

Musulmanes en el País Vasco

Perfil religioso, actitudes
y creencias

Hithem Abdulhaleem



**EUSKO JAURLARITZA
GOBIERNO VASCO**

ENPLEGUETA GIZARTE
GAIETAKO SAILA

DEPARTAMENTO DE EMPLEO
Y ASUNTOS SOCIALES

Musulmanes en el País Vasco

Perfil religioso, actitudes y creencias

Hithem Abdulhaleem



ENPLEGU ETA GIZARTE
GAIETAKO SAILA

DEPARTAMENTO DE EMPLEO
Y ASUNTOS SOCIALES

Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia

Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco

Vitoria-Gasteiz, 2010

Un registro bibliográfico de esta obra puede consultarse en el catálogo de la Biblioteca General del Gobierno Vasco: <http://www.euskadi.net/ejgvbiblioteka>

Edición: 1.^a septiembre 2010

Tirada: 500 ejemplares

© Administración de la Comunidad Autónoma del País Vasco
Departamento de Empleo y Asuntos Sociales

Internet www.euskadi.net

Edita: Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia
Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco
c/ Donostia-San Sebastián, 1 - 01010 Vitoria-Gasteiz

Fotocomposición: Composiciones Rali, S.A.
Particular de Costa, 8-10, 7^a - 48010 Bilbao

Impresión: Estudios Gráficos ZURE, S.A.
Carretera Lutxana-Asua, 24-A - Erandio Goikoa (Bizkaia)

ISBN: 978-84-457-3080-5

D.L. BI 2305-2010

Una anciana egipcia preguntaba mientras veía cómo todo Egipto salía al encuentro con el juez Ibn Taimiyya (1263-1328): «¿Quién será éste que tiene tan afortunado y fausto recibimiento?» Le contestaron: «Guarda tu lengua, mujer, este es Ibn Taimiyya, que escribió diez libros voluminosos para demostrar la existencia de Dios». Dijo ella: «Que se fastidie, si no tuviese una fe tan débil, no habría tenido que escribir tantos libros sobre una cuestión tan clara como el mismísimo sol...».

Hasib Kiali (1921-1993), novelista sirio

* * *

Y cuando me preguntaba mi madre: «¿Qué escribes Hanna?», le mentía diciendo: «La historia de San Paulo de Tarso». Ella dibujaba la cruz sobre su pecho diciendo: «Glorificado sea su nombre... muy bien hijo, no te olvides de rogarle ayuda para que cambie nuestra situación tan miserable». Y así estábamos mi madre y yo deseando la misma cosa. Cambió nuestra situación a mejor, pero mi madre lo suplicaba al cielo y yo lo pedía en la tierra.

Hanna Mina (1924-), escritor de literatura sirio

* * *

Cuando estaba en la cárcel [israelí], me visitó mi madre llevando con ella fruta y café. Y no me olvidaré de su tristeza cuando el carcelero confiscó la cafetera y la derramó al suelo, y no me olvidaré de sus lágrimas. Por eso, desde mi celda, le escribí en una cajetilla de cigarrillos un testimonio personal, diciéndole: «Añoro el pan de mi madre... y el café de mi madre... y las caricias de mi madre... y día tras día, crece en mi la infancia... y deseo seguir viviendo... porque si muriese, sentiría vergüenza de las lágrimas de mi madre».

Y pensaba que estas palabras no eran más que una disculpa personal de un niño a su madre, y no sabía que éstas iban a convertirse en una canción que la cantarían millones de niños árabes.

Mahmoud Darwix (1941-2008), poeta palestino

Agradecimientos

Ninguna obra humana, por muy sencilla que sea, puede llegar a concluirse sin contar con el apoyo y la colaboración de los y las demás. Y por ello, nunca debería ser concluida sin mostrar necesariamente los debidos agradecimientos a todas aquellas personas que hayan podido aportar, de una u otra manera, su grano de arena a la misma. En este sentido, quisiera devolverles aquí el cumplido de esta forma simbólica a todas las personas que han contribuido con su tiempo y su esfuerzo para llegar a materializar este proyecto. A la Dirección de Inmigración del Gobierno Vasco por el respaldo recibido durante el año 2009 hasta la consecución de los fines de la misma. En especial, quisiera expresar mi gratitud a Josebe Alonso Marigómez por su constante y cuidadoso seguimiento que ha contribuido al buen desarrollo del proceso, por su profesionalidad, educación, paciencia y comprensión. A Miguel González, Director de Inmigración del Gobierno Vasco, y al exdirector Roberto Marro Ibarra, por la generosa confianza que han depositado en nuestra propuesta de investigación, valorando la importancia de llevar a cabo estudios sobre esta materia y demostrando siempre su suma sensibilidad social.

De igual modo, queremos dar nuestro más sincero agradecimiento al profesor emérito de psicología de la Universidad de Deusto, Luis de Nicolás y Martínez, por la inestimable labor de orientación y dirección que nos ha brindado para dar continuidad a esta investigación de manera exitosa. Su experiencia, sus puntualizaciones sobre la materia objeto de estudio y su total disponibilidad han sido fundamentales para nosotros. También, cómo no, queremos agradecerle al profesor Javier Acha, que, con su amplio conocimiento sobre las diferentes metodologías de investigación y su manejo de los programas de análisis estadístico, pudo ayudarnos sobremodo para desarrollar una parte importante del estudio relativa al trabajo de campo. A José Javier Pardo, por facilitarme medios y espacios en la Universidad de Deusto para la realización de la investigación.

Un agradecimiento especial a mi amigo el profesor de historia de las religiones en la Universidad de Deusto, José Luis Villacorta, mentor de muchas ideas y reflexiones, por su aquilatada calidad humana, tolerancia y decidido impulso a favor del diálogo intercultural e interreligioso, a quien al escucharle

por primera vez en su clase sobre el taoísmo, pensé que era taoísta apasionado, pero cuando le escuché hablando del budismo, pensé que se había vuelto un budista maravillado, hasta que le oí hablando sobre el Islam, y entonces dije que ésta debería ser su verdadera religión, ya que se expresaba como un auténtico musulmán convencido...

Finalmente, los auténticos protagonistas de esta investigación fueron las propias personas entrevistadas que pertenecen a la comunidad musulmana asentada en el País Vasco, que sin ellas no hubiésemos podido sacar a luz los resultados de la investigación y la edición de este libro. Queremos reconocer nuestra gran deuda de gratitud y reconocimiento a todas las musulmanas y a todos los musulmanes que han participado en el estudio, aceptando cumplimentar el cuestionario y contestar a nuestras largas y a veces engorrosas preguntas, por su inagotable paciencia, su impecable colaboración, su inmensa generosidad y su incomparable cordialidad.

SUMARIO

Prólogo	11
Introducción	19
1 Religión, pluralismo e inmigración	27
1.1. El factor religioso en la inmigración	27
1.2. Pluralismo religioso en el marco de una sociedad secular	29
1.3. El Islam inmigrado: historia de imágenes y realidades	30
1.3.1. La creación de una imagen	32
1.3.2. Occidente ante el Islam: encuentros y desencuentros	34
1.4. El reto de la integración de la comunidad musulmana y el reto de la sociedad receptora	37
2 Tradicionalismo, integrismo y fundamentalismo	41
2.1. Aclaración terminológica previa	41
2.2. Maraña terminológica	43
2.3. Principales antecedentes	44
2.3.1. El tradicionalismo	45
2.3.2. El integrismo	46
2.3.3. El fundamentalismo	51
3 El fundamentalismo islámico	59
3.1. El fundamentalismo islámico: tres respuestas ante la crisis	59
3.2. Características y claves del éxito	61
4 Contrastación empírica y metodología de investigación	73
4.1. Introducción	73
4.2. Proceso de construcción y validación del cuestionario	74
4.3. Descripción del cuestionario	75
4.4. Criterios para la identificación de las variables	78
4.5. Las variables y su justificación	80
4.5.1. Autocrítica	81

4.5.2.	Aislamiento	82
4.5.3.	Tolerancia Religiosa	85
4.5.4.	Moderación	87
4.5.5.	Autoritarismo	89
5	Trabajo de campo y análisis de datos	93
5.1.	Trabajo de campo	93
5.2.	Variables sociológicas de los y las participantes.....	100
5.2.1.	País de origen.....	100
5.2.2.	Edad	102
5.2.3.	Sexo	103
5.2.4.	Lugar de residencia en el País Vasco	103
5.2.5.	Estudios completados	104
5.2.6.	Tiempo de residencia en el País Vasco	105
5.2.7.	Nivel de religiosidad	105
5.2.8.	Actividades y pertenencia a entidades religiosas	106
5.3.	Ánalisis y discusión de las respuestas de los entrevistados/as al «cuestionario para medir el fundamentalismo».....	106
5.3.1.	Las siete preguntas del cuestionario que miden la «auto-crítica interna y externa» y las respuestas de los entrevistados y las entrevistadas	108
5.3.2.	Las siete preguntas del cuestionario relativas a la variable «aislamiento»	117
5.3.3.	Las siete opiniones relativas a la variable «tolerancia religiosa»	125
5.3.4.	Las siete opiniones que miden el grado de la «moderación» de los participantes en las entrevistas	136
5.3.5.	Las siete opiniones relativas a la variable «autoritarismo» ..	144
6	Consideraciones finales	153
7	Referencias bibliográficas	161
8	Anexos	167
	I. Cuestionario para medir el fundamentalismo	167
	II. Versión en árabe del cuestionario para medir el fundamentalismo ..	172

Prólogo

En primer lugar, creo que debo agradecer el que se me haya pedido hacer una labor de supervisión y de orientación de esta investigación que ahora se convierte en libro, por lo que puede suponer de reconocimiento tanto para mí como para el autor del mismo. La labor de tutorización realizada cobra aún más valor e importancia dada la gran actualidad del tema investigado, sobre todo después del grave desastre del 11 de septiembre y la intervención militar dirigida por EE. UU. en Afganistán e Irak, en que el llamado síndrome de la inmunidad cambió después de estos acontecimientos destructivos, y puestos ya como un punto histórico y de referencia, para los que trabajamos en la gestión de situaciones de emergencia como son las calamidades, los atentados y circunstancias traumáticas y posttraumáticas en general, que envuelven a los individuos de un modo singular o a los grupos o a la sociedad en general (De Nicolás et al. 2000). Y máxime, cuando se achacan la autoría a grupos llamados fundamentalistas.

Estudiar el fundamentalismo islámico visto por los musulmanes del País Vasco supone valor y creatividad y reconocer la importancia de la variable religiosa en el bienestar de los ciudadanos. Tenemos que tener en cuenta que una de las seis confesiones que han obtenido del Ministerio de Justicia, la calificación de «notorio arraigo» es la que en este trabajo se estudia, y como dice el autor, ante «la creciente tentación de asociar la identidad y las expresiones religiosas del conjunto de los musulmanes con el fundamentalismo». Y en este caso, de una población inmigrada que según las declaraciones del Consejero de Vivienda y Asuntos Sociales del Gobierno Vasco, escritas en el II Plan Vasco de Inmigración, 2007-2009, debe alcanzar una «integración basada en el respeto mutuo y en la asunción de patrones de convivencia consensuados y acordes con los derechos y deberes de cada individuo, independientemente de su procedencia».

Por otra parte, es conocido que en la inmigración se construye una identidad y mudarse implica la pérdida de la continuidad familiar, de la historia personal, del contexto, e incluso la fragmentación del *self*. El inmigrante, tiene que integrarse a un nuevo entorno, lo que implica que tiene que renunciar a parte de su identidad, al menos temporalmente. Debe aceptar el cambio y la separa-

ción. Los límites, antes entendidos como invisibles, cambian el mapa de lo que era familiar por lo que es temporalmente desconocido, inseguro, incluso peligroso. Y se confunden los límites y hasta pueden llegar a desaparecer o hacerse psicosocialmente tan grandes que incluso son difíciles de superar ya que todos conocemos lo que supone el llamado neoracismo diferencial o racismo sin raza que sin insistir en la herencia biológica, ni afirmar abiertamente que existen razas superiores o inferiores, se postula la imposibilidad de superar las diferencias culturales ya que sería dañino suprimir las fronteras, a causa de la incompatibilidad radical de los estilos de vida y las tradiciones de ciertas culturas (inmigrantes) con los estilos de vida y las tradiciones de otras culturas (las poblaciones de acogida) dado que la mezcla de culturas puede ser un error, pues, el que quiera mantener su identidad, aspirando a ser verdaderamente él mismo, tiene que aislarse y eliminar o expulsar al «otro», al elemento falso. El notorio sociólogo Doty afirma que esta obsesión se ha convertido en la «racialización» de grupos sociales (inmigrantes, especialmente), a los que se les atribuye cualidades negativas que, en general, tienen que ver con la exterioridad y la impureza.

La psicoanalista europea Julia Bristeva atribuye la reacción de odio de los cultos y de los nacionalismos extremos a esta fragmentación. Quienes no pueden relacionarse con los demás, bien pueden pensar que es más fácil odiarlos, justificando esta situación con la aversión por los que no comparten nuestros orígenes. Resulta fácil considerar a esos «otros» grupos, diferentes a nosotros, como algo «menos» en algún sentido: menos morales, menos buenos, menos humanos. A partir de entonces, es cada vez más fácil aceptar la injusticia ejercida contra ellos. Después de todo, se dice, son diferentes.

Como inmigrante uno se siente como un verdadero «otro», en relación con la nueva cultura. En ese caso, el extranjero no sólo está dentro de nosotros mismos, sino que también es una experiencia externa que siempre estará presente en la vida cotidiana en el nuevo país. El individuo y la familia inmigrantes tienen que atravesar este proceso de ser primero un extranjero, después un extraño y finalmente alguien que pertenece al grupo, pero de una forma muy especial: alguien que pertenece como un extraño en relación con los nativos. *La diferencia*, ya sea interna, étnica, religiosa, racial, social o política, y la lucha por pertenecer y no pertenecer totalmente, deben ser aceptadas y respetadas. Y es que en el fondo, como afirma el autor de este trabajo, «los choques

interculturales no surgen como consecuencia de esa *diferencia*, sino de la concepción que articulamos en torno a ella».

Ahora bien, la experiencia de la inmigración es un desafío estimulante, aunque también estresante y agotador y un proceso de expansión del *self*. Los inmigrantes aprenden a convivir con un sentido relativo de la verdad. Se dan cuenta de que existe más de una forma de ser y de hacer las cosas, y aprenden a pensar de manera independiente. Se produce una sensación de libertad, aunque por supuesto también ello produzca ansiedad. Ya nada es automático; siempre se cuestionará algo. Y como muy bien indica el autor de este trabajo, «hay un concepto principal de estudio como es el fundamentalismo» y dentro de una religión y en una comunidad musulmana y en un contexto concreto como el de Euskadi.

En este sentido, tanto el abordaje teórico que realiza el autor, así como la investigación empírica, nos dan respuestas a muchos de los interrogantes que se plantean en torno a la incorporación de la comunidad musulmana en el país de recepción, la sociedad vasca en este caso. El autor elaboró dentro de lo teórico, una reflexión que da importancia a la variable religiosidad y que constituye un factor importante en el desarrollo de las identidades culturales de las personas inmigrantes. Lo hace a través de una muestra de $N = 121$ personas como directores de centros, imanes, responsables de actividades, miembros de juntas directivas y personas practicantes que acuden con frecuencia a la mezquita para cumplir con los ritos de su religión, de ambos性 y entrevistadas como representativas de la población musulmana residentes en la CAPV (Álava, Gipuzkoa y Bizkaia).

Desde el punto de vista de la psicología, podemos contemplar ya, cómo la psicología de las religiones está emergiendo cada día con más fuerza en la llamada disciplina psicológica científica y empieza a formar parte de ella, sin tener que acudir a la cuarta fuerza de la llamada psicología transpersonal, que es la que más en cuenta tiene el concepto de espiritualidad en el momento actual. Ya el padre de la Psicología americana W. James habló en detalle del fenómeno de conversión religiosa y sus efectos saludables sobre la psique. No se conoce la naturaleza humana si prescindimos del hecho religioso (James, W. 1902). Es necesario considerar la religiosidad como genuina actividad psíquica, que queda sin explicar aun cuando se dé un fácil y expeditivo juicio de

anormalidad psíquica ya que todos los hechos psíquicos pueden adoptar una tonalidad religiosa. Religioso es lo más claramente personal y predominantemente afectivo, pues es todo lo que sentimos como solemne, serio y conmovedor frente a una realidad primordial, divina, y se presenta como un don y es diferente de la experiencia moral que se presenta como un esfuerzo, tensión, y del rito o manifestación externa.

El hecho religioso aparece con su particular característica como genuinamente humano, irreductible y constante, aun en la variedad misma de su manifestación, en su aspecto social e individual, en el desenvolvimiento de la vida humana. Y el estudio de la actividad psíquica tanto dentro de la religiosidad como de la incredulidad, nos permite individualizar actitudes típicas, pero no la naturaleza y significado de la misma religiosidad si no extralimitamos las posibilidades de la psicología, pues, ésta sólo puede estudiar y llegar, según los propios cánones científicos a un juicio existencial pero no de valor y ver los aspectos cognitivos de la religiosidad que se imponen en relaciones de complementariedad y no de recíproca exclusión. La psicología nos muestra cómo la religiosidad no es puro razonamiento, ni sentimiento indefinido, ni agitación sin tregua, sino coordinación y compromiso del hombre en su totalidad. En el equilibrio de la salud mental se debe tener en cuenta la religiosidad que está encarnada en el hombre tan profundamente como las exigencias biológicas (Zunini-De Nicolás). La religión es un factor protector en la recuperación y promoción de la buena salud. Como dice el autor, «en el caso del musulmán, su confesión religiosa no le impulsa a inmigrar [...], pero sí le ayuda a sobrellevar y aliviar las peripecias del proceso migratorio». Si mi religión me pide cosas, probablemente, conlleve beneficio para otros; si mi religión trata de controlar el comportamiento de otros, es, casi seguro, perjudicial para ellos.

Todas estas cuestiones van más allá de lo étnico y del multiculturalismo. La identidad se desarrolla en relación con otras personas, dentro de un cierto contexto sociocultural. Y así el autor, estudia las variables de la autocritica interna y externa como elemento de retrospección sobre la cultura propia y la cultura ajena. La tolerancia religiosa como capacidad de interrelación y de respeto en el diálogo sincero y sin imposiciones. La moderación para buscar posturas intermedias y no sobrepasar los límites buscando el equilibrio con la sociedad con que se encuentra. De esta manera, se evitaría el aislamiento y el autoritarismo.

mo que fomentan el separatismo tratando de mantenerse puros ante las amenazas de los otros, convirtiéndose en personas rígidas, agresivas y radicales a través de un autoritarismo en contra de los principios democráticos de la sociedad. Como dicen los psicólogos sociales, con las tres actitudes primeras estudiadas, se evitaría la actitud del fanatismo como intensa adhesión afectiva a una idea, socialmente compartida, a la que se concede un valor absoluto y que puede de ser realizada destruyendo en nombre de ella, cualquier obstáculo que se interponga, y además en su base, se dan personalidades predisponentes a ello como la autoritaria dando lugar a conductas fanáticas de intolerancia, de imposición de ideas e incluso de uso de la violencia (Javaloy, 1983).

Hay que tener en cuenta que el contexto que se viva, se transforma en texto: los valores a partir de los cuales el inmigrante organiza su vida cotidiana, proporcionan raíces y anclaje como miembros de una nueva comunidad. Cuando el contexto cambia, también lo hace el texto. En el caso del inmigrante, este cambio es a la vez drástico y rápido. La identidad de un inmigrante, al atravesar diferentes fases como la experiencia de la amenaza de la identidad, como ya he mencionado en un principio, aboca después a la confusión y experiencia de pérdida. Las antiguas formas de ser ya no alcanzan. A medida que transcurre el tiempo dentro del nuevo contexto, se incorporan algunos valores. Comienzan a aparecer conductas distintas, y eventualmente se las adopta. Con el tiempo los rasgos se consolidan, pero la identidad del inmigrante siempre incluirá alguno de los viejos valores, del país de origen. Lentamente se sobrevive al shock inicial, y la nueva cultura va aceptándose gradualmente. Al mismo tiempo, se produce una reafirmación y una reinterpretación de la identidad previa. Gradualmente se va reflejando, en las interacciones sociales, un sentimiento de pertenencia al nuevo contexto, aunque siempre quedará un residuo del intenso anhelo inicial de la cultura anterior. Existe una nueva identidad, con la antigua y con la nueva y también la aceptación de que la lucha entre ellas será eterna.

Una Comunidad integradora debe ser capaz de proporcionar un contexto predecible que pueda ofrecer a sus miembros un sentido de sostén y pertenencia. Al mismo tiempo, debe ser capaz de adaptarse cuando las circunstancias cambian. Su existencia continuada depende de una propiedad suficiente: la disponibilidad de patrones alternativos de transacción, y la flexibilidad para movilizarlos cuando es necesario.

La discusión misma de la experiencia de inmigración con instancias religiosas puede ayudar a crear una nueva percepción de la misma. El prejuicio, el aislamiento, el descenso del status socioeconómico y las tensiones socioculturales y religiosas, pueden ligarse a la experiencia de la inmigración y re-ordenarse. En una exploración tal, la diferencia puede perder su perjuicio, y transformarse en una validación más que en un estigma. La esperanza, la complejidad, el enriquecimiento y algo muy importante: las cosas valiosas que traían de sus experiencias previas y las preguntas formuladas alrededor de su experiencia de ser inmigrantes puede hacer posible co-crear una nueva narrativa integradora de lo nuevo y lo viejo y de las pérdidas con el enriquecimiento. Como dice la notoria terapeuta Eva Hoffman, se trata de integrar «el dolor y la alegría de ser de dos mundos».

La exploración de la experiencia de inmigración, sumada a la capacidad de unir y co-crear una nueva narrativa del proceso de inmigración, ayuda a otorgar un significado nuevo y más rico a la experiencia y a la historia propia, por lo que el comportamiento se modificará. Se deben construir relaciones con la nueva comunidad, y al mismo tiempo mantener los lazos con su país de origen. Aun en los mejores casos, siempre persistirá un sentimiento de pérdida. No importa cuán positivo sea el nuevo lugar, siempre se ha dejado algo. Trabajar con tesoros escondidos y problemas de pertenencia puede fortalecer el sentido de identidad, y ayudar a experimentar una interdependencia fortalecedora. Cuanto más firmes son las raíces de la propia identidad de una familia como familia inmigrante —combinación de lo viejo y de lo nuevo, sistema humano adaptativo—, más pueden sus miembros sostenerse y llegar a asimilar lo nuevo. Nuestra tarea como ciudadanos de la aldea global, debe ser alentar este re-enraizamiento, trabajando con las hierbas que le permiten a la planta afirmarse y crecer. Como dice el autor, «nuestra intención consiste en intentar hacer una pequeña contribución al debate social actual en aras del tan necesario diálogo intercultural e interreligioso y en contra del tan reprobado egocentrismo y arrogancia cultural».

La pregunta es cómo viven con esa permanente lucha por pertenecer y no pertenecer al mismo tiempo. El análisis de los datos encontrados es muy interesante y, como dice el autor, «el musulmán que emigra a Europa pasa, directa o indirectamente, por un proceso de reconstrucción de su identidad cultural y religiosa. Este proceso no implica la renuncia a los principios fundamentales

de su fe, ya que los musulmanes inmigrantes sostienen que estos principios, además de tener sentimientos profundos hacia ellos, son compatibles con los valores del sistema secular europeo comprometido con el pluralismo religioso, la igualdad social y la tolerancia. En este sentido, se observa que la persona que confiesa en Euskadi la religión musulmana adopta aquellos elementos de la sociedad europea que cree que tienen paralelismo o pueden encajar con el sistema de sus creencias y valores propios: interioriza los principios democráticos, defiende el pluralismo y la tolerancia, si no se identifica con la sociedad del país acogedor al menos ve y reconoce en ella rasgos positivos, etc.».

Pero, aunque ser un inmigrante implica que uno siempre conserve una sensación de ser ajeno, y se transforme en identidad esta sensación, de ser finalmente uno que pertenece al lugar en el que vive, pero pertenece de forma particular, como un extraño, debe contribuir a que todos en el mundo actual sepamos vivir en la misma Casa Común, pues ya somos todos pueblos de la Tierra.

Ya experimentamos que las distancias se reducen porque podemos viajar realmente o virtualmente a cualquier parte, y conectarnos inmediatamente con el otro lado del mundo. Sin embargo, aun cuando experimentamos la globalización, el universo y la ciudadanía del mundo, las batallas por lo específico y particular se pueden volver en más duras y fundamentalistas. Es necesario aprender y que para ello nos sirva el presente trabajo, por parte de todos cuantos estamos descubriendonos como miembros de la gran familia humana universal y en donde debe imperar la convivencia de todos con todos, a vivir la convivencia, el respeto y la tolerancia, como dice Boff, L. (2007), como virtudes básicas e imprescindibles para otro mundo posible y como fundamento del bien más necesario y ansiado por toda la humanidad como es la paz.

LUIS DE NICOLÁS Y MARTÍNEZ
Profesor Emérito, Catedrático propio de Psicología
de la Universidad de Deusto

Introducción

La primera víctima que cobra el fanático es él mismo, luego su entorno más próximo y luego las personas contra las que enfoca su intolerancia y su odio.

Los emperadores y los reyes de la Alta Edad Media europea tenían constancia de la existencia de la religión musulmana desde que ésta fue predicada en el siglo VII en el desierto de Arabia. Asimismo, ya habían pasado casi 1.000 años desde que Pedro el Venerable (hacia 1094-1156), destacado abad de Cluny, encargó la primera traducción del Corán al latín, o desde que las obras de Avicena (980-1037) y Averroes (1126-1198), entre otros, fueron traducidas a las lenguas europeas. En la actualidad, la sociedad europea —y la sociedad vasca también, que es donde vamos a desarrollar nuestra investigación— tienen una certeza absoluta de que el Islam no sólo existe, sino que también, inevitablemente y de una u otra manera, se entra en contacto diario con él. A pesar de todo ello, si revisamos lo que se edita y lo que se piensa en Europa acerca del mundo islámico, resulta sorprendentemente fácil encontrar, exceptuando algunos contadísimos casos, frases como estas: «el Islam es el gran desconocido», «todo lo que pertenece al mundo islámico nos parece extraño e incomprensible», «ante el Islam abundan los prejuicios y los estereotipos», «hay mucha diferencia y muros que separan Europa de la cultura musulmana» y un largo etcétera. Y si nos preguntamos hasta cuándo este tipo de comentarios van a seguir produciéndose, nos respondemos que, dado el pésimo panorama actual, los indicios apuntan a que no van a desaparecer pronto.

Así, y para ser más precisos, esta creencia de que el colectivo musulmán afincado en la sociedad española —o en la CAPV— es muy diferente e incompatible, está aumentando los malentendidos, los temores y las inquietudes de las dos partes. Por otro lado, está contribuyendo a la creciente tentación de asociar la identidad y las expresiones religiosas del conjunto de los musulmanes con el fundamentalismo. Hay varios elementos que han fomentado esta frecuente identificación:

1. la creación de una «imagen hostil», un proceso que mediante el cual —más adelante vamos a hablar de ello— se pretende elaborar una re-

presentación negativa alrededor de los que se consideran adversarios y enemigos, con el fin de justificar los actos y satisfacer los deseos psicológicos y sociales propios,

2. el discurso que los musulmanes emplean no consigue llegar de manera eficaz a los interlocutores europeos. En este sentido, podemos hablar de un discurso y de formas de autopromoción bastante deficientes. Se observa que los representantes o portavoces de la comunidad musulmana no siempre tienen conocimiento suficiente del idioma o de los códigos culturales y sociales propios del país de acogida. Sin indagar en las diversas causas que se esconden detrás de esta realidad, el caso es que por mucho que tengan espíritu y talante dialogante, esta carencia de *herramientas* del diálogo, está dificultando aún más los intentos de la comunidad musulmana por explicar su situación y su visión verdadera y despejar los prejuicios que se mantienen sobre ellos, y
3. por último, la ocupación de Palestina, atentados como el 11-S y el 11-M, la intervención militar orquestada y llevada a cabo por EE. UU. y otros países occidentales en Afganistán e Irak, el bombardeo israelí contra el Líbano o contra Gaza, son acontecimientos trágicos que no han hecho más que, por un lado, *intensificar* los debates sociales y políticos sobre la posible relación del Islam, como religión y como principios, con el oscurantismo y el fundamentalismo y, por otro lado, *dar* muestras de que el «Occidente arrogante» continúa con sus políticas irresponsables e imprudentes puestas en ejecución desde hace largas décadas en el mundo islámico en general y en Oriente Próximo en especial.

Pero, ¿por qué se asocia a toda la comunidad musulmana con el fenómeno del fundamentalismo? ¿Qué discursos y conceptos religiosos mantienen los musulmanes? O, para ser más específicos, ¿los musulmanes residentes en la sociedad vasca son fundamentalistas? ¿Cómo se posicionan ante este fenómeno? ¿Son sus conceptos y sus actitudes una manifestación del fundamentalismo? Estas y otras preguntas similares serían la base central sobre la cual vamos a elaborar nuestra investigación, ya que consideramos que es muy relevante el hecho de buscar respuestas adecuadas y el desarrollo de reflexiones serenas y coherentes sobre este tema objeto de estudio. Nuestra intención consiste en intentar hacer una pequeña contribución al debate social actual en aras del tan

necesario diálogo intercultural e interreligioso y en contra del tan reprobado egocentrismo y arrogancia cultural.

Así que, como bien se aprecia, este trabajo tiene un objetivo específico: versar sobre el fenómeno del fundamentalismo islámico, tal y como se define y se manifiesta (si es que se manifiesta) por la comunidad musulmana afincada en la sociedad vasca. Con ello, se trata de ofrecer una descripción y un análisis lo más rigurosos posible del contexto histórico-político del fundamentalismo en general y de la realidad del fundamentalismo islámico en especial. Por otro lado, habida cuenta de la imagen mutua que se había desarrollado entre las comunidades islámicas y las sociedades europeas de acogida, que, tristemente, se nos antoja, no es muy esperanzadora, nuestro segundo objetivo consiste en realizar un acercamiento al colectivo musulmán asentado en la CAPV, para explorar en profundidad las actitudes, las características y los componentes religiosos que sus integrantes ostentan y, de igual modo, comprobar hasta qué medida se asemejan o se alejan de las actitudes tildadas como típicamente fundamentalistas, averiguar qué postura mantienen y dónde se ubican al respecto.

Con estos básicos objetivos que habíamos establecido, el trabajo se ha materializado en cinco grandes apartados que han sido el fruto de una combinación de metodologías y técnicas de investigación variadas. En el primer capítulo de este estudio, hemos realizado una reflexión sobre el factor religioso en la inmigración, su relevancia y el papel que tiene en los procesos de integración en la sociedad receptora de los colectivos inmigrantes que se autodefinen como creyentes y religiosos. En este sentido, hemos indagado en la enojosa problemática surgida a raíz de la posibilidad de contemplar el aspecto religioso de los inmigrantes como un ingrediente a valorar a la hora de gestionar esta nueva realidad del pluralismo cultural en una sociedad, como la europea, que se identifica como laica o secular. Una sociedad que había ya discutido y superado estos debates en torno al papel de la religión en la vida pública y había llegado, al parecer, a la conclusión de la necesidad de llevar a cabo un proceso de «privatización» de la religión. Sin embargo, la llegada de personas inmigrantes portadoras de una amplia diversidad de visiones y mentalidades propias, ha vuelto a plantear de nuevo esos debates y subrayar la necesidad de construir la sociedad en la que nos encontramos en base al respeto activo hacia esta pluralidad cosmovisional que actualmente la caracteriza. Asimismo, para

responder a los objetivos que habíamos marcado a propósito de este estudio, nos hemos centrado en las diferentes dimensiones de la presencia del colectivo musulmán en el seno de la sociedad europea, los supuestos retos que presenta su incorporación a esta sociedad y los mitos que se han generado en torno a él representándole como inasimilable e indigerible.

En el segundo capítulo, hemos realizado una recopilación y análisis de datos relativos a la materia en cuestión. Se trata de una fase en la que hemos desarrollado, en base a los estudios ya elaborados sobre el fundamentalismo —siendo éste indiscutiblemente un fenómeno universal—, un abordaje teórico y una reflexión personal que gira en torno a los diferentes rasgos del fundamentalismo, su historia, causas y evolución. En este sentido, y habida cuenta de la ambigüedad que denota el término «fundamentalismo», ha sido necesario hacer una aclaración de términos para desentrañar los significados de éste así como de otros términos relacionados, como el «tradicionalismo», «el integrismo», etc.

Asimismo, el tercer capítulo de este libro lo hemos dedicado exclusivamente para hacer una reflexión teórica sobre el fenómeno del fundamentalismo islámico. Hemos realizado una exposición acerca de la situación social y política actual del mundo árabo-islámico, y explicado cómo las diferentes crisis que sufre han contribuido a la emergencia de movimientos de carácter religioso islámico, que irrumpían en la esfera política para plantearse como un medio político y económico eficaz frente a la crisis y con el fin de recuperar tanto la centralidad de la referencia islámica como el liderazgo de antaño que tenían en esta sociedad. Otros factores, que también influyeron en acrecentar la vuelta a lo religioso y el aumento de la religiosidad en la mayor parte de los países árabes e islámicos, han sido abordados y examinados.

Por otro lado, para responder a las preguntas específicas que habíamos planteado acerca de la comunidad musulmana residente en el País Vasco, hemos tenido que llevar a cabo imprescindiblemente un trabajo de búsqueda de datos sobre el terreno. Así, en relación con la información recogida, en el cuarto capítulo se hace referencia a la metodología que empleamos durante el desarrollo del estudio. Para responder de manera objetiva a la pregunta que surge en torno a si la religiosidad de los musulmanes que habitan hoy en los tres Territorios Históricos de la CAPV es de carácter fundamentalista o no, hemos

tenido que recurrir a un procedimiento específico para ello: la técnica consistió en elaborar previa y necesariamente un instrumento de medida adecuado y válido, que había de ser también traducido al árabe clásico, para medir las variables que identificamos como relevantes por estar estrechamente relacionadas con las definiciones que aparecen en la literatura en torno al fenómeno del fundamentalismo. La estructura de medida está compuesta por 35 ítems que miden las siguientes variables: «autocrítica interna y externa», «aislamiento», «tolerancia religiosa», «moderación» y «autoritarismo».

Por tanto, aunque haremos alguna mención al aspecto cuantitativo de la comunidad musulmana objeto de estudio (número de empadronados, características sociodemográficas, género, etc.), la metodología que hemos llevado a cabo ha sido más bien cualitativa. Hay varias razones para ello: una de ellas se basa en el hecho de que en los últimos años se han publicado varios libros y estudios que aportan información estadística relevante, fidedigna y a la que cualquier investigador puede recurrir en caso de que necesite tener conocimiento acerca de la situación sociodemográfica del colectivo musulmán afincado en la sociedad vasca. Además, a día de hoy, no se han producido grandes cambios en cuanto a los valores numéricos de este colectivo. De esta manera, nuestra aproximación al estudio del grado del fundamentalismo de la comunidad musulmana se ha materializado mediante la realización de entrevistas en profundidad semiestructuradas, que fueron aplicadas individualmente a los participantes que componían la muestra elegida. Estas entrevistas, que se desarrollaron mayoritariamente dentro de los centros de culto (las mezquitas) constituidos por la comunidad musulmana en los tres Territorios Históricos de la Comunidad Autónoma del País Vasco, nos permitieron tener conocimiento valioso sobre el tema objeto de investigación. Las personas elegidas para las entrevistas, un total de 121 participantes, aunque representaban una muestra heterogénea y variada, todos y todas tenían un denominador común: pertenecían a la comunidad musulmana asentada en Euskadi y, al mismo tiempo, se autodefinían como bastante religiosos. Son mayoritariamente musulmanas y musulmanes practicantes, que acuden con frecuencia a las mezquitas con el fin de cumplir con los ritos de su religión; responsables y miembros de juntas directivas de asociaciones culturales y religiosas ligadas al mundo árabe e islámico; y, por último, líderes religiosos e imames de los oratorios establecidos en el País Vasco y que tuvimos la oportunidad de visitar.

En el quinto capítulo, hemos realizado un análisis de los datos recogidos en el trabajo de campo que habíamos desarrollado anteriormente. Mediante la aplicación del cuestionario para medir el grado del fundamentalismo en la comunidad musulmana afincada en Euskadi, hemos conseguido información precisa sobre la postura, las opiniones y las características actitudinales de este colectivo respecto al tema del fundamentalismo. Encontramos una correlación insignificante entre las actitudes de los participantes, que más del 95% de ellos y ellas se identificaron como musulmanes practicantes a diario, y las características típicas del fundamentalismo. Así, los entrevistados obtuvieron una puntuación significativamente baja en las preguntas diseñadas para medir el grado del «autoritarismo» y el «aislamiento», mientras que su puntuación media en relación a los otros factores («tolerancia religiosa», «autocrítica interna y externa» y «moderación») ha sido bastante alta.

Algunas limitaciones: desde el comienzo de este estudio hemos sido muy conscientes de las limitaciones con las que íbamos a encontrarnos, algunas de ellas son inherentes al tema mismo objeto de nuestra investigación, un terreno que se antojaba tan comprometedor como resbaladizo, sumamente delicado y susceptible de muchas interpretaciones. El fundamentalismo, que ha sido un término muy debatido en el sentido conceptual de la palabra, adquirió connotaciones y significados muy desdeñosos, pero también ha sido a menudo utilizado a la ligera como un potente instrumento de ofensa y de menoscabo para tildar a los quien se considera diferentes y adversarios. Numerosas personas lo usan a diario, pero muy pocas saben lo que exactamente significa o cuál es su origen. ¿Qué es el fundamentalismo? ¿Dónde está la frontera entre una persona simplemente religiosa y practicante y una persona fundamentalista? ¿Quién define esta frontera y bajo qué parámetros? Para responder a estas preguntas, hemos tenido que empezar con una indagación en el origen del término, para entender su verdadero significado, saber cómo ha evolucionado y en base a qué ha sido usado para referirse a la cultura musulmana.

La segunda limitación con la que nos hemos encontrado y que teníamos que irremediablemente superar, está relacionada con la carencia absoluta de instrumentos de medida específicamente elaborados para medir el fundamentalismo islámico. Además, las escalas que habían sido diseñadas para medir el fundamentalismo carecen claramente de validez fuera del contexto en el que fueron creadas: el ámbito religioso cristiano. Por tanto, hemos tenido que

construir un instrumento propio para la consecución de los objetivos marcados en el presente estudio. Los procesos de validación para garantizar la hegemonía y la idoneidad del cuestionario han sido fundamentales para el desarrollo de la investigación.

Otra circunstancia limitadora estaba relacionada con las dificultades de comunicación que suelen producirse en este tipo de estudios transculturales. Así, una vez diseñado el instrumento para medir el grado del fundamentalismo de la muestra perteneciente al colectivo musulmán afincado en el País Vasco, hemos procedido a la traducción del mismo al idioma árabe, la lengua que está muy íntimamente vinculada con la religión musulmana. Además, es la más usual, aunque no la única, entre la mayor parte de las personas que integran la comunidad que confiesa esta fe. El texto ha sido traducido a la versión clásica, el árabe estándar, la lengua que se emplea como herramienta de comunicación entre las diferentes poblaciones que pertenecen tanto a países de habla árabe como a otros países musulmanes, aunque en menor medida, de los cinco continentes. También es el idioma de los medios de comunicación, de la literatura y de la poesía. El hecho de elegir esta lengua para las entrevistas, nos ha supuesto —hay que reconocerlo— ciertas limitaciones a la hora de seleccionar a los y las participantes que deberían cumplimentar el cuestionario, pues, han de ser personas con suficiente conocimiento lingüístico, o al menos correctamente alfabetizadas. Cabe destacar aquí, sin embargo, que el ámbito en el que nos hemos movido para la realización del trabajo de campo, el de los centros de culto, ha atenuado esta dificultad y ha ayudado a superarla, porque a las mezquitas —donde mantuvimos la mayor parte de las entrevistas— acuden personas de numerosos orígenes y de diversos niveles culturales y académicos, entre estas personas hay bastantes creyentes que generalmente manejan el idioma árabe clásico, por ser éste la lengua de la revelación y lengua litúrgica del Islam, un hecho que constituye, para un creyente, un elemento más que suficiente que le motiva para entrar en contacto y familiarizarse con esta lengua.

1

Religión, pluralismo e inmigración

1.1. El factor religioso en la inmigración

Han pasado casi dos décadas desde que la sociedad española empezó a sentir, en lo que a la pluralidad cultural y a la demografía se refiere, transformaciones y adaptaciones en estos ámbitos. La llegada de personas extranjeras de numerosos lugares del mundo, ha contribuido sobremanera a estos cambios culturales y sociales. Los inmigrantes emprenden su viaje por y para muchos objetivos y razones, pero todos comparten un deseo principal: encontrar una oportunidad mejor en el camino de su nueva vida. Se acercan a las sociedades receptoras dejando atrás todas sus pertenencias, o mejor dicho, no dejan nada, todo lo llevan dentro. En definitiva, los inmigrantes cuando parten de sus países de origen, acarrean con ellos, además del esfuerzo y de los buenos deseos, una serie de tradiciones, de símbolos y de valores que son los elementos responsables de componer y cohesionar su propia identidad cultural y social. De hecho, este bagaje constituye una fuente de información y de aprendizaje válida y de la que emanan las personas y las familias, sean inmigrantes o no, para elaborar sus identidades individuales y colectivas. Por tanto, es comprensible y hasta sensato pensar que este bagaje va a acompañar a los inmigrantes, en menor o mayor medida, durante todo su proyecto de inmigrar y de asentarse en las sociedades de recepción.

Cabe señalar que los inmigrantes provienen mayoritariamente de países en vías de desarrollo económico, donde los procesos de la secularización —como los que tuvieron lugar en la sociedad europea— no acaban de cuajar, o ni siquiera las sociedades a las que pertenecen han emprendido estos caminos de la minimización de la religión y de su separación de la vida pública [¿Es necesario que lo hagan?]. Dicho en otras palabras, el factor religioso se presenta, por la razón que sea, como un ingrediente configurador de la identidad cultural de muchas personas extranjeras. Lo cual no quiere decir

que la religiosidad de las personas extranjeras sea algo estático o invariable, sino que el contacto y la interacción con la sociedad receptora, con su cultura y su modo de comportamiento, van a posibilitar la incorporación de nuevas perspectivas y enfoques enriquecedores para estas personas. Pero tampoco quiere decir, es conveniente puntualizarlo, que la importancia de lo sagrado sea algo anacrónico y trivial que va a esfumarse en cuanto los inmigrantes tengan contacto con la sociedad europea y se adapten a su vida moderna. Por el contrario, la visión y las expresiones religiosas resultan, en no pocos casos, una respuesta genuina de la gente ante los ya conocidos límites y desgarros de la modernización, un proyecto que no acababa de encontrar, como se esperaba, la respuesta definitiva a los múltiples interrogantes que planteaban los seres humanos.

Por otra parte, las instituciones y las sociedades europeas receptoras de inmigrantes, tuvieron que realizar importantes reajustes en diferentes ámbitos para facilitar la integración y la incorporación de las personas extranjeras en la sociedad de acogida. Son adaptaciones y esfuerzos jurídicos, sociales y psicológicos que merecen todo nuestro reconocimiento. Sin embargo, cabe señalar que el enfoque de estos reajustes, no contemplaba la religión como una dimensión que podría llegar a favorecer el entendimiento y la convivencia. Por el contrario, a menudo se observa que la condición religiosa de algunos colectivos de inmigrantes, sobre todo aquellos que ostentan convicciones y realizan prácticas religiosas diferentes a las que predominan en la sociedad receptora, se percibe como un retroceso para los logros y los avances alcanzados por esta sociedad en materia de libertades e igualdades sociales. Por consiguiente, las manifestaciones religiosas, en particular aquellas que se cree que son incompatibles y que se proyectan sobre ellas imágenes negativas y desdeñosas, se consideran como un freno que estorba el desarrollo de una integración y una cohesión óptimas en la sociedad. Es más, en los diferentes discursos motivados por este tema, se llega a afirmar que hay grupos de inmigrantes que son más fáciles de integrar que otros en función de su adscripción religiosa. Es decir, los colectivos que mantienen creencias religiosas afines o semejantes a las de la sociedad anfitriona serían, así se juzga, más capaces de superar el examen de la integración. Esta retórica es utilizada en ocasiones como pretexto para justificar las medidas de segregación y las actitudes de xenofobia dirigidas contra los colectivos que no son, o que se cree que no son, tan próximos.

1.2. Pluralismo religioso en el marco de una sociedad secular

Desde el punto de vista histórico, en las sociedades occidentales ha imperado, a lo largo de su trayectoria cultural y política, una flagrante homogeneidad confesional¹. De igual modo, se han llevado a cabo arduos procesos de laicización que al final desembocaron en un acotamiento de la función pública de la religión en estas sociedades. Así, las personas ya no necesitan recurrir a lo sagrado para legitimar la toma de sus decisiones personales o colectivas, sus visiones y sus obras. Ya no se dejan fácilmente convencer por las interpretaciones e historias eclesiásticas sobre el sentido de su vida. Crecía el ejercicio de una racionalidad que, entre las dudas sobre la existencia de un Creador o las afirmaciones de que la narración religiosa no era más que una fábula, aporataba independencia y autosuficiencia espiritual a las personas implicadas.

Quizás estas son las razones que yacen detrás del desentendimiento y la incomprendición que muestran las sociedades europeas, ya secularizadas, cuando colectivos de inmigrantes manifiestan que la religión es un componente significativo y relevante para sus vidas y una referencia viable para su desarrollo individual y colectivo que prefieren no perder. La falta de sintonía se acentúa aún más cuando estos colectivos solicitan espacios propios con el fin de cumplir con sus creencias y efectuar sus prácticas espirituales (centros de culto, cementerios, acatar ciertos regímenes alimenticios, ostentar determinado tipo de vestimenta, etc.). Como consecuencia de todo ello, se observa que las instituciones públicas, al articular leyes con el fin de gestionar y fomentar la integración de las personas extranjeras, no prestaban la atención debida, como habíamos indicado antes, al aspecto religioso como circunstancia potencial que podría favorecer esa integración. Así, los inmigrantes, que en número y en necesidades iban creciendo, tuvieron que necesariamente planteárselo. Este hecho ha abierto el debate en la

¹ Es cierto que con la secularización de finales del siglo XIX Europa empezó a pasar de una uniformidad religiosa cristiana, que caracterizaba a la sociedad europea de aquel entonces, a una pluralidad de visiones. Pero no es menos cierto que se trataba más bien de un pluralismo político, y no tanto multirreligioso. De hecho, la presencia sustancial y perceptible de religiones diferentes en la sociedad europea, y en la española en especial, se produce como resultado de los recientes movimientos de población migratoria. Así, el principio y la argumentación del pluralismo multirreligioso, que reconoce el valor espiritual y moral de las diferentes tradiciones religiosas, se configuró tardíamente.

sociedad europea, y la sociedad vasca no es ajena a este mismo proceso, sobre asuntos que habían discutido y aparentemente habían resuelto hacía ya bastante tiempo: el papel de la religión en la vida pública, el tipo de la religiosidad que se practica y el pluralismo multireligioso y su gestión.

Queda claro que los desplazamientos migratorios de personas pertenecientes a contextos culturales muy diversos, han despertado la conciencia de la sociedad europea —y también de la vasca, que es donde vamos a desarrollar nuestro estudio— sobre la diversidad multireligiosa, sus características y la necesidad de construirla no en función de la visión única y exclusiva de la mayoría, sino de acuerdo con pautas sensibles al derecho de las minorías, étnicas o religiosas, a la igualdad y a la no discriminación. En este sentido, el derecho a la libertad de confesar una religión determinada y practicarla, se juzga fundamental para todos los colectivos que forman parte del tejido social y cultural de la sociedad actual. Conviene señalar que al respecto se han desarrollado en la sociedad vasca, tanto a nivel institucional como a nivel social, varias iniciativas serias y estudios cualitativos² favorables al encuentro y al diálogo intercultural entre los diferentes colectivos y las sensibilidades religiosas. De esta manera, el acercamiento que se ha llevado a cabo ha conseguido resaltar y dar a conocer la realidad de la pluralidad religiosa que caracteriza a la sociedad en la que nos encontramos, impulsando el reconocimiento institucional y social hacia estas comunidades y hacia su derecho a la libertad religiosa, así como promoviendo el debate y el pensamiento crítico, que es algo tan necesario en los tiempos que corren, sobre esta libertad y su papel en la creación de un marco adecuado de convivencia y entendimiento.

1.3. El Islam inmigrado: historia de imágenes y realidades

Llegados a este punto, podemos decir que una de estas minorías a la que nos referíamos y hacíamos alusiones es, como cabe imaginarse, la comunidad musulmana.

² En este sentido, podemos citar una pionera investigación impulsada por la Fundación Pluralismo y Convivencia, una entidad dependiente del Ministerio de Justicia, y en colaboración con la Universidad de Deusto y la Fundación Social Ignacio Ellacuría. El estudio fue desarrollado (está por publicarse en 2010) por expertos en ciencias sociales y académicos vinculados a estas entidades con el fin de elaborar un mapa sobre la realidad, el aspecto organizativo y las expectativas y necesidades de las minorías religiosas presentes en la CAPV.

Un colectivo que por razones tanto de fisonomía³ como de cultura resulta difícil que pase por desapercibido. Además, al aumentar el número de inmigrantes musulmanes en la sociedad de acogida, las expresiones culturales propias de esta comunidad, que están bastante ligadas a su forma de ver y entender su religión, se ven lógicamente aumentadas dejándose notar más su visibilidad en el espacio público: oratorios o mezquitas de culto y de encuentro, vestimenta propia, tiendas de alimentación y restaurantes *Halal*⁴, celebraciones colectivas de fiestas religiosas, etc.

Se puede afirmar que, hoy por hoy, hablar acerca del factor religioso en la inmigración, es casi sinónimo de hablar sobre el Islam inmigrado. Además, seamos sinceros, en los abundantes abordajes y aproximaciones que suelen hacerse para identificar las dificultades que podrían entrañar los procesos de integración de las personas extranjeras, aparece de nuevo la identidad musulmana como la más inasimilable e indigerible. Los miembros pertenecientes a esta comunidad son percibidos por la sociedad de recepción como sujetos profundamente religiosos y unidos a su fe, y frecuentemente se describen en términos de amenaza y miedo. Este hecho se produce no porque los otros colectivos de inmigrantes sean menos religiosos⁵, y tampoco porque los grupos

³ Es esencial subrayar, aunque decirlo resulte repetitivo, la gran diversidad de pueblos que confiesan el Islam. Una religión que constituye el denominador común para una infinita variedad de etnias, culturas, lenguas, rasgos, sociedades de todas las partes del mundo, etc. Esta misma diversidad es extensible a la población musulmana afincada en la Comunidad Autónoma del País Vasco, aunque la mayoría de estos musulmanes proceden de una zona concreta: los países del Magreb.

⁴ *Halal* significa autorizado por ser saludable, ético, adecuado o correcto. El término hace referencia genérica a todas las prácticas y las cosas consideradas lícitas según la religión musulmana. Cualquier acto o comportamiento humano que tiene como fin hacer el bien común y no ocasionar daño físico, moral o material a nadie, se considera *Halal*, permitido y acreditado. En principio, todas las cosas por naturaleza son lícitas de hacer (si son acciones), de ser (si son materiales o abstractas) y de consumir (si son alimentos sólidos o líquidos), a menos que estas cosas sean perjudiciales o nocivas para alguien. En este último caso, serían entonces *Haram*, es decir, vedadas o prohibidas. Aplicado el término a los alimentos, el texto coránico y la tradición musulmana establecen que todos son aptos para su consumo con la excepción de los siguientes: la carne del animal mortecino, el animal matado a palos, el animal muerto por asfixia, de una caída, de una cornada, el devorado por las fieras, el carnívoro y carroñero, el que tiene colmillos, la carne porcina, aves rapaces y, aplicado a bebidas, el alcohol.

⁵ En una encuesta realizada en Alemania y publicada en 2009 por la Oficina Federal para la Migración y los Refugiados, corrobora estas apreciaciones. Ha concluido que sólo en un tercio de los 17.000 entrevistados musulmanes se podría calificar de «fuerte» su apego a las reglas islámicas. Por otro lado, el estudio asegura que las comparaciones entre los prosélitos musulmanes y los de otras creencias demuestran que el alto grado de religiosidad no es una cualidad exclusiva de los musulmanes. Son mínimas las diferencias que se presentan entre unos grupos religiosos y otros.

de musulmanes sean estadísticamente los más numerosos, sino porque la presencia de estos últimos, en realidad, reaviva una memoria colectiva europea que está plagada de imágenes poderosas que representan al Islam y al mundo islámico de una manera estereotipada, reduccionista y arbitraria. Una representación que no ha cesado a lo largo de la historia: cuando Europa era gobernada por instituciones religiosas se creía que no era compatible con el mundo islámico; ahora Europa es gobernada por el sistema democrático, pero se sigue creyendo que, curiosamente, es incompatible con el mundo islámico.

Por tanto, cabe preguntarse: ¿por qué es el Islam y no otra religión el que más ha suscitado el interés de los estudiosos y ha nutrido los debates sociales del público? ¿A qué responde esta imagen poco prometedora sobre los musulmanes que habitan hoy en la sociedad europea? ¿Qué tipo de religiosidad y conceptos religiosos mantiene la población musulmana para que sea concebida de esa forma? ¿Qué visión tienen y qué actitud defienden con respecto a su relación con la sociedad receptora y con el sistema ya establecido por ésta? O, si quisiéramos ir más allá con las preguntas y ser más precisos, ¿son los musulmanes que residen en el País Vasco fundamentalistas, o no lo son?, ¿qué significa en este contexto ser fundamentalista o ser moderado?

1.3.1. La creación de una imagen

Una relación pacífica y de respeto recíproco entre dos culturas, tiende a generar y promover las condiciones adecuadas para un conocimiento mutuo, extenso, veraz y más ajustado a la realidad del «otro». Por el contrario, el estado de tensión y confrontación entre ellas, conduce de manera forzosa al desarrollo de una memoria colectiva que se posiciona ante el «otro» en términos de sospecha, recelo y desconfianza. Y cuanto más se prolongue en el tiempo este escenario de hostilidades y discordias, más motivos habrá para que tal representación se fije de manera indeleble en el imaginario colectivo. En este caso, la visión negativa que elaboran los individuos y las culturas, se convierte en algo muy vivo, intenso y con autoridad poderosa como para impedir que visualicen e interioricen cualquier otra imagen opuesta, por mucho que la experiencia personal con el «otro» sea fructífera o nos demuestre que las impresiones que tenemos sobre él son falsas y distorsionadas. En el caso de los musulmanes, a modo de ejemplo, a veces se observa que su hospitalidad, ge-

nerosidad o hasta tolerancia⁶ son interpretadas como actos abrumadores o estrategias de penetración y dominio.

Así, los aspectos negativos del contrincante se establecen como rasgos constitutivos e inherentes a su personalidad, mientras que lo bondadoso y positivo lo consideramos como algo pasajero, una apariencia o una maniobra con la que pretende engañarnos. Parece que se instala en la mente un mecanismo que se encarga de clasificar y filtrar las representaciones sobre el «otro», seleccionando aquellas que se ajustan a nuestra visión negativa y borrando, reinterprestando o transformando aquellas que no se corresponden. Las primeras se registran en un lugar céntrico de la memoria formando un nudo duro y difícil de deshacer, mientras que las segundas son desestimadas y permanecen, en el mejor de los casos, en un lugar periférico. Ambas nunca son contrastadas, entremezcladas o combinadas.

Hay dos fuentes principales que alimentan este ciclo de percepciones y contribuyen a su perpetuación:

- a) Por un lado, están los medios de comunicación que, bajo la celeridad y la presión de los acontecimientos, la incompetencia o las leyes del marketing, tienden a ofrecer o vender aquellas representaciones que pueden ser digeridas fácilmente por el gran público. Así, cuando se trata de la cultura musulmana, transmiten las ideas que mejor calen entre los espectadores, mediante el uso de palabras e imágenes estereotipadas con las que la sociedad ya está familiarizada. Así, en algunos casos, la estampa habitual sería un desierto o una caravana de camellos; y en otros casos más controvertidos, se muestran imágenes de mujeres tapadas u hombres barbudos y armados.

⁶ Según el Derecho Islámico, se tolera que, en el seno de la sociedad musulmana, otras comunidades (judíos, cristianos, los sabeos monoteístas, zoroastrianos, etc.) confiesen y practiquen con libertad religiones distintas al Islam. Y para que el conjunto de los ciudadanos de esta sociedad (musulmanes y no musulmanes) reciban protección, seguridad y servicios públicos, los musulmanes pagan el azaque (contribución económica sobre los bienes privados) y, de manera equivalente, los miembros de las otras tradiciones que viven en el seno de la sociedad musulmana pagan *al-Yizia*, una palabra árabe que significa literalmente «contribución». Se exime de pagar *al-Yizia* a las personas mayores, a las mujeres no trabajadoras, a los niños y a los que tienen capacidades mentales o físicas limitadas. Asimismo, se les libra de pagar este impuesto si el Estado musulmán no les garantiza usufructo de los servicios públicos y de la protección.

La discusión principal de los medios de comunicación gira en torno a su capacidad de captar y generar audiencia masiva. En este sentido, el contenido y el tipo de la información que se oferta carece de valor frente a la importancia de la cantidad de clientes que se persigue atraer. Y, ¿el rigor y la precisión al difundir noticias? Pues se intenta tenerlo en cuenta, pero tampoco parece un asunto tan relevante. Asimismo, es cierto que la responsabilidad de la opinión sesgada que se presenta cae sobre los medios de comunicación, pero no es menos cierto que el público también asume una parte importante de esta responsabilidad. De hecho, se suele alegar que los medios construyen el tipo de discursos que la audiencia demanda. Entonces, ¿por qué hay gente que no exige minuciosidad y objetividad a los medios de comunicación? ¿Por qué se toman ciertas noticias como si fuesen absolutamente verdaderas a pesar de saber que no habían sido contrastadas?

- b) Por otro lado, hay otro factor que nutre de manera decisiva la dinámica de las representaciones negativas del «otro»: es el hecho de que «hay personas que no pueden vivir —según afirma Küng (2006)— sin una imagen hostil» de los demás. La creación de una «imagen hostil» se convierte en un instrumento muy útil para satisfacer los deseos psicológicos, sociales y políticos de la gente. Proporciona las excusas idóneas para dar legitimidad a los actos propios e inculpar al enemigo de todos los desacuerdos y conflictos que se producen. También estabiliza y reforza la alianza del grupo contra el adversario —antiguamente era el comunismo, y hoy se sospecha que lo es el Islam—, agrupando a todas las personas y naciones «favorables» y afines frente a las personas «renuentes». De acuerdo con Küng (2006), para la elaboración de la imagen hostil cualquier método puede valer, por muy repugnante y detestable que sea. Así, con tal de poder movilizar a la gente contra el enemigo, las informaciones sobre éste último pueden ser «infladas, falseadas y manipuladas o, si la situación lo exige, inventadas». ¿Cuántas veces hemos sido testigos del empleo de este método?

1.3.2. Occidente ante el Islam: encuentros y desencuentros

Es lamentable decir que los conflictos y las guerras que se desencadenaron entre Occidente y el mundo islámico son los que a menudo han servido, para-

dójicamente, de acicate para motivar el interés de la sociedad occidental por conocer el Islam, una religión monoteísta, abrahámica e íntimamente entroncada con el judaísmo y el cristianismo. Así pues, a pesar de que el Islam apareció en el siglo VII, su libro sagrado, que recoge los principios de esta religión, el Corán, tuvo que esperar casi 500 años para que fuese traducido al latín. Fue justo después de la primera cruzada de fines del siglo XI, cuando Pedro el Venerable, abad de Cluny, convencido de que para combatir el Islam con eficacia era necesario realizar estudios rigurosos sobre él tomando como base sus propias fuentes doctrinales, llevó a cabo una visita canónica en 1142 a «Hispania» —como señala Sandoval (2006)— en búsqueda de sabios conocedores de la lengua árabe, con el objetivo de traducir el Corán, entre otros manuscritos árabes, a la lengua latina. Al año siguiente salió a la luz lo que se conoce como la primera versión latina del libro sagrado del Islam. Junto a ella, Pedro el Venerable escribió a manera de prólogo la *Summa Totius haeresis Saracenorum*, una recopilación-resumen de las doctrinas islámicas, en la que clasificó la religión musulmana como la «más grande herejía» y, según afirman Martínez y de la Cruz (2000), no ahorraba calificativos peyorativos para describir la figura del profeta del Islam, Muhammad.

Aunque las aproximaciones e interpretaciones de Pedro el Venerable fueron pioneras y proporcionaron los medios para un estudio más conciso sobre el Islam, lo cierto es que los escritos polémicos del último abad de Cluny en relación a esta religión, contribuyeron, de una manera u otra, a perpetuar los mitos y los prejuicios tradicionales que empezaban a articularse y consolidarse sobre el Islam. Por otra parte, sus obras constituyeron durante mucho tiempo una referencia básica para otros autores que mantuvieron el mismo posicionamiento.

El estado de tensión y conflicto nunca puede generar un interés y deseo sinceros por conocer al «otro». Además, la escasa, nula o tergiversada información que se posee sobre él, ocasiona una sensación de angustia que fácilmente puede transformarse en una amenaza. De esta manera, el acercamiento que se realiza persigue buscar no los paralelismos y semejanzas, sino que se lleva a cabo con el fin de resaltar la falta de coincidencias y las desavenencias, y así reforzar nuestros miedos y nuestras ideas preconcebidas. El peor efecto de esa sensación permanente de amenaza consiste en convertir a la persona que la siente en incapaz de visualizar algún aspecto positivo del «otro», por muy bondadoso que sea éste.

Desde los primeros momentos en los que Europa y sus pensadores tuvieron contacto con el Islam, las imágenes que se han proyectado sobre esta religión han sido bastante monótonas. Es cierto que ha habido por parte de Europa cierta admiración, pero las representaciones negativas han predominado e invadido el enfoque con el que se mira hacia el Islam. Tanto en la época del Renacimiento (siglo XV-XVI) como en la Ilustración (siglo XVIII), en las que abundaban los discursos sobre la tolerancia, la revitalización cultural y la razón, los filósofos e intelectuales europeos han mantenido la misma perspectiva y actitud generalmente de rechazo y desvalorización hacia todo lo que es árabe y todo lo que es musulmán. Veamos brevemente algunos ejemplos: Lutero (1483-1546), el teólogo y reformador alemán, parecía favorable a la traducción y publicación del Corán que había encargado Pedro el Venerable, pero su propósito no era otro que el de tratar de dejar que cada cual por sí mismo pudiera comprobar, como afirma Küng (2006), las mentiras y fábulas que se encuentran en este libro; John Locke (1632-1704), el pensador inglés considerado como el inspirador de la libertad religiosa, publica en 1689 su *Carta sobre la tolerancia*, un escrito que sienta el antecedente teórico sobre la tolerancia religiosa (aunque excluye el ateísmo) posiblemente más importante de la historia europea moderna. En la Carta hace cuatro referencias a los miembros de la religión musulmana. A pesar de que se sabía que estos preferían ser llamados y se llamaban musulmanes, Locke los denomina «mahometanos», una denominación que, además de ofensiva, resulta incorrecta, ya que los musulmanes atribuyen esta religión no a la figura de Mahoma, sino a una inspiración divina; Voltaire (1694-1778), por su parte, siendo uno de los principales representantes de la Ilustración y de los pioneros de la tolerancia, en su tragedia *Mahomet* manifiesta su desprecio por el mensaje del Islam y su profeta, a quien describe como una persona ávida de poder y engañosa. Otro ejemplo que podemos citar, es el orientalista francés, Barthélémy d'Herbelot (1625-1695), quien en su obra *Bibliothèque orientale* que trata de temas islámicos, considera que el Islam es una herejía que adoptó el nombre de religión. Los ejemplos que ofrecen ideas parecidas son numerosos. Nos limitamos a citar estos por ser bastante representativos.

No obstante, es muy importante señalar que la historia que se ha escrito sobre la relación entre Occidente y el mundo islámico, ha sido la historia de las fracturas y los antagonismos. Es decir, parece que los historiadores se han obcecado en transmitirnos únicamente una parte de esta historia y han des-

cuidado la otra parte, que también, no cabe la menor duda, ha existido: la de los intercambios y los enriquecimientos mutuos, la de los episodios de diálogo y tolerancia, de encuentros y convivencia. Es la historia olvidada de la relación entre Occidente y Oriente, y de la que apenas encontramos referencias sustanciales escritas en los libros.

Así, resulta fundamental recordar que a lo largo de la Edad Media y hasta la actualidad, aparecieron eruditos y teólogos europeos⁷ que trataron de ofrecer una visión objetiva del Islam y mostraron cierto espíritu dialogante con él. En este sentido, se aprecia, como apunta Watt (1991), que las crónicas centenarias que relatan los acontecimientos acaecidos entre Europa y el mundo islámico, no sólo hablan de enemistades, sino también de amistades. Aunque, eso sí, la historia de los encuentros no tuvieron la influencia y la repercusión deseada como para dar un giro sustancial a las imágenes de fantasías que se habían construido en torno a la religión musulmana y en torno a su historia, pero esto, como habíamos señalado antes, obviamente no quita mérito a los intentos de los pensadores que pretendían ver el Islam con otros ojos ni disminuye el reconocimiento a su objetividad. Teniendo esto en cuenta, los dos actores, Occidente por un lado y el mundo islámico por otro, se encuentran ante la tesitura de redefinir y reelaborar sus formas, tanto de percibirse uno al otro como de percibirse cada uno a sí mismo.

1.4. El reto de la integración de la comunidad musulmana y el reto de la sociedad receptora

Al contrario de lo que habitualmente se declara, la integración de la comunidad musulmana en la sociedad de acogida, la europea en general y la del País Vasco en especial, no supone tantos retos como se cree. O, quizás podemos decir, los supuestos desafíos que presenta son ciertamente comprensibles, evidentes y que suelen ocaionarse, en menor o mayor medida, ante cualquier encuentro intercultural, con sus peculiaridades y matices correspondientes. Es

⁷ En la sociedad occidental podemos citar la contribución de varios pensadores y autores que aportaron de manera indudable al diálogo y al entendimiento, tales como, a modo de ejemplo, Guillermo de Malmesbury (1090?-1143), Francisco de Asís (1182-1226), Adrian Reland (1676-1718), etc.

frecuente oír testimonios que consideran que estos retos tienen su origen en la diferencia cultural, lingüística y, sobre todo, religiosa existente entre la población musulmana y la sociedad receptora, una idea que creemos que es errónea, ya que no se ajusta del todo a la realidad. Pues partimos de la premisa de que lo meramente diferente no es necesariamente incompatible e inconciliable. Además, el verdadero problema no está en la diferencia, sino en la concepción que articulamos en torno a ésta. Dicho de otra manera, el problema no siempre reside en el fenómeno u objeto observado, sino en los ojos que lo ven.

En definitiva, podríamos citar varias experiencias que ilustrarían esta opinión. El primer ejemplo es el de la comunidad china, cuya lengua es bastante diferente sintáctica y gramaticalmente en comparación con la lengua española, y sin embargo, no se percibe este hecho como un elemento que pueda impedir irremediablemente el desarrollo de una relación óptima entre la comunidad china y la sociedad de acogida, la española o la vasca. Sigue algo parecido en el ámbito de las confesiones religiosas, como por ejemplo el hinduismo, el confucianismo, o las religiones indígenas de diferentes pueblos, que no pertenecen al mismo origen del catolicismo, la religión mayoritaria de la sociedad receptora, y tampoco comparten con ella las mismas creencias y las mismas prácticas. A pesar de todo ello, estas diferencias generalmente no se contemplan como un obstáculo insuperable y menos como una fuente de amenaza. A lo sumo, se consideran unas tradiciones religiosas lejanas y se tiene ideas peregrinas sobre ellas, y lo que se sabe sobre esas religiones no suele ser oscuro, sino que a veces se les mira como exóticas y otras veces como misteriosas o hasta divertidas. Y esto a pesar del auge del fundamentalismo, un fenómeno universal del que vamos a hablar más adelante, experimentado por estas religiones, entre otras, en las últimas décadas. Pero, ¿qué conocimiento tiene la sociedad occidental sobre el Islam? Pues, a pesar de la notable semejanza y las bases que son comunes entre los dos espacios, lo árabe y lo musulmán son percibidos en la sociedad europea con un enfoque bien distinto: como una fractura irremediable.

Así, da la impresión que el problema no es tanto el factor religioso que caracteriza a los musulmanes, sino la imagen que tenemos sobre este factor.

El verdadero reto al que se enfrenta la incorporación de la comunidad musulmana a la sociedad de recepción consiste en la capacidad de todos, tanto de los

que llegan como de los que reciben, de superar la actitud exclusivista y panegírica que sostiene que la visión de cada uno es la única correcta y la de los demás es completamente equivocada. En este sentido, resulta decisivo el papel que los representantes musulmanes (líderes espirituales, imames, directores y gestores de asociaciones sociales tanto religiosas como laicas, etc.) pueden desempeñar para la tarea de construir puentes de entendimiento y promover los valores comunes entre los miembros de su comunidad y la sociedad de acogida. De igual modo, el papel que juegan las figuras de referencia de la sociedad receptora y su discurso (políticos, agentes sociales, representantes de la Iglesia, etc.) resulta esencial y determinante para contribuir al diálogo e impulsar la comprensión mutua. En consonancia con esto, Castells (2003) señala que, refiriéndose a la experiencia norteamericana como país de destino para muchos inmigrantes, «la capacidad de integración de la inmigración y de las culturas derivadas de ella depende de la tolerancia de las culturas propias, al tiempo que se va creando una cultura común a partir de las contribuciones de orígenes diversos».

Por otro lado, para acondicionar el terreno de la convivencia, resulta imprescindible que las instituciones públicas confeccionen al respecto las políticas y las legislaciones pertinentes y favorables al entendimiento y a la igualdad, con el fin de concienciar al conjunto de la sociedad sobre la necesidad de crear un marco de relación más justo y más igualitario entre los diferentes colectivos. Se trata de plasmar en hechos los principios del discurso cultural europeo, basado en la importancia capital de los derechos humanos, la libertad, la tolerancia, la democracia y la igualdad. Una sociedad plural, como la que nos rodea, sólo puede construirse de manera exitosa en base al reconocimiento y el respeto activo hacia estos postulados.

2.1. Aclaración terminológica previa

El simple hecho de elegir una expresión, cualquiera, para definir un fenómeno, especialmente en ciencias sociales, puede llegar a ser el inicio de una polémica. Y el «fundamentalismo» no es ninguna excepción. En la literatura son abundantes e innumerables los intentos que tratan de definir el fenómeno del «fundamentalismo», hasta tal punto que han llegado a crear una amalgama de conceptos y apreciaciones que, en lugar de facilitarnos la tarea de entenderlo, están dificultando el análisis y la comprensión del mismo. A propósito de ello, esta parte del estudio está destinada a desarrollar una clarificación de tipo conceptual y terminológico relativa a este fenómeno, el de la emergencia de lo religioso en la mayoría de las sociedades actuales.

De acuerdo con las constataciones de Hill y Hood (1999), muchos son los especialistas en ciencias sociales que consideran que el término «fundamentalismo» abarca todas las expresiones que describen un estilo de creencias religiosas rígido, dogmático y reaccionario. Sin embargo, según afirman los mismos autores, hay investigadores que usan el término erróneamente de manera intercambiable con «ortodoxia» y «evangelismo». Corral y García (1994) señalan que «fundamentalismo» e «integrismo» suelen emplearse como si de términos equivalentes se tratara, si bien destacan que los significados del primero son mucho más amplios que los del segundo. Otro autor puntualiza que «fundamentalismo» ha sustituido a lo que antes se denominaba como «integrismo», y ambos términos se usaban para referirse a las ideas y creencias religiosas que tenían fines políticos (Abu Warda, 1994). En otros casos, como el de Donald (1996), se conjugan los dos términos llegando a hablar de «fundamentalismo integrista». Otros observadores indican que el uso común de estos sustantivos tiende a entenderlos como sinónimo de «radicalismo», «intransigencia», «rigidez mental» y «dogmatismo» (Packer, 1960; Flaquer, 1997). Para Esposito (1992), el término «fundamentalismo» se compara a me-

nudo con el «activismo político», «extremismo» y «fanatismo». No faltan tampoco quienes tratan de superar la compleja tarea de definir los términos esforzándose en distinguir entre ellos, matizándolos y dándolos características y propiedades particulares, buen ejemplo de ello es el trabajo de Étienne (1987) y el de Lamchichi (1989).

El empleo de tantas nomenclaturas en el ámbito internacional, pone de manifiesto las diferencias metodológicas y descriptivas existentes entre los investigadores que estudian el fenómeno en cuestión. Además, esta pluralidad y multiplicidad conceptual no siempre responde a las realidades culturales e históricas en las que emergió el fenómeno del fundamentalismo, sino que es el resultado de la mera especulación académica e intelectual y de la falta de parámetros y criterios claros que permitan determinar lo que es una actitud fundamentalista y lo que no lo es. Por otro lado, aunque el origen y las circunstancias en los que nacieron estos términos están bastante documentados, se aprecia una tendencia a emplearlos inadecuadamente fuera de su contexto, sin exponer para ello las justificaciones empíricas o conceptuales pertinentes. Pues la denominación «integrismo» nació en el ámbito religioso y político europeo de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX y, por su parte, la palabra «fundamentalismo» apareció a principios del siglo XX en el contexto del protestantismo norteamericano. Así, como afirma Armstrong (2004), no se puede aplicar con propiedad estos términos a movimientos que pertenecen a otros espacios y tienen realidades y prioridades diferentes.

Por esta razón y por otras similares creemos que la aclaración preliminar que proponemos es más que necesaria. Es sabido que el concepto que describe un fenómeno, resulta vital para poder organizar y determinar la forma de entenderlo. Como señala Ali (1996), la denominación no es algo trivial, sino que es el resultado de un «conflicto intelectual» que a menudo refleja la inclinación ideológica del investigador. Escoger alguna de las denominaciones disponibles muestra, en realidad, la postura del investigador con respecto a los temas objeto de su estudio. De modo más preciso, según Kepel (1995), las posiciones de principio que toman los observadores, sean formuladas implícita o explícitamente, suelen dirigir un gran número de las percepciones del fenómeno de la emergencia de los movimientos religiosos.

2.2. Maraña terminológica

El «fundamentalismo» es un término que ha sido masivamente utilizado en los últimos años, tanto en la literatura así como por el gran público. Se emplea para referirse a fenómenos y contextos que alcanzan ámbitos muy diversos: desde lo religioso, político y cultural, hasta lo social, científico y económico, pasando por lo histórico, artístico y deportivo. Así, dada la hondura y la extensión del fenómeno, no se reduce exclusivamente a la esfera religiosa, sino que se habla, aunque en menor medida, de «fundamentalismo político», cuando se defiende un modelo político como único y superior a los demás, o de «fundamentalismo del mercado», cuando se absolutiza y se impone una forma única de economía. En definitiva, según Tamayo (2004), «se trata de una palabra que tiene una presencia omnímoda en todos los debates, cualquiera que fuere el tema». No obstante, no está mal advertir que a pesar de la gran frecuencia de su uso, el término expresado y sus significados han suscitado, como habíamos señalado anteriormente, una gran controversia que sigue sin resolverse.

No hace falta emplearse a fondo para darse cuenta de la insólita atención que ha recibido este fenómeno en los círculos académicos y políticos, hasta tal punto que llegó a convertirse, según Ali (1996), en «el fenómeno de los fenómenos». Del mismo modo, el fundamentalismo ha sido considerado por Mardones (1999) como «el clima ambiental de la época», una percepción compartida por muchos estudiosos de la sociedad y la cultura. El objetivo declarado de la mayoría de los estudios que se ocuparon del fenómeno, ha consistido en tratar de explicar los diferentes motivos y procesos responsables de la formación e instalación de los movimientos fundamentalistas en el espacio social y político de la mayoría de las culturas del mundo, razón por la que se suele hablar de «fundamentalismos» en plural y no solamente en singular. Martin y Appleby (1993), editores de la exhaustiva y valiosa obra *Fundamentalism Project*, fueron pioneros en abarcar el fundamentalismo como un fenómeno de alcance universal. Asimismo, Mardones (1999) afirma que el fundamentalismo es la coloración que recorre la geografía planetaria y se infiltra en todas las sociedades, culturas y en todas las confesiones religiosas, judía, cristiana, musulmana, hindú, y budista.

Lejos de poder forjar una visión consensuada, los observadores han barajado varias expresiones para calificar la propuesta de los movimientos religiosos

que proclaman la creación de una sociedad basada en los fundamentos considerados sagrados de su historia. Esta dificultad se observa especialmente cuando se trata de encontrar una denominación adecuada para definir las corrientes religiosas que emergieron en el seno del mundo árabe e islámico. Las abundantes aproximaciones a la realidad de la sociedad árabo-islámica actual representan, en la mayoría de los casos, dos enfoques básicos que divergen entre sí en cuanto a su percepción y su análisis relativos al resurgimiento inesperado de las actitudes y las prácticas religiosas en esa sociedad. Por un lado, hay autores que describen el fenómeno desde la reprobación, inclinándose a catalogarlo de *fundamentalismo, integrismo, dogmatismo, radicalismo, tradicionalismo* o *extremismo*; mientras que otros escritores, principalmente en medios árabes e islámicos, prefieren hablar, aunque a veces de modo panegírico e idealizado, de movimientos de *reislamización, reformismo religioso, de renovación o restauración*.

El resultado de tanta fluctuación de conceptos, el término «fundamentalismo» casi ha perdido su capacidad descriptiva. De hecho, no hay una definición clara que nos diga, según Whalen (2001), qué significa este sustantivo. Además, ha adquirido una «fuerte carga emotiva», como afirma Tamayo (2004), difícilmente uno puede desengancharse de ella. Así, el uso de este término para definir una realidad tan vasta y matizable, se ha convertido en algo «problemático», reconoce Mardones (1999). Por todo ello, la tarea de elegir una denominación adecuada se ha hecho inútilmente más compleja, dando lugar así, señala Burgat (1988), a una evidente dificultad para comprender el fenómeno en su especificidad como en su diversidad.

2.3. Principales antecedentes

Para superar la dificultad mencionada, es necesaria una aclaración previa en relación a las confusiones conceptuales que suelen producirse. Se trata de desentrañar esta maraña terminológica con el fin de dar definiciones concisas a los distintos términos que vamos a abordar. Así, resulta de rigor la conceptualización de términos como el «tradicionalismo» y el «integrismo», que con frecuencia aparecen ligados entre sí y se presentan como diversas manifestaciones del fenómeno objeto de nuestro estudio, el fundamentalismo.

2.3.1. El tradicionalismo

El término «tradicionalismo» es derivado de la palabra «tradición», entendida esta como el conjunto de todo el patrimonio cultural, religioso, científico, etc., acumulado por el ser humano en el pasado. La «tradición» representa lo que conocemos, valoramos como importante para nosotros y no estamos por la labor de renunciar, puesto que entra a formar parte de nuestro ámbito vital y de nuestra identidad. En este sentido, toda la experiencia de nuestros antepasados (no la nuestra) y su legado —artístico, lingüístico, literario, gastronómico, etc.— se convierte en algo notablemente valioso para poder vivir de manera creativa, equilibrada y segura. Sin embargo, servirse uno de su *tradición* es una cosa, pero ser «tradicionalista» es otra cosa bien distinta. Hay dos rasgos que determinan los atributos peculiares del «tradicionalismo»: por un lado, se trata de una adhesión —reivindicativa y defensiva— a ideas y costumbres heredadas del pasado y, por otro lado, se observa que estas herencias se toman con orgullo y sin ningún cuestionamiento, nunca se desmenuzan o se someten al espíritu crítico.

En su artículo publicado en la *GER*, Antonio del Toro (1973) afirma que «se llaman “tradicionalistas” a las actitudes y corrientes religiosas, filosóficas, sociológicas y políticas que no sólo subrayan el valor y la vigencia de la tradición [...] como criterio de verdad y de conducta en los más diversos planos de la vida humana, sino que lo entienden de tal modo que niegan otras fuentes de conocimiento y cierran el paso a todo cambio o innovación». En sentido más estricto, el «tradicionalismo» representa una corriente que surge en Francia y que defiende un pensamiento decimonónico contrario a la Revolución Francesa del siglo XVIII.

En el «tradicionalismo» hay una tendencia a sobreestimar una idea y considerarla no solamente como correcta, sino también como válida para cualquier momento y lugar de la historia. En cambio, si se pretende llevar a cabo, a toda costa, una conservación rigurosa y una inmovilidad de esta idea, entonces estaríamos hablando de «conservadurismo». Y si se cree que tiene una validez absoluta y se procura imponerla sobre los demás con agresividad, según esta óptica tildaríamos a esta actitud de «fanatismo».

Si el «fundamentalismo» supone la vuelta a los fundamentos de un texto sagrado inmutable, el «tradicionalismo», por su parte, sería el apego tanto al texto sagrado así como a todas las *tradiciones* avaladas, institucionalizadas

que se generaron alrededor de ese texto. En este sentido, las tradiciones son concebidas, según señala perspicazmente Yannaras (1992), como «un “material” religioso autónomo [...] transmitido de generación en generación como un precioso legado ancestral. Este precioso legado debe mantenerse inalterado, no porque concierne a nuestra vida y a la dinámica de nuestras esperanzas, sino porque su salvaguarda nos procura fáciles puntos de reconocimiento individual y nos hace acreedores al título de fieles depositarios».

2.3.2. El integrismo

Si el término fundamentalismo fue acuñado en su día para referirse a una corriente del protestantismo norteamericano, el integrismo nació, a su vez, en el ámbito del catolicismo. Aunque el segundo es más antiguo, pero su uso no ha sido tan masivo como en el caso del primero. Hay que señalar también que los dos son polémicos y controvertidos, pues, al principio tenían un significado concreto, más bien elogioso y honroso, pero progresivamente han ido adquiriendo nuevas acepciones y connotaciones que los impregnaron de un fuerte matiz peyorativo. Si rastreamos en la literatura especializada en busca del origen de la palabra «integrismo», encontramos pocas referencias que ofrezcan datos concretos sobre la primera vez en la que fue usada. Se remonta en su acepción religiosa, como afirma Madiran (1958), a los primeros años del siglo XX. Antes, sin embargo, había sido utilizada para designar un partido político español que se separó del carlismo, un episodio cargado de un contenido ideológico. Según la Enciclopedia Universal Ilustrada, el integrismo representa a ese partido español que se fundó a fines del siglo XIX por Ramón Nocedal, y basado en la recusación de las libertades que forman la esencia del liberalismo. El programa del partido sostenía que su actitud toma como base «la íntegra verdad católica».

La cita más antigua, que aparece en un folleto anónimo que fue publicado, como señala Diz-Lois (1973), en 1885 para defender la doctrina política del «partido católico nacional» de Ramón Nocedal, reza:

El integrismo católico quiere suponer un sistema o escuela católico-política que no transige con las transformaciones que la revolución y la reforma produjeron; no reconoce ni admite el liberalismo, ni como doctrina, ni como elemento histórico-social o político. Encuentra reprobable e inadmi-

sible todo cuanto suena a liberal, libertad política, soberanía de la Nación, del Parlamento, y cuanto tiende a mermar la autoridad del poder real.

Como se puede observar, se trata de una manifestación de una visión afirmativa y tajante estrechamente relacionada con el contexto europeo en el que se produjo: un proceso de secularización que implicaba un estilo de vida político, social y moral «emancipado» y no supeditado a las directrices de la religión. Los apologistas de ese folleto *integrista* se presentaban como, por un lado, el único modelo político-religioso dotado de autoridad legítima para gobernar la sociedad y, por otro lado, terminantemente contrarios al liberalismo y a todos sus postulados: libertad absoluta, racionalismo, laicismo, etc.

El término integrismo es un derivado del adjetivo *integro*. Aparece por vez primera en la decimosexta edición de 1936 del *Diccionario de la Real Academia Española*, que define el integrismo como una actitud que persigue «el mantenimiento de la integridad de la tradición española». Así continúan las cosas hasta la vigésima edición del *DRAE* de 1984, en la que se añade al sustantivo una nueva acepción: actitud de ciertos sectores religiosos, ideológicos o políticos, partidarios de la intangibilidad de la doctrina tradicional. Para más precisión, en la *Gran Encyclopædia Rialp* se comenta que la palabra integrismo se emplea en el ámbito de la teología y con ella «se trata de expresar una actitud de aceptación total (íntegra) de la doctrina de la Iglesia».

De acuerdo con Tamayo (2004), el término se acuñó en Francia y designa un grupo de católicos que se autodefinían como «integrales», que decían defender la integridad de la fe y se oponían a los modernistas. En 1912, Henri Merlin publicó un prólogo titulado «Nuestro programa» en el periódico *La Vigie* y en el que anunció esta frase esencial: nosotros somos católicos romanos integrales. En la *Encyclopædia Universalis* se aclara que el sustantivo «integrismo» fue utilizado bajo el pontificado de Pío X (1903-1914) por los católicos partidarios de una apertura de la Iglesia para etiquetar la actitud de aquellos correligionarios que decían ser «católicos integrales».

a) *Integrismo vs. modernismo: reseña histórica*

El liberalismo en la Europa del siglo XIX pretendía recortar la capacidad legislativa de la religión y relegarla a lo meramente exhortativo y persuasivo. Es

decir, esta nueva corriente, que era heredera de las teorías modernizadoras que empezaron a proliferar a partir del siglo XVI, fomentaba un desarrollo humano en el plano político, social, artístico y científico sin el patrocinio y la concesión de legitimidad de ninguna autoridad religiosa. Las actividades y los límites de estos ámbitos van a depender no tanto de la tutela de la religión, sino más bien de las aportaciones y los logros que ofrecen. Así, la ciencia o la política serán aprobadas en función de su capacidad de dar soluciones eficaces y explicaciones a las inquietudes del ser humano, la educación o el arte conseguirán justificarse gracias a sus propios méritos y sus propias cualidades, etc. La carta encíclica *Immortale Dei* de León XIII, fechada el 1 de noviembre de 1885, describe la doctrina que reclamaba la separación total entre la Iglesia y el Estado y expresa la preocupación de las autoridades religiosas ante esta realidad emergente de finales del siglo XIX:

Cada hombre es de tal manera dueño de sí mismo, que por ningún concepto está sometido a la autoridad de otro. Puede pensar libremente lo que quiera y obrar lo que se le antoje en cualquier materia [...] La autoridad no es otra cosa que la voluntad del pueblo, el cual, como único dueño de sí mismo, es también el único que puede mandarse a sí mismo [...] Queda en silencio el dominio divino, como si Dios no existiese o no se preocupase del género humano.

Así, los representantes de las instituciones religiosas juzgaron que estos cambios constituían una amenaza que pretendía minimizar el papel de la religión y su poder legislativo en la sociedad. En otro pronunciamiento papal, la encíclica *Libertas Praestantissimum*, también firmada por León XIII y fechada el 20 de junio de 1888, se advierte que tal «minimización» supondría, andando el tiempo, que «todo el ordenamiento jurídico, las instituciones, las costumbres, las leyes, los cargos del Estado, la educación de la juventud, queden al margen de la Iglesia, como si ésta no existiera», considerando que esta separación tendrá graves consecuencias en la sociedad, ya que «sin religión —sentencia la carta— es imposible un Estado bien ordenado».

Hay que señalar que tanto la Iglesia como el racionalismo de aquella época subrayaban la importancia de la libertad del ser humano, pero la primera concebía una libertad que emana de las enseñanzas divinas, mientras que el racionalismo abogaba en favor de una libertad cuyo único límite es marcado por la razón humana, independiente y soberana.

Queda claro que lo que brevemente acabamos de exponer da muestras de que la sociedad occidental, a fines del siglo XIX y principios del XX, estaba atravesando una etapa que iba a dejar huellas indelebles en su historia cultural y política. La religión iba paulatinamente a dejar de ser el único medio para dar sentido a la realidad y responder a las inquietudes acerca del valor fundamental de la vida humana, y menos para establecer normas y gestionar asuntos públicos. Corría la suerte de convertirse, como más tarde escribirían Berger y Luckmann (1977), en un «producto» más del «mercado de las opciones religiosas» que tendría que competir con otros productos para conseguir venderse o ser elegido por el gran público. Lo cual significa que la religión, de entre múltiples propuestas ofertadas en el mercado, será escogida libre y voluntariamente por los potenciales clientes en función de su utilidad y su conveniencia, y siempre con el derecho a desistir el consumidor en cualquier momento y por la razón que sea.

Como consecuencia, las doctrinas del liberalismo, la democracia, el pluralismo, etc. se consolidaban cada vez más y se afianzaban en sus posiciones. Se trataba de un avance de una secularización tan espectacular que los especialistas en ciencias sociales daban por hecho que el siglo XX constituiría el golpe de gracia que sepultaría las ideas eclesiásticas para siempre. Así, la fractura y la confrontación ya estaban servidas y, simultáneamente, dadas las condiciones para el surgimiento de una reacción y un posicionamiento que pronto llegaría a tener una nueva denominación: el integrismo.

b) Reacciones y actitudes de las instituciones religiosas

Ante la aparición de nuevos fenómenos, es habitual que surjan diversas reacciones por parte de las personas directa o indirectamente implicadas. Habida cuenta de todo lo que habíamos señalado, no resulta difícil predecir la reacción que iba a desencadenarse frente a este nuevo panorama sociocultural europeo. En este sentido, se observa que la actitud de los teólogos por lo que se refiere al proceso de secularización va desde la aceptación total hasta la denuncia absoluta, pasando por posturas, como afirma Tamayo (2004), más templadas y serenas. A continuación presentaremos las reacciones que más conciernen a nuestro tema.

- En el periodo al que nos referimos, las instituciones religiosas católicas hicieron críticas sin reservas al fenómeno de la secularización y a todos

aquellos que perseguían la propagación de «novedades» para alterar la tradición. Consideraron que inevitablemente sus resultados iban a ser perniciosos para la moral y para la fe. Demandaban una actitud de adhesión total a la conciencia religiosa, a la disciplina, a los dogmas, a los símbolos religiosos, etc. Un texto muy significativo que apareció a finales del siglo XIX en la *Civiltá Cattolica*, revista italiana de jesuitas controlada por el Vaticano, da a este propósito el comentario siguiente:

Los principios católicos no se modifican, ni porque los años corran, ni porque se cambie de país, ni a causa de nuevos descubrimientos, ni por razón de utilidad [...] Hay que tomarlos como son o dejarlos tal cual. Quien los acepta en su plenitud y rigor es católico; el que duda, se adapta a los tiempos, transige, podrá darse a sí mismo si quiere el nombre que quiera, pero ante Dios y la Iglesia es un rebelde y un traidor.

De igual modo, censuraron las voces que surgían en el seno de la Iglesia que reclamaban una adaptación de la doctrina a los nuevos tiempos. Lo que se percibía como una amenaza estaba convirtiéndose, concluyen las instituciones religiosas, en un riesgo real. Para combatirlo, Poulat (1969) señala que en 1909 se creó en Roma un organismo, el *Sodalitium Pianum*, por el monseñor Benigni con el fin de oponerse a tal adaptación y vigilar intensamente las obras y las actividades teológicas de los investigadores ortodoxos.

- La segunda reacción ha sido protagonizada por teólogos que defendían una actualización de la identidad religiosa para adaptarse con éxito a las necesidades del tiempo. Empleaban un lenguaje más bien dialogante y comprensivo en relación con los retos que suponían el fenómeno de la modernidad y el pluralismo. Esta actitud es atribuida también al Concilio Vaticano II, convocado por el papa Juan XXIII e inaugurado el año 1962, que con su apuesta de *aggiornamento*, de «puesta al día» de la moral y la disciplina del cristianismo, asumió y emprendió el camino de la renovación y la apertura establecidos como objetivos principales en este Concilio.

Llegados a este punto, podemos señalar que el conjunto de estas reacciones, además de otros factores, han generado una situación y un panorama quizás poco esperados. Pues en contra de las previsiones de los observadores que creían que la religión no lograría sobrevivir, los acontecimientos han demos-

trado que sus augurios no estaban bien fundamentados. De hecho, la supuesta catacumba de la religión no fue más que un telón que la hacía invisible durante un determinado tiempo, y que pronto el telón iba a descorrerse para permitir que lo sobrenatural volviese de nuevo al escenario.

2.3.3. El fundamentalismo

El fundamentalismo es uno de los pocos términos que sabemos cómo y dónde exactamente nació. De hecho, como afirma Abdulhaleem (2007), el fundamentalismo «no es un término de antaño». Si pasamos a tratar de la materia lexicográfica de la lengua española, nos percatamos de que esta entrada fue incorporada muy recientemente a cualquiera de los diccionarios y enciclopedias que se publican en esta lengua. El Diccionario de la *Real Academia Española* adoptó los artículos «fundamentalismo» y «fundamentalista» por vez primera en su vigésima segunda edición publicada en el año 2001. La define como «una creencia religiosa basada en una interpretación literal de la Biblia, surgida en Norteamérica», y puntualiza que su aparición coincidió con el estallido de la Primera Guerra Mundial. Asimismo, extiende el empleo de la palabra más allá de su ámbito anglosajón y añade que el fundamentalismo es un «movimiento religioso y político de masas que pretende restaurar la pureza islámica mediante la aplicación estricta de la ley coránica a la vida social». Otra tercera acepción aparece, pero esta vez en términos más genéricos, en la misma edición del *DRAE*, según la cual el fundamentalismo pasaría a ser una «exigencia intransigente de sometimiento a una doctrina o práctica establecida».

Por otro lado, la palabra «fundamentalismo» está recogida en la segunda edición del *Diccionario de Uso del Español* de 1998, que la define como una «actitud del que defiende la inalterabilidad en los principios de una doctrina religiosa», anotando que «se aplica particularmente a determinados movimientos islámicos». La autora del diccionario mencionado, María Moliner, aclara con mucha lucidez que cualquier persona que se muestra «radical en sus creencias u opiniones» podría ser denominada «fundamentalista», independientemente de su origen o cultura.

De igual forma, en los suplementos de la enciclopedia *Espasa*, Sánchez (1999) afirma que el sustantivo «fundamentalismo» no tiene una entrada específica

en ese diccionario, pero sí está mencionado por primera vez en un artículo biográfico dedicado a Jomeini en 1993, a propósito del fundamentalismo islámico en Irán. En cambio, en la *Gran Enciclopedia Rialp* de 1985, asegura el mismo autor, se puede encontrar una entrada sobre fundamentalismo «con breve descripción histórica y con un juicio de su autor, R. Gabás, que sorprende: en la actualidad el fundamentalismo no reviste gran importancia, se reduce a ciertos grupos reaccionarios».

Una de las definiciones conceptuales más perspicaces del fundamentalismo nos la aportan Altemeyer y Hunsberger (1992). Según estos dos autores, una persona fundamentalista es:

la que cree que hay un conjunto de enseñanzas religiosas que claramente contienen lo fundamental, básico, intrínseco, esencial, lo inequívocamente verdadero sobre la humanidad, y la deidad; que esta verdad esencial está fundamentalmente disputada por las fuerzas del diablo quien debe ser vigorosamente combatido; que esta verdad debe ser seguida hoy día de acuerdo con las fundamentales, incambiables prácticas del pasado; y que aquellos que creen y siguen estas enseñanzas fundamentales tendrán una relación especial con la deidad.

a) *Cuna del término*

Cabe destacar que no hace falta indagar mucho para ubicar el origen de la palabra «fundamentalismo». Conforme a la afirmación de Mardones (1993): procede de la palabra inglesa *fundamentalism*. De esta manera, fue introducida al castellano como fruto de la traducción literal y equivalente de este término inglés que se aplicó por vez primera a principios del siglo XX en el ámbito cultural y lingüístico anglosajón. De hecho, Tamayo (2004) señala que la palabra *fundamentalism* nació en «un entorno religioso muy concreto: el protestantismo evangélico». Y para más precisión, los autores del libro *The Psychology of Religious Fundamentalism* sostienen que el fundamentalismo se originó como una reacción *intratextual* contra el modernismo y la alta crítica dirigida a la Escritura que emergieron como fenómenos tanto europeo como norteamericano (Hood; Hill & Williamson, 2005).

Así, frente a la crítica virulenta y desestabilizadora de los progresistas y de sus teorías crítico-históricas, que se basaban en métodos que perseguían poner en

entredicho la veracidad de los textos religiosos, varios grupos protestantes se reunían con el fin de plantarles cara y preparar una respuesta inspirada en los principios fundamentales de sus creencias. Con este contraataque se trataba de disipar las dudas que podrían haber surgida en torno a los libros sagrados y recuperar la confianza de la gente en sus relatos. De acuerdo con Marsden (1980), uno de los más tempraneros en escribir sobre el fenómeno del fundamentalismo en la cultura norteamericana, en el año 1910 los teólogos protestantes que participaron en la Asamblea General de los Presbiterianos elaboraron un documento que resumía en cinco puntos las doctrinas de la fe cristiana, considerados como inalienables:

1. la absoluta infalibilidad de la Biblia;
2. el nacimiento virginal de Jesús;
3. la muerte redentora de Jesucristo para la salvación de la humanidad;
4. la resurrección física; y
5. la autenticidad de sus milagros. Otros autores se refieren a estos cinco fundamentos presbiterianos sustituyendo el punto número 5 por un inminente retorno premilenial de Cristo.

Concretamente, entre 1910 y 1915 algunos profesores de la Biblia y evangelistas estadounidenses editaron una serie de doce volúmenes que, a posteriori, cobraron una gran relevancia y se convirtieron en un punto de referencia simbólica para identificar al movimiento fundamentalista norteamericano. Estos libros, titulados *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, fueron financiados por un millonario de la compañía petrolífera de California del Sur y, posteriormente, se distribuyeron tres millones de copias entre los pastores, colegios, misioneros, estudiantes y profesores de la teología. El coste de la distribución gratuita corrió a cargo de dos hermanos evangelistas socios de un negocio. El objetivo de estos escritos no era otro que dar un testimonio de fe en los fundamentos cristianos frente al debilitamiento de la credibilidad bíblica. Sin embargo, el impacto de los libros no fue, al parecer, inmediato y la gente tampoco los acogió con gran entusiasmo (Marsden 1980).

Del título de *The Fundamentals* fue extraído el polémico y polemizado término objeto de este estudio: el fundamentalismo. Así, en 1920 el periodista con-

servidor Curtis Lee Laws, publicó un artículo en el rotativo neoyorquino *The Watchman Examiner*, siendo redactor-jefe, en el que acuñó la palabra «fundamentalista» y la propuso con orgullo con el fin de que fuera adoptada y reconocida como la denominación más apropiada para definir a «aquellos que siguen todavía apegados a los grandes fundamentos y que están decididos a emprender una batalla en regla a favor de esos fundamentos». Es conveniente señalar que Curtis Lee Laws se opuso en su artículo a que los términos «conservaduristas», «milenaristas» o *landmarkers* fueran usados para referirse a los autores evangelistas de los 12 volúmenes, argumentando que estas designaciones eran despectivas y tenían un «inconveniente histórico». En cambio, la palabra «fundamentalista» que expuso en su artículo la entendía como un elogio merecido y «no como un insulto» (Tamayo 2004).

b) *Un poco de historia sobre el fundamentalismo*

La atmósfera local que dio lugar a la aparición del término en EE. UU. está así descrita por Ammerman (1991): «En el último cuarto del siglo decimonoveno, numerosos líderes del protestantismo norteamericano trataban de buscar activamente maneras de adaptar sus creencias tradicionales a las realidades del conocimiento “moderno” y a las nuevas sensibilidades. Sin embargo, estos líderes se enfrentaron cara a cara con las personas que vieron las adaptaciones como una herejía y declararon que ellos defenderían las creencias tradicionales de tales adaptaciones». De igual modo, Armstrong (2004), reafirmó que los conservadores protestantes consideraban que la lectura crítica de la Biblia que hacían los «liberales» demuestra que estaban «tergiversando la fe cristiana».

Si los analistas están de acuerdo sobre algo, sería el hecho de que a la altura del siglo XIX tuvo lugar un giro de envergadura en lo que concierne al hombre y a su forma de ver el mundo que lo rodea. Así, si revisamos la historia de Europa de esa época, en la que, como habíamos indicado, surgió el integritismo, y la cotejamos con la historia de Norteamérica, podemos encontrar en este sentido varios paralelismos. Los procesos de modernización, tales como la urbanización y el pluralismo cultural y estructural, como afirman Emerson y Hartman (2006), conducen a la secularización, definida ésta como un sistema de «desmitificación del mundo y donde la religión es relegada y su papel es cada vez más pequeño». Según las palabras del sociólogo Mardonés (1999), «se ha pasado de una visión del mundo uniforme y religiosa a un

descentralamiento religioso y a una pluralidad cosmovisional. [...] La ciencia, la política, el arte, el derecho, se van independizando de la religión. No necesitan su “visto bueno” para quedar legitimadas». Es una época en la que, reafirma Tamayo (2004), «el arte se rige por las reglas de la estética y no por normas morales. La cultura tiene el sello laico y no la marca religiosa de épocas pasadas». En consecuencia, señala Armstrong (2004), «la fe tradicional ya no era posible para una cantidad creciente de individuos occidentales». En definitiva, se estaba gestando una sociedad donde ninguna visión requería ser avalada por la religión para considerarse válida, sino se valoraba la verdad que se podía comprobar mediante los métodos racionales o científicos. Como señala Ammerman (1991), una nueva realidad social que ha permitido que la gente aprendiera de primera mano que —a pesar de las agitaciones que suponía la estructuración de nuevos marcos políticos— los seres humanos desempeñan un papel en sus destinos. La sociedad de la «ciencia moderna» había emergido en Occidente donde presuntamente «la vida de los occidentales era más larga y saludable».

Esta manera optimista y entusiasta de visualizar las cosas, parece que no ha conseguido superar el examen del tiempo. Los pueblos empezaban a sentir una inseguridad inesperada y a plantear preguntas inquietantes cuestionando los beneficios de la racionalidad científica, que parecía tener, a pesar de sus aparentes logros, un efecto contraproducente. Así, afirma Armstrong (2004), «durante el periodo revolucionario de comienzos del siglo XIX, un mundo nuevo y mejor parecía estar al alcance de la humanidad. Pero esta esperanza jamás se concretó. Por el contrario, la revolución industrial trajo nuevos problemas y nuevas formas de explotación e injusticia. En su novela *Tiempos difíciles* (1854), Charles Dickens presenta la ciudad industrializada como un infierno y muestra que el racionalismo pragmático moderno podía destruir la individualidad y los preceptos morales».

Habida cuenta de lo anterior, se desprende que el clima social y cultural que acompañaba la emergencia del fenómeno fundamentalista era de incertidumbre y de desorientación. Para entender el fenómeno del fundamentalismo hay que abordar primero este clima que ha preparado el terreno para su aparición. Armstrong (2004), hace un retrato histórico detallado acerca de las sensaciones e impresiones de la gente que se palpaban en el ambiente previo al surgimiento del fundamentalismo en las diferentes culturas, especialmente en

EE.UU. y en el continente europeo, que consideraban el racionalismo científico, según la escritora citada, como una fuente de poder y discurso único para alcanzar la verdad ansiada. Dice la autora:

A finales del siglo XIX estaba claro que la nueva sociedad, que por fin había llegado a florecer en Occidente, no era la panacea universal que algunos imaginaban. El optimismo dinámico que había inspirado la filosofía de Hegel se disipó dando lugar a una duda desconcertante y a la desazón. Por un lado, Europa estaba adquiriendo cada vez más vigor; había confianza y una plena sensación de superioridad, ya que con la revolución industrial algunas naciones adquirieron una riqueza y un poder que jamás habían logrado. Pero también eran características de la época el aislamiento, el *ennui* y la melancolía explorados por Charles Baudelaire en *Las flores del mal* (1857), la duda expresada por Alfred Tensión en *In Memoriam* (1850) y la insatisfacción y el desánimo destructivo de la heroína de Flaubert en *Madame Bovary* (1856). La gente se sentía confundida y atemorizada. Al mismo tiempo que alababan los logros de la sociedad moderna, los hombres también tenían una sensación de vacío y de futilidad que despojaba a la vida de sentido; muchos anhelaron la certidumbre en medio de las dudas de la modernidad [...].

La sociedad norteamericana, de atmósfera religiosa liberal, atravesaba un escenario idéntico al que acabamos de citar. Tras su devastadora guerra civil (1861-1865), que tuvo lugar entre los estados del norte y los estados del sur, emergieron nuevos clérigos y predicadores protestantes que mantenían una visión apocalíptica de la historia del mundo fundada en una lectura al pie de la letra de la Biblia en el capítulo 20 del Apocalipsis. Este segmento de las Escrituras Sagradas, según Thompson (1998), «es el último y más controvertido de los textos que componen el Nuevo Testamento, y consiste en una serie de visiones fantásticas sobre el fin del tiempo, cuando las fuerzas de Cristo y Satán combaten entre escenas de violencia y crueldad espeluznante». De esta manera, la interpretación literal que hacían los evangelistas protestantes norteamericanos de este relato bíblico va a constituir la base principal para el florecimiento en el siglo XIX y hasta nuestros días del que posteriormente fue denominado pensamiento fundamentalista protestante.

Marsden (1980) apunta en su libro *Fundamentalism and American Culture* que esta nueva visión viene a ser llamada «premilenarismo dispensacional»

porque los creyentes apocalípticos piensan que Cristo volverá *antes* del milenio. El padre principal de esta corriente fue el proselitista inglés John Nelson Darby (1800-1882), un evangelista que, tras romper con la Iglesia de Irlanda, se convirtió en el líder del grupo *Los Hermanos de Plymouth*⁸. Este evangelista empezó a predicar en Norte América los métodos de la interpretación profética que él defendía con un entusiasmo muy marcado. Su interpretación de la Biblia y de la historia se apoya firmemente en la idea de una soberanía divina absoluta, dando muy poca consideración a la habilidad y capacidad del ser humano. Según la afirmación de Armstrong (2004), para Darby el texto sagrado era «un documento donde se expresaba la verdad literalmente» y que las palabras y las advertencias que aparecen en este texto religioso no eran un simple mensaje simbólico de los profetas, sino que «hacían predicciones precisas que pronto sucederían exactamente como las habían previsto».

Asimismo, las Escrituras Sagradas no son, de acuerdo siempre con Darby, sino la representación en estado puro y detallado de todos los acontecimientos vividos por el ser humano a lo largo de su historia, pasada y futura. Tras hacer una lectura minuciosa de las mismas, basada en la Segunda Epístola de San Pablo enviada a los tesalonicenses, Darby visualizaba entre sus líneas la verdadera «historia de la salvación». La cual, como explica Armstrong (2004), estaba dividida en siete épocas históricas o «actos providenciales» que Dios se ve obligado a llevarlos a cabo para castigar a los seres humanos que se vuelven tan malvados y se desvían de su camino. Castigos como el Diluvio y la crucifixión de Cristo son algunos de estos actos. Los siete estadios, como explica Bosch (1999), son:

Inocencia: el pacto de Dios con Adán antes de la caída; *Conciencia*: el pacto adánico, tras la expulsión del paraíso; *Gobierno Humano*: el pacto con Noé, tras el diluvio; *Promesa*: el pacto con Abrahán y con Israel, su pueblo escogido; *Ley*: el pacto mosaico; *Gracias*: el pacto de gracia a través de Cristo, con judíos y gentiles individualmente escogidos hasta la segunda venida; *Plenitud del Tiempo*, o *Reino*: el milenio, cuando Cristo restaurará la monarquía davídica de Israel y reinará por mil años.

⁸ Es un movimiento evangelista que, a pesar de lo que su nombre pueda sugerir, emergió simultáneamente en varios lugares a finales de 1830: en Dublín, Londres, Plymouth. Desde el inicio de su fundación, buscaba la unión de todos los cristianos independientemente de sus diferentes denominaciones doctrinales con el fin de recuperar las creencias básicas de la Cristiandad que creían que no estaban bien conservadas por la Iglesia de Inglaterra.

Según la interpretación de Darby, en su época la humanidad estaba viviendo el sexto acto providencial, el penúltimo. En esta fase, el «hombre impío, el hijo de perdición», tal como San Pablo se refiere al Anticristo en su Epístola a los Tesalonicenses, se manifestaría y seduciría al mundo con sus milagros y señales engañosos. Pero su objetivo no es sino causar un periodo de tribulación a la humanidad con masacres y persecuciones incalculables. Lo logra durante siete años hasta que Cristo descenderá a la tierra, derrota al Anticristo y se comprometería en una batalla final con Satanás en la llanura de Armagedón. Tras vencerle, se inicia el último acto providencial, el séptimo. En el cual Cristo lideraría un reino, el de Israel, de redención y felicidad durante mil años, antes de que el día de Juicio Final pusiera fin a la historia de la humanidad (Armstrong 2004).

Como se puede apreciar, se trata de una visión basada en la creencia de que el tiempo final estaba cercano. Por ello, resulta necesario un posicionamiento riguroso ante estas interpretaciones y una predicación estricta de los considerados fundamentos principales de la Palabra de Dios. La lectura literalista que hacían los seguidores de estas doctrinas constitúa uno de los orígenes del fenómeno que posteriormente fue denominado como fundamentalismo protestante norteamericano.

Hoy en día, seguramente algo de esto debe tener en la cabeza el fundamentalismo protestante, y también el fundamentalismo judío, cuando persiguen la destrucción de la Explanada de las Mezquitas de Jerusalén, que incluye la mezquita de al-Aqsa y la mezquita de la Cúpula de la Roca, un lugar que, además de su belleza arquitectónica y su valor histórico, representa uno de los lugares más sagrados del Islam. Los planes del fundamentalismo religioso, que sostiene la creencia de los «actos providenciales» basada en una lectura literalista de la Biblia, consisten en derribar esta Explanada para allanar el camino hacia la construcción del llamado «Tercer Templo». Un plan que en la actualidad constituye una de las causas más importantes del conflicto de Oriente Próximo y echa abajo todos los intentos de dialogar y establecer la paz en la zona.

3

El fundamentalismo islámico

3.1. El fundamentalismo islámico: tres respuestas ante la crisis

La sociedad arabo-musulmana actual está sumida en una arrolladora crisis global. Hay un sentimiento de incertidumbre y pesimismo muy acentuado y extendido, de frustración y amenaza agitadoras, de miedo profundo a un futuro desconcertante y, sobre todo, de impotencia ante este panorama político y cultural de desequilibrios y perturbaciones tan pavoroso. Los musulmanes que viven estos tiempos comprenden la magnitud de los fracasos, pero también son conscientes de que su memoria colectiva almacena recuerdos risueños, casi frescos, de épocas de esplendor y apogeo anteriores.

Algunos se resignaron y perdieron toda esperanza; mientras que otros mantienen que esta dolencia es pasajera y circunstancial. Estos últimos empezaron a plantear interrogantes en torno a esta situación y a señalar los factores políticos, sociales y religiosos que condujeron a ella. ¿A qué se debe este atraso y esta situación de desventaja total? ¿Por qué el mundo arabo-musulmán se ha estancado y descendido mientras que otros, como Occidente, han avanzado y progresado? ¿Estamos fuera de la historia, o peor, estamos ubicados en el lugar más abyecto de ella? ¿Cómo se puede recuperar nuestro prístino pasado cultural tan anhelado? ¿Cuáles son las fórmulas y claves que puedan rescatar nuestro destino y puedan orientarlo? Estas preguntas inquietantes, relacionadas entre sí, han representado el acicate para abrir nuevos atajos en el pensamiento arabo-islámico contemporáneo.

Surgieron varias visiones y lecturas en las que el «otro», el Occidente de siempre, está ampliamente presente, hasta tal punto que las respuestas teóricas se iban elaborando, o frente al comportamiento hegemónico y dominante de éste o, por el contrario, en simbiosis con sus logros y su modernismo. Nos referi-

mos al planteamiento *salafí*⁹, al liberal y al nacionalista. El primer planteamiento se desarrolló en torno al concepto de la *Umma* y de su unidad, la comunidad islámica en la que, al contrario de lo que se piensa habitualmente, tienen cabida en su seno tanto creyentes musulmanes como las personas que profesan otros credos. El movimiento *salafí* del siglo XIX defendía que el Islam era compatible con la modernidad y que si los musulmanes vuelven al verdadero espíritu de su fe podrían salir de la decadencia a la que se ven sometidos desde hace siglos y alcanzar el progreso tan ansiado en la sociedad actual. Los *salafíes* eran reformistas que abogaban en favor del *Iytihad*¹⁰ como respuesta a los dilemas sociales, religiosos, económicos, políticos y culturales a los se ve enfrentada la sociedad, afirmando que el Islam como fe y el *Aql* (la razón) van al unísono desde los primeros tiempos del Islam.

El precursor del movimiento *salafí* fue el reformista musulmán Yamal al-Din al-Afgani (1839-1897). Este erudito de origen persa residía en Egipto, donde defendía su tesis que se basa en un Islam renovado, considerando que la razón y el humanismo son aspectos esenciales del mensaje coránico. Este pensamiento innovador también lo predicaba en la misma época otro erudito, el gran teórico de la *salafiyya*, el egipcio Muhammad Abdu (1849-1905), que era discípulo de al-Afgani y proclamaba abrir las puertas del *Iytihad* para renovar y adaptar el Islam a la sociedad moderna, empleando el intelecto y la reflexión frente a las actitudes de los tradicionalistas que se limitaban a imitar a sus antepasados de manera ciega y sin ninguna perspectiva crítica.

Por otro lado, la ideología liberal árabe ha sido importada de la Europa de la Revolución Francesa, de los métodos científicos y el romanticismo. Pero también

⁹ *Salafí*, en árabe *as-Salafiyya*, viene de la raíz *salafa*, que significa, a su vez, los ancestros. Es una palabra que hace referencia tanto al Profeta como a todos los musulmanes que contribuyeron a la creación de la primera comunidad islámica que tuvo gran auge durante varios siglos.

¹⁰ *Iytihad*: es una herramienta que significa, según la cultura islámica, hacer un esfuerzo interpretativo de las leyes y conceptos islámicos a través de una reflexión y unos razonamientos basados en un espíritu crítico. El propósito principal de este ejercicio es examinar y debatir los conceptos islámicos con el fin de adaptarlos a la actualidad. Sin embargo, este método quedó suspendido desde el siglo XI d.C. (siglo V de la era musulmana) por las autoridades del califato abasí que, inquietas ante las ideas innovadoras que generaba el *Iytihad*, consideraban que este ejercicio intelectual ya no era necesario, alegando que el corpus legal islámico contenía pronunciamientos, expresos o deducidos, sobre todos los aspectos de la vida. La mayoría de los musulmanes contemporáneos creen que es necesario rescatar el concepto de *Iytihad* como herramienta para superar el inmovilismo al que ha llegado la religión islámica.

esta Europa, a ojos de la sociedad musulmana y como habíamos señalado antes, se ha presentado ante el mundo arabo-islámico con dos discursos bien contradictorios: el primero es de clase cultural, y aísla los conceptos de la democracia y las libertades, mientras que el segundo se puede encuadrar dentro de un orden expedicionario, el del colonialismo y la imposición. Así que los principios del liberalismo árabe, sobre todo su propuesta política, no consiguieron implantarse de manera definitiva, aunque sí influyeron en el pensamiento de no pocos pensadores árabes y musulmanes. El nacionalismo, a su vez, defendía la independencia del colonialismo y la idea de un panarabismo englobador de todas las naciones árabes como solución en el camino hacia el progreso. Este planteamiento pudo calar más hondo que cualquier otra ideología autóctona durante los primeros tres cuartos del siglo XX. A pesar de que consiguió recabar el apoyo de la mayoría de la población árabe, no logró resistir, sin embargo, la agitación política y superar la tremenda presión de los desafíos y los acontecimientos que tuvieron lugar a mediados del siglo XX: en 1945 se crea la Liga de Estados Árabes que, liderada por el Egipto de Gamal Abdel-Násér, integra a los países árabes independientes, mientras que los países colonizados emprenden una lucha por su libertad y se incorporan a la Liga Árabe en los años siguientes; la ocupación de Palestina, que sigue siendo hasta hoy día el único pueblo árabe sin conseguir su libertad e independencia; el bombardeo y la guerra británico-franco-israelí contra Egipto tras la nacionalización del Canal de Suez en 1956; la guerra de 1967, que significó la derrota de los árabes y la nueva conquista de territorio egipcio, sirio y jordano por el ejército del recién creado Estado de Israel.

Aquí también intervienen en todo ello las superpotencias como Gran Bretaña, Francia y, posteriormente, EE.UU., desempeñando un papel crucial que, en muchos casos, determinó el desencadenamiento y el rumbo de los hechos, casi siempre desfavorables a las expectativas árabes. Como afirma Martínez (1997), la política occidental, que «se ocupó del nacionalismo árabe no lo vio nunca con buenos ojos, casi nunca le reconoció [...] algún rasgo o componente positivo, estimable o valioso».

3.2. Características y claves del éxito

La caída del nacionalismo deja el terreno abonadísimo para el florecimiento en el seno de la sociedad arabo-musulmana de la corriente fundamentalista.

Ésta se presenta segura de sí misma, como una nueva propuesta de cambio social y alternativa política ante el fracaso de las otras ideologías liberales, marxistas y nacionalistas. La caída del muro de Berlín se tradujo no sólo como una derrota del bloque soviético, sino como prueba de la futilidad de la ideología comunista, y se apostó a que en un futuro, próximo o lejano, le llegaría el turno al sistema capitalista, lo que les proporcionó a los movimientos islamistas un estímulo y empuje impresionantes.

Cuando hablamos aquí de «fundamentalismo islámico» no aludimos a los atentados terroristas que se perpetran contra personas civiles e inocentes y que afectan tanto a musulmanes como a no musulmanes. Estos atentados, aunque se producen en el mismo contexto histórico, están sin embargo mucho más vinculados, entre otras causas, a la naturaleza descarnada de las políticas despoticas e irresponsables en Oriente Medio. Por ello, requieren una aproximación especial y, debe subrayarse, no merecen sino nuestra repulsa más enérgica. Por lo tanto, en este estudio nos referimos a toda una corriente social de carácter religioso islámico que a finales de los años ochenta del siglo pasado y comienzos de los noventa alcanzó una dimensión cultural extraordinaria y empezó a recuperar la confianza de la sociedad civil en el proyecto religioso hasta llegar a ganar y arrasar en todas las elecciones municipales, parlamentarias y presidenciales en las que haya podido participar. Nos referimos a esa gama tan diversa de movimientos islámicos que se presentan ante los ojos de la sociedad como la respuesta más afín a su conciencia y más apropiada para las expectativas de una población marginada, reprimida y manipulada por regímenes autoritarios e ilegítimos, que durante largas décadas no han dudado, con tal de mantenerse en las poltronas del poder, en instrumentalizar la religión para fines propios. Esta manifestación religiosa está presente en todas las esferas de la sociedad arabo-islámica.

En todas las comunidades islámicas del mundo estamos presenciando un aumento masivo del grado de religiosidad de los musulmanes y de las musulmanas: aumento de las personas que practican los rituales religiosos; se lleva más cierta vestimenta simbólica y aparecer un aspecto físico religioso propio para distinguirse de los demás ciudadanos no practicantes; gran producción y difusión de libros y literatura sobre la historia y los fundamentos de su fe; crear y publicar innumerables sitios *web* en la red de internet que abordan todo lo relativo a la religión musulmana y sus enseñanzas, y un largo etcétera.

Unido a esto, el interés de los observadores y especialistas por estas manifestaciones religiosas también ha aumentado de manera espectacular. El estudio y la investigación sobre esa realidad emergente del Islam contemporáneo han traído consigo una abundante literatura en la que a menudo encontramos una mezcolanza de conceptos y definiciones que, en vez de ayudarnos a la comprensión del fenómeno, nos ha nublado la vista generando más confusiones y enredos. Basta con prestar un poco de oído a los medios de comunicación o repasar la voluminosa producción de publicaciones al respecto para darse cuenta de ello. En consecuencia, los movimientos islámicos y ese aumento del grado de religiosidad en la sociedad musulmana han sido denominados en la literatura de varias formas, en función del lugar y el punto de vista del observador que hace la aproximación. Así por ejemplo, en medios anglosajones se suele hablar de «fundamentalismo» o de «radicalismo islámico», en la cultura francófona sin embargo son más propensos a utilizar el término «integristmo» o «islamismo» y, de igual modo, en el resto de los países, los investigadores han optado por seguir, quizás por comodidad más que por rigor conceptual, estas mismas líneas. Son vocablos que, junto con «tradicionalismo» y «fanatismo», se emplean como sinónimos y se reemplazan con tanta facilidad y ligereza que sorprende tanto a propios como a extraños.

No obstante, la idea que proporcionan estos términos no deja de ser clara, sencilla y concreta: representan a todos aquellos que son diferentes en cuanto a las ideas que portan, en cuanto a su aspecto, en cuanto a su forma de vestir y a su gastronomía; que conjugan religión con política; cuya sociedad es patriarcal; aquellos de quienes no tenemos precisamente buenos recuerdos, y que infunden temor. En definitiva, son los que no nos gustan. ¿Por qué tantos congresos y estudios académicos no han sido capaces de dar una definición adecuada que nos acerque al fenómeno en cuestión y nos haga comprenderlo en todas sus dimensiones culturales y religiosas sin las cargas ideológicas y arbitrarias habituales? ¿Por qué ante este hecho se desvanecen los métodos deductivos y las herramientas filológicas? ¿Dónde está la objetividad de las ciencias sociológicas e histórico-críticas? Es cierto que el término «fundamentalismo» puede ser perfectamente extrapolable a otras culturas, pero para los musulmanes este nuevo significado que ha cobrado, ajeno a su sentido original, es una ilustrativa comprobación de la visión reduccionista ya crónica y casi indestructible del discurso relativo al mundo arabo-islámico.

En lengua árabe, la palabra *Usuliyya* es la equivalente al término inglés *fundamentalism*, sus acepciones y el ámbito en el que se emplea son, sin embargo, ampliamente distintos a los que se desarrollaron en el mundo occidental. Esta voz árabe —que viene de la raíz *Asl*, que significa, a su vez, fundamento, origen o raíz— existe como concepto vinculado al legado de la cultura islámica desde el siglo II de la Hégira (siglo VIII de la era cristiana) y era, y sigue siendo bastante conocida sobre todo por los eruditos y jurisconsultos musulmanes que se dedican a la *Élm al-Usul*, la «Ciencia de los Fundamentos». Estos sabios vienen a ser llamados *Usuliyyin*, es decir, los que tienen conocimiento y dominio de los fundamentos de la religión y que, ante las situaciones novedosas que surgen en la sociedad musulmana y requieren una respuesta coherente con el verdadero mensaje coránico, se sirven de ese bagaje filológico, teológico o histórico para, por un lado, refinar su comprensión del Islam y, por otro, extraer y determinar el veredicto de la religión al respecto.

En este sentido, cabría preguntarse: ¿Quién puede garantizar que el conocimiento de estos eruditos se haya desarrollado conforme a los fundamentos? ¿Qué mecanismos y formación utilizan para adquirir su saber religioso y dictaminar juicios de envergadura, sobre todo cuando no encuentran textos expresamente enunciados en el Corán y la *Sunna*¹¹? Lo que puede marcar la distancia entre los fundamentalistas, en el sentido occidental de la palabra, y los *Usuliyyin* estriba en la metodología que emplean éstos y en el propósito de la labor que ejercen. Así pues, su metodología se basa en un marco teórico y legal de reflexión y de razonamiento que, si los legisladores tienen voluntad suficiente de utilizarlos debidamente —puesto que hay que reconocer que no siempre han tenido esa voluntad—, serían capaces de aportar un carácter abierto y flexible a la interpretación de la Escritura. Nos referimos a procedimientos tales como *al-Raí* (opinar), *al-Qiyas* (la analogía), *al-Iymaa* (el consenso). Por otro lado, según la *Élm al-Usul*, el objetivo final de los *Usuliyyin* no es limitarse a imitar ciegamente a los antepasados, sino desarrollar y adaptar el conjunto de las leyes islámicas a las condiciones de la vida actual.

¹¹ *Sunna* significa «costumbre o el modo de proceder». En el sentido conceptual de la palabra pasa a ser, según los musulmanes sunnies, el conjunto de los dichos y los hechos de Muhammad tal y como fueron registrados después de la muerte del Profeta. Es la segunda fuente de legislación islámica tras el Corán.

Así, cuando se habla de fundamentalismo en general, hay que subrayar que los fundamentos, las experiencias del pasado, son algo sustancial para los pueblos, las familias y los individuos. En cierto modo, todos somos «fundamentalistas», en tanto y en cuanto miremos hacia el pasado para servirnos de sus lecciones. El problema surge cuando nos anclamos firmemente allí y evocamos este pasado no como un instrumento de aprendizaje, sino como un conjunto de instrucciones y normas inmutables que aplicamos de manera intransigente en todos los aspectos de la vida presente. En este caso, el valor supremo no sería el ser humano, sus necesidades, su habilidad y sutileza, su capacidad de pensar y de restaurar, sino la historia en sí, tal y como fue concebida y configurada por los personajes protagonistas de tiempos anteriores. Esto es, para una persona fundamentalista, que se desvincula del presente y se encadena al pasado, la religión deja de ser una estructura compuesta por numerosos y muy variados elementos, tanto metafísicos como seculares (creencias religiosas, prácticas rituales, transacciones y tratos sociales, etc.), que a pesar de ser elementos relacionados e interdependientes, están regidos en virtud de una dialéctica y unos principios bien distintos. En este caso, la religión pasa a ser un bloque de dogmas inmatizables, de modo que el razonamiento que se aplica a las creencias religiosas sería el mismo que se aplica al resto de los elementos —como las transacciones diarias— que componen esa religión. En consecuencia, todos los aspectos de la vida se estancan y se convierten en sistemas inmóviles.

Por otro lado, respecto a la tarea de definir el fenómeno del fundamentalismo tampoco los pensadores y medios de comunicación árabes e islámicos han podido presentar un enunciado alternativo y bien argumentado; se han atenido a la reproducción de las categorías que aparecen en la literatura occidental y, en el caso de los ideólogos islamistas, se han limitado a rechazar de plano la cualidad fundamentalista, sobre todo en el sentido despectivo de la palabra, y a ofrecer una definición de los movimientos islámicos que tiende a ser en la mayoría de los casos más idealizada y panegírica que objetiva. Así trata de definir la expansión de los movimientos islámicos uno de los líderes islamistas, el sudanés Hassan al-Tourabi, citado por Haydar I. Ali (1996):

No hay en realidad una palabra sinónima de esta expresión [se refiere al vocablo «fundamentalismo»] en las lenguas islámicas o en la lengua árabe en especial. Este término fue utilizado para describir un fenómeno que

tuvo lugar aquí [en Occidente] tras la guerra [la guerra civil norteamericana] y representa una tendencia a mantener el texto literal del libro sagrado. En cambio, en el marco islámico este movimiento se parece, más bien, al Renacimiento en Europa, como un movimiento de renovación cultural global que persigue al fin y al cabo ser traducido en una reforma social efectiva [...] Por consiguiente el término es desorientador, ya que describe un fenómeno muy liberal y muy progresista [se refiere al movimiento islámico], que mira hacia adelante, y no un movimiento dogmático y conservador, por no decir retrógrado.

Otro ideólogo islamista, el tunecino Rashed al-Gannoushi, en una entrevista citada en el libro de Haydar I. Ali (1996), reconoce que prefiere aplicar el nombre de «islamismo» a los movimientos islámicos considerando que ésta es una denominación más precisa e ilustrativa. En sus trabajos ofrece una visión sencilla y bien ajustada: «la calificación de “islamista” es una calificación cívica más que una calificación ideológica», y señala que esta categoría teórica es válida para referirse a todos aquellos islámicos que:

Aspiran a la construcción del ser humano, la civilización y la sociedad en base a los valores del Islam, según su propia percepción de estos valores y a través de diferentes instrumentos, sean cuales sean nuestras reservas en cuanto a sus conceptos y sus instrumentos, porque ellos [el movimiento islámico] no forman un partido, sino que estamos ante toda una corriente.

Con el fin de evitar equívocos, Elsayed Elshahed (1992), sociólogo egipcio y profesor de ciencias islámicas en Francfort, también se inclina por usar el término «islamismo» en vez de «fundamentalismo» entendiendo éste primero como «el sentido de referencia que se retrotrae hasta el Islam originario o [citando a al-Gazali, un erudito musulmán del siglo XI] una reanimación de la religión». Afirma el propio autor: «nosotros preferimos hablar de “reislamización” o, simplemente, de “islamismo”».

De modo parecido, el sociólogo Haydar I. Ali (1996) es partidario de añadir la etiqueta «islámico» a estos movimientos a fin de poder distinguir entre «islámicos», «islamistas» y «islamísticos». Para él, el movimiento islámico representa simplemente a aquellos que ejercen sus rituales religiosos y mantienen los preceptos y enseñanzas islámicas, según sus posibilidades, como guía que orienta su vida y su comportamiento. En cambio la denominación «isla-

mista» la emplea para referirse a los movimientos organizados o corrientes que defienden una forma propia de entender o interpretar la religión y consideran que la religión es el elemento que proporciona la orientación más eficaz para la vida del ser humano. Dentro de esta categoría, engloba a los movimientos de la reforma religiosa y cita a reformistas islámicos del siglo XIX como al-Tahtawui, al-Afghani y Mohammad Abdu, entre otros. Por el contrario, los «islamísticos» son los movimientos que pueden coincidir con una parte del pensamiento de los pensadores anteriormente mencionados, pero predominando en ellos la militancia activa más que el ejercicio y el esfuerzo mental. Los «islamísticos», añade Haydar I. Ali (1996), sólo ahondan en el pensamiento religioso contemporáneo y lo examinan en la medida en que necesitan instrumentalizar la religión en la militancia activa y a favor de sus propósitos políticos. El movimiento «islamístico» es una tendencia que rebosa activismo político y capacidades organizativas, pero carece de competencias para el análisis y los ejercicios intelectuales, y esto es lo que puede conducir al fanatismo y el radicalismo, sentencia el autor citado.

Así, «islamismo», «fundamentalismo islámico», «Islam político», son los términos, entre otros, que los investigadores suelen utilizar para referirse a aquellos movimientos sociales que contemplan la religión como base de sus proyectos socioculturales y políticos y que tratan de constituir una sociedad de acuerdo con las directrices de su origen cultural islámico. No obstante, como señala F. Burgat (1988), se puede decir que el islamismo se distancia del fundamentalismo por su carácter militante y su aceptación de la modernidad tecnológica: «si los islamistas son todos, en ciertos conceptos, fundamentalistas, es decir, partidarios de un retorno al texto coránico y a la tradición del Profeta como fuentes de referencias morales, sociales y políticas del renacimiento de la era musulmana, no todos se aproximan de la misma manera a la cuestión: los fundamentalistas, en ese sentido, no son islamistas. La acción fundamentalista se limita a la esfera moral y no cuenta la acción política. Sospechosa en el credo de los fundamentalistas, la modernidad tecnológica ha sido explícitamente admitida por los islamistas». Gema Martín Muñoz (1999), una investigadora clave para comprender las marañas del fenómeno en cuestión, si bien puntualiza que el islamismo pretende reinterpretar la religión y rechaza muchos de los elementos heredados de la tradición, hace una observación similar y sentencia que el «procedimiento intelectual de formación del islamismo es fundamentalista». Sin embargo, para ella ni todos los movimientos fundamentalistas

talistas desembocan en el islamismo, ni todas las formaciones de organización islamista se expresan del mismo modo.

En consecuencia, la observación del panorama islamista permite también identificar dos corrientes: una representa a la mayoría de los movimientos islamistas actuales, es de corte reformista, no niega la modernización y es socialmente mayoritaria; la otra sin embargo es tradicionalista, pretende volver a las fuentes del Islam (Corán y *Sunna*) y aplicarlas en todos los ámbitos de la sociedad actual de manera estricta y rigorosa, como Al-Yamaá al-Islamiya en Egipto. Según Roy (1992), la primera defiende un modelo social y político actualizado basado en los fundamentos de la religión islámica, pero critica la tradición, la religiosidad popular y las supersticiones. Existe también la segunda corriente que rechaza la innovación aceptando la literalidad de lo que ha sido dicho antes en el pasado, admite la continuidad entre los textos fundadores y las aportaciones de los comentadores de los textos, toma como principio de base la imitación, y su visión de la *Charíá*¹² es esencialmente jurídica e imperativa.

Gema Martín Muñoz (1999) refuerza la misma interpretación sobre la existencia de estas dos tendencias en el seno de la sociedad arabo-islámica y matiza perspicazmente que los islamistas radicales son «clandestinos, minoritarios y mucho más alejados de la sociedad, mantendrán rígidamente su utopía de Ciudad islámica “pura” sin alteraciones y de manera intransigente hacia todo lo que se aparte de ella». Por el contrario, las corrientes que mantienen una concepción reformista son, según la autora citada, «mayoritarias y en contacto continuo con la sociedad y sus aspiraciones reales, evolucionarán hacia formas de partido político limitando su acción opositora dentro del marco constitucional y adaptando su teoría a la realidad cambiante».

Hay muchas teorías explicativas que tratan de analizar este fenómeno tan complejo y las causas que intervienen en su gestión. La mayoría de los enfoques concede una importancia mayor al contexto histórico en el que los com-

¹² *Charíá* significa literalmente «camino a seguir». En el sentido conceptual de la palabra, sería la ley islámica que representa el conjunto normativo relativo a los derechos y los deberes del musulmán inspirados en el Corán, en el comportamiento de Muhammad —los dichos y los hechos del Profeta vienen a ser denominados la *Sunna*— y, por último, en el *Iytihad* (razonamiento intelectual y consenso de los sabios de la comunidad).

ponentes políticos, sociales, culturales y religiosos a veces se entremezclan y otras veces actúan por separado desempeñando un papel determinante. En este sentido, Muhammad Arkoun (1998) afirma que para entender el éxito del islamismo y del extremismo no hay que perder de vista, en primer lugar, los factores demográficos, económicos, políticos y la injerencia exterior. Advierte este pensador musulmán, profesor emérito de la Universidad de la Sorbona, que antes de atribuir al Islam como religión las causas de este fenómeno hay que estudiar el contexto actual de la sociedad musulmana, argumentando que las circunstancias en las que se encuentra una sociedad, de cualquier credo religioso que sea, son las que determinan el grado y el tipo de religiosidad que se practique en ella.

Para Étienne (1987) la gran causa que explica la emergencia del islamismo es «la necesidad de responder a los desafíos del siglo». El islamismo pasaría a ser una ideología movilizadora que se articula como consecuencia de la modernidad fallida, que provocó la frustración de la gran mayoría de la población, de modo que esta población acabó involucrándose en un proceso de búsqueda de un refugio identitario y religioso. Los procesos de modernización han resultado ser un proyecto hueco que, debido a la corrupción de los gobernantes, no ha hecho más que favorecer a las élites y aplastar al resto de la población. Bichara Khader (1995), entre otros numerosos investigadores, matiza que el regreso de las masas a su bastión religioso no se puede interpretar como una reacción contra la modernización de las sociedades musulmanas, sino como una consecuencia de este proyecto inconsistente de modernización. Desde el punto de vista de la religión, Elsayed Elshahed (1992) señala al respecto que el Islam nunca ha combatido la ciencia, y para confirmar su aserto se apoya en el siguiente dicho de Muhammad: «los científicos son los herederos legítimos de los Profetas», ya que ellos tienen la obligación sagrada de dedicarse a su trabajo productivo.

Teniendo en cuenta el panorama político y social actual del mundo arabo-islámico, podemos decir que el movimiento islamista contemporáneo es el que mejor expresa y defiende la demanda de la mayoría de la población relativa a la necesidad de introducir reformas políticas y económicas urgentes y acabar con el autoritarismo de los gobiernos. Su discurso intelectual moviliza a las masas excluidas que desean cambios, y éstas, a su vez, encuentran en la expresión islámica el soporte a sus luchas por la igualdad social y por el derecho de participar libremente en la esfera de lo político.

El éxito del discurso islamista tiene mucho que ver con el contenido de su mensaje así como con el perfil sociológico de los líderes, los militantes y los simpatizantes de este movimiento, que por su carácter es más bien urbano que rural. De hecho, sus planteamientos políticos calan hondo en los espacios sociales urbanos y tienen menos eco entre los campesinos, comprometidos más con la tradición que con la necesidad de producir cambios en los sistemas políticos de los países a los que pertenecen. Los teóricos islamistas han conseguido congregar alrededor de su discurso a una gran parte de los licenciados universitarios, profesores, académicos, técnicos, ingenieros y estudiantes de las facultades de ramas científicas, que se veían marginados y frustrados ante la falta de cumplimiento de las promesas de los poderes estatales relativas a las libertades políticas, a la mejora económica y a la toma de decisiones soberanas y no subordinadas a las políticas de los países colonizadores o ex colonizadores. De igual modo, los propios líderes del movimiento islámico no proceden, como señala Gema Martín Muñoz (1999), «del cuerpo de ulemas ni de las instituciones islámicas clásicas», sino del sistema escolar moderno y de las especialidades científicas. De hecho, apunta la citada socióloga, «el propio fundador de los *Hermanos Musulmanes*¹³, Hasan al-Banna, [...] nunca fue un hombre de religión según los patrones tradicionales. Se formó en la moderna universidad cairota de Dar al-Ulum, y no en la universidad islámica de Al-Azhar. [...] Y Sayyed Qutb, después de haber pasado, como al-Banna, por Dar al-Ulum, formó parte hasta los 42 años de la élite nacionalista y liberal egipcia, y realizó una larga estancia en EE. UU.». Asimismo, el resto de los ideólogos de este movimiento cursaron sus estudios y han sido formados, en su mayoría, en centros universitarios ubicados en Europa o en EE. UU. Por otro lado, cabe destacar que los integrantes de las organizaciones islamistas son los que mejor se están adaptando a los medios técnicos modernos y que, teniendo en cuenta su presencia en los diferentes medios de comunicación y su dominio del lenguaje de la red de Internet, demuestran continuamente su capacidad de manejar los instrumentos de propaganda más actuales. No sola-

¹³ *Hermanos Musulmanes*: es la asociación de los *Yamaāt al-Ijāz al-Muslimin*, que fue fundada en Egipto en 1928. Se considera la madre precursora de la mayoría de los movimientos islamistas que se desarrollaron posteriormente en el seno de las sociedades arabo-islámicas. Pone el acento sobre la educación como medio principal para la reislamización de la sociedad. Desde sus inicios fue una propuesta de reforma y de renovación trabajando con el individuo y la familia con el fin de lograr los cambios políticos necesarios. Su fundador, Hasan al-Banna, defendía la participación en el sistema político representativo y consideraba que era compatible con el sistema de gobierno establecido en el Islam.

mente han conseguido atraer a las clases sociales pobres, sino que su mensaje también se ha extendido entre todos los grupos de la sociedad.

Pero, ¿por qué estos amplios sectores sociales y urbanizados de la sociedad musulmana dan credibilidad a un movimiento que reclama la instauración de la *Chariá*? Es de rigor señalar que, según la literatura de los movimientos islámicos, el hecho de defender el sistema de la *Chariá* no significa necesariamente la creación de un orden islámico estanco y dogmático, sino que lo que se pretende es la elaboración de una sociedad que no dé la espalda a su legado cultural y religioso, una sociedad que defiende la elaboración de una modernidad sensible con esa idiosincrasia y esos rasgos propios.

4

Contrastación empírica y metodología de investigación

4.1. Introducción

La información que aparece en este capítulo, relativo a la investigación empírica, es el resultado de todo el proceso de la construcción del instrumento de medida, así como también de la interpretación de los datos recogidos mediante la aplicación del mismo a una muestra de 121 participantes, que son miembros de la comunidad musulmana residente en los tres Territorios Históricos de la CAPV. Se trata de responder, a través de este estudio, a los interrogantes que habíamos sugerido en la introducción de este libro acerca del grado del fundamentalismo que manifiestan estos entrevistados, que se auto-definen como muy creyentes y practicantes a diario de los ritos de su religión musulmana.

Si tenemos en cuenta las afirmaciones de Hill y Hood (1999) en su libro *Measures of Religiosity* acerca de la complejidad del fenómeno del fundamentalismo y la dificultad de interpretarlo, podemos deducir que, además de tratarse de un término ambiguo, el «fundamentalismo» es un fenómeno que no resulta fácil la labor de someterlo al estudio empírico por medio de la aplicación de un instrumento de medición. Ha sido abarcado por los expertos desde enfoques muy diversos: desde una visión política, religiosa, sociológica, antropológica, etc. En consecuencia, en la literatura especializada nos encontramos con diversas definiciones y amplios significados de este concepto, hecho que dificulta aún más la tarea de poder examinar sus características y cuantificarlas mediante una prueba o test de una manera objetiva y rigurosa.

Por ello, era necesario antes de proceder a la elaboración del cuestionario, definir de manera concisa qué lo que se entiende por fundamentalismo y concretar las características comunes que se asocian con este fenómeno. Por consiguiente, hemos podido identificar varios rasgos (algunos los hemos seleccionado por ser objetivos y otros los hemos descartado por no tener, a nuestro

juicio, una clara relación con el fundamentalismo) de la actitud fundamentalista que aparecen con frecuencia en la mayor parte de las definiciones ofrecidas por los investigadores sobre el fundamentalismo. Los rasgos seleccionados, que a continuación detallaremos, los hemos considerado como factores muy significativos y a tener en cuenta a la hora de diseñar nuestra escala de medida, son: (1) la autocrítica interna y externa, (2) aislamiento, (3) tolerancia religiosa, (4) moderación, y (5) autoritarismo.

Para responder a los objetivos específicos marcados en esta investigación, el trabajo de campo consistió en la aplicación del cuestionario sobre la muestra seleccionado. El tamaño de la muestra, 121 participantes musulmanes de ambos性os, se considera un número suficiente como para generalizar los resultados obtenidos al resto de la población musulmana creyente y practicante afincada en la sociedad vasca, ya que se ha observado durante el trabajo de campo, que en las últimas 25 entrevistas los participante daban respuestas que generalmente coincidían con las respuestas de los entrevistados anteriores, lo que venía a decir que un aumento de la muestra no iba a suponer necesariamente una variación significativa en los resultados obtenidos.

A continuación trataremos de poner a prueba, con datos empíricos, las conclusiones a las que habíamos llegado en nuestro abordaje teórico. De esta manera, será recogida, registrada y analizada toda la información relativa a los cinco factores que habíamos citado anteriormente. La estructura formal que hemos dado a esta parte del estudio ha sido la siguiente.

4.2. Proceso de construcción y validación del cuestionario

Durante este proceso hemos pretendido diseñar un instrumento de medición lo más fiable y ajustado posible a las características y singularidades de la población estudiada, la comunidad musulmana residente en el País Vasco. Para ello, inicialmente hemos compuesto un cuestionario de 28 ítems, que posteriormente hemos tenido que ampliar a 35 para poder medir de esta forma las variables propuestas de manera más precisa y fiable. Por otro lado, nos hemos decantado por no emplear — como habíamos pensado en un primer momento — la escala *Scriptural Literalism Scale* (Hogge & Friedman, 1967), puesto que sus ítems

miden una variable (el grado de leer al pie de la letra los textos sagrados) que hemos podido al final incluir, tras aumentar las preguntas de 28 a 35, en nuestro instrumento de medición preparado a propósito de este estudio.

Para garantizar la validez y la eficacia de nuestro cuestionario en condiciones reales, lo hemos probado sobre una muestra pequeña perteneciente a la población objeto de estudio. Mientras tanto, hemos procurado asegurarnos de que esta prueba piloto tenga las mismas condiciones que iba a tener nuestro trabajo de campo. Se trataba de contrastar hasta qué punto funciona nuestro instrumento y si en la práctica cumple con el objetivo tal y como se pretendía en un primer momento. Para ello, hemos realizado unas 22 entrevistas con un grupo de representantes y miembros de la comunidad musulmana afincada en Álava, Gipuzkoa y Bizkaia, y que fueron repartidos de la siguiente manera: 6, 5 y 11, respectivamente. La mayoría de estas entrevistas se realizaron en los centros de culto de esa comunidad, otras se desarrollaron en las casas de los entrevistados.

Con el fin de verificar la claridad de las preguntas, durante el desarrollo de las entrevistas hemos anotado el tipo de reacción que provocaban, las puntuaciones y las aclaraciones que nos hacían los entrevistados y las entrevistadas acerca del contenido y los propósitos del cuestionario. Esta necesaria prueba nos ha servido para eliminar algunas preguntas ambiguas e inoportunas. Las hemos sustituido por otras más claras y comprensibles. También hemos podido comprobar que era recomendable cambiar el orden de los ítems para garantizar la fluidez de las respuestas. Valoramos que este proceso ha contribuido decisivamente a la lógica y consistencia interna del cuestionario y a la fiabilidad e idoneidad de sus ítems.

4.3. Descripción del cuestionario

La escala de medición del fundamentalismo que hemos construido contiene 35 ítems y requiere entre 20 y 30 minutos para ser administrada. Sus ítems ofrecen una serie de opiniones, con tono tanto negativo como positivo, relativas a tres grandes cuestiones:

- La relación del individuo con las demás personas (sobre todo aquellas que en temas religiosos no piensan como él),

- su relación con la sociedad en general en la que reside (aquella que establece modos de organización y comprensión de la vida basados en puntos de vista que no siempre comparte) y
- la visión de la persona en torno a su pasado cultural y religioso (incluyendo el texto sagrado en el que cree).

Concretamente, se trata de averiguar cómo y de qué forma influyen los conceptos religiosos relacionados con estos tres niveles en la actitud de los entrevistados musulmanes y las entrevistadas musulmanas. Las respuestas son de tipo Likert y reflejan hasta qué punto el/la entrevistado/a está de acuerdo o no con los enunciados del cuestionario. Cuando se responde a los comentarios de la escala, se hace especificando el nivel de aprobación o desaprobación de esta forma, dejando la pregunta sin contestar en caso de no querer hacerlo:

- «Totalmente de Acuerdo».
- «Parcialmente de Acuerdo».
- «De Acuerdo».
- «Desacuerdo».
- «Parcialmente Desacuerdo».
- «Totalmente Desacuerdo».

La mayor parte de las opiniones (unos 25 ítems) que aparecen en el cuestionario han sido construidas por el propio investigador, en base a una reflexión personal sobre el tema del fundamentalismo que ha sido enriquecida por la lectura de una amplia bibliografía y abordajes teóricos desarrollados en torno a la misma materia. En cambio, el resto de los 35 ítems (10 en total) están inspirados en las escalas ya elaboradas por otros autores para la medición, por un lado, del fundamentalismo y, por otro lado, del concepto del dogmatismo. Nos hemos servido de los siguientes instrumentos para el desarrollo de estos 10 ítems:

- *Christian Liberalism Scale* (Stellway, 1973). El primer ítem de esta escala es el siguiente: *Science and religion are both equally good ways to find the truth*. El ítem ha pasado a nuestro cuestionario redactado de la siguiente manera: «La religión debe estimular el papel de la ciencia y el pensamiento en la sociedad».

- *Religious Fundamentalism Scale* (Altemeyer & Hunsberger, 1992). Hay tres ítems de esta escala que han servido de inspiración para la redacción de tres opiniones de nuestro cuestionario. Se trata de los ítems número 2, 5 y 19, que rezan: *All of the religions in the world have flaws and wrong teachings; Religion must admit all its past failings and adapt to modern life if it is to Benefit humanity* y *There is no body of teachings, or set of scriptures, which is completely without error*. Las opiniones similares a estas que aparecen en nuestro cuestionario son: «Al revisar la historia de mi cultura, a veces encuentro errores que se cometieron por algunos/as en el pasado»; «Si un/a creyente quiere conservar los fundamentos de su fe, sería mejor para él/ella no adaptarse a la vida moderna»; «Es normal reconocer que entre los/as integrantes de otras religiones hay gente honesta y buena como también entre los/as integrantes de mi religión hay gente deshonesta y equivocada».
- *The Dogmatism Scale* (Rokeach, 1956). Nos hemos inspirado en cinco ítems de esta escala; son los siguientes: *The United States and Russia have just about nothing in common; Even through freedom of speech for all groups is a worthwhile goal, it is unfortunately necessary to restrict the freedom of certain political groups; When it comes to differences of opinion on religion, we must be careful not to compromise with those who believe differently from the way we do; In times like these, a person must be pretty selfish if he considers primarily his own happiness* y; *A group which tolerates too many differences of opinion among its own members cannot exist for long*. Basándonos en estos comentarios hemos elaborado los siguientes ítems para nuestra escala: «Las diferencias culturales entre Oriente y Occidente pueden suponer un enriquecimiento más que un choque, especialmente si se acaba la injusticia que sufre Oriente»; «La libertad de expresión debe ser garantizada para todos/as, aunque haya alguien que la utilice para criticar a los/as demás»; «Si no estoy de acuerdo con alguien sobre temas religiosos, creo que dispongo de una clara voluntad para intentar entender su punto de vista»; «En los tiempos en los que vivimos es mejor ser egoísta y preocuparse uno/a únicamente por las propias necesidades» y «El grupo que tolera la crítica entre sus miembros no durará mucho».
- *The Right-Wing Authoritarianism Scale* (Altemeyer, 1996). Nos hemos inspirado en el ítem número 19 de esta escala. El ítem en cuestión es el

siguiente: *Everyone should have their own lifestyle, religious beliefs, and sexual preferences, even if it makes them different from everyone else.* La opinión que hemos redactado en nuestro instrumento es: «Cada persona tiene el derecho de llevar su propio estilo de vida y tener creencias propias aunque sean diferentes del estilo de vida y de las creencias de los/las demás».

4.4. Criterios para la identificación de las variables

Uno de los aspectos más importantes de un cuestionario son las variables que pretende medir y la correspondencia de éstas con el tema estudiado. Con esta premisa, hemos configurado el contenido de la escala de medida teniendo en cuenta los matices y la significación que podrían tener los ítems para la mentalidad cultural y religiosa de la población musulmana objeto de esta investigación. Se ha hecho hincapié en la adecuación de los enunciados y las expresiones que componen el cuestionario, sobre todo en su traducción al árabe, a las referencias idiosincráticas de esta comunidad.

En una fase previa, y tras contrastar y reunir varios criterios y consideraciones acerca del fenómeno del fundamentalismo, hemos llegado a la conclusión de que una actitud fundamentalista de un sujeto implica lo siguiente:

- a) *Hay una mitificación del pasado y una glorificación de sus figuras.* El fundamentalista se adhiere de una forma estricta y rígida a su legado cultural y religioso. Para él, todo lo que tuvo lugar en el pasado, con el que se identifica, es inmatizable e inmutable, especialmente cuando se trata de los textos sagrados, a los que no admite añadir o quitar ni una coma. Cuando se trata del pasado, no hay concesión a la duda, no hay que preguntar o plantear interrogantes, sólo obedecer y aceptar, ya que allí residen las certezas. Se considera a sí mismo como un depositario de las experiencias y las historias prístinas del pasado, y su función se limitará a reproducirlas y transmitirlas sin aplicar en torno a ellas la razón crítica. De esta manera, una actitud fundamentalista suele contener un componente fuerte de oposición contra los cambios, la ciencia y la modernización.

- b) *Tendencia a mantener una distancia y desinterés con respecto a los «otros»*, sobre todo aquellos que no comparten con él las mismas creencias. Es más, el fundamentalista se siente extraño, singular y ajeno frente a los demás y frente a la sociedad que le rodea. Percibe el entorno como una injusticia y desviación de la experiencia fundacional y constitutiva, por lo que este entorno se convierte para él en una amenaza que persigue acabar con sus convicciones, o al menos debilitarlas o neutralizarlas. De allí la necesidad de insistir en la idea de la separación y la construcción de muros frente a ese medio considerado injusto, desconocido o corrompido, y adherirse a otro con el que está más familiarizado. Si este entorno social deseado por el fundamentalista no existe, no sólo trata de crearlo, sino también de imponerlo, en el ámbito individual, familiar o social. El romper con las relaciones permite, en este caso, mantener intacta la coherencia y la validez de las creencias internas y disminuye las contradicciones dentro de ellas, ya que en el fondo lo que se pretende con ello es evitar contrastarlas o cotejarlas.
- c) *No tener disponibilidad o voluntad sincera para entender el punto de vista de las personas con quien no está de acuerdo*. Es decir, en caso de que el fundamentalista acepte dialogar con otros, lo que sólo se puede esperar de él es una manifestación de afirmaciones. No hace ni el mínimo esfuerzo por comprender el punto de vista del «otro». Una actitud fundamentalista parte del hecho de que las creencias que mantienen los «otros» están completamente equivocadas o desviadas. En cambio, las propias representan la verdad sublime y la única que será reconocida y recompensada por Dios. No sólo cree que su sistema y sus valores son buenos y beneficiosos para los demás, sino también está autorizado para implantarlos e imponerlos por cualquier medio. En consecuencia, la mentalidad fundamentalista no contempla la legitimidad y el derecho de los otros grupos —considerados como una amenaza potencial para la validez de sus creencias— de poseer convicciones y rituales propios, ni vivirlos y ni practicarlos. Además, se observa una tendencia marcada de rechazo hacia el pluralismo religioso o político.
- d) *Una visión vaga e imprecisa acerca de la realidad del «otro»*. Una persona fundamentalista se ve incapaz de reconocer los aspectos positivos del «otro», por muy justo y bondadoso que sea éste. Considera que las diferencias que caracterizan a las otras culturas son insalvables,

y un obstáculo para el encuentro y la convivencia. Por otro lado, una actitud fundamentalista propende a identificarse con las creencias extremas y absolutas, y a situarse muy lejos del centro y de las ideas intermedias.

- e) *Se justifican las posturas radicales y las actitudes severas y autoritarias como medio para mantener la fe o para propagarla.* Una persona fundamentalista suele percibir la relación con el «otro» como una lucha interminable y sostiene que el contacto con él nunca puede llegar a generar riqueza, sino es una fuente potencial de conflictos. Es que el «otro» es la representación de una moralidad y un estilo de vida huecos, corrompidos e impuros. De allí la tendencia de desarrollar y promover constantemente sobre él imágenes estereotipadas y negativas. De esta manera, consigue justificar el ejercicio de la autoridad abusiva y la represión sobre los que no forman parte de su círculo. Por otro lado, el pensamiento fundamentalista tiene una concepción de la mujer un tanto peculiar (aunque, desde el punto de vista puramente histórico, coincide con las opiniones de muchos escritores y filósofos de gran reputación): se le considera —basándose en criterios dogmáticos y teorías pretendidamente científicas— como un ser inferior por naturaleza; incapaz de desempeñar eficazmente las mismas funciones que hace el hombre; su «rol» en la sociedad está relacionado con su útero, limitado al matrimonio y a la maternidad; necesita siempre al hombre como tutor y protector; sin aptitudes intelectuales suficientes como para participar en la toma de decisiones; etc.

4.5. Las variables y su justificación

A partir de estos postulados sobre el fundamentalismo, hemos llegado a establecer cinco variables de personalidad y actitudinales que consideramos como determinantes y características de ese fenómeno. Así, para la observación y el estudio de cada una de estas cinco variables, que detallaremos a continuación, hemos elaborado un bloque de preguntas compuesto por siete ítems, que tratan de examinar la actitud de la persona entrevistada respecto a una serie de opiniones generales relacionadas directamente con las características que acabamos de mencionar. Las cinco variables son las siguientes:

4.5.1. Autocrítica

La esencia de este concepto consiste en dos tipos de «autocrítica»: una se ejerce a nivel interno y otra a nivel externa. La primera sería entendida como la capacidad de una persona de desmenuzar sus propias tradiciones y costumbres y reconocer sus propios errores y limitaciones. La segunda, en cambio, tiene que ver con su capacidad de emplear un espíritu crítico ante las imágenes y las informaciones que conoce o le llegan sobre los y las demás, admitiendo las posibles cualidades y obras buenas de ellos y ellas. Así, la «autocrítica» es un ejercicio sano de retrospección de los conceptos religiosos y culturales en los que cree una persona, con el fin de tomar conciencia de los desaciertos que hayan podido ser cometidos y someterlos a la luz de la razón. De acuerdo con todo ello, los dos tipos de esta «autocrítica» resultan necesarios para corroborar y valorar si una persona posee esta virtud y sabe manejarla o no. Cabe señalar, en este sentido, que no se trata de censurar duramente esos posibles errores y equivocaciones y flagelarse gratuitamente, sino que se trata de hacer una reflexión y revisión sincera, razonable y congruente acerca de nuestros actos, de nuestras relaciones con los demás (especialmente con los que no piensan como nosotros) y acerca de nuestro legado y memoria histórica.

Pero, ¿qué significa mantener un espíritu crítico ante el legado religioso? ¿El ejercicio de la autocrítica es aplicable a los textos sagrados de este legado? ¿Hasta qué punto tiene proclividad a las actitudes fundamentalistas el hecho de que un creyente considere que el texto sagrado es una fuente primaria o exclusiva para él y para su vida? La relación entre las Escrituras y el fundamentalismo está bien conocida y bien documentada. Todos los creyentes religiosos de las grandes religiones remiten a un texto sagrado al que hay que tomarlo muy en serio, ya que se trata de una revelación divina que goza de una inerrancia completa. Muchos autores opinan que la forma de leer e interpretar un libro sagrado revela el grado del fundamentalismo de un creyente. Se supone que cuanto más literalista sea la lectura, mayor será la posibilidad de caer en el fundamentalismo. Como afirma Ruthven (2004), «los fundamentalistas en todas partes se inclinan hacia una interpretación literalista de un texto al que veneran».

Esta variable vendría medida por los siguientes ítems que aparecen en el cuestionario ordenados según el número asignado a cada uno:

Los siete ítems que miden la «autocrítica»
3. La religión debe estimular el papel de la ciencia y el pensamiento en la sociedad.
6. La libertad de expresión debe ser garantizada para todos/as, aunque haya alguien que la utilice para criticar a los/as demás.
9. El grupo que tolera la crítica entre sus miembros no durará mucho.
14. Los/las líderes religiosos/as deben aceptar y responder a cualquier tipo de preguntas y dudas que se planteen sobre la religión.
21. Un/a creyente debe imitar por completo a sus antecesores, ya que por mucho que lo intente, él/ella no podrá hacer nuevas aportaciones.
26. Al revisar la historia de mi cultura, a veces encuentro errores que se cometieron por algunos/as en el pasado.
35. Añadir los signos de puntuación (coma, signos de interrogación, etc.) al libro sagrado de mi religión, se considera un buen paso que ayuda a entenderlo mejor.

4.5.2. Aislamiento

Se trata de una actitud separatista (en el sentido social y cultural de la palabra) que adopta un individuo para marcar una diferencia irreconciliable entre él y entre los demás. Asimismo, esta tendencia de separarse del mundo se acentúa aún más en el ámbito religioso, donde el fundamentalismo trata de buscar y reseñar los fundamentos y los conceptos afines a la idea de ese «aislamiento». Y si no los encuentra, da rienda suelta y asombrosa a su imaginación para interpretar algunos pasajes del pasado sagrado como un indicio claro y legitimador de la separación pretendida.

En este sentido, Müller-Fahrenholz (1992), en su aproximación psicológica al fenómeno del fundamentalismo, comenta: «si hacemos caso a las ideas del libro *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart (Fundamentalismo. Un fenómeno del mundo contemporáneo)*, el fundamentalismo es una consecuencia de la alienación. Los fundamentalistas no hacen más que hablar, por ejemplo, de «aislamiento personal», «marginación social», «desarraigo ético-cultural» [...]».

Es llamativo el paralelismo que hay en este aspecto (y en otros muchos de otra índole) entre las tres religiones monoteístas: en el *judaísmo segregacionista*,

nista se sirve, por ejemplo, de diferentes textos del Antiguo Testamento, en los que se sanciona duramente a los otros pueblos considerados como «inmundos» y «gentiles», para justificar el no mezclarse, emparentarse o tratarse con ellos. Se emplea la palabra *goyim* para hacer alusión a esos pueblos «no judíos» que no comulgan con las mismas creencias del judaísmo. En casos, incluso se llega a justificar la falta de compasión con ellos; en el *christianismo* se habla del reino de los pecadores, del que hay que salir, frente al reino de los obedientes o del «*pusillus grex* (el pequeño rebaño)»; y en el caso del *Islam* es habitual oír la palabra *gourabaá* pronunciada por miembros de movimientos islámicos, que para describirse suelen usar este adjetivo que significa literalmente «extraños». Esto es, se sienten «extraños» ante las condiciones y las circunstancias que caracterizan a la sociedad que les rodea. La autodescripción como *gourabaá* se popularizó gracias al hecho de que la palabra fue utilizada como nombre de una canción que fue compuesta, probablemente, en Egipto a principios de la década de los 90 del siglo pasado. Se puede decir que su autor es desconocido, bastante extraño. La información que hay sobre su origen, además de muy escasa, es contradictoria. Lo único que se sabe de ella es que en 1993 fue cantada en voz aguda y resonante, desde el banquillo de los acusados del Tribunal Supremo de Emergencia, por un integrante del movimiento de los Hermanos Musulmanes. Se trata de Mohammad al-Najjar, quien fue procesado junto con otros compañeros suyos por el asesinato político del entonces presidente del parlamento egipcio, Rifát al-Mahjoub. Dados los enigmas y las dudas sobre la autoría y las circunstancias que rodearon ese crimen, que había sido cometido en el año 1990 causando en aquel entonces gran commoción en la sociedad egipcia, los jóvenes acusados fueron después absueltos por falta de pruebas que constatasen su implicación. Sea como fuere, el caso es que la canción de Mohammad al-Najjar se quedó grabada desde aquel juicio como un himno identificativo para muchos de los miembros de los movimientos del Islam político. La letra de la canción de los *gourabaá* reza:

Extraños, extraños, extraños, extraños,
Extraños y a otro Dios no postramos la frente,
Extraños, y lo hemos aceptado amenamente como lema para la vida,
Si preguntas por nosotros, verás que no nos preocupamos por los tiranos,
No nos preocuparemos por los yugos, sino que seguiremos hacia la eternidad,
Extraños, así son los libres en el mundo de los esclavos...

Es cierto que esta canción no es más que una descripción detallada de una sensación, pero no es menos cierto el hecho de que ha sido utilizada, por los que la conocen y la cantan, para definirse en contraposición de la realidad del mundo que les rodea, considerado sobre todo como despótico e injusto.

Del mismo modo, hay otro concepto que se puede citar, en el caso del Islam, por estar relacionado con la idea de la «separación» social de un mundo percibido como amenazador, aunque es cierto que en este caso no se trata de una separación o de un retiro como tal, sino que se trata más bien de una búsqueda de un refugio seguro. Nos referimos al concepto de la *hiyra* (hégira) —palabra árabe que significa literalmente «emigración» y consiste en abandonar el país o la sociedad en caso de sufrir opresión o privación del derecho de practicar libremente la fe y la *daáwa* (evocación y predica religiosa)— que hay quien la considera, a la *hiyra*, como un recurso o una operación avalada desde el punto de vista religioso.

Desde la perspectiva de la historia del Islam, el concepto de la *hiyra* alude al desplazamiento que realizó Muhammad junto con otros musulmanes y musulmanas en el año 622 (d.C.), dejando su ciudad natal de La Meca para dirigirse a otra ciudad situada al norte de la península arábiga, la Medina. Y dado que los habitantes de esta última ciudad ya habían aceptado recibirlas y darles cobijo, lo que se pretendía era librarse de la intolerancia sufrida en la ciudad de La Meca. Si queremos entender su verdadero significado en la historia del Islam, hay que remontarse también a otras dos «emigraciones» que se efectuaron antes de esa fecha: fue cuando un grupo de musulmanes y musulmanas, instados por Muhammad, emigraron a Abisinia (ahora Etiopía), «donde gobernaba un rey cristiano que no cometía injusticias» y que les iba a auxiliar, les decía el profeta. De esta manera, la «emigración» se convierte en una respuesta, una reacción frente a la intolerancia y la discriminación, con el fin de conservar la conciencia religiosa y tener la libertad de practicarla.

Es muy conveniente señalar, teniendo en cuenta el contexto de la inmigración musulmana actual en la sociedad europea, que aquellas primeras hégiras de la historia del Islam tuvieron lugar tras reunir tres condiciones y circunstancias esenciales:

1. sentir una amenaza real contra la vida y/o contra la creencia religiosa propia,

2. solicitar el permiso de estancia y protección a las autoridades receptoras, y
3. aprender cosas sobre las particularidades de la sociedad de acogida.

Pues, en el caso de la «emigración» a Abisinia que acabamos de mencionar, los musulmanes memorizaron los versículos coránicos, recién revelados, relativos a la historia de María y al nacimiento y al mensaje de Jesús, como una muestra de reconocimiento hacia ese país, donde su gente y su rey, el negus, confesaban la religión cristiana.

La variable aislamiento viene en el cuestionario medida por los siguientes ítems:

Los siete ítems que miden la variable «aislamiento»
2. Con lo que hoy enseñan aquí en la escuela, más vale que nuestros/as hijos/as se queden en casa.
10. Los/as representantes de una comunidad religiosa deberían ser menos participativos/as en los medios de comunicación y no abrirse a ellos.
12. Hoy en día, si alguien quiere conservar su religión, sería más favorable el aislarse de este mundo para mantenerse puro/a y poder sobrevivir.
15. Es importante hacer el esfuerzo necesario para aprender la lengua y otros aspectos de la cultura del «otro», ya que esta es una buena forma de conocerse.
19. Las comunidades religiosas deberían participar en las actividades sociales, aunque para ello tengan que colaborar con otras entidades no religiosas.
23. En los tiempos en los que vivimos es mejor ser egoísta y preocuparse uno/a únicamente por las propias necesidades.
34. Aunque algunos encuentros de diálogo entre diferentes entidades y asociaciones son serios, es preferible no asistir.

4.5.3. Tolerancia religiosa

Entendemos por tolerancia la capacidad de una persona de reconocer la legitimidad de los y las demás a la existencia y de mantener sus propias opiniones y creencias. En el plano religioso sería el respeto activo del derecho de los que

confiesan otros credos a manifestarlos y practicarlos. Una persona tolerante, en este sentido, sería una persona que, consciente de la pluralidad y la diversidad del mundo en el que vivimos, respeta la libertad de culto de todos (aunque sean minorías), acepta las actitudes diferentes a las suyas (aunque considere que son erróneas) y las transforma en un enriquecimiento a través del diálogo sincero y la ausencia de imposiciones.

Ser tolerante, por lo tanto, es sinónimo de ser virtuoso, generoso y justo. Asimismo, la tolerancia aplicada en los diferentes ámbitos sería la base fundamental para que una sociedad pueda construirse de manera digna y respetuosa con los derechos humanos. En este sentido, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada en 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, establece en su artículo número 18 que:

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 su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Pero, ¿es posible tener fe absoluta en las creencias propias y al mismo tiempo ser tolerante con los y las demás que no comparten esa misma fe? El hecho de que una persona crea de manera firme y segura en sus conceptos religiosos y mantenerlos, no significa necesariamente ser intolerante. Si hay fundamento intelectual y religioso para ello, sería posible la cultivación de las dos cosas: fe y tolerancia. De hecho, el reto de las religiones en la sociedad actual consiste en su capacidad de mantener sus propias creencias sin descartar o menospreciar la legitimidad de las otras. Esta fórmula sería quizás la única que va a permitir a una religión no sólo sobrevivir, sino también encontrar los puntos comunes entre ella y entre las otras religiones, algo esencial para el desarrollo de un diálogo interreligioso consolidado y sincero. De lo contrario, estaríamos hablando de una arrogancia y una intolerancia, dos posturas que se manifiestan cuando una persona sostenga, por un lado, que su experiencia y sus convicciones representan el único camino hacia la Verdad y, por otro, trate de coaccionar y obligar a los y a las demás para que sigan ese camino y esa experiencia.

Esta actitud intolerante a menudo ha sido considerada como un aspecto muy ligado al fundamentalismo. Armstrong (2000) señala, en su estudio sobre los fundamentalismos, que «los fundamentalistas no tienen tiempo para la democracia, el pluralismo, la tolerancia religiosa, el pacifismo, la libertad de expresión [...].». De igual modo, Giner (2002) señala que una de las posiciones frente a la Verdad en la esfera de la tolerancia es la integrista, palabra que prefiere a fundamentalista, pero que tampoco es del todo satisfactoria. Según esta posición integrista, la Verdad es evidente, indudable y fácilmente accesible. La verdad la tengo yo, o mi tribu, o la expone algún sumo sacerdote, texto sagrado, partido. O la ciencia según la explican sus profesionales.

Esta variable sería medida por los siguientes ítems:

Los siete ítems que miden la variable «tolerancia religiosa»
1. Si no estoy de acuerdo con alguien sobre temas religiosos, creo que dispongo de una clara voluntad para intentar entender su punto de vista.
7. Podemos decir que los/las que creen en religiones diferentes a la mía están equivocados/s.
11. Las comunidades religiosas en cualquier sociedad, aunque sean minoritarias, deberían tener el derecho de celebrar sus propias fiestas.
16. Es legítimo que todas las comunidades religiosas tengan sus propios oratorios donde practicar sus rituales y oficios.
27. Si no comparto las creencias religiosas de alguien, esto no me impide tratar de dialogar con él/ella y buscar puntos comunes que puedan existir.
30. Uno de los cometidos de una persona religiosa es simplemente informar a la gente sobre los valores de la religión. No tiene que ejercer control sobre los/as demás.
33. La persona que ayuda a los/las demás, obra bien y es bondadosa será recompensada por Dios, tenga el credo que tenga.

4.5.4. Moderación

La «moderación» es una actitud que hace alusión a la capacidad de una persona de evitar las ideas y los comportamientos que salen de los límites

razonables. Una persona moderada, sería aquella que tiende, ante una tesis-tura extrema, a buscar y a optar por las posturas intermedias y mesuradas. Es una persona que se caracteriza por el hecho de alejarse de los extremos e invita al consenso, siendo consciente del papel de la historia, del presente y de las circunstancias sociales y humanas. Todo ello le permite, por un lado, encontrar un equilibrio entre él y entre la sociedad en la que se encuentra y, por otro, le facilita adaptarse a los diversos cambios y trasformaciones del entorno.

Según el *Diccionario de la Lengua Española* en su vigésima segunda edición, este sustantivo es equivalente a la «cordura, sensatez, templanza en las palabras y las acciones». Por lo que se desprende que la «moderación» es un concepto y una actitud que se contrapone al extremismo, la intransigencia, la desmesura, la soberbia y el orgullo.

En una de sus odas filosóficas, el poeta lírico y satírico Quinto Horacio Flaco (65 a.C.-8 a.C.) expone sus ideas subrayando los planteamientos que invitan al goce moderado de la vida y los placeres. Opina que para conseguir la verdadera felicidad hay que contar con una «dorada medianía» (*aurea mediocritas*). En la Oda X del libro 2.º, recita:

Acertarás más en la vida, Licinio, si no estás siempre
aventurándote hacia alta mar,
y si no te acercas
en exceso a la costa poco fiable por recelo
y horror al temporal
Todo aquel que escoge la áurea moderación
se siente amparado
y preservado de la sordidez
de un techo ruinoso, se siente alejado y preservado
de la envidia que causa un palacio [...]
En las dificultades muéstrate
decidido y valiente
Igualmente, ten la sensatez
de replegar velas cuando las hinche un viento
demasiado favorable

Esta variable viene medida por los siguientes ítems:

Los siete ítems que miden la variable «moderación»
4. Es normal reconocer que entre los/as integrantes de otras religiones hay gente honesta y buena como también entre los/las integrantes de mi religión hay gente deshonesta y equivocada.
8. Para mí, practicar mis creencias religiosas no supone un obstáculo para mi convivencia en esta sociedad.
17. Si hay choque entre Oriente y Occidente, su causa principal sería la injusticia llevada a cabo contra la población de Oriente.
20. Yo creo que las otras religiones, como el judaísmo y el cristianismo, tienen un verdadero deseo de alcanzar la paz.
24. Si hay opiniones opuestas sobre una cuestión religiosa, yo trato de escoger la opción intermedia.
28. Considero que las leyes y los juzgados de este país, independientemente de sus fuentes, son bastante justos y honestos.
32. Si un/a creyente quiere conservar los fundamentos de su fe, sería mejor para él/ ella no adaptarse a la vida moderna.

4.5.5. Autoritarismo

Este es un concepto muy utilizado en la literatura especializada y en la vida cotidiana, pero también polémico. Las raíces del concepto están, según la afirmación de Ovejero (1982), en los «intentos por comprender el fascismo italiano» desarrollado en la década de los años veinte del siglo pasado. Desde entonces, este término se usa para hablar de personas autoritarias, de ideas autoritarias, de sistemas autoritarios, de culturas autoritarias, etc. Para muchos investigadores de las ciencias sociales, el autoritarismo se puede comprender en base a explicaciones de tipo fundamentalmente psicológico. En términos generales, el autoritarismo sería la tendencia rígida de vincularse o adherirse uno a alguna ideología o figura a la que se admira de manera incondicional y a la que se atribuye una autoridad. Manifiesta una agresividad y radicalidad ante las personas que piensan de manera diferente a la suya, procurando hostilmente imponer su modelo o punto de vista. Asimismo, desde una perspectiva psicológica, las características de la personalidad autoritaria son sus ideas

sexistas y la tendencia de menospreciar los sistemas políticos o sociales basados en las elecciones libres y democráticas como medio de gobernar.

El autoritarismo ha sido objeto de investigación desde perspectivas y campos muy diversos: con un enfoque político (estudiando los régimenes políticos autoritarios), desde un enfoque sociológico (considerando variables como la clase y la organización social, la etnicidad, marco social rural/urbano, religión, etc.) y, como acabamos de señalar, desde un enfoque psicológico (el estudio del autoritarismo como una variable de la personalidad), etc.

En lo que respecta al fenómeno del fundamentalismo, varios autores lo han relacionado con el autoritarismo. Así, Streib (2001), citado por Swanson (2005), apunta que el término fundamentalismo «indica un revivalismo o una regresión: una forma que se aplica en el tratamiento de las expresiones religiosas que son caracterizadas [...] como una obediencia autoritaria, una expectativa instrumental-recíproca (do-ut-des), y una interpretación literal de las experiencias y los símbolos».

De esta manera, el autoritarismo como concepto aporta una perspectiva a través de la cual se puede examinar y estudiar el fenómeno del fundamentalismo. Bajo esta premisa, Altemeyer y Hunsberger (1992), en sus estudios sobre estas dos actitudes, encontraron que el fundamentalismo religioso y el autoritarismo estaban estrechamente relacionados.

Esta variable vendría medida en el cuestionario por los siguientes ítems:

Los siete ítems que miden la variable «autoritarismo»
5. Mantener las creencias religiosas de una manera radical es una forma más de expandirlas.
13. Hay que valorar la importancia de las decisiones que toma un grupo con independencia de quién participa en el proceso de su toma, sean hombres o mujeres.
18. Las elecciones libres y honestas son realmente eficaces y útiles para producir cambios positivos en una sociedad.
22. Ante los/as que opinan de manera diferente a la mía, sobre todo en temas religiosos, con algunos/as más vale ser riguroso/a y severo/a.
25. Las diferencias culturales entre Oriente y Occidente pueden suponer un enriquecimiento más que un choque, especialmente si se acaba la injusticia que sufre Oriente.
29. Si la gente no acepta ser religiosa, los/as creyentes tienen el deber de imponer la religiosidad forzosamente.
31. Cada persona tiene el derecho de llevar su propio estilo de vida y tener creencias propias aunque sean diferentes del estilo de vida y de las creencias de los/as demás.

5

Trabajo de campo y análisis de datos

5.1. Trabajo de campo

Una vez diseñado y traducido el instrumento para medir el grado del fundamentalismo, hemos procedido a su administración a las personas que componían la muestra representativa del colectivo de los musulmanes y las musulmanas residentes en la CAPV.

En contra de la habitual imagen de un Islam uniforme y único, la comunidad musulmana afincada en la sociedad vasca se compone por elementos y tendencias bastante heterogéneos. No sólo en el sentido étnico y cultural de la palabra, sino también en su concepción de la religión y en su forma de entender el papel de ésta en la sociedad. Aunque la práctica mayoría de los musulmanes y las musulmanas se identifican con su religión, no todos los miembros que pertenecen a esta comunidad mantienen la misma observancia de los rituales y prácticas religiosas. Cabe destacar, además, que hay personas inmigrantes que, a pesar de provenir de países musulmanes, se desmarcan de sus referencias religiosas y se definen más bien en términos laicos o seculares. Así, al igual que el resto de los inmigrantes que establecen agrupaciones y asociaciones para mantener y manifestar los elementos¹⁴ más importantes de su cultura y su historia, la configuración comunitaria del colectivo musulmán afincado y

¹⁴ Como medio para cumplir con los objetivos del proyecto migratorio, la comunidad china, por ejemplo, suele organizarse en torno a establecimientos culinarios o tiendas comerciales. Mientras que los paquistaníes mayoritariamente en torno a restaurantes de kebab y, en menor medida, a locutorios o tiendas de ultramarinos. Lo mismo sucede con la comunidad latinoamericana (colombianos y ecuatorianos en especial), que se establecen generalmente en torno a locutorios, tiendas de productos alimenticios típicos de su país y, en menor medida, a centros de baile y locales de música. En el caso de los magrebíes, y en concreto los marroquíes y argelinos, siendo estos los más numerosos dentro de la comunidad musulmana afincada en la sociedad vasca, es habitual seguir estas mismas pautas y emplear estrategias de adaptación muy similares a las de los otros colectivos, pero también se organizan en torno a oratorios y mezquitas de barrio, ya que estos son sus propios centros de culto aptos, desde el punto de vista espiritual, para la realización de los rezos.

organizado en la sociedad vasca representa a algunos grupos, entre otros, que ofrecen actividades exclusivamente culturales y más o menos laicas. Un buen ejemplo de ello es el centro cultural Vasco Árabe-Libio, fundado en Bizkaia en el 2001 por representantes de la comunidad libia con el fin de impulsar el mutuo conocimiento y el encuentro de todas las culturas, que se autodefine en sus Estatutos constitutivos como una entidad cultural «aconfesional» y «apolítica». Otro ejemplo es el de la Asociación de Inmigrantes Marroquíes AZRAF, creada en 1999 por un grupo de inmigrantes marroquíes originarios del Rif, que, además de sus reivindicaciones identitarias a favor de la cultura y lengua *amazigh*, se presenta ante el exterior en términos laicos y desvinculados de cualquier adscripción religiosa.

De este modo, en la sociedad vasca actual se puede hablar de cuatro categorías o tipologías que engloban a las musulmanas y los musulmanes residentes en esta sociedad:

a) *Los musulmanes creyentes y practicantes*

- Se trata, en este caso, de una religiosidad de *Taqlid*, de «imitación». Es decir, los musulmanes imitan y repiten el tipo y el contenido de la religiosidad que se practica mayoritariamente en su sociedad de origen, sin contrastar o indagar en la información o las interpretaciones que se les exponen, las adoptan sin grandes cuestionamientos. Es un Islam popular que se basa en gran medida en una tradición oral.
- Musulmanes que se preocupan por un cumplimiento constante e integral de los rituales religiosos islámicos, especialmente la oración, el ayuno y las prescripciones alimentarias.
- Los musulmanes que tienen este perfil de «creyentes y practicantes» suelen llevar un estilo de vida inspirado en las creencias y en los textos religiosos, ya que estos constituyen una referencia esencial para ellos.

b) *Los musulmanes creyentes pero no practicantes*

- Estos serían aquellas personas musulmanas inmigrantes que culturalmente pertenecen al mundo islámico y se identifican con la cultura musulmana.

- Pero en sus vidas cotidianas siguen los preceptos religiosos establecidos en el Islam de manera bastante ocasional y esporádica.
- Esta eventualidad en las prácticas, sin embargo, no es extensible a las prescripciones alimenticias islámicas y al ayuno en el mes del Ramadán. Pues los musulmanes que tienen este perfil tienden normalmente a respetar estos preceptos, ya que tienen —además del trasfondo religioso— una dimensión cultural y social importante.
- Por otro lado, suelen recurrir menos a los textos religiosos para justificar sus comportamientos, más bien emplean explicaciones de tipo sociológico y psicológico.

c) *Los recién convertidos y convertidas al Islam*

- Son musulmanas y musulmanes originarios del país receptor, en este caso son vascas y vascos que se han convertido al Islam desde otra cultura y creencia religiosas. También entre estos nuevos musulmanes hay inmigrantes afincados en la CAPV y que proceden del continente latinoamericano.
- Procuran desarrollar un Islam occidental, ya que ellas y ellos consideran que hay varios elementos culturales que son compatibles entre el Islam y Occidente, como el sistema democrático y la laicidad del Estado.
- Se muestran orgullosos de su nueva identidad. En general, aspiran tener un papel más activo dentro de la comunidad musulmana y de cara a la sociedad receptora. Basándose en el principio islámico de la igualdad entre las razas, subrayan la importancia de no asociar el islam con el elemento árabe, ya que el islam es una idea —afirman— que la puede adoptar cualquier persona, sea de donde sea.

d) *Los musulmanes laicos*

- Son aquellas personas que proceden de países musulmanes y que tienen una concepción laica del Islam.
- Defienden la separación entre lo profano y lo divino.
- No prestan tanta atención a las prescripciones y preceptos religiosos.

La diversidad que dibuja el panorama islámico en la sociedad de destino depende de, como afirma perspicazmente Tarrés (2002), «múltiples factores interrelacionados, viniendo unos definidos en origen mientras que otros están determinados por la naturaleza del proyecto migratorio, las condiciones objetivas de su realización, las relaciones sociales que establecen los inmigrantes y la infraestructura religiosa que encuentre en la sociedad de destino».

Dado que el objetivo de la presente investigación es conocer hasta qué medida los conceptos religiosos que mantienen los miembros de la comunidad musulmana afincados en la sociedad vasca están relacionados o no con la ideología fundamentalista, hemos considerado que, para la consecución de tal objetivo, el perfil religioso de los y las participantes ha de ser un criterio principal al momento de elegir a las personas candidatas para responder a nuestro cuestionario que mide el grado del fundamentalismo religioso. Así, hemos delimitado nuestro universo de investigación a los y las integrantes de la comunidad musulmana que se identifican como creyentes y practicantes estables de los ritos litúrgicos de su fe. Estas musulmanas y estos musulmanes expresan y exteriorizan su religiosidad mediante una observancia constante de los pilares del Islam. Por todo ello, hemos valorado que el perfil de los siguientes miembros de la comunidad musulmana y el ámbito en el que actúan podrían ajustarse a las consideraciones que acabamos de mencionar:

- a)* Los imames de los diferentes oratorios y mezquitas de barrios ubicados en los tres Territorios Históricos de la CAPV.
- b)* Los representantes y responsables de asociaciones cuyas actividades culturales que se desarrollan en base a una ética y una visión religiosa islámica.
- c)* Los miembros del colectivo musulmán que se definen como musulmanas y musulmanes creyentes y acuden con frecuencia a las mezquitas para cumplir con las oraciones rituales establecidas por la religión musulmana.

Teniendo en cuenta que mediante el presente estudio empírico se procuraba examinar las respuestas de los participantes en torno a cuestiones concretas y preestablecidas, hemos desarrollado una metodología cualitativa basada en entrevistas estructuradas. Además, hemos tomado en consideración las siguientes variables sociológicas: «país de origen», «edad», «sexo», «nivel de

estudios realizados», «tiempo de residencia en el país de destino», «grado de religiosidad» y, por último, «pertenencia a asociaciones religiosas».

Se han realizado, concretamente, un total de 121 entrevistas individuales con personas pertenecientes a la comunidad musulmana afincada en la CAPV y que cumplen con los criterios fijados para la selección de la muestra. A todas se les aplicó una copia idéntica de nuestro cuestionario para medir el grado de fundamentalismo, siendo la versión o la traducción del instrumento en árabe la más escogida y respondida. El 95% de las entrevistas, administradas íntegramente por el propio investigador de este estudio, se llevaron a cabo en las mezquitas y los oratorios ubicados en los tres Territorios Históricos del País Vasco. En cambio, los 5% restantes de las entrevistas se desarrollaron en los hogares de los y las participantes. El procedimiento para ello consistía en contactar telefónicamente con antelación con los representantes de estos centros y con los propios imames y, una vez informados sobre el contenido de la investigación y sobre sus propósitos, se les pedía permiso para efectuar el trabajo de campo dentro de las mezquitas de las que son responsables, con excepción de aquellas personas que preferían mantener el encuentro en sus hogares. En el caso de los centros de culto, se elegía el día del viernes para la administración y el cumplimiento de los cuestionarios, ya que en este día suele haber más afluencia de devotos musulmanes que asisten a las mezquitas para —además de escuchar la *jutba* (sermón exhortativo y orientativo) del imam— practicar la oración ritual comunitaria del viernes. Este procedimiento nos ha permitido tener una muestra acorde con las características requeridas para el desarrollo de la investigación y, a la vez, heterogénea por el hecho de que los y las participantes tenían particularidades que reflejan una diversidad de orígenes y procedencias, niveles culturales y edades. Cabe destacar, en todo caso, que la colaboración y acogida de los entrevistados y las entrevistadas fue muy positiva, mostrando siempre interés por participar y conocer los resultados del estudio.

De los 121 participantes, nueve eran imames de las diferentes mezquitas constituidas en el País Vasco. Asimismo, dos de estos nueve imames eran teólogos graduados por la Universidad de al-Azhar, el mayor centro y más prestigioso del mundo de enseñanza religiosa islámica sunní, ubicada en Egipto y considerada la universidad más antigua del mundo por ofrecer estudios religiosos y seculares desde el siglo X hasta la actualidad de manera ininterrumpida.

De igual modo, dentro del conjunto de las personas que componían la muestra, había un total de 23 participantes que son responsables de asociaciones ligadas a las diferentes mezquitas abiertas en el País Vasco. Son miembros de juntas directivas y representantes de la comunidad musulmana que forman parte del liderazgo asociativo encargados de organizar y gestionar las diversas necesidades y actividades desarrolladas por esas agrupaciones. Así, se trata de un conjunto de entrevistados y entrevistadas de líderes religiosos comprometidos y envueltos en el quehacer comunitario, participando en la organización, siempre desde una perspectiva islámica, de las actividades culturales, de las celebraciones y festividades religiosas (convirtiéndose para ello en interlocutores válidos para las diferentes instituciones públicas locales), de las mesas de diálogo interreligioso o interculturales, de las excursiones, etc.

En este sentido, se puede encontrar una información valiosa y de indudable interés facilitada por diferentes investigadoras e investigadores sobre las actividades culturales y religiosas y sobre las expectativas de la comunidad musulmana afincada tanto en la sociedad vasca como en otras regiones de España. Podemos citar, a modo de ejemplo, los estudios de Lacomba (2001), de Martín (2003), de Fuentes y Vicente (2007) y de Etxeberria, Setién y Vicente (2008). Las cuatro investigaciones fueron desarrolladas sobre la comunidad musulmana, concretamente la magrebí, y sobre el proceso de su integración en Barcelona, en Madrid y, en el caso de los últimos dos estudios, en el País Vasco. En el trabajo de Fuentes y Vicente (2007) se trata de acercarse a la población musulmana magrebí —que constituye uno de los colectivos principales de personas inmigradas afincadas en la sociedad vasca— y «conocer en profundidad, desde sus propios puntos de vista, la situación y expectativas de las distintas personas que componen la población magrebí asentada en la Comunidad Autónoma del País Vasco, haciendo especial énfasis en el derecho a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión, a utilizar su propio idioma y a participar en los distintos ámbitos de carácter privado o público que conforman la realidad vasca».

A partir de la información presentada en los cuatro estudios antes citados, llevados a cabo mediante una metodología basada en entrevistas en profundidad semiestructuradas, puede desprenderse que la integración y las expectativas de los musulmanes y las musulmanas están estrechamente vinculadas con una serie de reivindicaciones comunitarias relativas a su derecho de tener un

estilo de vida propio y sensible con los principios de su religión, sobre todo aquellos que son compatibles con los principios de la sociedad de recepción y no estorban el desarrollo de una convivencia óptima.

Las actividades culturales y religiosas que desarrollan las asociaciones de inmigrantes musulmanes persiguen, además de la promoción de los diferentes aspectos de su cultura considerados como desconocidos para la sociedad vasca, dar respuestas concretas a las necesidades y las reivindicaciones comunitarias de este colectivo que ha crecido de manera importante en los últimos 10 años. Así, sus demandas y sus reclamaciones relacionadas con el elemento religioso responden de manera directa al aumento en número y en tamaño de los miembros de la comunidad musulmana y a su necesidad de adaptación en la sociedad vasca. Cuando ha crecido la comunidad, proporcionalmente han crecido sus necesidades tanto culturales como educativas y culturales: mezquitas, aprendizaje de la lengua materna, demandas ante las instituciones de menús respetuosos con los hábitos alimentarios islámicos, cementerio para un enterramiento según el rito musulmán, etc.

Cabe señalar en este caso que una sociedad tolerante sería aquella que contempla y respeta las diferentes necesidades, como las ahora citadas, de las minorías que la componen y garantiza su derecho a disponer de espacios propios para satisfacer estas necesidades. Así, la incorporación de las minorías musulmanas a la sociedad europea constituye un verdadero examen para las teorías de la democracia, el pluralismo y el Estado de derecho europeos y de su credibilidad, ya que va a poner en prueba su capacidad de funcionar a nivel externo (a nivel interno parece que sí está funcionando).

Tal y como habíamos señalado, las entrevistas para la recopilación de la información se efectuaron, en la mayoría de los casos, en los oratorios de la comunidad musulmana repartidos en toda la geografía vasca. Los municipios donde están ubicados estos centros de culto son los siguientes:

- Álava: en las tres mezquitas constituidas en el centro de la ciudad de Vitoria-Gasteiz.
- Gipuzkoa: en la ciudad de Donostia-San Sebastián (en una casa de un entrevistado), en la mezquita de Errenería, la mezquita de Irún y la mezquita de Éibar.

- Bizkaia: en las diferentes mezquitas y salas de oración ubicadas en Bilbao, Barakaldo, Matiena y Ermua.

5.2. Variables sociológicas de los y las participantes

Además de la recogida y el examen de las respuestas de los entrevistados relativas a las actitudes fundamentalistas, hemos recopilado también datos sobre diferentes variables sociológicas que creemos que pueden tener importantes significaciones. En el capítulo número 5, trataremos de exponer los resultados principales del estudio empírico que responden a las siguientes variables sociológicas: país de origen, edad, sexo, nivel de estudios realizados, tiempo de residencia en el país de destino, grado de religiosidad y, por último, pertenencia a asociaciones religiosas.

Hemos de indicar que en la presentación de los datos, que a continuación vamos a exponer, nos hemos inclinado por, en aras de evitar las confusiones que normalmente se dan a la hora de leer las cifras, redondear los números y los porcentajes que aparecen en el análisis descriptivo del estudio (en las tablas, en cambio, se mantienen los datos originales). Con este procedimiento, que es conocido en este tipo de estudios, se trata de mostrar en el análisis de los datos las cifras sin decimales, ya que consideramos que la ilustración de los resultados puede efectuarse de manera fidedigna sin decimales.

5.2.1. País de origen

Tabla 1: Distribución de la muestra según el país de origen de las personas entrevistadas

	N	%	% válido	% acumulado
Países del norte de África (al-Magreb)	80	66,1	66,1	66,1
Países africanos	19	15,7	15,7	81,8
Oriente próximo	10	8,3	8,3	90,1
Vascas y vascos convertido al Islam	10	8,3	8,3	98,3
Países latinoamericanos	2	1,7	1,7	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- Musulmanes/as de los países del Norte de África (80 entrevistas). Representan el 66% del total de las personas encuestadas, ya que los integrantes de la población de inmigrantes pertenecientes a países del Norte de África figuran como mayoría en comparación con otros colectivos de musulmanes afincados en el País Vasco. Los países de los que proceden las y los participantes son: Marruecos, Sahra Occidental, Argelia, Túnez, Libia.
- Musulmanes/as de países africanos (19 entrevistas). Los que participaron en el estudio fueron personas musulmanas extranjeras procedentes de Mali, Sudán (un país árabe, ya que forma parte de la Liga Árabe) y Senegal.
- Musulmanes/as de países de Oriente Próximo (10 entrevistas). Un colectivo no muy numeroso, pero con una presencia y una historia de arraigo en la sociedad vasca muy significativa, ya que es una de las comunidades de inmigrantes musulmanes (también esta comunidad cuenta con un número considerable de árabes cristianos de Oriente Próximo) más antigua. Sus miembros vinieron a Euskadi, mayoritariamente a Bizkaia, por motivos de estudios. Es una inmigración que podemos llamar exclusivamente académica. Sus miembros llegaron en la década de los años 70 para desarrollar estudios universitarios en las universidades vascas, principalmente cursaban dos carreras: medicina en la Universidad del País Vasco y náutica en la Escuela Técnica Superior de Náutica de Portugalete, dependiente también de la UPV. El ejemplo de esta primera inmigración numerosa árabe o musulmana es digno de ser tomado en consideración, ya que se valora como una experiencia en toda regla de integración y convivencia que contradice todos los discursos que cuestionan la posibilidad del diálogo y del entendimiento entre el colectivo musulmán y la sociedad receptora, la vasca en este caso. Sería muy recomendable y provechoso que los investigadores y las investigadoras en ciencias sociales dirigiesen su mirada hacia la trayectoria de este colectivo y su experiencia en el País Vasco para indagar en las claves y contextos que han permitido o estimulado el éxito de esa experiencia de convivencia. En este sentido, también podemos citar otro ejemplo de integración óptima que merece ser tenido en cuenta, aunque esta vez no se trata de la comunidad árabe de Oriente Próximo, sino de la población magrebí residente en Éibar, que es también uno de los colectivos de magrebíes con más años afincados en Euskadi (sus representantes, casi todos con más de 70 años de edad, aseguran que la mezquita que inauguraron en Éibar a principios de los años ochenta es

el primer oratorio creado por los musulmanes en todo el norte, muy orgullosos ellos se muestran por el anticipo). Sea como fuere, los musulmanes que han participado en este estudio respondiendo a los ítems del cuestionario y pertenecen a la región de Oriente Próximo, son de los siguientes países: Siria, Palestina, Jordania, Egipto y El Líbano.

- Musulmanes/as originarios/as del País Vasco. Los conversos y las conversas al Islam (10 entrevistas).
- Musulmanes/as de los países latinoamericanos (dos entrevistas). Son inmigrantes de Argentina y Bolivia que también adoptaron la religión musulmana en los últimos años.

5.2.2. Edad

Tabla 2: Distribución de la muestra por edad de las y los participantes

	N	%	% válido	% acumulado
Entre 18 y 25	19	15,7	15,7	15,7
Entre 26 y 30	33	27,3	27,3	43,0
Entre 31 y 35	23	19,0	19,0	62,0
Entre 36 y 40	14	11,6	11,6	73,6
Entre 41 y 50	17	14,0	14,0	87,6
Más de 50 años	15	12,4	12,4	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- La mayoría de los encuestados representan la franja de edad comprendida entre los 26 y los 30 años (27,3%). Los siguen bastante de cerca los que se encuentran en el intervalo de edad comprendida entre los 31 y los 35 años. Los entrevistados de estos dos intervalos de edades representan casi la mitad de los encuestados. La otra mitad corresponde a los y a las que tienen entre los 18 y los 25 años (15%); entre los 36 y los 40 años (11%); entre los 41 y los 50 años (14%); y, por último, el 12% de los musulmanes entrevistados cuentan con más de 50 años.
- Es una muestra de participantes jóvenes, representativa de los integrantes de la comunidad musulmana inmigrante afincada en la CAPV, que cuenta mayoritariamente con una presencia de gente adulta.

5.2.3. Sexo

Tabla 3: Distribución de la muestra por sexo

	N	%	% válido	% acumulado
Mujer	18	14,9	14,9	14,9
Hombre	103	85,1	85,1	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- El 85% de los entrevistados son hombre que confiesan la religión musulmana, mientras que el resto, casi el 15%, son mujeres musulmanas.
- La representatividad de la mujer dentro del colectivo musulmán es bastante variada. Pues según los últimos datos del INE y de Ikuspegi, en algunos colectivos de musulmanes, como por ejemplo los pakistaníes afincados en Álava, el porcentaje de la presencia femenina es bastante reducido, pues apenas alcanza el 6,9% de esta población; en el caso del colectivo senegalés en Bizkaia, la mujer representa el 9,3% del total. En cambio, el colectivo magrebí cuenta con presencia más numerosa de mujeres, son el 36,2% de la comunidad argelina afincada en Álava, el 24,3% de los argelinos empadronados en Gipuzkoa y el 27,9% de los marroquíes que residen en Bizkaia.
- A pesar del incremento notable en los últimos años de las mujeres inmigrantes musulmanas, lo cierto es que las comunidades musulmanas afincadas en la sociedad vasca registran una representatividad masculina dos veces mayor que la femenina.

5.2.4. Lugar de residencia en el País Vasco

Tabla 4: Distribución de la muestra según la provincia en la que residen las entrevistadas y los entrevistados

	N	%	% válido	% acumulado
Álava	40	33,1	33,1	33,1
Gipuzkoa	20	16,5	16,5	49,6
Bizkaia	61	50,4	50,4	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- Como se puede apreciar mediante esta tabla, la mayoría de los entrevisados musulmanes (concretamente el 50%) son residentes en Bizkaia. En segundo lugar vienen los de Álava, con un total de 40 entrevistas que representan el 33%. Y por último, se han realizado un total de 20 entrevistas con musulmanes y musulmanas afincados y afincadas en Gipuzkoa, que tienen una representatividad del 16% de toda la población estudiada.

5.2.5. Estudios completados

Tabla 5: Distribución de la muestra según el nivel de estudios de las entrevistadas y los entrevistados

	N	%	% válido	% acumulado
Menos de bachillerato	27	22,3	22,3	22,3
Bachillerato	38	31,4	31,4	53,7
Diplomatura	24	19,8	19,8	73,6
Titulación universitaria	32	26,4	26,4	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- Esta tabla refleja el nivel educativo de los y las integrantes de la muestra. El 22,3% de las entrevistadas y los entrevistados declararon que carecían de cualquier titulación académica. La mayor parte de ellos, el 31,4%, manifestaban que tenían un bachillerato finalizado en su país de origen. Un porcentaje considerable, concretamente el 26,4%, poseían una titulación universitaria, mientras que el resto, el 19,8%, cuentan con una diplomatura.

5.2.6. Tiempo de residencia en el País Vasco

Tabla 6: Distribución de la muestra por tiempo de residencia en el País Vasco

	N	%	% válido	% acumulado
Menos de un año	2	1,7	1,7	1,7
Un año	7	5,8	5,8	7,4
Dos años	10	8,3	8,3	15,7
Tres años	20	16,5	16,5	32,2
Cuatro años	14	11,6	11,6	43,8
Cinco años	9	7,4	7,4	51,2
Más de cinco años	49	40,5	40,5	91,7
Nacido aquí pero de origen extranjero	0	0	0	0
Soy autóctono/a	10	8,3	8,3	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- Casi la mitad de los entrevistados llevan residiendo en el País Vasco más de cinco años, precisamente el 51,2%.
- El 43,8% llevan menos de cuatro años afincados en los diferentes tres Territorios Históricos de la Comunidad Autónoma del País Vasco.
- Más del 8,3% de los encuestado son autóctonos que se convirtieron al Islam. En total 10 participantes de ambos sexos.

5.2.7. Nivel de religiosidad

Tabla 7: Distribución de la muestra según el nivel de religiosidad y de práctica religiosa

	N	%	% válido	% acum.
Creyente y practico a diario	116	95,9	95,9	95,9
Creyente y practico alguna vez a la semana	0	0	0	0
Creyente y practico sólo en fechas señaladas	4	3,3	3,3	99,2
Creyente pero no practicante	1	0,8	0,8	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- Como se puede apreciar mediante la tabla número 7, más del 95%, casi la totalidad de los participantes con quien mantuvimos las entrevistas en

los centros de oración de la comunidad musulmana, se declararon como creyentes y practicantes a diario. Sólo cuatro personas entrevistadas decían que practicaban los rituales de la religión de manera ocasional y en las fechas más señaladas: observaban el ayuno en el mes del Ramadán, acudían a veces a los rezos del viernes o a las fiestas de *Eid al-Fitr* o *Eid al-Adha*, que ambas fiestas se celebran una vez al año.

5.2.8. Actividades y pertenencia a entidades religiosas

Tabla 8: Distribución de la muestra según la pertenencia a entidades religiosas

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	2	1,7	1,7	1,7
Sí	50	41,3	41,3	43,0
No	69	57,0	57,0	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- El 41% de los entrevistados eran responsables de mezquitas o de asociaciones registradas como entidades religiosas. De estos, la muestra elegida contó con nueve imames de diferentes oratorios musulmanes, mientras que 23 eran directores, responsables y activistas en asociaciones religiosas instaladas en los tres Territorios Históricos de la Comunidad Autónoma del País Vasco.
- Por otro lado, el resto de los entrevistados, el 57%, no tenían ningún cargo o función dentro de esas entidades y se declaraban simplemente como musulmanes creyentes que acudían cuando podían a las mezquitas para realizar sus rezos y encontrarse con gente de su comunidad.

5.3. Análisis y discusión de las respuestas de los entrevistados/as al «cuestionario para medir el fundamentalismo»

El musulmán que emigra a Europa pasa, directa o indirectamente, por un proceso de reconstrucción de su identidad cultural y religiosa. Pero, que los inmi-

grantes musulmanes acepten la diferencia y se ajusten a las legislaciones y las leyes establecidas en la sociedad europea, no implica necesariamente la renuncia por parte de ellos a los principios fundamentales de su fe, ya que los musulmanes inmigrantes sostienen que estos principios son —además de identificarse y vincularse profundamente con ellos— compatibles con los valores del sistema laico europeo comprometido con el pluralismo religioso, la igualdad social y la tolerancia. A este respecto, se observa que la persona que confiesa la religión musulmana en Euskadi adopta aquellos elementos de la sociedad europea que cree que tienen coincidencias o pueden encajar con el sistema de sus creencias y valores propios: interioriza los principios democráticos, defiende el pluralismo y la tolerancia, y si no se identifica del todo con la sociedad del país acogedor al menos ve y reconoce en ella rasgos positivos, etc. En definitiva, son los elementos indispensables para que haya una óptima coexistencia y respeto entre miembros de diferentes afinidades.

En este sentido, el profesor Tibi (2003) llega a hablar de un concepto que él mismo desarrolló a principios de los años noventa: el Euro-islam. Una idea que «pretende brindar —afirma el autor— una variedad liberal del Islam que resulte tan aceptable para los inmigrantes musulmanes como para las sociedades europeas, por el hecho de adaptarse a las ideas de laicismo y de ciudadanía individual propias de una democracia moderna». Defiende que este modelo es posible citando como ejemplo de diálogo y de tolerancia a los pensadores musulmanes de la Edad Media que sabían cómo combinar «sin dificultad su mentalidad y su identidad islámica con el método y el espíritu de Aristóteles, a quién reconocían la condición de *muallim al-awwal* (el primer maestro)», por delante de al-Farabi, el mayor filósofo del Islam.

La hipótesis central del estudio consiste en considerar que, una vez examinadas las actitudes y los componentes religiosos de la muestra elegida, las reclamaciones identitarias de la comunidad musulmana afincada en la sociedad vasca no entrañan ni fundamentalismo religioso y sectarismo ni tendencias al aislamiento y a la separación de la sociedad de recepción. Es que en el caso del musulmán, su confesión religiosa no le impulsa a inmigrar, pero sí le ayuda a sobrellevar y aliviar las peripecias del proceso migratorio. Además, cree que la existencia de ciertos valores comunes entre su cultura y la cultura de la sociedad receptora permite la colaboración y facilita el entendimiento y la convivencia.

A continuación, presentaremos las respuestas que los participantes han manifestado ante las preguntas del cuestionario diseñado para medir el grado del fundamentalismo. La frecuencia de sus respuestas y su análisis los vamos a dividir en cinco partes. Las cuales, constituyen las cinco variables que habíamos establecido como relevantes por estar relacionadas con las actitudes fundamentalistas:

1. autocrítica interna y externa,
2. aislamiento,
3. tolerancia religiosa,
4. moderación, y
5. autoritarismo.

5.3.1. Las siete preguntas del cuestionario que miden la «autocrítica interna y externa» y las respuestas de los entrevistados y las entrevistadas

Tabla 9: 3. La religión debe estimular el papel de la ciencia y el pensamiento en la sociedad

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	86	71,1	71,1	71,1
Parcialmente De Acuerdo	8	6,6	6,6	77,7
De Acuerdo	27	22,3	22,3	100,0
Desacuerdo	0	0	0	0
Parcialmente Desacuerdo	0	0	0	0
Totalmente Desacuerdo	0	0	0	0
Total	121	100,0	100,0	

- El desarrollo de la ciencia y el libre ejercicio del pensamiento son la base de cualquier proceso de modernización de una sociedad. Supuestamente, las personas que manifiestan actitudes contrarias a estos dos elementos podrían tender a ser fundamentalistas. De hecho, la mayoría de los estudios sobre el tema objeto de investigación defienden que los movimientos del fundamentalismo religioso son categóricamente antimodernistas, y que el fenómeno de la vuelta a lo religioso no es más que una reacción

contra las tendencias progresistas nacidas de la Ilustración que empezó a experimentar Occidente en el último siglo y, en cierta medida, otras culturas entre ellas el mundo islámico. Así, responder de manera negativa al contenido de este ítem, revela una postura que puede calificarse de fundamentalista.

- Varios autores sostienen que la emergencia del pensamiento religioso literalista islámico en las últimas décadas ha arruinado la ciencia y aplacado las actividades de los científicos en los países musulmanes. Sin embargo, Pouris (2007) afirma en su artículo sobre la influencia del fundamentalismo en el desarrollo científico de ocho países islámicos (Egipto, Túnez, Indonesia, Irán, Jordania, Malaysia, Marruecos y Pakistán) que la ciencia en estos países en la década de los años 90, a pesar del aumento de movimientos religiosos, no ha dejado de prosperar y progresar. Las conclusiones a las que llegó Pouris se basan en un trabajo de campo esmerado que examinó el sistema y la producción científicos de estos ocho países musulmanes.
- Sea como fuere, en nuestra investigación sobre el fundamentalismo realizada con una muestra del colectivo musulmán afincado en la Comunidad Autónoma del País Vasco, se desprende que, según las respuestas reflejadas en la tabla número 9, las entrevistadas y los entrevistados musulmanes defienden la idea de que una religión, como la suya, no debe combatir la ciencia y el pensamiento u obstaculizar las actividades de los científicos en la sociedad, que con sus investigaciones procuran beneficiar al ser humano. Al contrario, según el Islam, si una persona dispone de capacidades productivas tiene la obligación tanto moral como religiosa de dedicarse a ese trabajo para contribuir al bien de la gente. Para justificar esta creencia, los musulmanes se basan, como casi siempre, en las fuentes de su religión. Así por ejemplo, el profeta del Islam, Muhammad, valoró la importancia y el papel de los científicos y los eruditos en una sociedad y recomendó a la gente buscar y adquirir el conocimiento. Si hay que colocar a los científicos y a los eruditos en el escalafón de los hombres de buenas obras, éstos ocupan el segundo puesto, inmediatamente después de los profetas, que están en el primer puesto: «Los científicos son los herederos legítimos de los profetas (*al-lálamá warazatú il-anbiyaâ*)», declara Muhammad.

- Así, las respuestas de nuestros entrevistados fueron muy elocuentes. Pues, la tabla número 9 pone de manifiesto que todos sin excepción alguna, el 100% de ellos y ellas, creen que la religión no debe frenar el papel de la ciencia y el pensamiento en la sociedad.

Tabla 10: 6. La libertad de expresión debe ser garantizada para todos/as, aunque haya alguien que la utilice para criticar a los/las demás

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	2	1,7	1,7	1,7
Totalmente De Acuerdo	56	46,3	46,3	47,9
Parcialmente De Acuerdo	25	20,7	20,7	68,6
De Acuerdo	34	28,1	28,1	96,7
Desacuerdo	2	1,7	1,7	98,3
Parcialmente Desacuerdo	2	1,7	1,7	100,0
Totalmente Desacuerdo	0	0	0	0
Total	121	100,0	100,0	

- Esta opinión refleja la postura de una persona con respecto a la libertad de expresión y, sobre todo, al derecho de la gente a formar juicios ante la conducta, las acciones y obras de los demás. Responder de una manera positiva a este ítem revela que el entrevistado o la entrevistada tiene capacidad de relativizar las cosas y ser flexible ante las críticas que nos pueden plantear los demás.
- También en este sentido la mayoría absoluta de los entrevistados, como bien se aprecia mediante la tabla número 10, contestaron que estaban de acuerdo con este planteamiento, más del 96% concretamente.
- Un matiz muy destacable y a tener en cuenta, es el hecho de que un porcentaje bastante significativo, el 20,7%, de los entrevistados respondieron que «parcialmente» estaban de acuerdo. Muchos de ellos, pues, justificaban esta parcialidad señalando que se acepta la crítica siempre y cuando no se emplee para humillar, injuriar e insultar a los demás. Así, subrayaban el hecho de que las críticas deberían hacerse para construir y no para hundir a las personas enjuiciadas. También aclaraban que las críticas que se realizan frente a las religiones deberían contar con este espíritu constructivo, por lo que manifestaban que el derecho a la libertad de expresión no debería ser usado abusivamente como, por ejemplo,

en el caso de las famosas caricaturas satíricas que publicó el diario danés *Jayllands-Posten* sobre la figura del profeta del Islam ridiculizándole y asociándole, mediante las viñetas, con la violencia y el terrorismo. Para ellos, entre la libertad de expresión y de prensa, y la difamación y el libelo, hay mucha distancia.

- Así, apenas un 3,4% de los entrevistados contestaron que estaban inconformes con el contenido de este ítem, desaprobando el uso de la crítica que puede dirigirse contra los y la demás.

Tabla 11: 9. El grupo que tolera la crítica entre sus miembros no durará mucho

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	2	1,7	1,7	1,7
Totalmente De Acuerdo	4	3,3	3,3	5,0
Parcialmente De Acuerdo	5	4,1	4,1	9,1
De Acuerdo	8	6,6	6,6	15,7
Desacuerdo	54	44,6	44,6	60,3
Parcialmente Desacuerdo	10	8,3	8,3	68,6
Totalmente Desacuerdo	38	31,4	31,4	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- La pregunta número 9, muy relacionada con la anterior, mide la misma capacidad de una persona para aceptar el empelo de la crítica en su vida diaria, considerándola como elemento muy importante para el buen funcionamiento de las relaciones interpersonales, entre los miembros de un grupo y las figuras de autoridad en las que se confía.
- Responder de forma afirmativa a este ítem puede llegar a reflejar una actitud de admiración y glorificación incondicional de las figuras de autoridad a las que se promete una obediencia total. En cambio, una disconformidad con esta pregunta, es decir, aceptar tanto hacer como recibir críticas, muestra que el entrevistado es una persona transparente, sincera y consciente de las limitaciones de los demás y de las limitaciones propias.
- También ante esta pregunta los entrevistados insistían en el hecho de que la crítica no debería ser usada para deshonrar o burlarse de los demás. Para ellos, las personas pueden equivocarse, pero el respeto debido hacia ellas es fundamental.

- Como bien se observa mediante la tabla número 11, se aprecia una coherencia entre la respuesta de los entrevistados ante esta opinión y la opinión anterior. Así, casi el 85% de ellos y de ellas están de acuerdo con la importancia del pensamiento crítico.
- En cambio, el 14% de los entrevistados musulmanes consideraban que la crítica no era necesaria para que un grupo funcione eficazmente.

Tabla 12: 14. Los/las líderes religiosos/as deben aceptar y responder a cualquier tipo de preguntas y dudas que se planteen sobre la religión

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	70	57,9	57,9	57,9
Parcialmente De Acuerdo	16	13,2	13,2	71,1
De Acuerdo	32	26,4	26,4	97,5
Desacuerdo	1	0,8	0,8	98,3
Parcialmente Desacuerdo	2	1,7	1,7	100,0
Totalmente Desacuerdo	0	0	0	0
Total	121	100,0	100,0	

- Esta pregunta refleja la capacidad de una persona de reconocer que, para el libre ejercicio de la razón y para el empleo del pensamiento crítico, no hay temas tabú. Así, cualquier asunto o dudas, sobre la religión o sobre cualquier otra materia, deben ser planteados y examinados sin prohibiciones ni restricciones.
- Podemos decir que, en coherencia con las respuestas de los entrevistados a las preguntas anteriores, el 13,2% de los entrevistados musulmanes declaraban que «parcialmente» estaban de acuerdo. Explicaban que los líderes sólo deberían responder si tienen conocimiento suficiente sobre los asuntos planteados y si las dudas no sobrepasan los límites del respeto, límites a los que habíamos hecho alusión anteriormente.
- Como se puede observar mediante esta tabla número 12, más del 97% de los 121 encuestados respondieron afirmativamente, a favor de que los líderes religiosos se abran y admitan tanto las preguntas como las dudas que podrían plantear las personas sobre cuestiones trascendentales.

Tabla 13: 21. Un/a creyente debe imitar por completo a sus antecesores, ya que por mucho que lo intente, él/ella no podrá hacer nuevas aportaciones

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	26	21,5	21,5	21,5
Parcialmente De Acuerdo	17	14,0	14,0	35,5
De Acuerdo	16	13,2	13,2	48,8
Desacuerdo	30	24,8	24,8	73,6
Parcialmente Desacuerdo	23	19,0	19,0	92,6
Totalmente Desacuerdo	9	7,4	7,4	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- Un fundamentalista es una persona que no sólo quiere volver a los fundamentos que considera sagrados para su fe y su historia, sino también quiere mantenerlos intactos. Así, tiende a conceder una estima y muestra una adhesión al pasado y a sus figuras hasta convertirlos en un mito. De igual modo, parece que no tiene la estima suficiente hacia sí mismo y hacia sus capacidades para añadir algo nuevo o reinterpretar el legado cultural y religioso perteneciente a tiempos atrás. Los del pasado siempre han sido mejores que él y mejores que la gente de su época. Teme las reformas y las renovaciones que se plantean para adaptar las religiones a la vida actual. Es que está en juego lo que considera fundamentos de su religión.
- En este caso, el 48,8% de los participantes contestaron que estaban de acuerdo con que un creyente debe imitar a las personas relevantes de su pasado sin tener por qué aportar algo nuevo a sus pensamientos y a sus conclusiones.
- De estos, el 14% declararon que sólo «parcialmente» estaban de acuerdo. Para ellos, basándose en la teología islámica, la religión musulmana puede dividirse en dos aspectos principales: el primero es el relativo a los fundamentos y las prescripciones religiosas y que concierne a la relación privada —sin intermediarios— entre el ser humano y su Dios (*Ibadat*); mientras que el segundo se refiere a la parte de las transacciones diarias, los tratos y pactos sociales necesarios para el funcionamiento y la organización de la vida presente del ser humano (*Muámalat*). El primer aspecto, el de los principios y las pautas religiosas, según ellos y de acuerdo con el derecho islámico, no

debe ser alterado, ya que en él residen las señas más importantes de su identidad religiosa, su Carta Magna, su quintaesencia. El segundo aspecto, el relativo a la relación entre un ser humano y otro, consideran, en cambio, que sí debería ser modificado y adaptado a cada momento para facilitar la vida de la gente y adecuarla a las circunstancias en las que se vive.

- Un poco más de la mitad de los entrevistados manifestaban una opinión a favor de la necesidad de la renovación y restauración de la religión.

Tabla 14: 26. Al revisar la historia de mi cultura, a veces encuentro errores que se cometieron por algunos/as en el pasado

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	2	1,7	1,7	1,7
Totalmente De Acuerdo	27	22,3	22,3	24,0
Parcialmente De Acuerdo	12	9,9	9,9	33,9
De Acuerdo	59	48,8	48,8	82,6
Desacuerdo	12	9,9	9,9	92,6
Parcialmente Desacuerdo	5	4,1	4,1	96,7
Totalmente Desacuerdo	4	3,3	3,3	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- Los fundamentalistas les cuesta reconocer que en el pasado, al que mitifican, se cometieron errores por sus antepasados. Para ellos, todo lo que hicieron sus antecesores era perfecto e inmejorable. Así, la pregunta número 26 del cuestionario medía la capacidad de una persona de reconocer que a lo largo de la historia con la que se identifica hubo no solamente luces, sino también sombras.
- Para los musulmanes en general, hay una época de la historia del Islam que consideran que fue un modelo perfecto de conducta y gobernación: la época del profeta Muhammad y la de sus primeros cuatro sucesores Bien Guiados (*al-Julafaá al-Rashidún*).
- A este respecto, más del 80% de los entrevistados declararon que sí se cometieron errores por sus antepasados.
- Así, seguramente esa época que acabamos de mencionar es la que tenía en la cabeza el 17,3% de los entrevistados cuando contestaron que estaban desacuerdo con el contenido de este ítem.

Tabla 15: 35. Añadir los signos de puntuación (coma, signos de interrogación, etc.) al libro sagrado de mi religión, se considera un buen paso que ayuda a entenderlo mejor

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	11	9,1	9,1	9,1
Totalmente De Acuerdo	9	7,4	7,4	16,5
Parcialmente De Acuerdo	22	18,2	18,2	34,7
De Acuerdo	12	9,9	9,9	44,6
Desacuerdo	34	28,1	28,1	72,7
Parcialmente Desacuerdo	7	5,8	5,8	78,5
Totalmente Desacuerdo	26	21,5	21,5	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- Otra pregunta, la última para medir la autocrítica, explora cómo se posiciona una persona ante los textos sagrados de su fe. Como habíamos señalado, el fundamentalismo defiende a ultranza la infalibilidad de la Palabra de Dios, una revelación divina que no debe ser de ninguna manera modificada o alterada.
- Si para el cristianismo Jesucristo ocupa el lugar central, en el Islam este lugar nuclear está reservado para el Corán (no tanto para el profeta Muhammad), el libro en el que se encuentran las ideas esenciales de los musulmanes. Este libro sagrado fue revelado, íntegramente, por el arcángel Gabriel al profeta Muhammad en el siglo VII. Cuando el texto fue por vez primera recopilado y transscrito, no se utilizaron, pues, los signos ortográficos que hoy día conocemos y utilizamos, como el *punto* (.), la *coma* (,), el signo de la *interrogación* (?), etc. Aunque en el Corán escrito en árabe existe otro tipo de signos de puntuación que indican pausas obligatorias o recomendadas para ordenar y jerarquizar las ideas y evitar ambigüedades, el caso es que no todos los musulmanes manejan del todo bien el significado y la función de estos signos de puntuación coránicos. Hace falta tener suficiente conocimiento para distinguirlos. Así, con esta pregunta número 35 del cuestionario, se trataba de averiguar hasta qué medida los entrevistados estaban de acuerdo con la posibilidad de añadir signos de puntuación modernos al texto coránico original que manejamos hoy en nuestras manos.

- Esta es una pregunta bastante controvertida. Se observaba que los entrevistados —si no tenían una opinión clara— no querían responder antes de intentar saber qué opinan los ulemas y los sabios de la religión al respecto. Para ellos era un tema muy importante, pues se trataba de su libro sagrado. Así que, temían dar una contestación sin indagar lo suficientemente en las diferentes dimensiones de esta pregunta. De hecho, el porcentaje de las personas que no querían, o no sabían qué respuesta elegir era más elevado que cualquier otra pregunta, casi el 10% de los entrevistados y las entrevistadas.
- La lectura y el estudio que han hecho numerosos eruditos musulmanes del Corán ciertamente se ajustan a los métodos histórico-críticos modernos. Así, entre el siglo II y el siglo III de la era musulmana (siglos VIII y IX d.C.), se elaboraron varios estudios e interpretaciones coránicos con una visión crítico-histórica, citamos a modo de ejemplo: «Las circunstancias de la revelación» (*Asbab al-Nouzul*); «Lo que abroga y lo que es abrogado» (*al-Nasej wa al-Mansouj*). La primera obra aborda diversas cuestiones relativas a las causas y las circunstancias que rodearon la revelación de los versos coránicos, como la situación social del momento, análisis filológico de la terminología coránica, la fecha y el lugar de la revelación, la validez, etc. Mientras que la segunda obra trata de los versículos coránicos que fueron reforzados o anulados por otros versículos que fueron revelados con posterioridad. Otro ejemplo, que es digno de subrayarse, es la lectura del Corán que hacían los pensadores Muátazíes del siglo IX (d.C.): estos sostenían, al igual que los demás musulmanes, la unidad y unicidad de Dios y abogaban por la trascendencia de su mensaje, pero para estos pensadores el texto coránico es una realidad «creada», es decir, debe ser leído, estudiado e interpretado de acuerdo con las leyes de la razón humana.
- Indudablemente, la creencia en la inerrancia de un libro sagrado y la lectura literalista del mismo desembocan, como habíamos señalado en páginas anteriores, en el surgimiento de las actitudes fundamentalistas. Sin embargo, es necesario explicar que, según afirma Sleat (2006), el hecho de leer los textos canónicos de una manera literal no es para nada sinónimo de querer imponer sobre los demás la verdad que se encuentra en esos textos. Es decir, es fácil encontrar numerosos creyentes religiosos que leen sus textos canónicos de una manera literal y, sin embargo,

no quieren involucrarse en la imposición sobre los demás de esa verdad en la que creen. A lo mejor podemos llamarlos «dogmáticos» o «puristas» en sentido peyorativo, pero no fundamentalistas. El literalismo, concluye Sleat (2006), en sí mismo no puede explicar la diferencia entre los fundamentalistas y los creyentes religiosos pacíficos.

- En cualquier caso, en nuestro estudio, los musulmanes que han contestado al cuestionario y afincados en la CAPV no tienen, como puede apreciarse en la tabla número 15, una postura única con respecto a este ítem. Así, el 36% de ellos declararon que estaban de acuerdo con la posibilidad de añadir estos signos de puntuación modernos, insistiendo siempre en la necesidad de no alterar de ninguna manera los significados y las connotaciones de las palabras coránicas. Mientras que el resto, un poco más del 50%, rechazaron esta posibilidad, un porcentaje de entrevistados considerable que manifestaba que temían que esto condujera a una modificación o variación del texto.

5.3.2. Las siete preguntas del cuestionario relativas a la variable «aislamiento»

Tabla 16: 2. Con lo que hoy enseñan aquí en la escuela, más vale que nuestros/as hijos/as se queden en casa

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	2	1,7	1,7	1,7
Totalmente De Acuerdo	4	3,3	3,3	5,0
Parcialmente De Acuerdo	16	13,2	13,2	18,2
De Acuerdo	8	6,6	6,6	24,8
Desacuerdo	30	24,8	24,8	49,6
Parcialmente Desacuerdo	22	18,2	18,2	67,8
Totalmente Desacuerdo	39	32,2	32,2	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- Si nos fijamos en los discursos de los fundamentalismos, nos damos cuenta de que la idea del aislamiento personal y/o colectivo es muy recurrente y ocupa un lugar primordial en sus exposiciones. Los fundamentalistas se sienten extraños, singulares y, en ocasiones, excepcionales.

Prefieren minimizar sus relaciones con los que les rodean, especialmente si éstos no mantienen el mismo comportamiento de observancia religiosa como el suyo. También pueden llegar, en casos extremos, a cortar sus relaciones con las demás personas diferentes y mostrar una actitud hostil hacia ellas, por ser impuras y sin integridad.

- En la encuesta de opinión realizada en el 2008 por Metroscopia sobre la población musulmana de origen inmigrante en España, se señala que «nueve de cada diez (90%) hijos de inmigrantes que están escolarizados acuden a centros públicos, un 5% a colegios privados y el 3% a concertados. Un escaso 17% de estos chicos reciben educación religiosa en el colegio, si bien únicamente el 10% dice haberla solicitado. En la mayoría de los casos (58%), es la familia la que se encarga de educar a los hijos en esta materia y sólo un 10% acude a la mezquita o a un imán». Por otro lado, siguiendo los datos ofrecidos en el estudio realizado por Trinidad Vicente (2008) y correspondientes al curso 2005/06, los alumnos de origen marroquí, la población con mayor representación demográfica entre los musulmanes afincados en la CAPV, incorporados al sistema educativo no universitario, representan el 9% del total del alumnado de origen extranjero. El peso relativo de los alumnos y las alumnas de este origen, comparado el ranking de nacionalidades del alumnado extranjero en la CAPV, les convierte en el segundo grupo de escolares más numeroso en Álava y Gipuzkoa, después de los alumnos procedentes de Colombia escolarizados en Álava y de los alumnos de Ecuador escolarizados en Gipuzkoa. Mientras que en Bizkaia, los alumnos de origen marroquí pasan a ocupar la quinta posición, desbancados por el alumnado originario de Colombia, Bolivia, Ecuador y Rumanía.
- Esta pregunta, la segunda en el cuestionario, pide a los entrevistados manifestar su opinión ante la posibilidad de que sus hijos/as, hermanos/as o familiares en general tomen, por la razón que sea, la decisión de dejar de ir a la escuela y no seguir el proceso de aprendizaje establecido por los centros educativos de la CAPV, y que nos digan (los entrevistados) cómo valoran ellos esta decisión, si la ven con buenos ojos o prefieren que sus familiares en edad escolar continúen con su proceso formativo propuesto por estos centros de la sociedad receptora. Teniendo en cuenta que el derecho de los escolares de confesión religiosa musulmana a recibir clases de religión islámica en los centros de enseñanza públicos vascos ha

sido aplicado hace apenas un curso académico, mediante este ítem se trata de averiguar si los encuestados, varios de ellos padres y madres o familiares de niños y niñas escolarizados, están a favor o no de que sus hijos e hijas renuncien, por la razón que sea (como, por ejemplo, no incorporar clases de educación religiosa islámica), a la educación que se oferta en los centros públicos.

- Según la información vertida por los entrevistados musulmanes que ilustramos en la tabla número 16, más del 75% de ellos y de ellas se mostraron partidarios de que sus hijos e hijas vayan a la escuela para aprender las materias, los estudios y los valores que se desarrollan en los centros educativos vascos, y compartir este espacio con los demás alumnos y alumnas de su edad.
- Entre los restantes entrevistados, el 23% se mostraron favorables a la idea de que sus familiares se abstengan de asistir al colegio, un porcentaje que se reduce a menos del 10% si tenemos en cuenta que más de la mitad de los 23%, exactamente el 13,2%, eligieron la opción «parcialmente de acuerdo». Esto es, reconocían este derecho básico a la escolarización y la necesidad de que sus familiares vayan a estudiar en centro vasco, pero preferían que las instituciones públicas tengan en cuenta ese matiz cultural suyo y facilitarles la opción de adquirir educación sobre la historia, la lengua, la educación y los valores de la religión musulmana.

Tabla 17: 10. Los/las representantes de una comunidad religiosa deberían ser menos participativos/as en los medios de comunicación y no abrirse a ellos

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	0	0	0	0
Parcialmente De Acuerdo	4	3,3	3,3	3,3
De Acuerdo	4	3,3	3,3	6,6
Desacuerdo	50	41,3	41,3	47,9
Parcialmente Desacuerdo	18	14,9	14,9	62,8
Totalmente Desacuerdo	45	37,2	37,2	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- Otra pregunta relacionada con la variable «aislamiento», mediante la cual se pretende saber hasta qué medida los entrevistados están a favor de que los representantes de la comunidad musulmana afincada en el País Vasco se abran y colaboren con los medios de comunicación.
- Un porcentaje reducido, el 3,3% de los 121 entrevistados, eligieron la opción «de acuerdo». De igual manera, otros cuatro entrevistados (el 3,3%) expresaban que «parcialmente» estaban de acuerdo. Explicaban que algunos medios no son tan honestos, y manipulan la información que se les suele facilitar. Por esta razón defendían una postura poco colaboradora con estos medios.
- El resto de los participantes (más del 93%), en cambio, casi de forma unánime, han respondido que están a favor de acudir a las invitaciones de los medios de comunicación y participar en las actividades que se les proponen.

Tabla 18: 12. Hoy en día, si alguien quiere conservar su religión, sería más favorable el aislarse de este mundo para mantenerse puro/a y poder sobrevivir

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	0	0	0	0
Parcialmente De Acuerdo	6	5,0	5,0	5,0
De Acuerdo	6	5,0	5,0	9,9
Desacuerdo	45	37,2	37,2	47,1
Parcialmente Desacuerdo	13	10,7	10,7	57,9
Totalmente Desacuerdo	51	42,1	42,1	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- Una respuesta afirmativa a esta pregunta confirma la actitud, que en ítems anteriores mencionamos, de separación y aislamiento, una característica considerada inherente al fundamentalismo. Se pretende explorar si la persona, con tal de mantener su religión y sus señas de identidad, llega a aislarse de su contexto social y cultural.
- Se desprende de la respuesta de los encuestados, en la que una mayoría (más del 90%) ha expresado su disconformidad con la pregunta, afir-

mando de esta manera que uno puede conservar su religión sin tener porqué aislarse de este mundo y no tratar con los demás.

- De esta manera, menos del 10% de los participantes mostraron una tendencia a favor de conservar su identidad pura frente a los cambios y las transformaciones que está experimentando inquestionablemente el mundo que les rodea, unos cambios que se están percibiendo en la mayoría de las culturas como algo extraordinariamente desconcertante.

Tabla 19: 15. Es importante hacer el esfuerzo necesario para aprender la lengua y otros aspectos de la cultura del «otro», ya que esta es una buena forma de conocerse

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	79	65,3	65,3	65,3
Parcialmente De Acuerdo	12	9,9	9,9	75,2
De Acuerdo	28	23,1	23,1	98,3
Desacuerdo	0	0	0	0
Parcialmente Desacuerdo	2	1,7	1,7	100,0
Totalmente Desacuerdo	0	0	0	0
Total	121	100,0	100,0	

- Tener interés por aprender la lengua y otros aspectos de la cultura del «otro» refleja una actitud de acercamiento y disponibilidad para el diálogo, el aprendizaje y el enriquecimiento.
- En este sentido, los números que aparecen en la tabla número 19 son elocuentes: casi el 100% de los entrevistados reconocen el valor de este tipo de aprendizaje como un instrumento que facilita la adaptación, el entendimiento y la convivencia.
- Sin embargo, cabe destacar que una parte de los imames de las mezquitas entrevistados poseían un conocimiento muy elemental del idioma español (y menos del euskera), aunque hay que reconocer también que algunos afirmaban que iban a clases de castellano y tenían interés sincero por aprender esta lengua. Este es un asunto de gran magnitud, puesto que la sociedad receptora muchas veces se muestra muy interesada por conocer la opinión de estos guías espirituales y religiosos sobre diferentes aspectos relativos al Islam y

su perspectiva sobre temas como el diálogo y la convivencia social. Así, si estas figuras de la comunidad musulmana no se interesan por el aprendizaje del idioma del país de destino, o si este país no se interesa por acercarse a ellos y conocerlos, entonces la primera consecuencia sería la pérdida de un elemento esencial en la comunicación entre las dos partes. Los primeros no podrán transmitir de manera eficaz sus necesidades y sus preocupaciones y despejar los malentendidos y los estereotipos que circulan en torno a ellos; mientras que los segundos no conseguirán transmitir sus valores positivos y facilitar los encuentros, el diálogo necesario y la convivencia.

Tabla 20: 19. Las comunidades religiosas deberían participar en las actividades sociales, aunque para ello tengan que tratar con otras entidades no religiosas

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	50	41,3	41,3	41,3
Parcialmente De Acuerdo	17	14,0	14,0	55,4
De Acuerdo	48	39,7	39,7	95,0
Desacuerdo	6	5,0	5,0	100,0
Parcialmente Desacuerdo	0	0	0	0
Totalmente Desacuerdo	0	0	0	0
Total	121	100,0	100,0	

- Otra pregunta, la número 19 del cuestionario, está diseñada para medir el grado del aislamiento de los entrevistados musulmanes asentados en el País Vasco. Pues, en una sociedad plural, como la que nos rodea, es muy importante ser consciente del derecho de todas las sensibilidades de existir y de manifestarse con toda la libertad. El respeto hacia esta diversidad puede materializarse a través de la colaboración de todas las mujeres y todos los hombres que forman parte de esta sociedad. Aceptar cooperar y participar en actividades organizadas por entidades de diferentes sensibilidades sociales y religiosas, significa que las aportaciones de los «otros» son considerados legítimos y tan válidos como los propios.
- Así, como puede observarse en la tabla número 20, los entrevistados respondieron por casi una unanimidad (95%) que estaban a favor de la mutua ayuda y la colaboración con los diferentes grupos que componen la sociedad vasca, con independencia de sus visiones y sus planteamientos.

Tabla 21: 23. En los tiempos en los que vivimos es mejor ser egoísta y pre-ocuparse uno/a únicamente por las propias necesidades

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	0	0	0	0
Parcialmente De Acuerdo	0	0	0	0
De Acuerdo	2	1,7	1,7	1,7
Desacuerdo	52	43,0	43,0	44,6
Parcialmente Desacuerdo	6	5,0	5,0	49,6
Totalmente Desacuerdo	61	50,4	50,4	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- Esta es la pregunta penúltima que mide la variable «aislamiento». Se trata de saber hasta qué medida los entrevistados y las entrevistadas tie-nen tendencias egoístas y buscan vivir a espaldas de los demás sin pre-ocuparse por ellos y por sus necesidades. Estar de acuerdo con el conte-ndo de este ítem implica una visión pesimista del hombre y de su papel en la sociedad. Si yo prefiero ser egoísta, es porque considero que los demás son falsos y despreocupados. De esta forma, los demás se con-vierten en una amenaza real que hay que protegerse de ella, disminuyen-do o evitando el contacto con ellos.
- Las sociedades a las que pertenece la mayor parte de los musulmanes son sociedades colectivistas, no centradas en el individuo y donde el interés del grupo y la importancia de la relación interpersonal están por encima del valor de la independencia y de la individuación. Son culturas que enfatizan la comunicación y el contacto social, prestando gran atención a lo que pueden pensar los demás y tratando de dejarles siempre satisfechos, ya que su opinión y aprobación influyen directamente en la autoes-tima propia.
- Teniendo esto en cuenta, la respuesta de los participantes que han complementado el cuestionario no puede ser más clara. Pues, el 100% de los entrevistados musulmanes y las entrevistadas musul-manas se manifiestan a favor de la importancia de ser altruista, de interesar-se por los demás y de vincularse emocional y socialmente con ellos.

Tabla 22: 34. Aunque algunos encuentros de diálogo entre diferentes entidades y asociaciones son serios, es preferible no asistir

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	0	0	0	0
Parcialmente De Acuerdo	4	3,3	3,3	3,3
De Acuerdo	6	5,0	5,0	8,3
Desacuerdo	70	57,9	57,9	66,1
Parcialmente Desacuerdo	17	14,0	14,0	80,2
Totalmente Desacuerdo	24	19,8	19,8	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- El ítem número 34 es el último que se encuentra en el cuestionario para medir la tendencia al «aislamiento». Con ello se pretende saber si el entrevistado prefiere replegarse y no acudir a los encuentros que se celebran entre las diferentes entidades sociales y religiosas con el propósito de fomentar el diálogo y el conocimiento mutuo entre ellas.
- En la sociedad vasca se han llevado a cabo en los últimos años muchas iniciativas tanto institucionales como civiles que tienen como objetivo principal fomentar el encuentro y el diálogo intercultural e interreligioso. Participan en estas reuniones de diálogo miembros de diferentes sensibilidades y entidades religiosas establecidas en la sociedad vasca. Los representantes de la comunidad musulmana forman parte de esas mesas de intercambio de experiencias religiosas y acuden con regularidad a estas citas. Están presentes en los encuentros interreligiosos que se celebran en los locales de la organización no gubernamental UNESCO Etxea. Asimismo, participaron a principios del año 2009 con otros representantes de diferentes entidades de la sociedad civil vasca en las reuniones que desembocaron en la creación de la Plataforma Vizcaína de Solidaridad con Palestina, una plataforma que agrupa a más de veinte organizaciones sociales y sindicatos que desarrollan actividades de sensibilización a favor de los derechos humanos en Palestina y de denuncia contra las políticas represivas israelíes y contra los ataques a Gaza que causaron más de 1.500 víctimas civiles en 2009.
- También en este caso la mayoría absoluta de los entrevistados (casi el 92%) se mostraron partidarios de asistir a los encuentros y mesas de diálogo a los que son invitados.

5.3.3. Las siete opiniones relativas a la variable «tolerancia religiosa»

Tabla 23: 1. Si no estoy de acuerdo con alguien sobre temas religiosos, creo que dispongo de una clara voluntad para intentar entender su punto de vista

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	45	37,2	37,2	37,2
Parcialmente De Acuerdo	41	33,9	33,9	71,1
De Acuerdo	31	25,6	25,6	96,7
Desacuerdo	2	1,7	1,7	98,3
Parcialmente Desacuerdo	0	0	0	0
Totalmente Desacuerdo	2	1,7	1,7	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- Si hay algo con el que el fundamentalismo religioso ha sido a menudo relacionado, sería la intolerancia religiosa, entendida como una actitud de rechazo y de deslegitimización hacia las personas o grupos humanos pertenecientes a tradiciones culturales o religiosas distintas a la nuestra. El contenido de este ítem apunta, si el entrevistado lo valora negativamente, hacia el hecho de que hay una infravaloración de la información que proviene de las personas que mantiene posiciones diferentes a las propias. La capacidad de dialogar con el «otro» es una virtud inseparable de la tolerancia tan necesaria para el desarrollo de la convivencia y la paz entre las personas y las culturas. Hay muchas formas para fomentar la tolerancia en una sociedad, una de ellas se basa en la disponibilidad de dialogar y de comunicarse con el «otro». Pero, ¿de qué tipo de diálogo hablamos? Desgraciadamente, numerosos encuentros y mesas de diálogo interreligioso no alcanzaron el éxito que se deseaba y tuvieron que suspenderse por falta de entendimiento, seriedad y paciencia. Cuando no hay voluntad sincera para entender el punto de vista del «otro», el diálogo se convierte en un acercamiento falso y en un monólogo sin sentido. En cambio, contar con esta voluntad significa tener disponibilidad para empatizar, para percibir lo que los demás sienten, apreciar las ideas en las que creen y no absolutizar las creencias propias.
- Así, con la primera pregunta que aparece en el cuestionario se trata de saber si los entrevistados y las entrevistadas disponen de esta capacidad

de empatizar con la posición y las perspectivas del «otro». Y como puede apreciarse en la tabla número 23, casi el 100% de los participantes manifestaron su conformidad con este ítem, aprobando la necesidad del ejercicio del diálogo con los que no comparten con ellos las mismas ideas y la necesidad de aprehender sus planteamientos y sus puntos de vista.

Tabla 24: 7. Podemos decir que los/las que creen en religiones diferentes a la mía están equivocados/as

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	4	3,3	3,3	3,3
Totalmente De Acuerdo	39	32,2	32,2	35,5
Parcialmente De Acuerdo	9	7,4	7,4	43,0
De Acuerdo	40	33,1	33,1	76,0
Desacuerdo	17	14,0	14,0	90,1
Parcialmente Desacuerdo	5	4,1	4,1	94,2
Totalmente Desacuerdo	7	5,8	5,8	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- ¿Qué piensan los creyentes de las confesiones religiosas del «otro»? ¿Cómo las definen y cómo se sitúan ante ellas? Este ítem trata de responder a estas preguntas relacionadas con la percepción de una persona religiosa en torno a sus propias visiones y en torno a los credos religiosos ajenos adoptados por los otros grupos. Ante una pregunta de este tipo, no es sorprendente que los y las creyentes respondan afirmando que sus convicciones religiosas son las más correctas y que las de los demás son equivocadas. De hecho, esta tendencia altiva y jactanciosa (mi adscripción religiosa es la única que será recompensada por Dios) es muy común entre las diferentes identidades religiosas, como la judía, cristiana, islámica, hindú, etc. Pero, ¿cómo se materializa esta afirmación? ¿Supone necesariamente la anulación del «otro» que no sigue el supuesto camino de la verdad?
- Es cierto que cuando se examinan algunos conceptos religiosos del paisaje islámico, tal y como son interpretados por los musulmanes, se aprecia cierto enfoque exclusivista (sólo mi adscripción religiosa puede conducir hacia la verdad de Dios, y las demás, aunque son revelaciones auténticas, desvirtuaron el verdadero mensaje y se desviaron del camino

recto), pero no es menos cierto que estas ideas no atenúan la convicción en la legitimidad del «otro» de tener y mantener sus propias creencias y de practicarlas con toda libertad y autonomía. Esta convicción tolerante se basa en las mismas enseñanzas coránicas, donde innumerables versículos asientan la libertad de conciencia para toda persona como un derecho fundamental e inviolable: «no hay coacción en la religión», decreta expresamente el Corán (capítulo 2, versículo 256).

- Es necesario decir que los musulmanes poseen un conocimiento extenso e importante sobre la historia y el origen de las creencias del judaísmo y el cristianismo. Es que el Islam no se presenta como una religión separada y distinguida, no se da a conocer para anular a los otros credos, sino que se une a ellos, corrobora su autenticidad y se propone para continuar con el mensaje del Dios único del judaísmo y el cristianismo (también muestra reconocimiento explícito hacia otras creencias monoteístas). Así, el Corán contiene numerosas referencias y textos sobre estas tradiciones, sobre sus profetas y sus libros sagrados, que todos al fin y al cabo nacieron, más o menos, en la misma tierra. Un buen ejemplo de ello son las citas referidas al Pentateuco (*al-Taura*), a los Evangelios (*al-Inyil*) y a los Salmos de David (*al-Zabour*), testificando su origen divino y reconociendo su valor como guía, luz y modelo de rectitud. El Corán señala: «Él ha legitimado para vosotros [para los musulmanes] en materia de religión lo que encomendó a Noé [...], lo que le encomendó a Abraham, a Moisés y a Jesús, que cumpláis con la religión y no os dividáis en ella» (Corán, capítulo 42, versículo 13). Sin embargo, el Islam disiente del cristianismo en cuanto a algunos de sus dogmas, por ejemplo, los relativos a la doctrina trinitaria, considerando que la misma compromete la unidad y la unicidad de Dios.
- En otro versículo coránico podemos leer: «Hicimos que les sucediera Jesús, hijo de María, en confirmación de lo que ya había de el Pentateuco. Le dimos el Evangelio, que contiene Dirección y Luz, en confirmación de lo que ya había en el Pentateuco y como Guía y Exhortación para los temerosos de Dios». A pesar de esta afirmación que aparece en el capítulo 5, aleya 46 del Corán, un libro cantera que proporciona valores y horizontes morales para los musulmanes, en la tabla número 24 se aprecia una opinión sorprendentemente contraria: pues siete de cada diez entrevistados, un porcentaje alto, manifestaban su conformidad con la

pregunta mencionada. Creemos que esta respuesta tiene mucho que ver con la idea que habíamos explicado en el punto 2 de esta discusión. Sea como fuere, el caso es que sólo el 25% de los participantes que cumplieron el cuestionario declararon no estaban de acuerdo, es decir, valoraban que la gente que cree en tradiciones religiosas distintas a la suya no tenía porqué estar equivocada.

Tabla 25: 11. Las comunidades religiosas en cualquier sociedad, aunque sean minoritarias, deberían tener el derecho de celebrar sus propias fiestas

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	68	56,2	56,2	56,2
Parcialmente De Acuerdo	4	3,3	3,3	59,5
De Acuerdo	45	37,2	37,2	96,7
Desacuerdo	0	0	0	0
Parcialmente Desacuerdo	4	3,3	3,3	100,0
Totalmente Desacuerdo	0	0	0	0
Total	121	100,0	100,0	

- Quien absolutiza su verdad tiende a no tolerar las particularidades ajenas y a privar a los demás, a los diferentes, de sus derechos más elementales. El fundamentalista no es precisamente el que marca la diferencia entre él y el «otro» —porque la diferencia es un hecho que simplemente hay que saber cómo entenderlo y tratarlo para convertirlo en riqueza—, sino que es el que utiliza esa diferencia cultural, étnica o religiosa para justificar la intolerancia y las condiciones de desigualdad y de falta de libertades que sufren los grupos percibidos como «ajenos».
- Mediante la pregunta número 11 se pretendía averiguar hasta qué medida los entrevistados integrantes del colectivo musulmán afincado en la sociedad vasca ven con buenos ojos el derecho de las otras comunidades, sea en el país de destino o en el propio país de origen del entrevistado, a practicar sus fiestas y celebraciones litúrgicas con libertad y en igualdad de condiciones. Contemplar este derecho y reconocerlo constituye un elemento esencial e imprescindible para la construcción de una sociedad respetuosa con la pluralidad y la dignidad del ser humano.

- Así, como bien se observa en la tabla número 25, casi el 97% de las entrevistadas musulmanas y los entrevistados musulmanes se mostraron inclinados hacia la tolerancia y la libertad religiosa.

Tabla 26: 16. Es legítimo que todas las comunidades religiosas tengan sus propios oratorios donde practicar sus rituales y oficios

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	76	62,8	62,8	62,8
Parcialmente De Acuerdo	12	9,9	9,9	72,7
De Acuerdo	33	27,3	27,3	100,0
Desacuerdo	0	0	0	0
Parcialmente Desacuerdo	0	0	0	0
Totalmente Desacuerdo	0	0	0	0
Total	121	100,0	100,0	

- En consonancia con la pregunta anterior, este ítem examina la misma variable relacionada con la tolerancia religiosa. Esta vez se trata de saber si los participantes están de acuerdo o no con el derecho de las otras comunidades a construir sus lugares de culto o disponer de ellos para practicar allí sus oficios con libertad e independencia.
- En una sociedad multicultural o intercultural, como en la que nos encontramos, el tema de la tolerancia religiosa constituye un elemento fundamental para la organización de una convivencia armónica entre los distintos grupos culturales que componen esta sociedad. Esta tolerancia sólo puede ser verdadera y efectiva si todos los individuos y los grupos consiguen disfrutar de la libertad de conciencia, de elegir libremente su religión (o tener el derecho de no optar por ningún credo, de ser ateos o agnósticos) y poder ejercerla públicamente, sin ser sometidos a imposiciones o intentos directos o indirectos de cambiarla.
- En lo que respecta al multiculturalismo y el interculturalismo, es habitual oír, pues, opiniones que afirman que estos son dos modelos que nacieron en EE. UU., Canadá y Gran Bretaña de los años sesenta y en Francia de los años setenta, respectivamente. Opiniones que en los foros y en la literatura especializada se han repetido hasta la saciedad. Pero, creemos que esta es una afirmación irreflexiva y errónea. Es cier-

to que las denominaciones nacieron en estos países (en referencia a las políticas de inmigración elaboradas para gestionar la diversidad cultural existente en sus sociedades), pero estos países no son el lugar de nacimiento de estos modelos de convivencia o coexistencia entre diferentes colectivos culturales. De hecho, la experiencia y los encuentros humanos son mucho más antiguos que las décadas en las que se sitúan las opciones del multiculturalismo anglosajón y el interculturalismo europeo. Y no nos referimos a encuentros pasajeros y efímeros entre grupos humanos pertenecientes a culturas distintas, sino a siglos de entendimiento y convivencia que tuvieron lugar, en menor o mayor medida, a lo largo de la historia del hombre. Así, en el caso del mundo árabe e islámico, del que nos incumbe hablar en este estudio, hay varios ejemplos que ilustran lo que acabamos de señalar: uno de ellos, acaecido en el siglo VII, es el del profeta Muhammad cuando firmó la Hoja Pacto (*al-Ssahifa*) —uno de los primeros tratados de organización jurídica, social y religiosa que recoge los derechos y las obligaciones de los ciudadanos y colectivos que habitaban la ciudad de Medina— con los judíos, cristianos y politeístas de Medina, reconociendo su estatus como una comunidad particular (*Umma*) y su derecho a conservar sus creencias, su bienes, sus barrios y sus templos; otro ejemplo es el del Califa Omar cuando en el año 637 firmó con Sophronius (560 en Damasco-638 en Jerusalén), patriarca de Jerusalén en aquel entonces, lo que se conoce como el *Tratado Omarí*, que estipula que «los habitantes de la ciudad de Jerusalén serán protegidos, tendrán seguridad garantizada para ellos mismos, seguridad para sus bienes, para sus iglesias, para sus cruces, para sus enfermos y su gente sana y para todos los que pertenecen a su comunidad. Sus iglesias no se transformarán ni se destruirán, ni se acortará su edificación ni sus terrenos [...]», ni se les obliga a cambiar su religión...». La ciudad de Jerusalén gozó de un periodo de paz y convivencia entre judíos, cristianos y musulmanes desde entonces hasta que fue interrumpido este periodo en el siglo XI, la fecha de la llegada de los primeros cruzados.

- Los musulmanes que conocen estos relatos y experiencias, que son muchos, y defienden el derecho de las otras tradiciones religiosas de disponer de lugares y centros de culto propios, para justificar su actitud favorable tienen como referencia varios textos coránicos. Uno de ellos

es el siguiente: «Si Dios no hubiera rechazado a unos hombres valiéndose de otros [ayudado a unos para defenderse de otros], habrían sido demolidas ermitas [de monjes], iglesias, sinagogas y mezquitas, donde se menciona con abundancia el nombre de Dios» (Corán, capítulo 22, versículo 40).

- Así, como se aprecia en la tabla número 26, el total de los entrevistados y entrevistadas musulmanes y musulmanas (el 100%) declararon que estaban conformes con el planteamiento de este ítem relativo a la tolerancia religiosa.

Tabla 27: 27. Si no comparto las creencias religiosas de alguien, esto no me impide tratar de dialogar con él/ella y buscar puntos comunes que puedan existir

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	55	45,5	45,5	45,5
Parcialmente De Acuerdo	10	8,3	8,3	53,7
De Acuerdo	52	43,0	43,0	96,7
Desacuerdo	0	0	0	0
Parcialmente Desacuerdo	2	1,7	1,7	98,3
Totalmente Desacuerdo	2	1,7	1,7	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- Tal y como habíamos indicado en torno a la relación entre tolerancia y la importancia del diálogo, cabe afirmar, pues, que no se puede ser tolerante sin aceptar el principio del diálogo, y no se puede desarrollar un verdadero y fructífero diálogo sin reconocer las bases y los aspectos que son comunes con el «otro». De esta manera, de la pregunta número 27 se puede inferir el grado de la tolerancia religiosa del entrevistado mediante la medición de su disponibilidad de dialogar y de percibir los aspectos que le unen con el «otro». Responder de manera positiva al contenido de este ítem, refleja esta disponibilidad.
- En la tabla número 27 se pone de manifiesto que los entrevistados casi por unanimidad (96,7%) mostraron su compromiso e interés por el diálogo y por los diferentes puntos de vista que comparten o pueden compartir con el «otro».

Tabla 28: 30. Uno de los cometidos de una persona religiosa es simplemente informar y recordar a la gente los valores de la religión. No tiene que ejercer control sobre los/as demás

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	60	49,6	49,6	49,6
Parcialmente De Acuerdo	4	3,3	3,3	52,9
De Acuerdo	49	40,5	40,5	93,4
Desacuerdo	8	6,6	6,6	100,0
Parcialmente Desacuerdo	0	0	0	0
Totalmente Desacuerdo	0	0	0	0
Total	121	100,0	100,0	

- El tipo y la forma de predicar y de hacer proselitismo están íntimamente relacionados con la tolerancia religiosa. Evidentemente, no todas las formas de proselitismo son, desde el punto de vista de la libertad y los derechos humanos, legítimas. Una cosa es desear que los demás adopten nuestro credo, y otra cosa bien distinta es obcecarse en ello y convertirse en predicador compulsivo. Una cosa es invitar a las personas para que conozcan tu verdad, y otra cosa bien distinta es, aprovechando las penurias que puedan estar atravesando, ofrecerles dinero y regalos (o visado de entrada a Europa) a cambio de desligarse de sus creencias y adoptar la nueva fe que se les «vende». Los religiosos tienen muchas razones —legítimas desde el punto de vista, sobre todo, de las teorías de que la religión es un «producto» más del mercado— para hacer divulgación de su mensaje:
 1. creen que defienden la causa de Dios,
 2. creen que esta causa es tan justa y buena que la quieren compartir con los y las demás,
 3. creen que constituye el remedio, la panacea y la auténtica salvación para la gente,
 4. creen que uno de sus cometidos (para algunos es una obligación) consiste en anunciar la Palabra de Dios y
 5. por último, conseguir una nueva conversión de una persona resulta, para un creyente, muy reconfortante, pues constituye, al fin y al cabo, una confirmación, corroboración casi definitiva de que estamos bien encaminados.

- Una de las pasiones (a veces obsesiones) de todas las religiones es ganar prosélitos, aunque quizás podamos exceptuar el caso del judaísmo, que centra su actividad enunciativa en solicitar a la gente más bien apoyo a sus actitudes y a sus políticas, no tanto conversión. En el caso del Islam, el término árabe equivalente a proselitismo es *Daáwa*, que significa literalmente «hacer una invitación». Un musulmán que practica la *Daáwa*, ya sea como miembro de alguna institución o entidad religiosa o como actividad voluntaria, se le denomina *Da'í*, es decir, «el que invita o convoca». Su mensaje va dirigido a la gente, musulmanes y no musulmanes, para entender el Islam, sus principios y su perspectiva. Pero, ¿cómo se hace la *Daáwa*? ¿Qué herramienta utiliza y cuáles son las bases éticas de la *Daáwa*? En el texto coránico encontramos varios versículos que hacen alusión al papel de Muhammad como *Da'í*, o como predicador que informa a la gente sobre la Palabra de Dios. Uno de ellos es el siguiente: «Llama al camino de tu Señor con sabiduría y buena exhortación. Discute con ellos de la manera más hermosa posible. Tu Señor conoce mejor que nadie a quien se extravía de Su camino y conoce mejor que nadie a quien está bien dirigido» (Corán, capítulo 16, versículo 125). En otro texto invita a la gente del libro (judíos y cristianos) para llegar a un acuerdo sobre los puntos comunes entre las tres partes, reza: «Di: ¡Gente de la Escritura! Convengamos en una fórmula aceptable a nosotros y a vosotros, según la cual no serviremos sino a Dios, no Le asociaremos nada y no tomaremos a nadie de entre nosotros como Señor fuera de Dios. Y, si vuelven la espalda, decid: ¡Sed testigos de nuestra entrega!» (Corán, capítulo 3, versículo 64). De igual modo, el papel del predicar se limita, según el Corán, a lo siguiente: «Si disputan contigo, di: yo reconozco y me entrego a Dios y lo mismo hacen quienes me siguen. Y di a quienes recibieron la Escritura [judíos y cristianos] y a quienes no la recibieron: «¿Os entregáis y reconocéis lo mismo?», si aceptan, están bien dirigidos; si vuelven la espalda, a ti sólo te incumbe la transmisión» (capítulo 3, versículo 20).
- Así, según vemos en la tabla número 28, los participantes, casi por unanimidad, (el 93%) mostraron su conformidad con la pregunta número 30 que planteamos en nuestro cuestionario, partiendo del hecho de que la misión del creyente se limita a dar testimonio de su propia verdad mediante el diálogo y los buenos ademanes.

Tabla 29: 33. La persona que ayuda a los/as demás, obra bien y es bondadosa será recompensada por Dios, tenga el credo que tenga

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	10	8,3	8,3	8,3
Totalmente De Acuerdo	22	18,2	18,2	26,4
Parcialmente De Acuerdo	27	22,3	22,3	48,8
De Acuerdo	19	15,7	15,7	64,5
Desacuerdo	23	19,0	19,0	83,5
Parcialmente Desacuerdo	3	2,5	2,5	86,0
Totalmente Desacuerdo	17	14,0	14,0	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- Esta es la última pregunta para examinar el grado de la tolerancia religiosa. Habíamos señalado que ser tolerante es dialogar, y dialogar es reconocer que hay mucho en común que se puede compartir con los demás. De igual modo, ser tolerante es admitir que los que siguen caminos diferentes al mío pueden ser perfectamente laureados y favorecidas por Dios por sus buenas obras. Responder afirmativamente a esta pregunta significa que el entrevistado da muestras de reconocimiento hacia las otras formas de rendir culto a Dios y hacer el bien para la humanidad.
- En la tabla número 29, se aprecia un porcentaje importante de personas entrevistadas que no sabían o no querían contestar a la pregunta (el 8,3%). Pues, manifestaban que no tenían una respuesta muy clara al respecto, que desconocían si ante este hecho Dios recompensa a la persona por sus buenas acciones o le castiga por no profesar la verdadera religión. Así, después de una reflexión ante esta cuestión, que la consideraban más hermenéutica y teológica que otra cosa, expresaban sus dudas diciendo *Allahu A'lam*, es decir, «Dios sabe más».
- Teniendo en cuenta que la actitud del musulmán procura ajustarse a lo que establece el Corán, hay varios versículos que ponen de manifiesto, sin embargo, que Dios no se olvidará de los actos meritorios del ser humano y respaldará sus acciones aptas de ser premiadas y apreciadas. A pesar de ello, la respuesta de los entrevistados y las entrevistadas a la pregunta número 33 no parece estar del todo sintonizada con estos versículos coránicos. Así, es el propio texto sagrado que arguye —frente a algunos judíos y cristianos de la época de Muhammad que sostenían que

sólo los que profesaban el cristianismo y el judaísmo gozarán de la gracia divina y entrarán en el paraíso — que cualquier persona, si hace el bien en nombre de Dios (no en nombre de los ídolos que se adoraban en aquel entonces), será amparada y protegida: «Y dicen: “nadie entrará en el Jardín sino los judíos o los cristianos”. Esos son sus anhelos. Di: ¡Aportad vuestra prueba, si es verdad lo que decís! ¡Pues sí! Quien se entregue a Dios y haga el bien, tendrá su recompensa junto a su Señor. No tiene que temer y no estará triste» (Corán, capítulo 2, versículo 111-112). Asimismo, en otro texto coránico se afirma que la rivalidad entre los miembros de las diferentes comunidades debe realizarse en el terreno de las buenas obras: «A cada uno os hemos dado una norma y una vía [en referencia a judíos, cristianos y musulmanes]. Si hubiera querido Dios, habría hecho de vosotros una sola comunidad, pero quería probaros en lo que os dio. ¡Rivalizad en buenas obras! Todos volveréis a Dios. Ya os informará Él de aquello en que discrepabais» (Corán, capítulo 5, versículo 48). Hay otro enfoque coránico que conviene destacar, que reconoce de igual manera las buenas obras tanto de un hombre así como las buenas obras de una mujer: «Al creyente, varón o hembra, que obre bien, leharemos que viva, ciertamente, una vida buena y sí le retribuiremos con arreglo a sus mejores obras» (Corán, capítulo 19, versículo 97).

- Así, de cara a un diálogo interreligioso eficaz, aun siendo cierto decir que la sociedad occidental debe desembarazarse de sus prejuicios y acercarse a los verdaderos fundamentos y puntos de vista de la religión musulmana, no es menos cierto el hecho de que, habida cuenta de la respuesta de los participantes a la pregunta número 33, también los propios musulmanes necesitarían a veces acercarse a los fundamentos del Islam, hacer una nueva lectura de ellos y conocer mejor su espíritu y sus valores.
- Sea como fuere, el caso es que en nuestro estudio sobre la actitud de la comunidad musulmana residente en el País Vasco, se desprende que poco más de la mitad de los entrevistados (56,2%) admitían que las «otras» personas, con independencia de las opciones espirituales que siguen, si son honestas y hacen el bien en su vida serán avaladas y acreditadas por Dios.
- El resto de los participantes, en concreto el 35,5%, expresaron su disconformidad con el planteamiento de este ítem, y matizaban que si una per-

sona no musulmana hace buenas obras (en la siguiente tabla, número 30, los entrevistados puntualizan que existe gente honesta y bondadosa en todas las religiones y culturas), Dios le premiará en la vida mundana y le reconocerá sus valores, pero en el Día del Juicio será preguntado por no haber confesado la religión musulmana.

5.3.4. Las siete opiniones que miden el grado de la «moderación» de los participantes en las entrevistas

Tabla 30: 4. Es normal reconocer que entre los/as integrantes de otras religiones hay gente honesta y buena como también entre los/as integrantes de mi religión hay gente deshonesta y equivocada

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	74	61,2	61,2	61,2
Parcialmente De Acuerdo	20	16,5	16,5	77,7
De Acuerdo	25	20,7	20,7	98,3
Desacuerdo	0	0	0	0
Parcialmente Desacuerdo	0	0	0	0
Totalmente Desacuerdo	2	1,7	1,7	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- La pregunta número 4 del cuestionario ha sido elaborada, así como otros seis ítems, para comprobar el grado de la moderación de las entrevistadas y los entrevistados objeto de nuestro estudio. Las ideas y los comportamientos moderados son una variable muy importante y a tener en cuenta a la hora de medir el fundamentalismo. Pues, la moderación es una virtud que entraña mesura, sensatez, compostura y sentido común. Ser moderado es la mejor y la más eficaz herramienta preventiva contra todas las tentaciones de caer en las actitudes radicales, maquiavélicas y fundamentalistas. Así, como se aprecia en la pregunta número 4, se pretende averiguar la capacidad del entrevistado de mantener una mirada equilibrada e imparcial con respecto a sí mismo y a los demás, considerando que esta mirada serena e imparcial elimina toda creencia de superioridad y de desestimación de los demás.

- La tabla número 30 muestra que los entrevistados musulmanes que cumplimentaron el cuestionario tenían una respuesta clara al respecto, casi la totalidad de ellos (el 98,3%) visualizan los atributos positivos del «otro» y reconocen sus méritos y sus cualidades.

Tabla 31: 8. Para mí practicar mis creencias religiosas no supone un obstáculo para mi convivencia en esta sociedad

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	53	43,8	43,8	43,8
Parcialmente De Acuerdo	25	20,7	20,7	64,5
De Acuerdo	39	32,2	32,2	96,7
Desacuerdo	2	1,7	1,7	98,3
Parcialmente Desacuerdo	0	0	0	0
Totalmente Desacuerdo	2	1,7	1,7	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- En el contexto de una sociedad secularizada y postmoderna, las expresiones religiosas suelen relegarse a lo privado y al terreno de lo personal (con excepción de la religiosidad popular, que parece que sigue resistiendo ante el auge de la «modernidad»). También podemos exceptuar las prácticas religiosas del colectivo inmigrante de los musulmanes, que en las últimas décadas sus expresiones religiosas, en sintonía con el auge del fenómeno universal de la vuelta a lo religioso, se han visto aumentadas. Pero, ¿cómo el creyente musulmán percibe su religiosidad? ¿La percibe como un factor que facilita o dificulta su convivencia en la sociedad de destino?
- Como bien se observa mediante la tabla número 31, más del 98% de los entrevistados musulmanes y entrevistadas musulmanas afirman que sus prácticas religiosas (oración, ayuno en el mes del Ramadán, etc.) no suponen una barrera entre ellos y entre la sociedad de recepción.
- Un importante porcentaje de los entrevistados, el 20,7%, señalaron que «parcialmente» estaban de acuerdo con el ítem en cuestión, pues según opinaban, las dificultades surgen cuando la sociedad de recepción, ignorando la pluralidad cultural, despliega un modelo político, social y educativo asimilacionista, pretendiendo absorber y hacer desaparecer las pecu-

liaridades culturales de las minorías que forman parte de esa sociedad. Gestionar esta nueva realidad y construirla en base al pluralismo cultural no es una tarea fácil. Se requiere voluntad decidida basada en la convicción profunda en que sólo el respeto y el reconocimiento mutuo son los garantes de la convivencia deseada. Cabe destacar que convivencia no es sinónimo de «hegemonía». La primera significa armonía mientras que la segunda puede desembocar en choques y conflictos repudiables.

Tabla 32: 17. Si hay choque entre Oriente y Occidente, su causa principal sería la injusticia llevada a cabo contra la población de Oriente

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	3	2,5	2,5	2,5
Totalmente De Acuerdo	28	23,1	23,1	25,6
Parcialmente De Acuerdo	35	28,9	28,9	54,5
De Acuerdo	37	30,6	30,6	85,1
Desacuerdo	9	7,4	7,4	92,6
Parcialmente Desacuerdo	5	4,1	4,1	96,7
Totalmente Desacuerdo	4	3,3	3,3	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- Se habla mucho, quizás demasiado, del choque intercultural o interreligioso. De hecho, el politólogo estadounidense Samuel Huntington, llegó a proponer en 1993 una teoría basada en una visión bastante macabra sobre la relación entre culturas y entre religiones. Este profesor de ciencias políticas sostenía que el choque entre civilizaciones iba a ser tan peligroso como ineludible, especialmente entre «Occidente» y el «Islam». De esta manera, consiguió dar respaldo a todos los discursos subversivos que perciben la relación entre culturas desde la sospecha y la amenaza permanente, no desde la colaboración y el enriquecimiento. Es cierto que esta teoría no es la causa principal de las guerras que proliferaron en los últimos años entre EE. UU. y algunos países musulmanes, pero no es menos cierto que proporcionó, sin duda, las bases ideológicas necesarias que justificaban esas guerras y esas ocupaciones, como la de Afganistán, Irak, el bombardeo contra el Líbano, contra la Franja de Gaza, etc. Así, y volviendo a nuestro estudio, con la pregunta número 17 se pretende conocer qué piensan los entrevistados musulmanes con respecto al tema de la relación entre Occidente y el Islam ¿A qué atribu-

yen el choque? ¿A la diferencia cultural o a las políticas injustas llevadas a cabo por Occidente y por los gobiernos dictatoriales en los países musulmanes?

- Como se aprecia en la tabla número 32, más del 80% de los entrevistados atribuyen el hipotético choque entre Occidente y el Islam a las políticas devastadoras que sufre la población en las sociedades musulmanas.

Tabla 33: 20. Yo creo que las otras religiones, como el judaísmo y el cristianismo, tienen un verdadero deseo de alcanzar la paz

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	2	1,7	1,7	1,7
Totalmente De Acuerdo	13	10,7	10,7	12,4
Parcialmente De Acuerdo	27	22,3	22,3	34,7
De Acuerdo	20	16,5	16,5	51,2
Desacuerdo	21	17,4	17,4	68,6
Parcialmente Desacuerdo	14	11,6	11,6	80,2
Totalmente Desacuerdo	24	19,8	19,8	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- El Islam reconoce la autenticidad del mensaje de todos los profetas del judaísmo y el cristianismo. También reconoce sus revelaciones definiéndolas como guía, sabiduría, y paz. El Corán ha sido claro en este sentido: «Decid: Creemos en Dios y en lo que se nos ha revelado, en lo que se reveló a Abraham, Ismael, Isaac, Jacob y las [doce] tribus, en lo que Moisés, Jesús y los profetas recibieron de su Señor. No hacemos distinción entre ninguno de ellos y nos sometemos a Él». Sin embargo, en la actualidad las relaciones entre estas dos tradiciones religiosas y el Islam no están atravesando sus mejores momentos. Reina entre ellas y el Islam el miedo y la desconfianza y los pocos intentos de diálogo se mueven sobre arenas muy movedizas. Así, mediante esta pregunta número 20, nos interesaba saber la valoración de los musulmanes y las musulmanas en torno a las iniciativas de paz y los llamamientos para el encuentro convocados por los representantes de estas dos religiones, en especial en el caso del cristianismo.
- Como se aprecia en la tabla número 33, casi la mitad de los encuestados reconocen y valoran positivamente los deseos de alcanzar la paz que

tienen el judaísmo y el cristianismo. No obstante, y teniendo en cuenta los conflictos que se han desatado en los últimos años entre Occidente y el mundo islámico, la otra mitad de los participantes cuestionan las intenciones de los representantes de estas religiones relativas al encuentro y al entendimiento. Acontecimientos como la guerra contra Irak, que se liberó en base a mentiras y manipulaciones acerca de los supuestos armas de destrucción masiva de ese país, violando el derecho internacional y en contra de la opinión pública mundial, consideramos que ha influido mucho en la respuesta de los entrevistados y las entrevistadas musulmanes y musulmanas del país vasco. Así, al responder, comentaban que les venía a la mente polémicas que se desataron en los últimos años entre Occidente y la sociedad musulmana que enturbiaron las posibilidades del diálogo y del encuentro, pues citaban el discurso del Papa Benedicto XVI pronunciado el año 2006 en la Universidad de Ratisbona, en el que sostenía, citando a «expertos» en el Islam, que el versículo coránico contrario a la violencia («No hay coacción en materia de religión». Corán, 2,256) fue revelado en el primer periodo del Islam: cuando Muhammad «aún no tenía poder y estaba amenazado». Sin embargo, la historia no fue así. Cualquier historiador puede volver a las fuentes primarias del Islam y contrastar esta información, y encontrará que este versículo que establece los cimientos del principio de la «no violencia en temas religiosos», pertenece al segundo periodo en el que Muhammad ya tenía el Estado constituido y muy consolidado, y no en el primer periodo cuando era débil, como defendían los «expertos» citados por Ratzinger. También el Papa en su discurso hace alusión al ya célebre encuentro entre un emperador bizantino, Manuel II Paleólogo, y un ilustre musulmán persa. Pues, quizás este encuentro, que tuvo lugar en el siglo XIV, responde a un diálogo verdadero, pero no es el caso de las anotaciones que escribió posteriormente el emperador bizantino. Los comentarios del emperador responden más bien a un monólogo, y no a un verdadero diálogo. De hecho, Manuel II sólo anotó su punto de vista y sus planteamientos, no nos transmitió los razonamientos de su interlocutor musulmán; aquéllos fueron vedados o censurados.

- En todo caso, cabe destacar en nuestro estudio la respuesta de una parte importante de los participantes, el 22,3% del total, que manifestaron que «parcialmente» estaban de acuerdo, aclarando que sólo estaban de acuerdo

en que el cristianismo tiene deseo de alcanzar la paz, mientras que ante el judaísmo, teniendo en cuenta que la masacre de Gaza cometida en 2009 era aún muy reciente, los participantes musulmanes mostraban serias dudas.

Tabla 34: 24. Si hay opiniones opuestas sobre una cuestión religiosa, yo trato de escoger la opción intermedia

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	24	19,8	19,8	19,8
Parcialmente De Acuerdo	33	27,3	27,3	47,1
De Acuerdo	49	40,5	40,5	87,6
Desacuerdo	14	11,6	11,6	99,2
Parcialmente Desacuerdo	1	0,8	0,8	100,0
Totalmente Desacuerdo	0	0	0	0
Total	121	100,0	100,0	

- Una pregunta más para medir el grado de la moderación. Pues este ítem fue formulado teniendo en cuenta una de las denominaciones que emplean los musulmanes para referirse a su religión. Además de Islam, llaman a su fe *Din al-Wasat*, es decir, la religión de los términos medios. Eso es, el credo que ante las diferentes cuestiones y situaciones de la vida del ser humano opta por alejarse de los extremos y situarse en el medio, en el centro. Este sobrenombre de *Din al-Wasat* proviene del Corán, la máxima autoridad en la religión musulmana: «Hemos hecho así de vosotros una comunidad de los términos medios [*Wasata*], para que seáis testigos de los hombres y para que el Enviado [Muhammad] sea testigo de vosotros» (Corán, 2,143). Según los textos doctrinales islámicos, ser de los «términos medios» es la contraposición del *Tanatto'a*, es decir, del extremismo y el fanatismo. De igual modo, uno de los dichos confirmados de Muhammad llama la atención a los musulmanes para que eviten caer en el fanatismo, considerado la antesala del eclipse y la desaparición: «Os advierto del riesgo de fanatizar la religión, pues otros pueblos que os antecedieron, se eclipsaron por haber fanatizado su religión». Así, se defiende que el Islam del *al-Wasat* es el Islam que se ubica entre los que llaman a una libertad sin límites y entre los que llaman a limitar las libertades; entre los que mitifican al legado cultural y los que anulan por completo ese legado cultural.

- Con la pregunta número 24 se trata de saber si los musulmanes afincados en la sociedad vasca valoran y se inspiran en este concepto de *Din al-Wasat* o se desmarcan de él. No estar de acuerdo con el contenido de este ítem, refleja una mirada poco moderada y equilibrada.
- En la tabla número 34 se observa que el 87,6% de los entrevistados se definían como personas que optan en las cuestiones religiosas por las posiciones medias. El 27,3% de ellos, sin embargo, manifestaron que «parcialmente» estaban de acuerdo, explicando que elegían la opción que concuerda con lo que dicta el Islam, y como el Islam es la religión de los términos medios, entonces lo que les marca va a estar lejos de los extremos.

Tabla 35: 28. Considero que las leyes y los juzgados de este país, independientemente de sus fuentes, son bastante justos y honestos

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	1	0,8	0,8	0,8
Totalmente De Acuerdo	38	31,4	31,4	32,2
Parcialmente De Acuerdo	29	24,0	24,0	56,2
De Acuerdo	49	40,5	40,5	96,7
Desacuerdo	0	0	0	0
Parcialmente Desacuerdo	2	1,7	1,7	98,3
Totalmente Desacuerdo	2	1,7	1,7	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- Esta es la sexta pregunta para medir la moderación. Ser moderado es sinónimo de tener una visión equilibrada y serena de las realidades y las obras de los demás, aunque sean diferentes a las mías. Es percibir las virtudes del «otro», no desde la sospecha y el cuestionamiento, sino desde el reconocimiento sincero y el aprecio. No ver y reconocer los aspectos positivos del «otro» es rechazar su legitimidad. Tenido esto en cuenta, con la pregunta número 28 se trata de averiguar qué opinión le merece al colectivo musulmán el funcionamiento, las labores y las decisiones de uno de los poderes más importantes de un país: el sistema judicial. Es el órgano del Estado encargado de administrar justicia y resolver conflictos en base a las teorías y los principios de la sociedad receptora.

- En la tabla número 35, se puede observar que los participantes en el estudio casi unánimemente valoraban favorablemente la imparcialidad, autonomía y honestidad del poder judicial del país receptor.

Tabla 36: 32. Si un/a creyente quiere conservar los fundamentos de su fe, sería mejor para él/ella no adaptarse a la vida moderna

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	2	1,7	1,7	1,7
Parcialmente De Acuerdo	19	15,7	15,7	17,4
De Acuerdo	2	1,7	1,7	19,0
Desacuerdo	38	31,4	31,4	50,4
Parcialmente Desacuerdo	15	12,4	12,4	62,8
Totalmente Desacuerdo	45	37,2	37,2	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- La última pregunta para medir la moderación. Muchos son los estudios que han examinado la relación entre el fundamentalismo y la forma de posicionarse ante la vida moderna y la vida social (De Yung 1996; Bendoroth 1999; Coreno 2002; Gallagher 2003). La persona que manifiesta que está de acuerdo con el contenido de este ítem, revela una tendencia a proteger sus creencias sin tener el más mínimo interés por regenerarlas para adaptarse a las condiciones de la vida presente. Para esta persona, la vida moderna carece de importancia, no es más que un camino desviado que impide alcanzar el futuro ideal en el que se cree. Así, mediante la pregunta número 32, se pretende saber si los creyentes musulmanes afincados en la CAPV perciben los fundamentos de su fe con moderación y aceptan, o no, adaptarse a la vida moderna.
- Como bien se aprecia en la tabla número 36, más del 80% de los entrevistados manifestaron que estaban a favor de que el creyente se adapte a la vida moderna, y que esa adaptación no tiene por qué influir en la conservación de sus creencias y sus principios religiosos. Cabe destacar que un porcentaje muy importante de los entrevistados, casi el 16% del total, respondieron que «parcialmente» estaban de acuerdo con este ítem, aclarando que estaban a favor de la necesidad de la adaptación a la vida moderna, pero reconocían que no todo lo que representa esta vida moderna es positivo y beneficioso para el ser humano.

5.3.5. Las siete opiniones relativas a la variable «autoritarismo»

Tabla 37: 5. Mantener las creencias religiosas de una manera radical es una forma más de expandirlas

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	2	1,7	1,7	1,7
Totalmente De Acuerdo	4	3,3	3,3	5,0
Parcialmente De Acuerdo	16	13,2	13,2	18,2
De Acuerdo	10	8,3	8,3	26,4
Desacuerdo	41	33,9	33,9	60,3
Parcialmente Desacuerdo	16	13,2	13,2	73,6
Totalmente Desacuerdo	32	26,4	26,4	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- Este es el primer ítem para examinar el grado del autoritarismo. Su formulación supone formas de proceder radicales, autoritarias e intolerantes. Como habíamos indicado antes, el autoritario es, en términos generales, una persona cuya tendencia rígida es aferrarse a algunas creencias o a algunas figuras a las que muestra admiración incondicional y a las que se atribuye una autoridad, procurando hostilmente imponer su modelo o punto de vista sobre la gente con la que no se identifica. Se llega a justificar el uso de la fuerza para producir cambios, o impedir que se produzcan. Varios autores afirman en sus estudios que encontraron que el autoritarismo y el fundamentalismo religioso estaban estrechamente relacionados. Responder al contenido de este comentario de manera afirmativa refleja una personalidad que puede tener tendencias autoritarias.
- Como bien se observa mediante la tabla número 37, el 3% y el 8% de los entrevistados respondieron que estaban «totalmente de acuerdo» y «de acuerdo» con el contenido del ítem, respectivamente. Mientras que el 13% del total de los entrevistados manifiestan que están «parcialmente» de acuerdo, matizando que aprueban sólo la primera parte del ítem, es decir, ellos procuran observar todos los preceptos religiosos del Islam, pero sin imponer a los demás la misma observancia. Por otro lado, casi el 75% del total de los entrevistados manifestaron su disconformidad con el contenido de este ítem.

Tabla 38: 13. Hay que valorar la importancia de las decisiones que toma un grupo con independencia de quién participa en el proceso de la toma (de decisiones), sean hombres o mujeres

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	2	1,7	1,7	1,7
Totalmente De Acuerdo	45	37,2	37,2	38,8
Parcialmente De Acuerdo	18	14,9	14,9	53,7
De Acuerdo	44	36,4	36,4	90,1
Desacuerdo	6	5,0	5,0	95,0
Parcialmente Desacuerdo	0	0	0	0
Totalmente Desacuerdo	6	5,0	5,0	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- El fundamentalismo ha sido considerado como sinónimo de tradicionalismo. Y el tradicionalismo implica, entre otras cosas, una postura conservadora ante las cuestiones de familia y las relaciones de género. Un autoritario se caracteriza por sus ideas sexistas, por una preocupación exagerada por los roles masculinos y femeninos, asumiendo características homogéneas para el grupo de las mujeres e infravalorando su papel en la sociedad. No estar de acuerdo con el contenido de este ítem refleja una tendencia clara de autoritarismo.
- Es un error pensar que la discriminación contra la mujer es un hecho exclusivo de las sociedades o las culturas ajena. Pensarlo, es una postura muy cómoda y, además, no hace más que perpetuar la exclusión, manifiesta o camuflada, de la mujer en el país propio. Así, la desigualdad entre géneros es una injusticia que la sufren las mujeres, en menor o mayor medida, en muchos países, sean de sistemas religiosos, ateos o laicos, sean países ricos o pobres. En algunos casos, hay países que establecen leyes discriminatorias, pero en otros casos, no son tanto las leyes de los países, sino las realidades laborales y sociales de desventaja y perjuicio para la mujer. Dicho de otra forma, a pesar de la existencia en algunos países de constituciones y políticas de igualdad orientadas hacia el *empoderamiento* de la mujer, se incurre en lo que podemos llamar «discriminación cínica y camuflada», al permitir que, a modo de ejemplo, la mujer cobre un salario menor que el del hombre, aunque desarrolle las mismas labores y las mismas funciones. Según varios informes

publicados por Amnistía Internacional, se afirma que en países tan dispares como, por ejemplo, Japón o Rumanía, los hombres no pueden contraer matrimonio antes de los 18 años, mientras que se acepta legalmente que la mujer lo haga antes de esa edad. En Guatemala, la Ley Penal exime de culpabilidad al hombre que haya violado a una mujer si éste acepta casarse con ella. En Arabia Saudita, la mujer está excluida del sistema político y hasta se le prohíbe conducir un automóvil¹⁵. En Filipinas, la prostitución se define como un delito exclusivo de las mujeres. En Israel, una mujer judía no tiene derecho a divorciarse, un hombre judío, sin embargo, sí tiene este derecho. En Dinamarca, violar a una mujer que no puede defenderse, por ingerir droga o estar enferma, conlleva menos pena y supone menos protección de la mujer víctima de la violación.

- Hay que reconocer que las leyes discriminatorias, la educación machista o las realidades laborales de desventaja que acabamos de mencionar, han sido legitimadas y alentadas, en no pocos casos, por las tradiciones religiosas. Muchos (y muchas) creyentes se basan, para justificar afirmaciones de nivel moral sexista, en los textos sagrados y, a veces, en las interpretaciones de estos textos: que si el hombre fue creado primero, que si la mujer fue el resultado de una simple costilla del hombre, que si la mujer es la encarnación de la tentación y la debilidad, que si la expulsión del Jardín fue por su culpa, por ser ella engañada, etc.
- En el caso del Islam se pueden encontrar, naturalmente, numerosas alusiones que hacen referencia a las mujeres y a su posición en la sociedad. El libro sagrado de los musulmanes, el Corán, recoge todos esos relatos que hemos mencionado sobre la creación de Eva y Adán y su desafortunada e infeliz historia en el paraíso. Muchos musulmanes dan crédito a esos relatos. Sin embargo, veamos lo que dice el libro sagrado del Islam, el Corán, acerca de estas historias. Partimos del hecho de que el pasaje coránico correspondiente, no narra en ningún momento que Eva fue

¹⁵ En la actualidad, el conjunto de la sociedad saudí está acudiendo a debates sociales muy serios y sin precedentes en torno al derecho de la mujer a conducir un automóvil, y creemos que pronto puede haber cambios sustanciales al respecto, favorables a la abolición de esta ley discriminatoria. También se puede destacar el ejemplo de varios ulemas y doctos musulmanes de Arabia Saudita, como Ahmad ben Qasim al-Gamidi, que están cuestionando, basándose en textos religiosos avalados y autorizados, las teorías tradicionalistas que imponen normas que marginan a la mujer, considerando estas teorías como arbitrarias y descontextualizadas.

creada a partir de la costilla del hombre, sino que habla de que el origen de la creación fue un alma: «¡Gente! ¡Temed a vuestro Señor, que os ha creado de la misma alma, de la que ha creado a su cónyuge, y de los que ha diseminado un gran número de hombres y de mujeres!» (Corán, capítulo 4, versículo1). En otro texto coránico, tampoco se atribuye la causa del desalojo del paraíso a la mujer, sino la responsabilidad cae sobre ambos, el hombre y la mujer juntos: «Les persuadió el demonio a los dos [...] y les juró [...] y les hizo, pues, caer dolosamente...» (Corán, capítulo 7, versículos 20, 21, 22).

- En nuestro estudio, realizado sobre los conceptos religiosos de la comunidad musulmana afincada en la sociedad vasca, como bien se observa mediante la tabla número 38, casi el 90% de los entrevistados han manifestado su conformidad con el contenido del ítem, aprobando la idea y el derecho de la mujer a la participación en la toma de las decisiones de un grupo.

Tabla 39: 18. Las elecciones libres y honestas son realmente eficaces y útiles para producir cambios positivos en una sociedad

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	68	56,2	56,2	56,2
Parcialmente De Acuerdo	18	14,9	14,9	71,1
De Acuerdo	33	27,3	27,3	98,3
Desacuerdo	2	1,7	1,7	100,0
Parcialmente Desacuerdo	0	0	0	0
Totalmente Desacuerdo	0	0	0	0
Total	121	100,0	100,0	

- El término autoritarismo hace alusión al ejercicio y la conservación de un poder político, religioso o social de manera irracional y autoritaria. En ciencias políticas, el autoritario se caracteriza por su defensa de una modalidad de gobernar absoluta, opresiva y en contradicción abierta con los sistemas políticos basados en las elecciones libres y democráticas. Así, la pregunta número 18 del cuestionario enfocado para medir el grado del fundamentalismo, trata de averiguar cuál es la postura de las entrevistadas musulmanas y los entrevistados musulmanes ante las formas

de organización democráticas, en las que la toma de decisiones responde a la voluntad colectiva de todos los miembros de un grupo. Manifestar un desacuerdo con el contenido de este ítem, revela una tendencia que puede conducir a las actitudes autoritarias.

- Las sociedades musulmanas en la actualidad están ávidas de democracia, de hacer cola ante las urnas para depositar su voto y elegir libremente a sus representantes. Sus poblaciones llevan décadas sometidas a gobiernos autoritarios que monopolizan el poder excluyendo a la mayoría de las personas y privándolas de su derecho de participar en la toma de decisiones y de gestionar sus asuntos políticos y sociales. Pero, «democracia» y «secularismo» son dos palabras que representan un sistema y una corriente de pensamiento, respectivamente, que se elaboraron en la tradición política occidental. Entonces, ¿hasta qué medida son extrapolables al contexto de las sociedades islámicas? ¿En qué se asemejan con el Islam y en qué difieren de él? ¿Qué piensan y cómo se posicionan los musulmanes con respecto a estos dos conceptos propios, o casi propios, de la historia y la filosofía occidental? Ciertamente, la respuesta depende, en gran medida, de cómo definamos el secularismo y de cómo apliquemos la democracia. Si el laicismo se basa en la idea de la libertad de conciencia y de la no imposición de los valores religiosos particulares de ningún grupo sobre otro, entonces, en este caso, el laicismo tiene perfectamente cabida dentro de la perspectiva islámica (el versículo coránico 2:256 establece: «No hay coacción en materia de religión»). Si el laicismo pretende llevar a cabo un proceso de *desclericalización*, desautorizando cualquier función profética y doctrinal de las instituciones religiosas, entonces coincidiría, en este caso también, con la religión musulmana, ya que la teoría islámica no contempla en absoluto la idea de un clérigo mediador o representante de Dios en la tierra. Si el laicismo es la celebración de elecciones democráticas como medio de organización política y social, entonces tendría bastante semejanza con la teoría islámica de la *Xhura*, un concepto coránico que significa literalmente «consulta», o «deliberación» entre los miembros de la comunidad musulmana para reflexionar acerca de sus asuntos antes de tomar decisiones. En cambio, si el laicismo es una reforma drástica que conduce a una organización y una comprensión occidental, y sólo occidental, de la vida y del progreso, entonces entraría en contradicción clarísima con la perspectiva islámica.

- Aunque puedan coincidir en muchos aspectos, la mayor diferencia entre el laicismo y el Islam es que dependen de dos constituciones distintas. El primero emana de los postulados de la ilustración, mientras que el segundo se sirve del Corán como primera fuente, de la experiencia de Muhammad como segunda fuente y, como tercera fuente, del esfuerzo interpretativo e intelectual (*al-Iyyahad*) que hacen los ulemas y los *al-Fouqahaá* (juristas islámicos) para adaptarse a la vida actual. Así, creemos que no importa en qué se inspira una constitución para elaborar sus estipulaciones, lo que importa realmente es el contenido de esa inspiración, cómo se interpreta este contenido y de qué manera se aplica.
- Teniendo en cuenta la experiencia religiosa propia de los musulmanes, que en muchos aspectos y a lo largo de muchos siglos ha sido bastante satisfactoria, los musulmanes piensan que no necesitan llevar a cabo un proceso de secularización idéntico al que tuvo lugar en las sociedades europeas; no necesitan romper los muros de la Bastilla para separar lo espiritual de lo temporal, sino los muros de los gobiernos ilegítimos, autoritarios y que incluso, a veces, gobiernan en el nombre del secularismo.
- Sea como fuere, en la investigación que hemos desarrollado, se pone de manifiesto que, según la tabla número 39, casi el 100% de las musulmanas entrevistadas y los musulmanes entrevistados se muestran a favor de las elecciones políticas como mecanismo apto para producir cambios en una sociedad.

Tabla 40: 22. Ante los/as que opinan de manera diferente a la mía, sobre todo en temas religiosos, con algunos/as más vale ser riguroso/a y severo/a

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	2	1,7	1,7	1,7
Totalmente De Acuerdo	3	2,5	2,5	4,1
Parcialmente De Acuerdo	7	5,8	5,8	9,9
De Acuerdo	4	3,3	3,3	13,2
Desacuerdo	71	58,7	58,7	71,9
Parcialmente Desacuerdo	7	5,8	5,8	77,7
Totalmente Desacuerdo	27	22,3	22,3	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- En el autoritarismo se aprecia una tendencia a admirar el poder y dominar a los demás, aquellos que piensan de manera diferente a la propia. Una tendencia a condenar y castigar a los demás. Así, este factor constituye un intento de justificar el empleo de la severidad o la fuerza para defender o imponer los planteamientos religiosos propios. Responder positivamente a este ítem, refleja una postura clara de radicalidad y autoritarismo.
- Como bien se observa en la tabla número 40, casi el 90% de los entrevistados que han cumplimentado el cuestionario y pertenecen al colectivo musulmán afincado en la CAPV, manifestaron que están en contra del empleo de los modales ásperos, rígidos e intolerantes con las personas que defienden creencias religiosas distintas a las suyas.

Tabla 41: 25. Las diferencias culturales entre Oriente y Occidente pueden suponer un enriquecimiento más que un choque, especialmente si se acaba la injusticia que sufre Oriente

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	3	2,5	2,5	2,5
Totalmente De Acuerdo	26	21,5	21,5	24,0
Parcialmente De Acuerdo	36	29,8	29,8	53,7
De Acuerdo	39	32,2	32,2	86,0
Desacuerdo	12	9,9	9,9	95,9
Parcialmente Desacuerdo	3	2,5	2,5	98,3
Totalmente Desacuerdo	2	1,7	1,7	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- Muchos autores aseguran que la paz en el mundo no será posible sin una paz entre religiones. Lo cual es totalmente cierto. Pero, no es menos cierto decir que la paz en el mundo no será posible sin una paz entre Occidente y el mundo islámico. Si ambas sociedades consiguen acercarse y cooperar entre ellas de manera sincera y oportuna, los logros y la prosperidad para el mundo serían mayores. Si Occidente, en vez de aliarse con los gobiernos o las familias que rigen los países musulmanes, dirige su mirada hacia la población musulmana, y hacia el mundo árabe en especial, y reconoce su derecho a la libertad y a la autodeterminación sin injerencias exteriores ni imposiciones, entonces la posibilidad del encuentro sería mucho mayor. Si

Occidente, en vez de insistir en extender su modelo político y cultural al mundo islámico, deja que las sociedades musulmanas desarrollen sus propias fórmulas ajustadas a su propio contexto, entonces quitaríamos muchos argumentos a los que defienden el choque y la guerra. Y de igual modo, si Oriente, en vez de atribuir sus males a las políticas occidentales, se preocupa seriamente de los problemas relativos al inmovilismo y el estancamiento que sufren sus sociedades en todos los órdenes, entonces podríamos hablar de la posibilidad del entendimiento y la colaboración. En base a lo que acabamos de exponer, hemos elaborado la pregunta número 25 para averiguar la forma con la que los entrevistados perciben la relación entre el mundo occidental y la sociedad musulmana. Se trata de saber si los entrevistados piensan que las actuales desavenencias entre estos dos mundos son pasajeros y circunstanciales, o si son eternos e ineludibles.

- En la tabla número 41, se puede apreciar que casi el 85% de los entrevistados creen que la relación entre Occidente y el mundo islámico puede suponer, a pesar de las diferencias culturales y de visiones propias de cada espacio, más enriquecimiento y colaboración en vez de choque y confrontación, especialmente si Occidente deja de aplicar políticas improcedentes y abusivas en los países islámicos.

Tabla 42: 29. Si la gente no acepta ser religiosa, los/las creyentes tienen el deber de imponer la religiosidad forzosamente

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	0	0	0	0
Totalmente De Acuerdo	2	1,7	1,7	1,7
Parcialmente De Acuerdo	8	6,6	6,6	8,3
De Acuerdo	4	3,3	3,3	11,6
Desacuerdo	43	35,5	35,5	47,1
Parcialmente Desacuerdo	6	5,0	5,0	52,1
Totalmente Desacuerdo	58	47,9	47,9	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- En el autoritarismo se aprecia una tendencia a admirar el poder y a dominar a los demás, a condenarlos y castigarlos, en especial a aquellos que piensan de manera diferente a la propia. Así, este factor constituye un intento de justificar el empleo de la severidad o la fuerza para defender o

imponer los planteamientos religiosos propios. Responder positivamente a este ítem, refleja una postura clara de radicalidad y autoritarismo.

- Como bien se aprecia mediante la tabla número 42, casi el 90% de los entrevistados musulmanes manifestaron que estaban en desacuerdo con el contenido de este ítem, desaprobando las actitudes de imposición en materia de credos y de creencias.

Tabla 43: 31. Cada persona tiene el derecho de llevar su propio estilo de vida y tener creencias propias aunque sean diferentes del estilo de vida y de las creencias de los demás

	N	%	% válido	% acumulado
No contesta	1	0,8	0,8	0,8
Totalmente De Acuerdo	46	38,0	38,0	38,8
Parcialmente De Acuerdo	14	11,6	11,6	50,4
De Acuerdo	42	34,7	34,7	85,1
Desacuerdo	8	6,6	6,6	91,7
Parcialmente Desacuerdo	2	1,7	1,7	93,4
Totalmente Desacuerdo	8	6,6	6,6	100,0
Total	121	100,0	100,0	

- El autoritario no entiende cómo las demás personas pueden pensar de manera distinta a la suya y pueden tener un estilo de vida diferente al que él defiende. Cree que sus propias opiniones e intereses deben prevalecer y predominar, mostrando desprecio hacia la pluralidad social, cultural y política. De igual modo, el autoritarismo es la característica que define a la persona que cree que su grupo cultural, étnico o político es el más importante y de rango superior en comparación con los otros grupos. Así, el autoritarismo es una curiosa mezcla de egocentrismo y etnocentrismo. Estar de acuerdo con esta pregunta, la última para medir el grado del autoritarismo, refleja una postura evidente de intolerancia e intransigencia con los que mantienen formas de ver y de hacer las cosas de manera distinta a la propia.
- En la tabla número 43, se observa que más del 85% de los entrevistados se muestran favorables con el contenido de este ítem, admitiendo que las demás personas deben tener la libertad y el derecho de llevar el estilo de vida que creen más oportuno y adecuado para ellas, sin ser objeto de ningún tipo de obligación para cambiarse.

6

Consideraciones finales

En esta parte final del trabajo vamos a exponer aquellos aspectos que, a nuestro entender, resultan muy significativos y los más relevantes de todo lo tratado en esta investigación. En este sentido, a continuación comentaremos los resultados del tratamiento empírico que, fundamentalmente, creemos que dan respuesta a la hipótesis y a todos los interrogantes que habíamos planteado en la parte teórica de este estudio:

- En primer lugar, queremos subrayar el hecho de que cuando los inmigrantes parten de sus países de origen acarrean con ellos, además del empeño y de los buenos deseos, una serie de tradiciones, símbolos y valores propios, que son los elementos que componen y cohesionan su propia identidad cultural y social. Este bagaje es una fuente de información y de aprendizaje válida y de la que emanan las personas y las familias, sean inmigrantes o no, para elaborar sus identidades individuales y colectivas. Por tanto, es comprensible y hasta sensato pensar que estos elementos van a acompañar a los inmigrantes, en menor o mayor medida, durante todo su proyecto de inmigrar y de asentarse en las sociedades de recepción.
- Los desplazamientos migratorios han despertado la conciencia de la sociedad europea —y también la sociedad vasca, que es donde hemos desarrollado el trabajo de campo— sobre la diversidad multireligiosa, el papel de la religión en la vida pública, el tipo de la religiosidad que se practica y la necesidad de gestionar y construir esta sociedad no en función de la visión única y exclusiva de la mayoría, sino de acuerdo con pautas sensibles al derecho de las minorías, étnicas o religiosas, a la igualdad y a la no discriminación.
- Cabe señalar que las sociedades europeas de destino generalmente no contemplan la religión como una dimensión que podría llegar a favorecer el entendimiento y facilitar la incorporación de las personas inmi-

grantes a estas sociedades. Se observa que la condición religiosa de algunos colectivos de inmigrantes, sobre todo aquellos que ostentan convicciones y realizan prácticas religiosas diferentes a las que predominan en la sociedad receptora, se percibe como un retroceso para los logros y los avances alcanzados por esta sociedad en materia de libertades e igualdades sociales. Por consiguiente, las manifestaciones religiosas se consideran como un freno que estorba el desarrollo de una integración y una cohesión óptimas en la sociedad. Es más, en los diferentes discursos motivados por este tema, se llega a afirmar que hay grupos de inmigrantes que son más fáciles de integrar que otros en función de su adscripción religiosa. Es decir, los colectivos que mantienen creencias religiosas afines o semejantes a las de la sociedad anfitriona serían, así se juzga, más capaces de superar el examen de la integración. Esta retórica es utilizada en ocasiones como pretexto para justificar las medidas de segregación y las actitudes de xenofobia dirigidas contra los colectivos que no son, o que se cree que no son, tan próximos.

- Se puede afirmar que, hoy por hoy, hablar acerca del factor religioso en la inmigración es casi sinónimo de hablar del Islam inmigrado. Los y las miembros pertenecientes a la comunidad musulmana son percibidos por la sociedad de recepción como sujetos profundamente religiosos y unidos a su fe, y, por todo ello, frecuentemente se describen como los más inasimilables e indigeribles. Este hecho se produce no porque los otros colectivos de inmigrantes sean menos religiosos, y tampoco porque la población inmigrante musulmana sea estadísticamente la más numerosa, sino porque la presencia de estos últimos, en realidad, reaviva una memoria colectiva europea que está plagada de imágenes que representan al Islam y al mundo islámico de una manera reduccionista y arbitraria. Esta visión negativa se ha convertido en algo muy vivo, intenso y con autoridad poderosa que impide que se visualice cualquier otra imagen opuesta, por mucho que la experiencia personal con el «otro», el musulmán, sea fructífera y demuestre que las imágenes que se elaboran sobre él son falsas y distorsionadas.
- Al contrario de lo que habitualmente se declara, la integración de la comunidad musulmana en la sociedad de acogida no supone tantos retos como se cree. O, quizás podemos decir, los supuestos desafíos que presenta son ocasionados, en menor o mayor medida, ante cualquier encuentro intercultural, con sus peculiaridades y matices correspondientes.

Pues, partimos de la premisa de que lo meramente diferente no es necesariamente incompatible e inconciliable. Además, el verdadero problema no está en la diferencia, sino en la concepción que articulamos en torno a ésta.

- El verdadero reto al que se enfrenta la incorporación de la comunidad musulmana a la sociedad de recepción consiste en la capacidad de todos, tanto los que llegan como los que reciben, de superar la actitud exclusivista y panegírica que sostiene que la visión de cada uno es la única correcta y la de los demás es completamente equivocada. En este sentido, resulta decisivo el papel que los representantes musulmanes (líderes espirituales, imames, directores y gestores de asociaciones sociales tanto religiosas como laicas, etc.) pueden desempeñar para construir puentes de entendimiento y promover los valores comunes entre los miembros de su comunidad y la sociedad de acogida. De igual modo, el papel que juegan las figuras de referencia de la sociedad receptora y su discurso (políticos, agentes sociales, representantes de la Iglesia, etc.) resulta esencial y determinante para contribuir al diálogo e impulsar la comprensión mutua. Por otro lado, para acondicionar el terreno de la convivencia, resulta imprescindible que las instituciones públicas confeccionen al respecto las políticas y las legislaciones pertinentes y favorables al entendimiento y a la igualdad, con el fin de concienciar al conjunto de la sociedad sobre la necesidad de crear un marco de relación más justo y más igualitario entre los diferentes colectivos. Se trata de plasmar en hechos los principios del discurso cultural europeo, basado en la importancia capital de los derechos humanos, la libertad, la tolerancia, la democracia y la igualdad. Una sociedad plural, como la que nos rodea, sólo puede construirse de manera exitosa en base al reconocimiento y el respeto activo hacia estos postulados.
- La comunidad musulmana afincada en la sociedad vasca se compone por grupos y tendencias bastante heterogéneos. No sólo en el sentido étnico y cultural de la palabra, sino también en su concepción de la religión y en su forma de entender el papel de ésta en la sociedad. La mayoría de los musulmanes y las musulmanas se identifican con su religión, pero no todos los miembros que pertenecen a esta comunidad mantienen el mismo grado de observancia de los rituales y prácticas religiosas. Cabe destacar, además, que hay personas inmigrantes que, a pesar de provenir de países musulmanes, se desmarcan de sus referencias religiosas y se defi-

nen más bien en términos laicos. En el País Vasco actual se puede hablar, relativa y genéricamente, de cuatro tipologías que engloban a las musulmanas y los musulmanes residentes en esta sociedad:

1. *Los musulmanes creyentes y practicantes*: Se trata, en este caso, de musulmanes que se preocupan por cumplir con las prácticas religiosas. Suelen llevar un estilo de vida inspirado en las creencias y en los textos religiosos, ya que estos constituyen una referencia esencial para ellos. Muestran una religiosidad de *Taqlid*, de «imitación». Es decir, imitan y repiten el tipo y el contenido de la religiosidad que se practica mayoritariamente en su sociedad de origen, sin contrastar o indagar en la información o las interpretaciones que se les exponen, las adoptan sin grandes cuestionamientos. Es un Islam popular que se basa en gran medida en una tradición oral.
2. *Los musulmanes creyentes pero no practicantes*: Son musulmanes inmigrantes que se identifican con la cultura musulmana. Pero, en sus vidas cotidianas siguen los preceptos religiosos establecidos en el Islam de manera bastante ocasional y esporádica. Esta eventualidad en las prácticas, sin embargo, no es extensible a las prescripciones alimenticias islámicas y al ayuno en el mes del Ramadán. Recurren menos a los textos religiosos para justificar sus comportamientos, más bien emplean explicaciones de tipo sociológico y psicológico.
3. *Los recién convertidos y convertidas al Islam*: Son musulmanas y musulmanes originarios del país receptor, del país vasco en este caso. También entre estos nuevos musulmanes hay inmigrantes que proceden del continente latinoamericano. Procuran desarrollar un Islam occidental y se muestran orgullosos de su nueva identidad islámica. En general, aspiran tener un papel más activo dentro de la comunidad musulmana y, basándose en el principio islámico de la igualdad entre las razas, subrayan la importancia de no asociar el Islam con lo árabe, ya que el Islam es una idea —afirman— que la puede adoptar cualquier persona, sea de donde sea.
4. *Los musulmanes laicos*: Son aquellas personas que proceden de países musulmanes y que tienen una concepción laica del Islam. Defienden la separación entre lo profano y lo divino y no prestan tanta atención a las prescripciones y preceptos religiosos.

- A partir de nuestro estudio puede desprenderse que la integración y las expectativas de los musulmanes y las musulmanas están estrechamente vinculadas con una serie de reivindicaciones comunitarias relativas a su derecho de tener un estilo de vida propio y sensible con los principios de su religión, sobre todo aquéllos que son conciliables con los principios de la sociedad de recepción y no estorban el desarrollo de una convivencia óptima. Los entrevistados musulmanes manifestaron por unanimidad que sus prácticas religiosas no suponen ningún obstáculo para la integración y la convivencia.
- El musulmán que emigra a Europa pasa, directa o indirectamente, por un proceso de reconstrucción de su identidad cultural y religiosa. Pero, su esfuerzo por adaptarse y ajustarse a la sociedad receptora no implica necesariamente la renuncia por parte él a los principios fundamentales de su fe, ya que los musulmanes inmigrantes sostienen que estos principios son compatibles con los valores del sistema laico europeo comprometido con el pluralismo religioso, la igualdad social y la tolerancia. A este respecto, se observa que la persona que confiesa la religión musulmana en Euskadi adopta aquellos elementos de la sociedad que cree que pueden encajar con el sistema de sus creencias y valores propios: interioriza los principios democráticos, defiende el pluralismo y la tolerancia, si no se identifica del todo con la sociedad del país acogedor al menos ve y reconoce en ella rasgos positivos, etc. En definitiva, son los elementos indispensables para una convivencia óptima entre miembros de diferentes afinidades.
- La hipótesis central que hemos propuesto consiste en considerar que, una vez examinadas las actitudes y los componentes religiosos de la muestra elegida, las reclamaciones identitarias de la comunidad musulmana afincada en la sociedad vasca no entrañan ni fundamentalismo religioso y sectarismo ni tendencias al aislamiento y a la separación de la sociedad de recepción. Es que en el caso del musulmán, su confesión religiosa no le impulsa a inmigrar, pero sí le ayuda a sobrellevar y aliviar las peripecias que supone el proceso migratorio.
- En el trabajo de campo puede destacarse el hecho de que las entrevistadas musulmanas y los entrevistados musulmanes defienden la idea de que una religión, como la suya, no debe combatir la ciencia y el pensa-

miento u obstaculizar las actividades de los científicos en la sociedad, que con sus investigaciones procuran beneficiar al ser humano. Según el Islam, si una persona dispone de capacidades productivas tiene la obligación tanto moral como religiosa de dedicarse a ese trabajo para contribuir al bien de la gente. Para justificar esta creencia, los musulmanes se basan, como casi siempre, en las fuentes de su religión: El Corán, la Sunna y el *Iytihad* (esfuerzo intelectual).

- Otra conclusión relevante es el hecho de que los musulmanes entrevistados manifiestan que están a favor del pensamiento crítico. Pero, subrayan que la crítica no debe emplearse para humillar, injuriar, hundir o insultar a los demás, sino para beneficiar y construir. También aclaraban que las críticas que se realizan frente a las religiones deberían contar con este espíritu constructivo, por lo que manifestaban que el derecho a la libertad de expresión no debería ser usado abusivamente, como en el caso, por ejemplo, de las famosas caricaturas satíricas que publicó el diario danés *Jyllands-Posten* sobre la figura del profeta del Islam, ridiculizándole y asociándole, mediante las viñetas, con la violencia y el terrorismo. Defienden que entre la libertad de expresión y de prensa y entre la difamación y el libelo hay mucha distancia.
- Las entrevistadas y los entrevistados pertenecientes a la población musulmana afincada en la sociedad vasca han mostrado tendencias favorables a la comunicación y el entendimiento con la sociedad receptora y, por otro lado, contrarias al aislamiento y la separación. Casi de forma unánime han expresado que están a favor de asistir a los encuentros de diálogo intercultural e interreligioso y participar en las actividades culturales a las que son invitados e invitadas, respetando las diferencias y las visiones propias de cada colectivo. También reconocen la importancia de aprender la lengua de la sociedad de recepción y muestran interés por hacerlo, ya que para ellos el idioma es un instrumento que facilita la adaptación, la convivencia y el enriquecimiento.
- Con respecto a la tolerancia y la libertad religiosa, el análisis de los resultados viene a confirmar que los entrevistados musulmanes reconocen la legitimidad del «otro» de tener y mantener sus propias creencias y de practicarlas con toda libertad y autonomía. Esta convicción tolerante se basa en las mismas enseñanzas coránicas, donde innumerables versícu-

los asientan la libertad de conciencia para toda persona como un derecho fundamental e inviolable: «no hay coacción en materia de religión», decreta expresamente el Corán (capítulo 2, versículo 256).

- Queremos destacar, sin embargo, que cuando se examinan algunos conceptos religiosos del paisaje islámico, tal y como son interpretados por los musulmanes, se aprecia cierto enfoque exclusivista (sólo mi adscripción religiosa puede conducir hacia la verdad de Dios, y las demás, aunque son revelaciones auténticas, desvirtuaron el verdadero mensaje y se desviaron del camino recto). En todo caso, este enfoque es un hecho característico de la mayoría de las tradiciones religiosas, si no todas.
- De igual modo, las musulmanas entrevistadas y los musulmanes entrevistados mostraron mayoritariamente actitudes moderadas y contrarias a la intransigencia y al autoritarismo, aprobando el derecho de la mujer a la igualdad y a la participación en la toma de las decisiones de un grupo.
- Muchos autores aseguran que la paz en el mundo no será posible sin una paz entre religiones. Lo cual es totalmente cierto. Pero, no es menos cierto decir que la paz en el mundo no será posible sin, especialmente, una paz entre Occidente y el mundo islámico. Si ambas sociedades consiguen acercarse y cooperar entre ellas de manera sincera y oportuna, los logros y la prosperidad para el mundo serían mayores. Si Occidente, en vez de aliarse con los gobiernos dictatoriales de los países musulmanes, dirige su mirada hacia la población musulmana, y hacia el mundo árabe en especial, y reconoce su derecho a la libertad y a la autodeterminación sin injerencias exteriores ni imposiciones, entonces la posibilidad del encuentro sería mucho mayor. Si Occidente, en vez de insistir en extender su modelo político y cultural al mundo islámico, deja que las sociedades musulmanas desarrollen sus propios modelos ajustados a su propio contexto, entonces refutaríamos muchos de los argumentos de los que defienden el choque y la confrontación. Y de igual modo, si el mundo islámico, en vez de atribuir todos sus males a las políticas occidentales, se preocupa seriamente de los problemas relativos al inmovilismo y el estancamiento que sufren sus sociedades en todos los órdenes, entonces podríamos hablar de la posibilidad del entendimiento y la colaboración.

7

Referencias bibliográficas

- ABDULHALEEM, HITHEM (2007). «Fundamentalismos religiosos: El reto de Oriente y Occidente», *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, 52 (2), 317-337.
- ABU WARDA, N. (1994). «Mito y realidad del fundamentalismo islámico». En CORRAL, S. C. (Ed.), *Los fundamentalismos religiosos, hoy, en las relaciones internacionales*. Madrid: UPCO.
- ALI, I. HAYDAR (1996). *Al-tayyarat al-islamiya wa qadiyat al-dimuqratía* (Las corrientes islámicas y la cuestión de la democracia). Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabíya (Centro para los Estudios de la Unión Árabe).
- ALTEMEYER, B. & HUNSBERGER, B. (1992). «Authoritarianism, religious fundamentalism, quest and prejudice». *International Journal for the Psychology of Religion*, (2), 113-133.
- AMMERMAN, NANCY T. (1991). «North american protestant fundamentalism». En MARTIN E. MARTY and R. SCOTT APPLEBY (Eds.), *Fundamentalism observed*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- ARKOUN, MUHAMMAD (1998). *Cuestiones en la crítica de la razón religiosa: ¿Cómo podemos entender el Islam hoy día?* (Qadaya fi naqd al-áql al-árabi: Kaifa nastatiá an nafham al-Islam al-Yawm; traducción de SA-LEH, HACHEM). Beirut: Dar al Tali'a.
- ARMSTRONG, KAREN (2004). *Los orígenes del fundamentalismo en el Judaísmo, Cristianismo y el Islam: La intolerancia religiosa frente al progreso*. Barcelona: Tusquets.
- BENDROTH, MARGARET LAMBERTS. (1999). «Fundamentalism and family: gender, culture and the american profamily movement». *Journal of Women's History*, Vol. 10, No. 4, 35-54.
- BERGER, P. L. y LUCKMANN, TH. (1977). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.

- BOSCH, JUAN (1999). «Protestantismo». En MARDONES, JOSE MARÍA (Dir.), *10 palabras clave sobre el fundamentalismo*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- BURGAT, FRANÇOIS (1988). *L'Islamisme au Maghreb: La voix du sud*. Paris: Karthala.
- CASTELLS, MANUEL (2003). Prólogo a la edición española. En al-Sayyad, N. y Castells, M. (Eds.), *¿Europa musulmana o Euro-islam?: Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. Madrid: Alianza Editorial.
- CONILL, JESÚS (Cord.) (2002). *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia: Editorial Bancaria.
- CORENO, THADDEUS (2002). «Fundamentalism as a class culture». *Sociology of Religion*, Vol. 63, No. 3, 335-360.
- CORM, GEORGE (2002). *La fractura imaginaria: las falsas raíces del enfrentamiento entre Oriente y Occidente*. Barcelona: Tusquets.
- CORRAL, S. C. y GARCÍA, P. P. (1994). «Panorama de los fundamentalismos de hoy, en las relaciones Internacionales». En CORRAL, S. C. (Ed.), *Los fundamentalismos religiosos, hoy, en las relaciones internacionales*. Madrid: UPCO.
- De YOUNG, GREGG (1996). «Should science be limited? Some modern Islamic perspectives». *The Monist*, Vol. 79, No. 2, 280-293.
- Del TORO, ANTONIO (1973). «Tradicionalismo». En la *Gran Enciclopedia Rialp* (GER), Madrid: Ediciones Rialp. Tomo XXII.
- Diccionario de la Real Academia Española. Decimosexta edición, 1936.
- _____. Vigésimo edición, 1984.
- _____. 22.^a edición, 2001.
- DIZ-LOIS, CRISTINA (1973). «Integrismo». En la *Gran Enciclopedia Rialp* (GER), Madrid: Ediciones Rialp. Tomo XII.
- DONALD, R. MINERVA (1996). «El fundamentalismo: ¿Fenómeno religioso o movimientos revolucionarios de liberación?». *Cuadernos de Realidades Sociales*, 47-48, enero, 275-290.

- ELSHAHED, ELSAYED (1992). «El reto del fundamentalismo islámico», en *Concilium, Núm. 241*, Estella (Navarra), junio 1992, pp. 101-113.
- EMERSON, MICHAEL O. & HARTMAN, DAVID (2006). «The rise of religious fundamentalism». *Anual Review of Sociology*. California: (Ed.) Cook Messey, Vol. 32, pp. 127-144.
- Enciclopedia Universal Ilustrada. Tomo 63, Espasa-Calpe. Madrid, Barcelona, 1966.
- . Tomo 28, segunda parte, Espasa-Calpe. Madrid, Barcelona, 1968.
- Encyclopædia Universalis. Corpus 12, Encyclopædia Universalis, Éditeur á Paris, 1989.
- ESPOSITO, JOHN L. (1992). *¿The Islamic threat: myth or reality?*. New York: Oxford University Press.
- ÉTIENNE, BRUNO (1987). *L' Islamisme radical*. Paris: Hachete.
- FLAQUER, JAUME (1997). *Fundamentalismo entre la perplejidad, la condena y el intento de comprender*. Barcelona: Cristianisme i Justícia.
- FUENTES NOGALES, JUAN LUIS & VICENTE TORRADO, TRINIDAD L. (2007). *La población magrebí en el País Vasco: Situación y expectativas*. Vitoria-Gasteiz: Ararteko.
- GALLAGHER, SALLY K. (2003). *Evangelical identity and gendered family life*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- GINER, SALVADOR (2002). «Tolerancia». En CONILL, JESÚS (Cord.), *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia: Editorial Bancaria.
- HILL, P. C. & HOOD Jr. R. W. (Eds.). (1999). *Measures of religiosity*, Birmingham, Alabama: Religious Education Press.
- JÄGGI, CHRISTIAN J. und KRIEGER, DAVID J. (1991). *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart*. Zürich: Orell Füssli.
- KEPEL, GILLES (Dir.) (1993). *Les politiques de Dieu*. Paris: Éditions du Seuil.
- KHADER, BICHARA (1995). *El muro invisible*. Barcelona: Icaria.

- KÜNG, HANS (2006). *El Islam: historia, presente y futuro*. Traducción de LOZANO GOTOR, J. M. y CONDE GÓMEZ, J. A. Madrid: Editorial Trotta.
- LACOMBA VÁZQUEZ, JOAN (2001). *El Islam inmigrado: Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- LAMCHICHI, ABDERRAHIM (1989). *Islam et contestation au Maghreb*. Paris: L'Harmattan.
- MADIRAN, JEAN (1958). *L'intégrisme: historie d'une histoire*. Paris: Nouvelles Éditions Latines.
- MARDONES, JOSE MARÍA (1993). Fundamentalismo. *Cuadernos Fe y Justicia*. Bilbao: Ediciones EGA.
- (Dir.) (1999). *10 palabras clave sobre fundamentalismos*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- MARSDEN, GEORGE M. (1980). *Fundamentalism and american culture: the shaping of twentieth-century evangelicalism 1870-1925*. New York: Oxford University Press.
- MARTÍN MUÑOZ, GEMA (1999). *El Estado árabe: crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Bellaterra (Biblioteca del Islam contemporáneo, 12).
- (Dir.) (2003). *Marroquíes en España: Estudio sobre su integración*. Madrid: Fundación Repsol YPF.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J. y DE LA CRUZ PALMA, O. (2000). Las traducciones árabe-latinas impulsadas por Pedro el Venerable. En BURDEUS, M. D.; REAL, E. y VERDEGAL, J. M. (Eds.). *Las órdenes militares: realidad e imaginación*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, PEDRO (1997). *El reto del Islam: la larga crisis del mundo árabe contemporáneo*. Madrid: Temas de Hoy.
- MARTY, E. MARTIN & APPLEBY, R. SCOTT (Eds.) (1993). *Fundamentalism Observed*. Chicago: The University of Chicago Press.

- MÜLLER-FAHRENHOLZ, GEIKO (1992). «¿Qué es el fundamentalismo contemporáneo? Perspectivas psicológicas». *Revista internacional de Teología CONCILIUM*, 241, junio, 405-415.
- OVEJERO, B. ANASTASIO (1981). *El autoritarismo como variable de personalidad*. (Tesis doctoral), Facultad de Psicología, Universidad Complutense de Madrid.
- PACKER, J. I. (1960). *Fundamentalism and the word of God: some evangelical principles*. London: Inter-Varsity Fellowship.
- POULAT, EMILE (1969). *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La Sapinière (1909-1921)*. Tournai: Casterman.
- POURIS, ANASTASSIOS (2007). Is fundamentalism a threat to science? Evidence from scientometrics. *Scientometrics*, Vol. 71, No. 2, 329-338.
- RALPH, W. HOOD, PETER C. HILL & W. PAUL WILLIAMSON (2005). *The psychology of religious fundamentalism*. New York: The Guilford Press.
- ROY, OLIVIER (1992). *L'Échec de l'Islam politique*. Paris: Éditions du Seuil.
- RUTHVEN, MALISE (2004). *Fundamentalism: The search of meaning*. Oxford: Oxford University Press.
- SÁNCHEZ CARO, JOSÉ MANUEL (1999). *Escritura, Fundamentalismo bíblico*. En MARDONES, JOSE MARÍA (Dir.), *10 palabras clave sobre el fundamentalismo*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- SANDOVAL, MARTÍNEZ, S. (2006). La figura de Mahoma en *Contra Perfidiam Mahometi*, de Dionisio Cartujano. *Revista Antigüedad y Cristianismo*, XXIII, 627-645.
- SICCARDO, FARACESCO (1979). *Intégriste e intégrisme: Stratigrafia di due vocaboli francesi*. Genova: Pubblicazioni dell'Istituto di Lingue Straniere, Università di Genova.
- SLEAT, MATT (2006). Liberalism, fundamentalism and truth. *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 23, No. 4, 405-417.

- SPAEMANN, ROBERT (1992). «Miseria y necesidad de la intolerancia: ¿Qué es el fundamentalismo?». *Revista Atlántida*, 11, 358-365.
- SOROS, GEORGE (1999). *La crisis del capitalismo global: La sociedad abierta en peligro*. Traducción de Fabián Chueca. Editorial Debate: Madrid.
- SWANSON, ROBERT DAVID (2005). *Members of new fundamentalist religious groups: Religious Fundamentalism, Right-Wing Authoritarian, and Psychological Well/Being scale scores*. Dissertation presented to the Faculty of Psychology, Fuller Theological Seminary. Ann Arbor: UMI Microform.
- TAMAYO, JUAN JOSÉ (2004). *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid: Editorial Trotta.
- TARRÉS CHAMORRO, SOL (2002-2003). «Inmigrantes extranjeros asentados en Andalucía: La religión como estrategia de adaptación de una comunidad magrebí de Sevilla». En: *Anuario Etnológico de Andalucía*, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura.
- THOMPSON, DAMIAN (1998). *El fin del tiempo. Fe y temor a la sombra del milenio*. Traducción de Jordi Fibla. Madrid: Taurus.
- TIBI, BASSAM (2003). «Los inmigrantes musulmanes de Europa, entre el Euro-islam y el gueto». En al-Sayyad, N. y Castells, M. (Eds.), *¿Europa musulmana o Euro-islam?: Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. Madrid: Alianza Editorial.
- VICENTE TORRADO, TRINIDAD L. (2008). *La escuela vasca ante la realidad de la inmigración: un nuevo desafío*. Dirección de Inmigración del Gobierno Vasco: Vitoria-Gasteiz.
- WATT, W. MONTGOMERY (1991). *Muslim-christian encounters: perceptions and misperceptions*. London: Routledge.
- WHALEN, ROBERT K. (2001). «Fundamentalism». In B. E. Brasher (Eds.), *Encyclopedia of fundamentalism*. Routledge: New York.
- YANNARAS, CHRISTOS (1992). «El reto del tradicionalismo ortodoxo». *Revista Internacional de Teología CONCILIUM*. El fundamentalismo en las grandes religiones. Barcelona: Editorial Verbo Divino. Junio, 241. (497-505).

8

Anexos

I. Cuestionario para medir el fundamentalismo

Este cuestionario contiene una serie de opiniones generales sobre la religión. Usted va a encontrar diferentes grados que varían desde estar «Totalmente de acuerdo» con algunas opiniones hasta el grado de «Totalmente desacuerdo» con otras. Por favor, lea las opiniones detenidamente e indique su manera de pensar ante cada una de ellas marcando su respuesta con un círculo en las casillas que están situadas a la derecha de cada opinión, conforme a la siguiente escala:

TD = Totalmente De Acuerdo

PD = Parcialmente De Acuerdo

D = De Acuerdo

DS = Desacuerdo

PDS = Parcialmente Desacuerdo

TDS = Totalmente Desacuerdo

Antes de comenzar con el cuestionario, si es tan amable complete este formulario:

Edad:

	Entre 18 y 25
	Entre 26 y 30
	Entre 31 y 35

	Entre 36 y 40
	Entre 41 y 50
	Más de 50

Sexo:

<input type="checkbox"/>	Mujer
--------------------------	-------

<input type="checkbox"/>	Hombre
--------------------------	--------

País de origen:

Estudios terminados:

	Menos de Bachillerato
	Bachillerato
	Diplomatura
	Titulación universitaria

Tiempo de residencia en España:

	Menos de 1 año
	1 año
	2 años
	3 años
	4 años
	5 años
	Más de 5 años
	Nacido aquí pero de origen extranjero
	Soy autóctono/a

¿Cómo se define, usted?

	Creyente y practico a diario
	Creyente y practico alguna vez a la semana
	Creyente y practico sólo en fechas señaladas
	Creyente pero no practicante

¿Pertenece a alguna entidad de tipo religioso?

	Sí		No
--	----	--	----

Las preguntas del cuestionario

1. Si no estoy de acuerdo con alguien sobre temas religiosos, creo que dispongo de una clara voluntad para intentar entender su punto de vista.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
2. Con lo que hoy enseñan aquí en la escuela, más vale que nuestros/as hijos/as se queden en casa.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
3. La religión debe estimular el papel de la ciencia y el pensamiento en la sociedad.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
4. Es normal reconocer que entre los/as integrantes de otras religiones hay gente honesta y buena como también entre los/as integrantes de mi religión hay gente deshonesta y equivocada.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
5. Mantener las creencias religiosas de una manera radical es una forma más de expandirlas.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
6. La libertad de expresión debe ser garantizada para todos/as, aunque haya alguien que la utilice para criticar a los/as demás.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
7. Podemos decir que los/as que creen en religiones diferentes a la mía están equivocados/s.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
8. Para mí practicar mis creencias religiosas no supone un obstáculo para mi convivencia en esta sociedad.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
9. El grupo que tolera la crítica entre sus miembros no durará mucho.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
10. Los/as representantes de una comunidad religiosa deberían ser menos participativos/as en los medios de comunicación y no abrirse a ellos.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
11. Las comunidades religiosas en cualquier sociedad, aunque sean minoritarias, deberían tener el derecho de celebrar sus propias fiestas.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
12. Hoy en día, si alguien quiere conservar su religión, sería más favorable el aislarse de este mundo para mantenerse puro/a y poder sobrevivir.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
13. Hay que valorar la importancia de las decisiones que toma un grupo con independencia de quién participa en el proceso de su toma, sean hombres o mujeres.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS

14. Los/as líderes religiosos/as deben aceptar y responder a cualquier tipo de preguntas y dudas que se planteen sobre la religión.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
15. Es importante hacer el esfuerzo necesario para aprender la lengua y otros aspectos de la cultura del «otro», ya que esta es una buena forma de conocerse.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
16. Es legítimo que todas las comunidades religiosas tengan sus propios oratorios donde practicar sus rituales y oficios.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
17. Si hay choque entre Oriente y Occidente, su causa principal sería la injusticia llevada a cabo contra la población de Oriente.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
18. Las elecciones libres y honestas son realmente eficaces y útiles para producir cambios positivos en una sociedad.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
19. Las comunidades religiosas deberían participar en las actividades sociales, aunque para ello tengan que tratar con otras entidades no religiosas.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
20. Yo creo que las otras religiones, como el judaísmo y el cristianismo, tienen un verdadero deseo de alcanzar la paz.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
21. Un/a creyente debe imitar por completo a sus antecesores, ya que por mucho que lo intente, él/ella no podrá hacer nuevas aportaciones.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
22. Ante los/as que opinan de manera diferente a la mía, sobre todo en temas religiosos, con algunos/as más vale ser riguroso/a y severo/a.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
23. En los tiempos en los que vivimos es mejor ser egoísta y preocuparse uno/a únicamente por las propias necesidades.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
24. Si hay opiniones opuestas sobre una cuestión religiosa, yo trato de escoger la opción intermedia.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
25. Las diferencias culturales entre Oriente y Occidente pueden suponer un enriquecimiento más que un choque, especialmente si se acaba la injusticia que sufre Oriente.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS

26. Al revisar la historia de mi cultura, a veces encuentro errores que se cometieron por algunos/as en el pasado.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
27. Si no comparto las creencias religiosas de alguien, esto no me impide tratar de dialogar con él/ella y buscar puntos comunes que puedan existir.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
28. Considero que las leyes y los juzgados de este país, independientemente de sus fuentes, son bastante justos y honestos.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
29. Si la gente no acepta ser religiosa, los/as creyentes tienen el deber de imponer la religiosidad forzosamente.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
30. Uno de los cometidos de una persona religiosa es simplemente informar y recordar a la gente los valores de la religión. No tiene que ejercer control sobre los/as demás.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
31. Cada persona tiene el derecho de llevar su propio estilo de vida y tener creencias propias aunque sean diferentes del estilo de vida y de las creencias de los demás.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
32. Si un/a creyente quiere conservar los fundamentos de su fe, sería mejor para él/ella no adaptarse a la vida moderna.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
33. La persona que ayuda a los/as demás, obra bien y es bondadosa será recompensada por Dios, tenga el credo que tenga.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
34. Aunque algunos encuentros de diálogo entre diferentes entidades y asociaciones son serios, es preferible no asistir.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
35. Añadir los signos de puntuación (coma, signos de interrogación, etc.) al libro sagrado de mi religión, se considera un buen paso que ayuda a entenderlo mejor.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS

II. Versión en árabe del cuestionario para medir el fundamentalismo

هذا الاستبيان يحتوي على سلسلة من الاراء العامة حول الدين. حضُرتك سوف تجد/ي معايير مُختلفة تتراوح من درجة «أتفق كاملاً» مع بعض الاراء إلى درجة «لا أتفق كاملاً» مع آراء أخرى. من فضلك، أرجوا منك قراءة هذه الاراء بتمعّن و التعبير عن طريقة تفكيرك بالنسبة إلى كل واحدة من تلك الاراء بأن تَضع/ي إشارة X على الإجابة التي ترى/ي أنها تتناسب معك و الموجودة في الخانات أسفل كل رأي، حسب التَّرْجُع التَّالِي:

- | | |
|--|---|
| <input type="checkbox"/> لا أتفق
<input type="checkbox"/> لا أتفق جزئياً
<input type="checkbox"/> لا أتفق كاملاً | <input type="checkbox"/> أتفق
<input type="checkbox"/> أتفق جزئياً
<input type="checkbox"/> أتفق كاملاً |
|--|---|

قبل الإجابة على الاستبيان أرجوا الرد على الأسئلة التالية:

العمر:

	من 36 الى 40
	من 41 الى 45
	أكثر من 45 سنة

	من 18 الى 25
	من 26 الى 30
	من 31 الى 35

الجنس:

	رَجُل
--	-------

	إِمْرَأَةٌ
--	------------

.....: البلد الأصلي :

المستوى الدراسي:

	أقل من تعليم ثانوي
	تعليم ثانوي
	شهادة دبلوم
	شهادة جامعية

مدة إقامتك في إسبانيا:

	أقل من سنة
	سنة واحدة
	ستنان إثنتان
	ثلاثة سنين
	أربعة سنين
	خمسة سنين
	أكثر من خمسة سنين
	مولود/ة هنا ولكن من أصل أجنبي
	إسباني/ة الأصل

كيف يمكن لك أن تُعرّف/ي نفسك؟

<input type="checkbox"/>	مؤمن/ة وأطبق الشعائر الدينية بشكل يومي
<input type="checkbox"/>	مؤمن/ة وأطبق بعض الشعائر الدينية مرة في الأسبوع
<input type="checkbox"/>	مؤمن/ة وأطبق بعض الشعائر الدينية في المناسبات
<input type="checkbox"/>	مؤمن/ة ولكن لا أطبق

هل تنتمي إلى إحدى الجمعيات الدينية؟

<input type="checkbox"/>	لا	<input type="checkbox"/>	نعم
--------------------------	----	--------------------------	-----

أسئلة الاستبيان

1. إذا لم أكن مُتفق/ة مع أحدٍ ما حول مواقف دينية، أعتقد بأنني أمتلك إرادة واضحة من أجل فهم وجهة نظره.	
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً
2. إذا أخذنا بعين الاعتبار ما الذي يدرس اليوم هنا في المدارس، فإنه من الأفضل لأولادنا وبناتنا أن يبقوا في البيت.	
أتفق تمامًا	أتفق جزئياً
3. الدين يجب أن يحفز ويشجع دور العلم والفكر في المجتمع.	
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً
4. من الطبيعي الإعتراف بأنه يوجد أشخاص نزيهين و جيدين ينتمون إلى الأديان الأخرى، وأنه يوجد أشخاص غير نزيهين و مخطئين ينتمون إلى نفس ديني.	
أتفق تمامًا	أتفق جزئياً
5. المحافظة على المعتقدات الدينية بطريقة متشددة تُعبر وسيلة إضافية لنشرها.	
أتفق تمامًا	أتفق جزئياً
6. حرية التعبير يجب أن تكون مضمونة للجميع، رجالاً ونساء، حتى لو أن البعض يستخدمها من أجل النقد البناء للأخرين.	
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً
7. نستطيع القول أن الذين يؤمنون بأديان مختلفة عن ديني أنهم مخطئون و مُخطئات.	
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً
8. بالنسبة لي، أن أمars شعاراتي الدينية لا يُمثل عائق أمام تعالي في هذا المجتمع.	
أتفق تمامًا	أتفق جزئياً
9. الجماعة التي تسمح بـممارسة النقد الذاتي بين أعضائها لن يكون لها مستقبل.	
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً
10. مسؤولين و مسؤولات الجمعيات الدينية يجب أن يكونوا أقل مشاركة في وسائل الإعلام و عدم الإفتتاح عليها.	
أتفق تمامًا	أتفق جزئياً

11. الطوائف الدينية في أي مجتمع، حتى لو كانت أقلية، يجب أن يكون لديها الحق في الاحتفال بأعيادها الخاصة.

أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
-------------	-------------	------	---------	----------------	----------------

12. في هذه الأيام، إذا أراد أحد أن يحافظ على دينه، من الأفضل عليه الإنزال عن هذا العالم من أجل البقاء طاهراً.

أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
-------------	-------------	------	---------	----------------	----------------

13. يجب تقييم أهمية القرارات التي تتخذها أي جماعة بصرف النظر عن الأشخاص الذين يشاركون في إتخاذ تلك القرارات، سواء كانوا رجالاً أم نساء.

أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
-------------	-------------	------	---------	----------------	----------------

14. القادة والشخصيات الدينية يجب أن يقبلوا وأن يرددوا على أي صنف من أصناف الأسئلة والشكوك التي تطرح حول الدين.

أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
-------------	-------------	------	---------	----------------	----------------

15. من المهم القيام بالجهد الضروري من أجل تعلم لغة «الآخر» و جوانب أخرى من ثقافته، لأن تلك هي طريقة جيدة لتعارف على بعضنا البعض.

أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
-------------	-------------	------	---------	----------------	----------------

16. من حق كل الطوائف الدينية أن يكون لديها أماكن العبادة و الصلاة الخاصة بها من أجل ممارسة شعائرها و طقوسها.

أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
-------------	-------------	------	---------	----------------	----------------

17. إذا كان هناك صدام بين الشرق و الغرب، فإن أحد أسبابه الحقيقة هو الظلم الذي يعاني منه الناس في الشرق.

أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
-------------	-------------	------	---------	----------------	----------------

18. الانتخابات الحرة و النزيهة هي في الحقيقة فعالة و نافعة من أجل إحداث تغييرات إيجابية في المجتمع.

أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
-------------	-------------	------	---------	----------------	----------------

19. الطوائف الدينية يجب أن تشارك في النشاطات الإجتماعية، حتى لو أن ذلك تطلب منها التعامل مع جماعات لا دينية.

أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
-------------	-------------	------	---------	----------------	----------------

20. أنا أعتقد أن الأديان الأخرى، كاليهودية و المسيحية، لديها رغبة حقيقة في تحقيق السلام.

أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
-------------	-------------	------	---------	----------------	----------------

21.	المومن/المؤمنة يجب أن يقلدو كل ما كان يقوم به أهل السلف، لأنهم مهما حاولوا، لن يستطيعوا أن يضيفوا شيئاً جديداً.	أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
22.	مع الذين يفكرون بطريقة مختلفة عن طريقي، خاصة في مواضيع دينية، مع البعض من الأحسن التعامل بصرامة و شدة.	أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
23.	في هذه الأيام التي نعيشها من الأفضل أن يكون الشخص أنانياً وأن يكرثر فقط باحتياجاته الخاصة.	أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
24.	إذا كان يوجد هناك آراء متعارضة حول مسألة دينية ما، أنا أحاول أن اختار الرأي الوسط.	أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
25.	الاختلافات الثقافية بين الشرق والغرب ممكن أن يترتب عليها ثراء أكثر مما يترتب عليها من صدام، خاصة إذا انتهى الظلم الواقع على الشرق.	أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
26.	عند مراجعة تاريخ ثقافي، أحياناً أجد أخطاء أرتكبت من قبل البعض في الماضي.	أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
27.	إذا لم أكن أشارك الآخرين/الأخريات معتقداتهم الدينية، فإن ذلك لا يعني من محاولة الحوار معهم معهن و البحث عن النقاط المشتركة التي ممكن أن تكون موجودة.	أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
28.	اعتبر أن قوانين و محاكم هذا البلد، بصرف النظر عن مصدرها، فيها شيء لا بأس به من العدل و النزاهة.	أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
29.	إذا الناس لم تقبل أن تصبح مُتدينة، فإن المؤمنين/المؤمنات ملزمين بأن يفرضوا التدين بالإجبار.	أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
30.	إن أحد واجبات الشخص المُتدين هي بكل بساطة إعلام الناس و تذكيرهم بقيم الدين. ليس لديه سيطرة عليهم/عليهن.	أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
31.	كل شخص لديه الحق بأن تكون له طريقة حياة خاصة و أن تكون له معتقدات خاصة، حتى لو كانت مختلفة عن طريقة حياة و معتقدات الآخرين.	أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

.32 إذا أراد الإنسان المؤمن المحافظة على أصول عقیدته فإنه من الأفضل له عدم التأقلم مع الحياة المعاصرة.	أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
	أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
.33 الإنسان الطيب الذي يساعد الناس و يفعل الخير سوف يكون له ثواب عند الله، بصرف النظر عن معتقده.	أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
	أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
.34 بالرغم من أن بعض اللقاءات من أجل الحوار بين الهيئات و الجمعيات الدينية تكون جادة، من الأحسن عدم الذهاب.	أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
	أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
.35 إن إضافة علامات الترقيم (فاصلة، علامة إستفهام...) إلى النصوص المقدسة في عقديتي هي خطوة جيدة تساعد على فهم هذه النصوص.	أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً
	أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

**IMMIGRAZIO ZUZENDARITZAREN IKERKETEN BILDUMA
COLECCIÓN DE INVESTIGACIONES DE LA DIRECCIÓN DE INMIGRACIÓN**

1. Sueños de bolsillo

Menores migrantes no acompañados en el País Vasco

Sakelako ametsak

Inoren kargura ez dauden adingabe migratzaileak Euskal Autonomia Erkidegoan

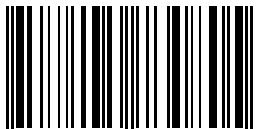
2. Musulmanes en el País Vasco

Perfil religioso, actitudes y creencias

Musulmanak Euskadin

Erlabajo-profilak, jarrerak eta sinesmenak

ISBN 978-84-457-3080-5



9 788445 730805