectivo como “amenaza yihadista”, sino con un ataque a una mezquita.

En el primer párrafo, demuestra como este suceso se ha convertido en un hecho noticioso siguiendo el criterio de noticiabilidad de la excepción “Hoy, un imán, musulmán, es el héroe del momento, y un británico blanco, xenófobo y simpatizante de grupos de ultraderecha, es el terrorista”. Dando por sentado que lo obvio es atribuir el terrorismo a la persona musulmana y recalando la contraposición entre persona musulmana y persona blanca, por lo que según este razonamiento confirmaría la excepción.

A lo largo del texto encontramos numerosos párrafos sensacionalistas, como el segundo o el cuarto, en los que se desarrolla una extensa descripción de la violencia ejercida contra el atacante y de la figura del imán, al que cataloga como un “imán moderado”, como si fuese una excepción el hecho de que no sea “radical”, y que “fomenta la integración y proclama una visión pacífica del islam”, también como si esto fuese una excepción, cuando el islam es una religión de paz. La descripción tan explícita de esta violencia que las personas de la mezquita “pretendían ejercer” sobre el atacante representa una imagen de la comunidad musulmana como un grupo violento e irracional.

Las negritas que encontramos a lo largo de la noticia para destacar determinados conceptos no facilitan que la persona con un primer vistazo sepa de qué va la noticia; por lo que no cumplen su función en absoluto, ya que de “atentado del Puente de Londres”, “comunidad islámica”, “yihadistas”, y “mezquita de Finsbury Park”, ni “yihadistas” ni “atentado del Puente de Londres” guardan ningún tipo de relación con la noticia. Además de que no aparece, ni islamofobia, ni ataque islamófobo en ninguna parte de la noticia.

Caso 2¹⁷⁹

Marruecos centra las pesquisas en la familia y amigos del jefe de la célula

Abdelbaky es Satty no había realizado ningún estudio para poder ser imán

J.M Zuloaga

31/08/2017 | 05:07

La investigación que han realizado las Fuerzas de Seguridad marroquíes tras la masacre de Barcelona y que, **al parecer, está ya en poder de las autoridades españolas**, se ha basado fundamentalmente en el entorno familiar y de amigos del auto proclamado «imán» de Ripoll y jefe de la célula, Abdelbaky es Satty, según han informado a LA RAZÓN fuentes antiterroristas.

En medios marroquíes se subraya que **se esté llamando «imán» a un individuo que no había realizado ningún estudio para serlo** y que, como ha quedado demostrado, se dedicaba a radicalizar a jóvenes para que cometieran atentados.

El resultado de las pesquisas que se realizan en el vecino país no se conoce ya que el juez que instruye el sumario lo ha declarado secreto. Sin embargo, **las citadas fuentes han señalado que los agentes han preguntado a los familiares sobre diversos aspectos de la vida de Satty**; sobre el momento en el que pasó del mundo de la delincuencia común al yihadismo y las razones de este cambio, que todavía no se han podido establecer de forma fehaciente.

¹⁷⁹ <https://www.larazon.es/espana/marruecos-centra-las-pesquisas-en-la-familia-y-amigos-del-jefe-de-la-celula-CF15892404>

Los investigadores no han dejado ningún cabo suelto en la localidad de la que era originario Satty, Taza, en la que durante algunos días era visible la presencia policial, sobre todo para evitar a periodistas y curiosos.

Por lo que respecta a los amigos, los interrogatorios, que tienen carácter preventivo (interpelación), **se han dirigido en la misma dirección, para conocer detalles de las actividades de Satty en Marruecos** y preguntar sobre sus actividades en España, Bélgica y otros países europeos.

Las citadas fuentes han señalado a este respecto que la seguridad interna que Satty impuso a la célula que dirigía, en la que la discreción era una norma de obligado cumplimiento, la aplicaba el mismo con esas amistades e incluso con sus familiares, a los que lógicamente no daba detalles de sus planes yihadistas pese a que ya tuvieran noticias de su proceso de radicalización.

El control de los grupos del terrorismo yihadista en Marruecos es muy estricto, sobre todo después de los cinco atentados simultáneos perpetrados en la localidad de Casablanca, uno de ellos la Casa de España, el 16 de mayo de 2003, en los que fueron asesinadas 41 personas, entre ellos dos empresarios de nuestro país. Desde entonces, la colaboración antiterrorista entre España y Marruecos ha mejorado con el tiempo hasta llegar a su nivel actual. Por ello, **nada más producirse los ataques de Cataluña y conocerse que los autores eran marroquíes**, las Fuerzas de Seguridad de este país pusieron en marcha un amplio dispositivo para tratar de buscar posibles nexos de los terroristas y la preparación de los atentados.

Análisis del caso 2:

En esta noticia publicada por el periódico La Razón tras los atentados de Barcelona de 2017, encontramos un ejemplo de buen tratamiento mediático del islam. Durante toda la noticia predomina un discurso de convivencia entre Marruecos y España, de colaboración y de apoyo mutuo. No se aprecian atisbos de superioridad o condescendencia hacia el reino alauí y no encontramos etiquetas como “islam” o “musulmán”.

Existe pluralidad en los puntos de vista, como podemos apreciar en el segundo párrafo: “En medios marroquíes se subraya que se esté llamando ‘imán’ a un individuo que no había realizado ningún estudio para serlo y que, como ha quedado demostrado, se dedicaba a radicalizar a jóvenes para que cometieran atentados”, ya que hace referencia a medios marroquíes y esclarece y desvincula el islam del atentado, recalcando que la persona no tenía vinculación alguna con instituciones religiosas musulmanas.

En varias ocasiones encomia la labor de la policía marroquí, fomentando este discurso de convivencia y colaboración sin ninguna supremacía. Además, en todo el desarrollo de la noticia no encontramos terminología errónea, ni componentes estigmatizadores ni sensacionalismo, ya que aporta los detalles necesarios, sin especular sobre lo sucedido.

Anexo 4: Buenas prácticas de gestión pública de la diversidad religiosa (casos extraídos del Observatorio del Pluralismo Religioso en España)

Del Banco de Buenas Prácticas del Observatorio del Pluralismo Religioso en España de la Fundación Pluralismo y Convivencia¹⁸⁰ se han seleccionado dos casos que pueden ilustrar qué entendemos por “buenas prácticas” en este ámbito.

La juventud musulmana de Fuenlabrada. De la integración a la participación

Ficha técnica:

Práctica premiada en el I Concurso de Buenas Prácticas Locales en Gestión de la Diversidad religiosa (2016).

Entidades promotoras: Comunidad de Madrid.

Municipio: Fuenlabrada.

Entes públicos: Ayuntamiento de Fuenlabrada.

Área de la que depende la gestión de la práctica: Espacio Joven “La Plaza” de la Concejalía de Juventud e Infancia del Ayuntamiento de Fuenlabrada.

Otras entidades involucradas en la actuación: Asociación Juvenil Al-Umma de Fuenlabrada, Centro Cultural Islámico de Fuenlabrada, Comunidad Religiosa Islámica Al-Sunnah de Fuenlabrada, Delegación de Fuenlabrada de la Asociación de Jóvenes Musulmanes de España, Concejalías del Área Social del Ayuntamiento de Fuenlabrada (Juventud e Infancia, Igualdad, Participación Ciudadana, Deportes y Bienestar Social), Concejalía de Seguridad Ciudadana – Policía Local del Ayuntamiento de Fuenlabrada, Juntas Municipales de Distrito del Ayuntamiento de Fuenlabrada, Mesa de la Convivencia, Consejo de la Juventud de Fuenlabrada, Consejo Económico y Social de la Ciudad, Consejo de Participación de Infancia y Adolescencia.

Ámbito territorial de actuación: municipal.

Ámbitos temáticos de actuación: reconocimiento y participación; educación.

¹⁸⁰ <http://www.observatorioreligion.es/banco-buenas-practicas>

Resumen:

Esta experiencia parte de un análisis de la disparidad entre la importancia demográfica de la comunidad musulmana de la ciudad de Fuenlabrada, frente a la escasa representatividad de los/las jóvenes musulmanes/as en las diferentes plataformas y movimientos sociales existentes en el municipio.

Fuenlabrada destaca por contar con un importante tejido asociativo que, según datos de enero de 2016, cuenta con más de 400 entidades inscritas en el Registro Municipal de Asociaciones. Muchas de esas entidades, además, se agrupan en plataformas de diversa tipología como el Consejo de la Juventud de Fuenlabrada que aglutina a asociaciones que trabajan en el ámbito de la juventud y la infancia, C.L.A.V.E.S., coordinadora que agrupa a asociaciones de vecinos/as de todos los Distritos de la Ciudad, o la Mesa de la Convivencia en la que se dan cita asociaciones que tienen como objetivo el trabajar en pro del respeto a la diversidad como forma de generar una sociedad más justa e igualitaria. En la fecha de inicio de la iniciativa, en 2012, no existían asociaciones o grupos formales de jóvenes musulmanes integrados en el entramado asociativo de la ciudad.

Ante esta disparidad el Ayuntamiento ha implantado diferentes proyectos con el objetivo de facilitar la incorporación de la población residente a la vida social, económica, cultural y política, promoviendo con ello la convivencia ciudadana. Entre ellos, mencionar el Plan Convive de 2006, publicaciones como la revista municipal Caleidoscopio o el Programa SEMI de Diversidad Cultural.

A estas iniciativas se ha sumado desde el año 2012 la experiencia titulada La juventud musulmana de Fuenlabrada. De la integración a la participación:

- Colaboración en el proyecto municipal “Escuela Infantil y Juvenil de Idiomas y Culturas de Fuenlabrada”, mediante el diseño e impartición de clases de lengua y cultura árabe para niños, adolescentes y jóvenes.
- Desarrollo de un centro o espacio social permanente de intermediación y diálogo culturales, que facilite el encuentro de los/las jóvenes y fomente el conocimiento mutuo mediante buenas prácticas interculturales e intergeneracionales, con el propósito explícito de quebrar estereotipos negativos y prevenir la islamofobia, la xenofobia y el racismo, y otras formas de violencia social.
- Colaboración con el programa municipal “FuenlaJoven” para el desarrollo de actividades específicas para la población escolar de la ciudad, con especial atención a la promoción de valores de cooperación, solidaridad, no discriminación e igualdad de género entre las nuevas generaciones.
- Fomento de la participación e integración de los/las jóvenes euroárabes y/o musulmanes en la vida civil activa de Fuenlabrada, mediante la promoción de una relación en red con otras asociaciones, para facilitar la intermediación entre el Ayuntamiento y los/as jóvenes.
- Desarrollo conjunto de actividades culturales, deportivas, musicales, solidarias, de ocio, de voluntariado, etc. dirigidas a niños, adolescentes y jóvenes de Fuenlabrada.
- Organización de eventos y jornadas en relación a fechas significativas en la lucha contra la discriminación y en pro de los derechos humanos.

Objetivos de la práctica:

- Objetivo general: fomentar la participación integral de jóvenes musulmanes de Fuenlabrada en la vida civil del municipio.
- Objetivos específicos:
 - Favorecer la creación de asociaciones legalmente establecidas realizando una labor de acompañamiento en la gestión por parte del Ayuntamiento de Fuenlabrada.
 - Integración del movimiento asociativo juvenil musulmán en las plataformas ciudadanas existentes en el municipio de Fuenlabrada.
 - Fomento y reconocimiento institucional de la participación en actividades y servicios que ofrecen tanto las Concejalías del Ayuntamiento englobadas en el área social, como otros agentes sociales de la ciudad.

Reconocimiento y visibilización de la diversidad religiosa en Alcorcón: de la toma de conciencia a través de la intervención comunitaria a la definición de un marco de gestión municipal

Ficha técnica:

Práctica premiada en el I Concurso de Buenas Prácticas Locales en Gestión de la Diversidad religiosa (2016).

Entidades promotoras: Comunidad de Madrid.

Municipio: Alcorcón.

Entes públicos: Ayuntamiento de Alcorcón.

Área de la que depende la gestión de la práctica: Unidad de Intervención Comunitaria de la Concejalía de Educación, Servicios Sociales, Familia, Discapacidad, Infancia, Mujer, Salud y Mercados.

Otras entidades involucradas en la actuación: Consejo Evangélico de Madrid y Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, comunidad musulmana, comunidad judía y comunidad ortodoxa.

Ámbito territorial: municipal.

Ámbito temático de actuación: reconocimiento y participación; información y atención; y uso de la vía pública.

Resumen:

En el año 2014, gracias al conocimiento acumulado y a la sólida red de relaciones que desde los servicios sociales se había venido tejiendo con las diferentes comunidades religiosas, se vio la pertinencia de poner en marcha un proyecto que evidenciase desde la propia gestión municipal el reconocimiento de la diversidad religiosa y el compromiso del consistorio con la garantía efectiva del derecho de libertad religiosa. El proyecto se definió y puso en marcha,

conscientes del camino que con esta iniciativa comenzábamos a recorrer, con los cuatro objetivos señalados: avanzar en la visibilización y reconocimiento institucional y social de la diversidad religiosa, conocer más de cerca sus problemáticas, y potenciar el papel de las minorías religiosas, y en especial de las mujeres, en los procesos de mejora social del Municipio, e involucrar a más concejalías en la gestión municipal de la diversidad religiosa.

Considerando que las principales festividades religiosas o conmemoraciones de las confesiones podrían constituir una buena oportunidad para visibilizar la diversidad religiosa pero también para evidenciar el reconocimiento de esta diversidad por parte del gobierno municipal, el Ayuntamiento comenzó a participar y colaborar en la organización de diferentes actos.

En concreto, se comenzó a celebrar el Fin de Ramadán y la Fiesta del Cordero en un parque público del Municipio para poder acoger a todos los vecinos y vecinas que quisieran compartir estos importantes momentos con la comunidad musulmana. Se empezó a colaborar de igual de modo en la celebración de la Pascua Ortodoxa, y se incorporó a la agenda municipal como acto institucional un acto de conmemoración del Holocausto presidido por el Alcalde. En relación con la comunidad musulmana, también aprovechando el Fin de Ramadán, se comenzaron a organizar jornadas anuales de puertas abiertas en la mezquita con representación del Gobierno Municipal.

Por otra parte, se llevaron a cabo tres encuentros con las iglesias evangélicas del Municipio para lo que se contó con el asesoramiento y participación del Consejo Evangélico de Madrid. Queríamos, como ya se ha señalado, conocer mejor las problemáticas de las diferentes comunidades, pero también sus alternativas, y entendimos, además, que estos encuentros podría resultar una buena oportunidad para que las comunidades que hasta el momento no habían tenido contacto se conociesen. De estos encuentros nació la celebración del Primer Encuentro de Iglesias Evangélicas de Alcorcón, que convocó a miembros y pastores de las diferentes iglesias en el Parque de los Príncipes del Municipio y que contó asimismo con representación del Gobierno Municipal y del Consejo Evangélico de Madrid. Mediante este acto se dio visibilidad a los y las creyentes protestantes vecinos del Municipio.

Finalmente, y teniendo como objetivo el motivar la participación de las mujeres en los procesos de mejora social del Municipio, llevamos a cabo dos encuentros de mujeres gitanas de la Iglesia Evangélica Filadelfia a los que asistieron un total de 900 mujeres con participación también muy activa de los servicios sociales. En estos encuentros, además de dar cabida a actos religiosos, se abordaron diferentes retos sociales como el empoderamiento de la mujer o la importancia de la escolarización de los menores. Por otra parte, se celebró el primer encuentro entre mujeres musulmanas y católicas de Alcorcón.

Objetivos de la práctica:

- Objetivo general: potenciar el reconocimiento institucional de la diversidad religiosa poniendo de manifiesto ante la ciudadanía el compromiso del consistorio con la garantía efectiva del derecho de libertad religiosa.
- Objetivos específicos:

Avanzar en la visibilización y reconocimiento institucional y social de la diversidad religiosa.

Conocer más de cerca las problemáticas de los creyentes y comunidades religiosas de confesiones minoritarias.

Potenciar el papel de las minorías religiosas, y en especial de las mujeres, en los procesos de mejora social del Municipio.

Involucrar a las diferentes concejalías en la gestión municipal de la diversidad religiosa.

Por otro lado, entidades privadas y organizaciones civiles tales como empresas que quieren aplicar el triple balance, cementerios privados, la plataforma Carta Contra el Hambre, o este mismo curso sobre prevención de la islamofobia y discriminación por cuestiones religiosas, son ejemplos de buenas prácticas de la religión para la consecución de sus objetivos. Es importante señalar que todas las expresiones de conciencia -religiosas o no- pueden convivir en igualdad y respeto. Debemos construir una sociedad que respete, valore y aprecie las diferencias, que inste al conocimiento de aquello que no conocemos, que nos comuniquemos en la disparidad de posturas para así fortalecer esta sociedad que cada vez se torna más plural.

Anexo 5: Declaraciones interreligiosas

Declaraciones interreligiosas sobre el cambio climático

- Declaración de las religiones sobre el cambio climático, 2009¹⁸².
- Declaración interreligiosa, 2010. Un tiempo para el liderazgo inspirado y la acción¹⁸³.
- Conferencia de Copenhague sobre el clima y la declaración interreligiosa sobre el cambio climático: un acercamiento a la aportación de las religiones a la crisis atmosférica, 2010¹⁸⁴.
- Climate, Faith and Hope: Faith Traditions Together for a Common Future, 2014^{185y186}.
- Declaración interreligiosa sobre el cambio climático 2016 – cumbre de París (ONU)¹⁸⁷.
- Declaración de Torreciudad 2016 - Declaración Interreligiosa sobre Cooperación entre Ciencia y Religión para el Cuidado Ambiental¹⁸⁸.
- Declaración final del IV Foro Católico-Musulmán (8 de noviembre de 2017, Berkeley, USA), 10/11/2017¹⁸⁹.

¹⁸² http://www.interfaithdeclaration.org/download/idcc_spanish.pdf

¹⁸³ <http://www.g8.utoronto.ca/interfaith/2010-interfaith-leaders-sp.pdf>

¹⁸⁴

http://www.realinstitutoelcano.org/wps/wcm/connect/b7e9ac0042d8e9109aaefb5cb2335b49/dt18-2010_declaracion_interreligiosa_cambio_climatico.pdf?mod=ajperes&cacheid=b7e9ac0042d8e9109aaefb5cb2335b49

¹⁸⁵ <http://www.centroecumenico.org/dialogo-interreligioso/documentos/diversos-autores/332-declaracion-interreligiosa-sobre-el-cambio-climatico>

¹⁸⁶ <http://interfaithclimate.org/the-statement>

¹⁸⁷ <http://www.centroecumenico.org/dialogo-interreligioso/documentos/diversos-autores/332-declaracion-interreligiosa-sobre-el-cambio-climatico>

¹⁸⁸ http://www.silene.es/documentos/declaracion_interreligiosa_torreciudad_esp.pdf

¹⁸⁹ <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2017/11/10/iman.html>

Declaraciones interreligiosas por la paz

- Declaración de Atenas. Unidos contra la violencia en nombre de la religión: apoyando los derechos de ciudadanía para los cristianos, musulmanes y otros grupos religiosos y étnicos en oriente medio (3 de septiembre de 2015)¹⁹⁰.
- Declaración de Viena 2014 - unidos contra la violencia en nombre de la religión (UVNR)¹⁹¹.
- Cumbre de Alicante de líderes religiosos por la paz en oriente medio, 14/11/2016¹⁹².
- Sobre el encuentro¹⁹³.
- Declaración final del Consejo Pontificio para el diálogo interreligioso: sexto coloquio budista-cristiano, Taiwán (13-16 de noviembre de 2017), 17/11/2017¹⁹⁴.
- II Conferencia Mundial sobre religiones, paz y concordia. (Madrid, 7/11/2017)¹⁹⁵.

¹⁹⁰ <https://www.kaiciid.org/es/declaraci%C3%B3n-de-atenas-unidos-contra-la-violencia-en-nombre-de-la-religi%C3%B3n-apoyando-los-derechos-de>

¹⁹¹ <https://www.kaiciid.org/es/qu%C3%A9-hacemos/unidos-contra-la-violencia-en-nombre-de-la-religi%C3%B3n-uvnr>

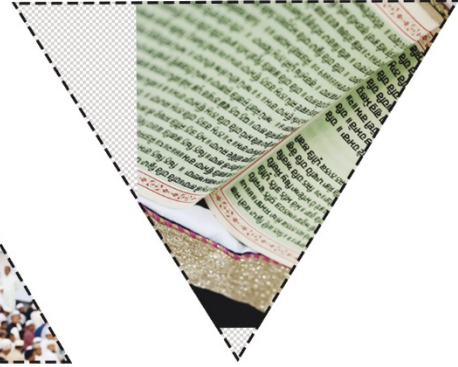
¹⁹² <http://casa-mediterraneo.es/documentos-trabajo/declaracion-de-la-cumbre-para-la-paz-religiosa-en-oriente-medio-celebrada-en-espana/>

¹⁹³

http://www.exteriores.gob.es/portal/es/saladeprensa/notasdeprensa/paginas/2016_notas_p/20161114_nota240.aspx

¹⁹⁴ <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2017/11/17/bud.html>

¹⁹⁵ <http://blog.pucp.edu.pe/blog/buenavoz/2017/11/10/la-religion-no-es-y-no-debe-llegar-a-ser-un-pretex-to-para-los-conflictos>



GLOSARIO



A:

Aconfesionalidad del Estado: Neutralidad de los poderes públicos ante las creencias religiosas de la ciudadanía y la separación de las funciones políticas de las religiosas, aunque en base al principio de cooperación, pueda tener acuerdos (colaborativos o de ayuda económica principalmente) con ciertas instituciones religiosas.

Acuerdos de cooperación: Uno de los cauces para hacer efectivo el mandato constitucional de cooperación del Estado con las confesiones religiosas. Tienen el objetivo de promover las condiciones necesarias para la práctica religiosa, así como remover los obstáculos que impiden el ejercicio efectivo del derecho de libertad religiosa¹⁹⁶.

Alfabetización religiosa (*religious literacy*): Promoción del conocimiento religioso entre la ciudadanía con el objetivo de mostrar de una forma más precisa y alejada de estereotipos y prejuicios el rol de la misma. Es el esfuerzo por comprender elementos básicos de las religiones.

Al-Ándalus: Área geográfica de la península Ibérica que estuvo bajo control musulmán en la Edad Media tras la derrota de los reinos visigodos. La presencia política de los reinos musulmanes en la Península abarca desde el año 711 hasta el 1492 del calendario cristiano.

Durante este tiempo se sucedieron distintas etapas y formaciones políticas. Sin embargo, suele destacarse el reinado de Abderramán III (912-961) como el punto álgido del desarrollo cultural y político de Al-Ándalus. Durante este período Córdoba se convierte en un gran centro cosmopolita que rivaliza con otras grandes urbes del mundo islámico y que supera en condiciones de vida y en desarrollo cultural al resto de ciudades europeas del momento¹⁹⁷.

Aporofobia: Término popularizado por la filósofa española Adela Cortina para referirse al “rechazo al pobre”¹⁹⁸. Es el odio que existe hacia las personas pobres, desamparadas o sin medios económicos. Es un tipo de discriminación especialmente habitual en la actualidad, que tiene a culpabilizar individualmente a las personas discriminadas por su ausencia de medios de subsistencia y les responsabiliza enteramente de su situación. Dicha discriminación resulta evidente incluso en el caso de actuaciones que parecen orientadas a la inclusión

¹⁹⁶ Fundación Pluralismo y Convivencia, *Glosario* [en línea] http://www.pluralismoyconvivencia.es/glosario/dialogo_interreligioso.html

¹⁹⁷ Martín, R. C. (2004). *Encyclopedia of islam and the muslim world*. Nueva York: MacMillan Reference USA.

¹⁹⁸ Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Paidós: Barcelona.

(tales como la acogida de migrantes), pero que en muchos casos seleccionan abiertamente sólo a aquellos que provienen de situaciones menos desfavorecidas para ser incluidas en los procesos de ayuda. De esta manera se proyectan sobre las personas pobres toda una serie de estereotipos que los relacionan con la delincuencia, el crimen, o la pereza.

En casos extremos se ha visto cómo esta exclusión de la ciudadanía ha llevado a violencia dirigida contra personas pobres. Por lo tanto, vemos cómo también son sujetos susceptibles de ser víctimas de delitos de odio y de otras conductas o actitudes de discriminación e intolerancia.

C:

Califa: Es la autoridad espiritual y política de referencia para el islam clásico suní y se le otorga un grado importante de autoridad respecto al resto o parte de la *umma*. Al haber existido durante un período muy largo de tiempo una o varias figuras de estas características (desde el 632 hasta el 1924), su margen de maniobra política o su papel en los distintos sistemas políticos y espirituales ha variado enormemente.

Los cuatro primeros califas son los únicos considerados unánimemente como mentores, y se les conoce como “los bien encaminados”¹⁹⁹. Tras ellos comenzaron las disensiones respecto al papel y la persona del califa.

Charía (ley islámica): Cuerpo de regulaciones para la vida de los y las musulmanas, indicada por Dios a través del Corán y del modelo ético que supone la propia vida de Muhammad a través del Hadiz y de su biografía. Estas regulaciones establecen una guía ética y moral para el musulmán de cara a alcanzar el paraíso. Por lo tanto, no se trata exclusivamente de actuar de una u otra manera, sino que también cobra importancia la intención (*niyya*) que se tiene respecto al acto en sí.

Como consecuencia de esto se establecen una serie de leyes civiles y morales (principalmente a través de la ciencia jurídica, o *fiqh*), que se traducen en costumbres, legislaciones o identidades de muy diverso tipo. En definitiva, podríamos decir que se considera la Charía como una manera de intentar aplicar las enseñanzas de Dios en la tierra a través de su estudio y comprensión, lo cual resulta en una gran heterogeneidad en sus límites, aplicaciones e interpretaciones.

Dicha heterogeneidad también se plasma en la ausencia de una autoridad central para el conjunto de los musulmanes en materia de ley islámica. Asimismo, el contexto social y político (véanse los Estados post-coloniales) han

¹⁹⁹ Gómez García, L. (2009). *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Espasa Calpe, p. 50.

ido modificando las relaciones e interacciones entre la ley civil y la ley islámica, creando una enorme variedad de resultados²⁰⁰.

Chiismo: En origen hace referencia al “conjunto de adeptos o partidarios de una causa”²⁰¹. Actualmente se refiere a la rama del islam que toma como una de las referencias principales del islam la biografía de Ali (yerno de Muhammad, casado con su hija Fátima), así como la misión de los imames descendientes de éste. Esta parte del islam tiene su origen en el año 680 con la muerte de Husein, uno de los hijos de Ali (a pesar de que la disputa data del año 656). Actualmente constituyen entre el 10 y el 15 por ciento de la población musulmana mundial.

Las líneas maestras de esta interpretación del islam son las siguientes:

Creencia en la existencia de un último imam oculto (*Mahdi*), el cual restaurará la fe islámica sin impurezas al final de los tiempos²⁰².

Consideración de que la Verdad transmitida a través del Corán continúa a través de los sucesores de Ali, sus discípulos más próximos y los imames.

Esta situación establece la necesidad de un trabajo que intente recuperar el mensaje no corrompido del Corán, lo cual se refleja en la creación de una hermenéutica coránica.

En cuanto a los textos que se consideran doctrina adecuada se incluirían el Corán, los hadices de Muhammad y los Cuatro Libros, que recopilan los dichos y hechos de los imames. Respecto al ritual se establece la importancia del martirio y del sacrificio como forma de realización del musulmán creyente. En este sentido cobra especial importancia el ritual de visitar mausoleos y sepulcros.

Cabe mencionar la tradición de cuestionamiento de los poderes establecidos y el dinamismo doctrinal de esta rama del islam, la cual no ha cesado en la interpretación heterogénea de las fuentes de doctrina islámica a lo largo de los siglos. De esta manera se explica la diferenciación en distintos subgrupos en función de las opiniones divergentes respecto a la designación adecuada del imam²⁰³.

En España el número de chiíes es reducido en comparación con el de suníes, aunque en crecimiento, en parte, como consecuencia de la inmigración desde países con población chií como Pakistán. Eso explica que en ciudades como Barcelona se haya comenzado a celebrar fiestas propiamente chiíes como la de la Achura²⁰⁴.

²⁰⁰ Agrama, H. A. (2015). «Justice between Islamic Shari'a and Liberal Law: Remarks on the Egyptian context». En S. Altorki. *A companion to the Anthropology of the Middle East*. Malden/Oxford: Wiley Blackwell, pp. 363-390.

²⁰¹ Gómez García, L. (2009). *Ibid*, p. 61.

²⁰² Gómez García, L. (2009). *Ibid*, p. 62.

²⁰³ Gómez García, L. (2009). *Ibid*, p. 63.

²⁰⁴ Fundación Pluralismo y Convivencia, *Ídem*.

Ciberodio: Aquellos mensajes que fomentan el odio a grupos concretos y definidos a través de internet, también basado en prejuicios y estereotipos.

Ciudadanía religiosa: A partir de la consideración de la ciudadanía como parte de un proceso de identidades múltiples que no se reducen a los límites del Estado-nación, la ciudadanía religiosa hace referencia a cómo los hombres y mujeres pueden entender y negociar su estatus de ciudadanía con su experiencia religiosa²⁰⁵.

Comisión Asesora de Libertad Religiosa: Órgano creado a raíz de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa 7/1980 en el seno del Ministerio de Justicia, con las competencias de estudio, informe y propuestas referentes a la aplicación de dicha Ley Orgánica, por un lado, y con carácter preceptivo –preparación y dictamen de los acuerdos o convenios de cooperación con las confesiones religiosas- por otra.

Confesión religiosa: En el ordenamiento jurídico español “confesión” tiene diferentes significados. Según la Constitución española el concepto se usa para referirse tanto al credo como a la comunidad de creyentes; y según la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa, comprende tanto a Iglesias como Confesiones y Comunidades Religiosas²⁰⁶.

Confesión minoritaria: Aquella confesión distinta a la que históricamente, por diversos motivos, ha sido la confesión mayoritaria en la sociedad, que en el caso español se corresponde con el cristianismo católico.

Congregación: Nivel más micro en la estructura de algunas confesiones, sobre todo en el ámbito cristiano. Se trataría de la comunidad local de creyentes. En ocasiones, dentro de la misma confesión, diferentes congregaciones pueden compartir un mismo lugar de culto en diferentes horarios²⁰⁷.

Corán: Libro sagrado del islam y está conformado por el conjunto de revelaciones de Allah al profeta Muhammad. Para el musulmán el Corán es la palabra de Dios revelada a Muhammad a través del ángel Gabriel y reproducida en las Escrituras. Escrito originalmente en el árabe del Hiyaz (parte occidental

²⁰⁵ Hudson, W. (2003). «Religious Citizenship». *Australian Journal of Politics and History*, 49(3), pp.425-429.

²⁰⁶ Fundación Pluralismo y Convivencia, *Ídem*.

²⁰⁷ Fundación Pluralismo y Convivencia, *Ídem*.

de Arabia), quedando el texto en dicho idioma como el texto sagrado y litúrgico. Las traducciones a otros idiomas son generalmente entendidas como exegéticas²⁰⁸.

Respecto a su etimología, se podría decir que se halla íntimamente ligada al discurso oral (recitación, salmodia, lectura en voz alta...). Para comprender la importancia de esta dimensión cabe destacar el contexto social del surgimiento del Corán en una sociedad en la que la poesía y la palabra hablada gozaban de un gran prestigio y repercusión. Esto explica que la memorización y recitación del Corán sean consideradas en muchos lugares hoy en día como signos de gran mérito espiritual. Asimismo, esta conexión con lo oral explica la dimensión del Corán como una realidad activa y en continuo transcurso, más bien que como un texto escrito y cerrado²⁰⁹.

Como palabra escrita, y sumado a su dimensión religiosa y espiritual, cabe destacar su calidad como texto literario mediante el uso de la prosa rimada (*sach*), así como de figuras literarias como aliteraciones, paronomasias o anáforas.

Está compuesto por 114 azoras o suras, 6.236 versos o aleyas, 79.934 palabras y 304.740 letras. La aleya (*'aya*), versículo o verso, es la unidad textual más pequeña del Corán. Las aleyas se encuentran agrupadas en azoras. Existen 114 en el Corán, oscilando su extensión entre los tres versos de la más corta, la CVIII, y los 286 de la más larga, la II. Cada *sura* comienza con la fórmula "En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso".

Cultura: Conjunto de valores, comportamientos e instituciones de un grupo humano que es aprendido, compartido y transmitido socialmente. Engloba todas las creaciones del ser humano, desde los mitos, símbolos, costumbres, la religión hasta los modos de producción, sistema económico o las instituciones sociales pasando por las reglas morales y jurídicas.

D:

Declaración Universal de los Derechos Humanos: Se trata de uno de los textos legislativos fundamentales del siglo XX. Elaborada por la Asamblea General de las Naciones Unidas y presentada y aprobada el 10 de diciembre en París, en ella se establecen 30 derechos considerados básicos para el conjunto de la humanidad.

Tiene un carácter no vinculante para los Estados, por lo que en sí misma no establece obligaciones. Sin embargo, es necesario considerar los pactos desarrollados a partir de esta declaración, los cuales sí que establecen obligaciones legales (Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y Pacto

²⁰⁸ Gómez García, L. (2009). *Ibid*, pp. 71-75.

²⁰⁹ Martín, R. C. (2004). *Ibid*, p. 562.

Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales entre otros). Asimismo, en el caso particular de ciertos Estados (caso de Argentina), el texto es considerado como parte del cuerpo legislativo constitucional.

A pesar de su amplio reconocimiento a nivel internacional y de su situación como referencia legislativa, es necesario mencionar algunas de las matizaciones y críticas habituales que se pueden encontrar en distintos contextos. Caso de algunos conceptos centrales de la Declaración tales como "individuo", "persona" o "ser humano". Tal y como demuestran diversos estudios antropológicos, existen culturas en el planeta para los que dichos conceptos pueden resultar difíciles de entender, intraducibles, o simplemente inexistentes^{210 y 211}. Frente a este debate en torno a la aplicabilidad, legitimidad o posible etnocentrismo de los Derechos Humanos, cabe destacar la propuesta del antropólogo Terence Turner, el cual enuncia el "Derecho a la Diferencia" como alternativa universalizadora de aplicación de los derechos humanos²¹².

Denominación: Se refiere a los subgrupos o ramas que se organizan dentro de una misma religión (que, a efectos de la normativa española se equipara a confesión). En el caso español, la confesión que se agrupa en denominaciones es la evangélica: un conjunto de iglesias que comparten una misma visión doctrinal se considera una denominación o familia denominacional. Por ejemplo, podemos encontrar las siguientes denominaciones: Asambleas de Hermanos, Asambleas de Dios, Bautistas, Pentecostales, Carismáticos, etc.

Entre las iglesias evangélicas nos encontramos además con modelos de carácter interdenominacional, que apuestan por potenciar el acercamiento entre diferentes denominaciones, y no denominacional, que proponen aproximaciones libres de la apuesta identitaria que caracteriza las diferentes denominaciones²¹³.

Diálogo interreligioso: Encuentro entre personas de distintas creencias y/o no creyentes, con el fin de intercambiar valores, conocerse mutuamente, respetarse y colaborar conjuntamente en aquellas causas afines al bien común. Apuesta por la concordia entre religiones para potenciar la paz y evitar los conflictos desde el respeto a la diversidad.

En este sentido vemos cómo el diálogo generado no pretende convencer a otros de cuál es la visión adecuada o inadecuada del mundo, sino más bien contribuir

²¹⁰ Pitarch, P. (2008). «The Labyrinth of translation». En P. Pitarch; S. Speed (eds.). *Human Rights in the Maya Region*. Durham: Duke University Press.

²¹¹ Bird-David, N. (1999). «"Animism" revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology». *Current Anthropology*, 40, pp. 67-91.

²¹² Turner, T. (2007). «Derechos Humanos». En A. Barañano (ed.) *Diccionario de relaciones interculturales, diversidad y globalización*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 54-59.

²¹³ Fundación Pluralismo y Convivencia, *Idem*.

a que perspectivas distintas se entiendan entre ellas. Esto se consigue partiendo de valores comunes y buscando el fin de las injusticias y los conflictos, lo cual resulta cada vez más importante en sociedades en las que existe una pluralidad creciente de cosmovisiones.

Diálogo ecuménico (o ecumenismo): Se trata del diálogo que se da exclusivamente entre miembros de las distintas confesiones religiosas cristianas.

Discriminación: Toda distinción, exclusión, restricción o preferencia que se basen en determinados motivos como la raza, el color, el sexo, el idioma, la religión, la opinión política o de otra índole, el origen nacional o social, la posición económica, el nacimiento o cualquier otra condición social, y que tengan por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales de todas las personas²¹⁴.

De manera similar al caso de la intolerancia, vemos cómo los motivos para ejercer conductas o actitudes discriminantes son tan variados como el ser humano mismo. Esto explica que la discriminación pueda producirse tanto en el ámbito público como en el privado, y puede ser directa (reglas o prácticas que explícitamente excluyen a ciertas personas) y/o indirecta (cuando a pesar de dar una apariencia de neutralidad en efecto excluyen). Asimismo, es importante reiterar que en muchas ocasiones las discriminaciones pueden superponerse, produciéndose una discriminación múltiple (por ejemplo, por ser negra y mujer).

¿Qué hacer ante actos discriminatorios? Atención Jurídica de SOS Racismo, Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia, Accem, Movimiento contra la Intolerancia, Unidad de Gestión de la Diversidad, Defensor del Pueblo, Servicio de Asistencia a Víctimas de Discriminación del Consejo para la Eliminación de la Discriminación Racial o Étnica.

Discurso de odio: Incluye todo discurso en el que se fomente el racismo, la xenofobia, la discriminación religiosa o cualquier otra forma de discriminación por motivos físicos, religiosos, sociales o económicos. Este tipo de discursos se construyen sobre actitudes de intolerancia basadas en estereotipos y prejuicios falsos que tratan de generalizar a un determinado grupo humano características negativas. Su finalidad es dificultar la convivencia y la tolerancia y pueden llegar a provocar situaciones de peligro hacia las personas objetivo de su odio.

Delito de odio: Se da cuando un discurso de odio, amenaza, agresión, insulto... sobrepasa los límites legalmente establecidos y es por tanto motivo de potencial

²¹⁴ Artículo 7 de la Observación General 18, del Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, 10/11/1989.

sanción legal (penal en España). Por lo tanto, dependerá de los límites fijados en las legislaciones locales, nacionales o supranacionales pertinentes. Es importante comprender que para que se trate de un delito de odio es necesario que sea un grupo concreto y diferenciado el que sea objeto de ataque por parte de la persona o grupo que cometen dicho delito.

E:

“El otro”: Los estereotipos y prejuicios generan la construcción de una oposición entre un “nosotros” y un “ellos”, quedando normalmente la otra parte como la connotada negativamente. Ese “otro” que se va construyendo progresivamente tanto social como individualmente, aparece caracterizado por su homogeneidad, la oposición negativa a los valores propios considerados como positivos, y la imposibilidad de una inclusión y convivencia real y sólida.

En el caso del islam vemos esta construcción como “el otro” de manera meridiana. Aparece como la unidad negativa perfecta y homogénea. Frente a un occidente racional, plural, democrático y abierto se construye al islam en general y al musulmán en particular como irracional, homogéneo, autoritario y cerrado al progreso.

Entidad religiosa: Denominación genérica que se da al sujeto que tiene la titularidad de los derechos colectivos de la libertad religiosa. Se refiere a aquellas comunidades religiosas constituidas por estatutos ante Notario y cuyo reconocimiento civil se hace a través de la inscripción en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, sin perjuicio de aquellas cuya personalidad jurídica fue reconocida en el Acuerdo sobre Asuntos Jurídicos con la Santa Sede (1979)²¹⁵.

Escuela musulmana (madrassa): Originariamente hacía referencia a los centros de enseñanza privados que proliferaron desde el siglo X vinculados a mezquitas concretas. Se trataban de centros de estudios en los que no había una imposición sistemática de aquello que debía ser transmitido o cómo debía serlo, sino que más bien existía una vinculación con el financiador de la escuela, la escuela jurídica a la que se adscribiese y los maestros que impartiesen sus enseñanzas en ellas. En general prevalecía el sistema educativo basado en la mayéutica dialógica, la lectura en voz alta y el dictado y comentario de textos clásicos. Se enseñaban lengua árabe, derecho, lógica y enseñanzas religiosas. Coexistían con muchas otras instituciones de enseñanza tales como monasterios, colegios de enseñanza elemental o colegios artesanos.

Lo que tradicionalmente enseñaban las madrassas ha sido actualmente heredado mayoritariamente por las universidades, por lo que no han mantenido el monopolio de la instrucción de ulemas. Sin embargo, esto no es algo absoluto,

²¹⁵ Fundación Pluralismo y Convivencia, *Idem*.

ya que en muchas sociedades islámicas no árabes aún se mantiene parte de su significado originario de lugar de enseñanza de ciencias religiosas, por lo que tanto en términos formativos como en términos arquitectónicos hay una gran heterogeneidad y adaptación de las madrasas a sus contextos concretos. Un ejemplo claro es la relegación y posterior transformación y resurgimiento que ocurrió en los lugares colonizados por las potencias europeas durante el siglo XX.

Estereotipo: Conjunto de características positivas o negativas que se asignan a una determinada persona o grupo de personas en función de su supuesta pertenencia a un determinado grupo. Éstos pueden moldear y condicionar la mirada y la manera de juzgar actos o discursos de las personas sobre las que se tiene el estereotipo. Por lo tanto, el estereotipo como creencia puede llevar al prejuicio como actitud, y esto puede derivar en la discriminación como forma de comportamiento.

Para desmontarlos resulta indispensable analizar y cuestionar nuestro propio discurso y pensamiento y asumir la responsabilidad de adecuarlo a la realidad heterogénea y diversa en la que vivimos. Esto puede convertirnos en agentes transformadores de la realidad.

Etnocentrismo: Visión de las cosas y de la realidad según la propia persona que la observa, siendo esta persona o grupo el centro de todo y midiendo al “otro” en referencia a los valores y nociones propias. Mirada hacia lo diferente filtrada por las categorías culturales propias y el uso de esas categorías, conceptos, valores propios para definir lo otro.

Gobernanza religiosa: Gestión de la diversidad religiosa en las sociedades contemporáneas, en las que los gestores políticos y las organizaciones no gubernamentales han asumido como una parte del trabajo necesario para garantizar la equidad y la convivencia en contextos de pluralismo religioso.

H:

Hadiz: Literalmente “narración oral”. Es la segunda fuente primaria de la doctrina islámica después del Corán desde su establecimiento como tal en el siglo IX. Es un “relato breve que refiere a las palabras, gestos y comportamientos de Muhammad en diversas circunstancias”²¹⁶. Hace referencia tanto al género literario (hadices o *al-Hadiz*), como a los textos concretos que pertenecen a este género. Su estudio constituye una ciencia islámica, cuya importancia es especialmente relevante para el sunismo, en el cual se consideran canónicas

²¹⁶ Gómez García, L. (2009). *Ibid*, pp. 125-126.

seis recopilaciones. Por su parte los chiíes consideran hadices otras obras, entre las que se incluyen los dichos y hechos de la vida de Ali y del resto de imames.

Cada hadiz comienza con una cadena de transmisores (*isnad*), que relatan las personas que han ido transmitiendo la historia, retrotrayéndose en el tiempo hasta llegar a algún compañero de Muhammad. De esta manera, y en función de la fiabilidad de dicha cadena, así como de su compatibilidad con otras tradiciones reconocidas y con el Corán, se establece una clasificación de mayor a menor fiabilidad. Dicha evaluación dependerá de la tradición o la escuela de pensamiento que se siga. Por lo tanto, goza de una cierta impronta histórica, que nos relata el recorrido hasta el momento en que se realiza la recopilación, lo cual no ocurre en el Corán.

En términos estilísticos se pueden encontrar una gran variedad de maneras de relato, así como de longitudes y temáticas. Abarcan desde los asuntos más espirituales hasta las acciones más cotidianas.

I:

Imam: Significa líder o guía. Este sentido queda abierto a las distintas maneras en las que una persona puede ejercer este liderazgo, el cual constaría de tres partes:

Guía espiritual.

Dirección de la oración ritual. Puede llevarla a cabo cualquier persona a la que las personas de su comunidad le concedan ese papel.

En el caso del chiismo, además hace referencia a Ali y sus descendientes como depositarios de la doctrina de Muhammad. Por lo tanto, su posición vendría por designación divina, siendo su sunna parte del derecho chií.

Intolerancia: Aquel acto o conjunto de actos o manifestaciones que expresan el irrespeto, rechazo o desprecio de la dignidad, características, convicciones u opiniones de los seres humanos por ser diferentes o contrarias. Puede manifestarse como marginación y exclusión de la participación en cualquier ámbito de la vida pública o privada de grupos en condiciones de vulnerabilidad o como violencia contra ellos²¹⁷. Esto se manifiesta en conductas que ocurren en la vida cotidiana y que de manera no siempre consciente o explícita implican la exclusión de otras personas del espacio de igualdad que constituye lo político.

Las excusas que se emplean para justificar este tipo de actitudes y conductas pueden ir desde el aspecto físico, al lugar de procedencia o al nivel socioeconómico entre otros. Esto muestra la arbitrariedad de la intolerancia y el hecho de que todos somos susceptibles de sufrirla o ejercerla.

²¹⁷ Artículo 1.5 de la Convención Interamericana contra toda forma de Discriminación e Intolerancia, 2013.

Islam: Frente a la traducción extendida en el mundo occidental como “acción de sumisión total o compromiso, referido a la aceptación y sumisión a la voluntad de Dios”²¹⁸, la propuesta de Luz Gómez García explica que para el musulmán el islam es “el estado primigenio de la condición humana, del cual le apartó el devenir histórico”²¹⁹. Asimismo, existiría una línea de transmisión de la Verdad iniciada por Abraham que quedaría sellada con la revelación recibida por Muhammad. Por lo tanto, el acercamiento al islam sería el acercamiento a esta Verdad.

En términos etimológicos el significado más preciso haría referencia a “ponerse a salvo, a resguardo” y a “llegar a estar en paz”, lo cual sería posible a través del seguimiento de la ética de la vida en comunidad que constituye el islam. Dicha ética se construiría sobre el camino revelado a Muhammad en el Corán y requeriría un compromiso tanto en creencia como en acto. La pertenencia a la comunidad de los musulmanes, la *umma*, sería una acción consciente y voluntaria, independiente del lugar de nacimiento, o pertenencia étnica, social o cultural.

Esta continua interacción entre espiritualidad y acción pública genera distintas versiones del islam, las cuales pueden entenderse como distintas combinaciones y proporciones entre tres ámbitos en tensión:

Din o espiritualidad, son las obligaciones propias del culto. La principal referencia serían los cinco pilares del islam.

Dunya, o mundanidad.

Daula, o política. Hace referencia a la voluntad de gobierno.

Cabe destacar la enorme heterogeneidad de las personas que se identifican como musulmanes, y por lo tanto de aquello que constituye para unos u otros el islam. Frente a la reificación altamente cuestionable construida desde occidente para oponerse a “otras religiones del mundo” (“confucianismo”, “hinduismo”, “islam”...) aparece una comprensión del islam como una “tradición discursiva”, que implica una ética y una comprensión moral basada en la distinta lectura e interpretación del Corán y del Hadiz²²⁰.

Islámico: Perteneciente o relativo al islam, como la arquitectura islámica (con lo cual podemos referirnos, por ejemplo, a la Alhambra de Granada o la mezquita de Córdoba como exponentes de la arquitectura islámica en España), la cultura islámica o el patrimonio islámico. No debe aplicarse a musulmanes en cuanto creyentes ni a islamistas en cuanto militantes políticos²²¹.

²¹⁸ Martín, R. C. (2004). *Ibid*, p. 395.

²¹⁹ Martín, R. C. (2004). *Ibid*, p. 160.

²²⁰ Asad, T. (2009). «The Idea of an Anthropology of Islam». *Qui Parle*, 17(2), pp. 1-30.

²²¹ Gómez García, L. (2009). *Ibid*, p. 165.

Islamismo/s: Tal como enuncia Luz Gómez, este término haría referencia al “Conjunto de proyectos ideológicos de carácter político cuyo paradigma de legitimación es islámico”²²². Incluye desde modelos políticos que podrían denominarse conservadores hasta modelos políticos progresistas, por lo que para dar cuenta de su heterogeneidad tal vez resultaría más adecuado hablar en plural, “islamismos”. Aquello que tendrían en común sería la aspiración a una Charía que funcione como “eje jurídico del sistema estatal” y asimismo que el discurso religioso se emancipe de las figuras de autoridad que lo han monopolizado históricamente (ulemas, alfaquíes e imames).

Islamofobia: La hostilidad, estereotipación, discriminación y rechazo hacia personas que profesan la religión musulmana o que al margen de sus creencias y prácticas religiosas son percibidas como tal. Su manifestación puede ser tanto cotidiana como institucional, y puede aparecer combinada con otras formas de intolerancia tales como el racismo o el machismo.

En cualquier caso, cabe mencionar el hecho de que el término islamofobia no se ajusta exactamente al significado que consideramos más ajustado. El principal problema viene del uso del concepto de “fobia”, que hace referencia a un miedo incontrolable y casi obsesivo hacia un objeto o idea. Sin embargo, la islamofobia no se ajusta a esta situación, sino que se trata de una forma de discriminación y estigmatización que parte de una serie de prejuicios y estereotipos sociales y culturales que se reflejan en la manera de entender a personas que son leídas como musulmanas.

Islamofobia de género: Es uno de los ejemplos de discriminación múltiple anteriormente mencionados. Hace referencia a la discriminación que sufren personas leídas como musulmanas no solamente por su supuesta adscripción religiosa, sino además por su género, de manera que el racismo estructural queda reforzado por el sistema patriarcal.

L:

Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa (LOLR): Norma fundamental que regula y desarrolla los derechos individuales y colectivos referidos a la libertad religiosa y de culto en el Estado español, recogida expresamente en el artículo 16 de la Constitución española, junto a la libertad ideológica.

Libertad de conciencia: Libertad para actuar de conformidad con el dictamen de la propia conciencia en el ámbito religioso o no religioso.

²²² Gómez García, L. (2009). *Ídem*.

Libertad de expresión: Es la libertad de poder comunicar o ser receptos de ideas, información o datos sin que éstas sean limitadas o coartadas por autoridades públicas o agentes privados. Se entiende que dicha libertad debe enmarcarse dentro de los límites de la tolerancia, el respeto y la convivencia en una sociedad plural y democrática.

Libertad ideológica: Libertad de tener una concepción e interpretación personal de la realidad. En el Estado español está constituido como un derecho fundamental y recogido expresamente en el artículo 16 de la Constitución española, junto a la libertad religiosa y de culto.

Libertad religiosa: Libertad de una persona para profesar una religión, así como de manifestarla individual o colectivamente, en público o en privado a través del culto, los ritos o la enseñanza. En el Estado español está constituido como un derecho fundamental y recogido expresamente en el artículo 16 de la Constitución española, junto a la libertad ideológica; y como este está igualmente recogido en numerosos tratados y normas de rango internacional. Las restricciones legislativas a ese derecho deben enmarcarse dentro del contexto de una sociedad democrática y plural, en la que todos los ciudadanos puedan participar en la vida política y pública, fomentando la tolerancia, la comprensión y el respeto.

Dicha libertad, tal como se expresa en una de las declaraciones de la Asamblea General de Naciones Unidas “debe contribuir también a la realización de los objetivos de paz mundial, justicia social y amistad entre los pueblos y a la eliminación de las ideologías o prácticas del colonialismo y de la discriminación racial”²²³.

M:

Meca: Ciudad natal de Muhammad y lugar designado por este como la “Casa de Dios”. Geográficamente se encuentra en la actual Arabia Saudí, y constituye uno de los mayores centros de peregrinaje del mundo. Es objeto de uno de los pilares del islam conocido como *haji* o peregrinación. En ella se ubica la Caaba, una construcción que aloja la Piedra Negra, y levantada, según la tradición, por Abraham y su hijo Ismail. Hacia la Caaba rezan los musulmanes de todo el mundo durante el ritual de las cinco oraciones.

Esta ciudad ya era un centro de peregrinaje y adoración de ídolos previamente a la aparición del islam para los árabes preislámicos. No será hasta el retorno de

²²³ Preámbulo de la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones, proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 25 de noviembre de 1981 [resolución 36/55].

Muhammad en el año 630 tras haber sido forzado a huir previamente (la hégira), cuando Meca se instituya como el centro de peregrinaje musulmán. A partir de este momento tanto la ciudad como sus alrededores se convierten en un lugar envuelto en santidad dentro de la religión islámica.

Mezquita: Según la tradición, la mezquita sería cualquier lugar donde reza un musulmán, siguiendo el ritual del *salat*, quedando por tanto esta palabra vinculada más bien a unos ritos y no a un espacio. Por lo tanto, no ha de ser necesariamente un conjunto arquitectónico, a pesar de que habitualmente se entienda como tal.

Sin embargo, en el lenguaje diario suele entenderse más bien como referencia al lugar donde se congregan las personas musulmanas para la oración. Pueden ubicarse tanto en centros públicos como privados, y en muchos casos juegan un papel central en la vida pública de las ciudades de las sociedades islámicas, por lo que se adaptan y nutren de las tradiciones, costumbres y necesidades locales.

Ministro de culto: Persona que dirige la liturgia o el servicio religioso propio de cada confesión religiosa.

En el caso español del islam, el artículo 3 del Acuerdo de cooperación de 1992 se refiere a los ministros de culto como “dirigentes religiosos islámicos e Imanes” que son: (1) “las personas físicas dedicadas, con carácter estable, a la dirección de las Comunidades a que se refiere el artículo 1 del presente Acuerdo, a la dirección de la oración, formación y asistencia religiosa islámica y acrediten el cumplimiento de estos requisitos mediante certificación expedida por la Comunidad a que pertenezcan, con la conformidad de la Comisión Islámica de España”. Y añade que (2), “en ningún caso las personas expresadas en el número anterior estarán obligadas a declarar sobre hechos que les hayan sido revelados en el ejercicio de sus funciones de culto o de asistencia religiosa islámica, en los términos legalmente establecidos para el secreto profesional”.

Musulmán: Persona que profesa el islam²²⁴. Existe una diferencia importante a considerar entre musulmán (persona que se identifica a sí misma con la comunidad existente que profesa el islam) y otros términos erróneos o equívocos, tales como Mahometano o islámico²²⁵.

N:

Notorio arraigo: Estatus jurídico que cualquier confesión religiosa que lo desee puede solicitar del Gobierno español. Certifica no solo la presencia en España

²²⁴ Gómez García, L. (2009). *Ibid*, p. 236.

²²⁵ Martín, R. C. (2004). *Ibid*, p. 360.

de una confesión determinada o su arraigo, sino que este resulta destacado. Los requisitos y el procedimiento para la obtención del notorio arraigo se han detallado en el Real Decreto 593/2015, de 3 de julio, por el que se regula la declaración de notorio arraigo de las confesiones religiosas en España.

Es un requisito indispensable para suscribir Acuerdos de cooperación con el Estado español, junto a la inscripción en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia. En 1984 se reconoció al protestantismo y al judaísmo y en 1989 al islam. Por esta misma vía, posteriormente, se reconoció a La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en el año 2003, a los Testigos Cristianos de Jehová en el 2006, a la Federación de Entidades Budistas de España en el 2007 y, finalmente, a la Iglesia Ortodoxa en 2010.

Los requisitos y el procedimiento para su obtención están recogidos en el Real Decreto 593/2015, de 3 de julio, por el que se regula la declaración de notorio arraigo de las confesiones religiosas en España. Los efectos legales son:

Posibilidad de ser destinatario de un Acuerdo de cooperación con el Estado, aunque la suscripción de dicho acuerdo no es obligatoria para el Estado.

Formar parte de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa.

Dotar de efectos civiles al matrimonio celebrado según su forma religiosa en los términos previstos por la normativa civil.

Además de los efectos legales, tienen mucho interés las consecuencias sociales ya que representa una legitimación pública del Estado a una confesión religiosa minoritaria²²⁶.

Nuevas espiritualidades: Denominación inclusiva que intenta agrupar a seguidores de modelos de creencias que pueden no encontrarse satisfechos bajo la denominación de religión, y que optan por contraponer a éste el término espiritualidad. Caracterizan a muchos grupos de reciente creación que enfocan menos su interés en la institucionalización que en los programas de desarrollo individual del tipo autoayuda y autorrealización, y que entremezclan las técnicas corporales (de diversos orígenes, particularmente orientales) con la meditación y las propuestas diversas (en las que pueden incluirse la adivinación, las técnicas de raíz psicológica para enfrentar la muerte, la enfermedad, etc., las propuestas "nueva era" de raíz étnica, los modelos de carácter neopagano, etc.). Nuevas espiritualidades es un concepto cercano al de Nuevas Religiones entre las que, en un sentido extenso, pueden englobarse²²⁷.

²²⁶ Fundación Pluralismo y Convivencia, *Idem*.

²²⁷ Fundación Pluralismo y Convivencia, *Idem*.

O:

Orientalismo: Conjunto de prejuicios eurocéntricos basados en una larga tradición de exotización de las personas, costumbres e imágenes consideradas “orientales”. Tanto en su vertiente más discriminatoria y negativa (personas leídas como orientales entendidas como machistas, autoritarios, etc.), como en otra aparentemente más positiva (conocimiento oriental como exótico o esotérico, concepción de la diferencia como algo estático y “tradicional”...), el resultado final es una homogeneización de sociedades, personas e ideas muy distintas bajo el término de “Oriente”, como algo opuesto a “Occidente”, teniendo este último el monopolio del auténtico conocimiento científico, de la forma definitiva de gobierno político (democracia) o de la razón en general.

Esta manera de entender el mundo se aplicó de manera especialmente explícita durante el periodo colonial por parte de las potencias europeas en los países africanos y asiáticos ocupados²²⁸. Sin embargo, muchas de las ideas centrales de esta ideología estudiada por Edward Saïd²²⁹ siguen presentes hoy en día y actúan en nuestra cotidianidad, tanto consciente como inconscientemente.

P:

Pilares del islam: Expresión que reúne lo que son consideradas como obligaciones rituales de obligado cumplimiento por toda persona musulmana. No aparecen en el Corán, pero sí en algunos de los hadices considerados canónicos. La versión más extendida de éstos es que son cinco:

Declarar que hay un único Dios y que Muhammad es su enviado (*shahada*).

Realizar las oraciones rituales diarias de la manera prescrita (*salat*).

Ayunar durante el Ramadán (*sawm*).

Dar limosna al menos una vez al año a las personas más desfavorecidas de su comunidad (*zakat*).

Peregrinación a Meca cuando se tengan las condiciones económicas y de salud que lo permitan (*hajj*).

Plataformas interreligiosas: Organizaciones, entidades, federaciones de entidades, grupos o iniciativas, de carácter habitualmente regular, formal o no formal, constituidas por miembros de dos o más tradiciones religiosas reunidos para dialogar u organizar actividades o acciones conjuntas. Tienen orígenes, finalidades y modalidades diversas y un alcance local, regional, estatal o internacional²³⁰.

²²⁸ Martín, R. C. (2004). *Ibid*, p. 363.

²²⁹ Saïd, E. W. (2004). *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin Books.

²³⁰ Torraldeflot, F. (2012). *Religiones y pluralismo. Las vías del diálogo interreligioso en España*. Madrid: Observatorio del pluralismo religioso en España [en línea]

Pluralismo religioso: Fenómeno social en virtud del cual en un mismo territorio coexisten diversas confesiones religiosas que se encuentran sometidas a la jurisdicción de los poderes públicos y al amparo del derecho a la libertad religiosa y de culto.

Prejuicio: Opinión preconcebida, generalmente negativa, hacia una persona o colectivo. Esto crea una falsa sensación de seguridad que hace pensar que se conocen los comportamientos, actos o pensamientos de la otra persona, y a su vez se utiliza como justificación de la discriminación. Para ello requiere una ignorancia de la heterogeneidad intrínseca a los grupos humanos y a sus acciones y motivaciones. Existen distintos tipos:

Prejuicios estereotipados: muchas veces, se aprenden y se transmiten sin contacto o independientemente de este, con los miembros del colectivo prejuzgado. Estos suelen ser muy difíciles de desmontar, ya que se trata de informaciones simplificadas y muy fáciles de transmitir. Los tenemos interiorizadas como certezas y ante experiencias personales que los contradigan, asimilamos esa contradicción como una excepción.

Prejuicios latentes: implican una respuesta emocional negativa hacia miembros de otros grupos en los que los sentimientos no son tanto de odio y clara hostilidad, propias de los prejuicios tradicionales-, sino más bien de cierta incomodidad, inseguridad o, incluso, miedo.

Es necesario proporcionar un marco para luchar contra los prejuicios y la discriminación en todas sus formas y el diálogo intercultural e interreligioso es una vía válida para conseguirlo.

R:

Racismo: Es la discriminación hacia ciertas personas basada en prejuicios y estereotipos fundamentados en una falsa idea de "raza" o "etnicidad". Recurriendo a costumbres o rasgos físicos que son identificados con el grupo objeto de odio, las personas o grupos racistas homogeneizan y estereotipan a los pertenecientes a dicho grupo, borrando los matices y diferencias entre ellos y buscando destacar aquellas formas de actuar que refuercen los prejuicios previos. Esta forma de pensar puede actuar tanto de manera consciente como inconsciente, afectando a la manera de mirar el mundo y de entender aquellas situaciones a las que se enfrenta la persona o el grupo racista.

El racismo puede estar más o menos extendido e institucionalizado. En cualquier caso, es importante destacar el hecho de que incluso en países que son habitualmente considerados como referentes en la lucha contra el racismo, existen rasgos racistas a nivel sociológico que en ocasiones brotan en

manifestaciones abiertamente opuestas a personas leídas como no pertenecientes al propio grupo.

Registro de Entidades Religiosas (RER): Registro público, único para todo el Estado español, ubicado en la Dirección General de Cooperación Jurídica Internacional y Relaciones con las Confesiones del Ministerio de Justicia y gestionado por la Subdirección General de Relaciones con las Confesiones.

La inscripción en el RER es un derecho para las entidades que quieran gozar de personalidad jurídica civil y acceder al régimen especial previsto en Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa, y así contar con plena capacidad de obrar lo que les permite actuar en el tráfico jurídico, realizando actos y negocios jurídicos -como comprar, vender o arrendar-, personarse ante los tribunales, etc.²³¹

Relativismo cultural: Posición ideológicamente opuesta al etnocentrismo que supone un ejercicio de reflexión sobre el propio sesgo cultural y que nos sitúa ante la diversidad humana de una forma positiva.

Religión: Existen múltiples definiciones para dicho concepto, algunas hacen más hincapié ciertos aspectos asociados a la religión y otras inciden en otros aspectos. Podríamos definirla como una realidad polisémica que afecta a cualquiera de las combinaciones posibles entre creencias en lo sobrenatural, actitudes rituales, emociones ante la trascendencia y las instituciones que en cada sociedad han ido asumiendo la regulación de los fenómenos anteriores. Algunos de estos fenómenos son colectivos y otros individuales, unos excepcionales y otros cotidianos, unos son psicológicos y otros plenamente materiales, pero los hechos y representaciones que consideramos religiosos, en conjunto, no comparten un único rasgo universal en este sentido (no son solo colectivos o solo inmateriales, etc.)²³².

Rumores: Pueden definirse como “declaraciones sobre personas, grupos o eventos, que se difunden de una persona a otra sin que demuestre su veracidad, que tienen credibilidad no porque haya pruebas directas de que las sostengan sino porque hay muchas personas que se las cree”²³³. Los rumores funcionan además como herramienta de reproducción muy rápida de estereotipos generalmente negativos respecto a las personas migrantes, la diversidad cultural y religiosa o la diferencia en general. Por esta razón resulta importante

²³¹ Fundación Pluralismo y Convivencia, *Ídem*.

²³² Cornejo, M. (2016). «Las definiciones de lo religioso en la antropología social. conceptos y discusiones clave en la búsqueda de un universal cultural», *Revista Bandue*, IX, p. 86.

²³³ Antirumores (2011) *Guía Práctica para combatir los rumores y prejuicios sobre la diversidad cultural*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona, p. 10.

desactivarlo y combatirlos antes de que produzcan discriminación, hostilidad o incluso violencia verbal o física.

S:

Sunna: Literalmente significa “uso, costumbre o norma”²³⁴. Sin embargo, su definición y contenido han variado históricamente y actualmente presenta una gran heterogeneidad. Las dos maneras más comunes de entenderlo hoy en día serían:

Tradicción de ascendencia comprobada en la que se establecen normas jurídicas.

Sistema doctrinal que se asienta en esas tradiciones (hadiz).

En cualquier caso, lo que se establecen son una serie de dichos, hechos y gestos atribuidos a Muhammad, los cuales operan a modo de guía de comportamiento para los musulmanes. Para poder considerarse sunna, debe ser ratificado por un hadiz, quedando fijada por este y por la biografía del propio Muhammad. Debido a las diferencias en cuanto a lo que constituye hadiz y lo que no, la validez de cara a la práctica religiosa de la sunna es defendida o desafiada dependiendo de las creencias concretas de las personas o grupos a los que nos refiramos.

T:

Tolerancia: Frente a la desacertada comprensión habitual que entiende a la tolerancia como la actitud de “soportar a los demás”, proponemos una definición alternativa desde la aceptación y el respeto y de apreciación y puesta en valor del contexto de diversidad en el que convivimos. De esta manera, se trata de un esfuerzo consciente por comprender la situación “del otro”, respetando visiones alternativas de la realidad y las libertades y derechos de las personas. Este rechazo de los dogmas inamovibles debe ser practicado no sólo por los individuos, sino también por los grupos y por los estados.

Tres religiones, o “Religiones del libro”: Término que se utiliza para designar a las tres religiones (judaísmo, cristianismo e islam) que convivieron, con mayor o menor grado de concordia según las épocas y lugares, en la Edad Media en la Península Ibérica. Se reconocen en la herencia común que parte de la figura de Abraham como antepasado legendario de todos ellos y en la adoración de un Dios único que se suele estimar que es el mismo para todos, aunque con diversas denominaciones.

Si bien, por religiones del libro se entiende aquellas que otorgan una importancia capital a un libro sagrado que estiman que expone la revelación divina. Aunque hay muchas religiones que tienen un cuerpo doctrinal transmitido por escrito en forma de libros, sólo unas pocas estiman que un solo libro concentra lo

²³⁴ Gómez García, L. (2009). *Ibid*, p. 309.

fundamental del mensaje revelado. El judaísmo con la Biblia judía, el cristianismo, con la Biblia cristiana y el islam con el Corán son las tres religiones del Libro más influyentes, y la Biblia y el Corán son dos de los libros más publicados y leídos del mundo. Sin embargo, otras religiones del libro son la de los sikh con el *Adi Granth* o el mazdeísmo (una religión muy minoritaria de origen iraní que no tiene testificación destacable en España) con el Avesta²³⁵.

U:

Ulema: Literalmente “aquellos que conocen” o “aquellos que tienen el conocimiento”²³⁶. Usado de manera más general para referirse a los sabios, eruditos o doctores en ciencias islámicas, dedicados concretamente al estudio de los textos doctrinales del islam (Corán, Hadiz...) o a comentar publicaciones o avances en otras ciencias o disciplinas tales como la medicina, las matemáticas, la teología o el derecho. Sin embargo, no se trata de académicos entendidos necesariamente a la manera Occidental como poseedores de un título universitario de alta jerarquía, existiendo una gran heterogeneidad entre ellos.

Su erudición hace que generalmente gocen de una consideración importante en las comunidades musulmanas. Sin embargo, a pesar de su asociación con virtudes como la sabiduría o la prudencia, su papel varía enormemente en función del momento y lugar al que se haga referencia. Desde asesores de gobernantes o jueces de la Charía, pasando por expertos en la definición de la doctrina islámica correcta, su papel también ha sido cuestionado y resistido.

En cualquier caso, dentro del sunismo se les considera habitualmente como los puentes entre los deseos del pueblo y las acciones de los gobernantes. Pueden ser considerados como ulemas gente muy diversa, ya sean imames, jefes de pequeñas comunidades o funcionarios. Lo que resulta imprescindible es que sean personas estimadas de una gran valía espiritual, moral e intelectual por su comunidad.

Umma: Hace referencia a la comunidad constituida por los musulmanes. Dicha idea tiene su origen como comunidad de creyentes en la vida de Muhammad, cuando dicho grupo se fue constituyendo a su alrededor primero en la ciudad de Meca y posteriormente en la de Medina.

Se incluiría en su seno a todos los musulmanes y musulmanas, constituyendo una unidad supranacional y a pesar de que a lo largo de la historia de este término ha incluido también a personas de otras comunidades religiosas, tal y como ocurrió durante parte del periodo de gobierno musulmán de la península Ibérica (Al-Ándalus).

²³⁵ Fundación Pluralismo y Convivencia, *Ídem*.

²³⁶ Gómez García, L. (2009). *Ibid*, p. 335.

Existen diversos ámbitos en los que dicho concepto es aplicable. En términos generales se halla imbricado con lo social, lo político y lo jurídico, constituyendo un debate fundamental dentro de cada rama del islam quién se incluye o no en ella.

X:

Xenofobia: Discriminación hacia personas que son leídas como no pertenecientes a un determinado grupo nacional o local sentido como propio. Este tipo de discriminación ocurre de manera simultánea y habitualmente vinculada al racismo, al machismo o a la discriminación por motivos religiosos. Puede darse tanto a nivel individual, como grupal o estatal.

Y:

Yihad: Frente a otras lecturas interesadas del término, resulta necesario realizar previamente dos aclaraciones. En primer lugar, es más adecuado entender “yihad” como una obligación derivada de la doctrina musulmana de esforzarse, tanto de manera interior como exterior, para “instaurar en la tierra la palabra de Dios, combatiendo si es preciso”²³⁷. En segundo lugar, cobra importancia la distinción entre lo que se conoce como “yihad mayor” y “yihad menor”, así como la controversia respecto a los límites del “combate doctrinal” del que se ha hecho mención.

La “yihad mayor” hace referencia a la dimensión interior de la lucha personal para cumplir las obligaciones y pilares del islam. La “yihad menor”, por su parte, puede entenderse con connotaciones bélicas, pero existen diferentes concepciones respecto a si debe ser exclusivamente defensiva, ofensiva, económica o de cualquier otro tipo. Asimismo, existe controversia respecto a si esto constituye una responsabilidad exclusiva del gobernante (habitual en el *fiqh* o ciencia jurídica suní), o de si es algo que puede emprender cualquier persona a título personal.

Finalmente es importante recordar que el Corán explícitamente recuerda que “no cabe coacción en religión” (2: 256), lo cual reforzaría la tesis de una “yihad” menor exclusivamente defensiva. Esto excluiría a las corrientes yihadistas que sostienen la “yihad” bélica como pilar del islam .

²³⁷ Gómez García, L. (2009). *Ibid*, p. 361.

Promueve:



Fundación La Merced Migraciones atiende a personas que huyen de situaciones de violencia, guerra y desigualdad. Favorece su inclusión real en la sociedad, apoyándoles con vivienda, clases de español, asesoramiento jurídico, psicológico y laboral o formación para el empleo. Trabaja también con la ciudadanía para dar a conocer esta realidad.

Red de Entidades Formadoras:



Grupo de investigación Antropología, Diversidad y Convivencia –GINADYC- de la Universidad Complutense de Madrid, Fundación Pluralismo y Convivencia, Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones de la Universidad de Comillas, Asociación Tayba, Foro Abraham, Universidad Nebrija, Fundación Cepaim, Unidad de Gestión de la Diversidad de la Policía Municipal de Madrid, SOS Racismo Madrid, Red Acoge, Arco Forum, Comunidad Bahá'í de España e Iglesia Evangélica Española han trabajado en red para crear estos materiales, enmarcados dentro del curso de formación de Agentes de Prevención de la Islamofobia, una de las acciones de sensibilización previstas dentro del proyecto 'SALAM: prevención de la islamofobia, del radicalismo islámico y promoción del diálogo interreligioso', financiado por el Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones y el Fondo de Asilo, Migración e Integración de la Unión Europea.

Financian:



