

La mujer y el Islam: La cuestión del velo en España

Ángel López-Sidro López*
UNIVERSIDAD DE JAÉN

1. CONSIDERACIONES PREVIAS

La presencia del Islam en la España actual procede de acontecimientos recientes, y sólo por la vía de la nostalgia se vincula con la ancestral noción del *al-Andalus*¹. El Islam estuvo asentado en España, de forma decreciente, durante ocho siglos; pero la conquista del reino nazarí de Granada en 1492 marcó el fin del paraíso musulmán español. Los Reyes Católicos crearon un Estado que, en aras de la unidad, apostó por la identidad cristiana: esta apuesta tuvo como consecuencia la expulsión de los judíos que optaron por no convertirse al cristianismo, y la posterior de los moriscos que habían fingido hacerlo.

La presencia musulmana en España no ha vuelto a ser reseñable hasta tiempos muy cercanos². El despegue económico de España en los años noventa marcó el inicio de un fenómeno migratorio muy poderoso. A través del estrecho, ciudadanos de países musulmanes han arribado de forma incesante al territorio español, configurando la que actualmente es la población extranjera más numerosa en este país.

La característica fundamental de estos inmigrantes, a diferencia por ejemplo de los procedentes de Hispanoamérica, es su religión islámica, distinta a la católica mayoritaria en España. El Islam conlleva no solamente un conjunto de dogmas religiosos, sino una cultura propia y una relación estrecha con el modo de entender la sociedad y la organización del Estado. Esto hace que su integración sea compleja, pues son muchas las diferencias que les presenta la sociedad de acogida. Una dificultad añadida para ésta a la hora de recibirlos es la diversidad existente dentro del propio Islam, que no es una realidad monolítica, sino que contiene ramas, escuelas, corrientes, a veces enfrentadas entre sí, debido a la ausencia de una autoridad suprema que unifique dogmas y gobierne la comunidad³.

Los inmigrantes islámicos llegan a España, como a otros lugares de la Unión Europea, con objetivos de mejora económica. Pero no es este el único componente que va a activarse en las nuevas relaciones que establezcan en la sociedad de acogida. Junto a una adaptación a las nuevas costumbres -fundamentalmente las que implica amoldarse a una sociedad de consumo-, el inmigrante islámico busca hacer valer sus raíces como seña de identidad en territorio extraño. España tiene la peculiaridad de ser tierra de cristianos, pero al mismo tiempo constituye el ideal del paraíso islámico perdido en la Reconquista, que muchos aspiran a recuperar⁴.

El Islam inmigrado en España está aprendiendo a defender sus señas de identidad conforme va crecer su número y la disposición de las autoridades locales a favorecer su integración. Este fenómeno experimenta un retraso respecto a otros países como Francia o Alemania, en que el aluvión islámico comenzó algunas décadas antes. El ejemplo de estos países puede servirnos para vislumbrar los futuros problemas que puede plantear un fuerte contingente musulmán en una sociedad europea⁵.

Pero también la situación en España tiene sus propios caracteres, que fundamentalmente vienen dados por las iniciativas legislativas tomadas respecto del Islam, que pasamos a analizar a continuación de forma somera.

2. GARANTÍAS JURÍDICAS DEL ISLAM EN ESPAÑA

El Islam forma una única comunidad de creyentes, la *Umma*. Pero, como hemos avanzado, esto está lejos de significar que exista una autoridad superior a la que todos los musulmanes obedecen⁶. Hay ramas separadas en el Islam, y también distintas escuelas jurídicas que defienden interpretaciones propias sobre lo establecido en el Corán. En un país occidental como España, resulta destacable además la

* Profesor de Derecho Eclesiástico.

¹ «La idea sobre al-Andalus que se alimenta y propaga en las enseñanzas de Historia en los países árabes discurre entre la glorificación del pasado (...) y el victimismo por su final» (S. FANIUL, *La quimera de al-Andalus*, Madrid, 2004, p. 231).

² Desde la expulsión de los moriscos por Felipe IV en 1712 hasta la promulgación de la Ley de Libertad Religiosa en 1967 «no hay constancia de presencia musulmana en la sociedad española» (L. RUANO, «Derecho e Islam en España», en *Ius Canonicum*, vol. XLIII, núm. 86 [2003], p. 474).

³ Vid. B. LEWIS, *¿Qué ha fallado? El impacto de Occidente y la respuesta de Oriente Próximo*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2002, pp. 124-125.

⁴ Vid. L. RUANO, pp. 467-468. Vid. también, en este mismo sentido, J. MANTECÓN, «El Islam en España», en *Conciencia y Libertad*, núm. 13 (2001), pp. 58-59.

⁵ Sobre el Islam en Francia, vid. J. H. KALTEBACH y M. TRIBALAT, *La République et l'Islam*, París, 2002; acerca del Islam en Alemania, vid. M. ROHE, *Der Islam. Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven*, Freiburg, 2001.

⁶ No existe una autoridad en el Islam al modo de la católica, aunque se haya constituido en la rama chif una suerte de estamento clerical que no tiene equivalente en la rama mayoritaria, la sunní, p. 13.

existencia de ciudadanos conversos al Islam, junto con los inmigrantes que nacieron con la condición musulmana.

El Islam en España está organizado en numerosas comunidades de carácter local. La legislación española les facilitó, cuando aún su presencia era pequeña, adquirir personalidad jurídica propia, a fin de poder actuar en el tráfico jurídico. Esto ya sucedía en la época final del régimen franquista, pues la Ley de Libertad Religiosa de 1967 establecía esta posibilidad, que se concretó en la creación de un Registro de Asociaciones confesionales y Ministros de los cultos no católicos, dependiente del Ministerio de Justicia. La primera comunidad islámica fue inscrita en dicho Registro en el año 1968. Sin embargo, hay que recordar que el Estado franquista era confesionalmente católico, de modo que la libertad religiosa que reconoció en su última etapa no dejó de ser una suerte de amplia tolerancia vigilada.

Llegada la democracia, la situación se tornó más favorable con el reconocimiento del derecho a la libertad religiosa de los individuos y las comunidades en la Constitución de 1978 (art. 16). En ella se garantiza la libertad religiosa, sin más límite en sus manifestaciones que el orden público; se establece la aconfesionalidad del Estado; y se opta por una actitud de cooperación con las confesiones religiosas⁷.

El desarrollo de este derecho fundamental se realizó a través de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 5 de julio de 1980, en la que se crea un Registro de Entidades Religiosas (RER), que vino a sustituir al de la época franquista, y en el que continuaron inscribiéndose entidades islámicas para que se les reconociera personalidad jurídica civil.

La previsión, reconocida en la Constitución y desarrollada en la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (art. 7), de que el Estado podría establecer convenios de cooperación con las confesiones religiosas fue ejercitada en primer lugar con la Iglesia Católica, entre los años 1976 y 1979, con la facilidad de ser la confesión mayoritaria en España y haber sido por ello expresamente mencionada en la Constitución, a modo de paradigma de lo que podrían ser las relaciones entre los poderes públicos y las confesiones religiosas.

No resultaría tan sencillo, sin embargo, llegar a acuerdos con otras confesiones distintas a la católica. Lo dispuesto en la Ley Orgánica exigía que la confesión que deseara suscribir el acuerdo debía en primer lugar estar inscrita en el Registro de Entidades Religiosas (RER), y en segundo lugar haber alcanzado, por su ámbito y número de creyentes, notorio arraigo en España (art. 7). Este segundo requisito devino imposible para las confesiones no católicas, dado su escaso número en España. La solución vino

dada por una interpretación flexible de dicha exigencia, entendiendo la notoriedad en términos de tradición y cultura, lo que iba a facilitar el acuerdo con evangélicos, judíos y musulmanes⁸.

Además, vista la escasa representatividad de estas confesiones, se decidió que el notorio arraigo solamente les sería reconocido después de agrupar en federaciones todas las iglesias o comunidades que profesaban su misma fe. Así surgieron La Federación de Entidades Evangélicas de España (FEREDE), la Federación de Comunidades Israelitas de España (FCIE) y la Comisión Islámica de España (CIE), entidades a las que, una vez inscritas en el RER, les fue reconocido el notorio arraigo por parte del Ministerio de Justicia, cumpliendo así con los requisitos exigidos para poder alcanzar un acuerdo de cooperación con el Estado.

La historia de la CIE merece una explicación más detallada, por englobar a las comunidades islámicas en España. Se trata de una federación que surgió por unión de otras dos federaciones previamente constituidas: la UCIDE (Unión de Comunidades Islámicas de España) y la FEERI (Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas). Agrupan musulmanes de distintas características, estando la primera en la órbita de los Hermanos Musulmanes, y la segunda compuesta fundamentalmente por musulmanes conversos⁹. Los problemas entre estas dos federaciones obligadas a entenderse no han dejado de avivarse desde entonces, lo que ha dado como resultado la inviabilidad de gran parte de lo acordado con el Estado¹⁰.

El Estado suscribió tres acuerdos de cooperación con las federaciones en que se habían agrupado los evangélicos, los judíos y los musulmanes en el año 1992, en el marco de las conmemoraciones del Quinto Centenario del fin de la Reconquista, la expulsión de los judíos de España y el descubrimiento de América. El acuerdo con los musulmanes fue el último en firmarse, porque las complicaciones habidas en la constitución de la CIE se trasladaron a la negociación del acuerdo. Este acuerdo fue aprobado por Ley 26/1992, de 10 de noviembre¹¹.

Nos interesa especialmente señalar que este reconocimiento del Islam por nuestro ordenamiento jurídico, desarrollado de forma pacticia, es un reconocimiento del derecho de libertad religiosa de los individuos y comunidades que sigan dichas creencias. Es sabido que la concepción del Islam engloba en lo religioso la realidad socio-política, que en la tradición occidental se encuentra separada desde hace siglos¹². Tal confusión no está reconocida por nuestro Derecho. Pero lo cierto es que, aunque en España no pueda regir la Sharia, la ley islámica, como modo de organización social, muchas de sus normas se pueden amparar en el ejer-

⁷ Cfr. P. J. VILADRICH, «Principios informadores del Derecho eclesiástico español», en AA. VV. *Derecho eclesiástico del Estado español*, Pamplona, 1983, pp. 234-236.

⁸ Vid. A. FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, «Consideraciones sobre una interpretación amplia del concepto de notorio arraigo», en *Laicidad y Libertades. Escritos Jurídicos*, núm. 0 (2000), pp. 285-302.

⁹ Vid. L. RUANO, pp. 485-486.

¹⁰ En definitiva, estos problemas no son más que el reflejo de la falta de un interlocutor autorizado y único, inexistente en el seno del Islam (cfr. J. MANTECÓN, «El Islam en España», cit., p. 63).

¹¹ Para el iter de este acuerdo, vid. A. FERNÁNDEZ CORONADO, *Estado y confesiones religiosas: un nuevo modelo de relación*, Madrid, 1995.

¹² Sobre la confusión entre sociedad civil y religiosa en el Islam, vid. B. LEWIS, *¿Qué ha fallado?...*, cit., pp. 119 ss.

cicio de la libertad religiosa. Las diferencias dentro del propio Islam hacen difícil saber cuándo una práctica islámica constituye un gesto religioso, una costumbre étnica o una obligación jurídica. Esta dificultad se va a hacer más concreta a la hora de hablar del velo de las mujeres musulmanas.

3. LA MUJER Y EL VELO EN EL CORÁN

Se ha dicho que la mujer tiene una posición inferior a la del hombre en el Islam¹³. Al margen de lo que pueda indicarnos la práctica, lo cierto es que los fundamentos de esta desigualdad se encuentran en el propio Corán. En la sura II (de la Vaca), versículo 228 se dice: "Ellas tienen derechos equivalentes a sus obligaciones, conforme al uso, pero los hombres están un grado por encima de ellas". Esta desigualdad puede alcanzar tintes muy duros si se está a lo que dice la sura IV (de las Mujeres), versículo 34: "Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Alá ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan. Las mujeres virtuosas son devotas y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Alá manda que cuiden. ¡Amonestad a aquellas de quienes temáis que se rebelen, dejadas solas en el lecho, pegadles! Si os obedecen, no os metáis más con ellas". Este precepto choca frontalmente con los principios de la sociedad occidental, que no está dispuesta a asumirlo, como se ha puesto de relieve recientemente en las medidas que el Estado español y el francés se han visto obligados a tomar debido a la difusión de esta enseñanza por parte de imanes en sus respectivos países¹⁴.

Establecido esto, lo que se debe destacar no es que exista una desigualdad de hecho en el Islam, reflejada en los usos cotidianos, que en otras sociedades también es posible encontrar; sino que rija una desigualdad jurídica, establecida en la propia ley, en la *Sharia*, sobre la base de la disposición coránica. Es decir, el problema fundamental que plantea el Islam es que la desigualdad de sexos en su seno aparece institucionalizada. Es cierto que también el Corán contiene disposiciones positivas para la mujer, pero las interpretaciones mayoritarias parten siempre de la desigualdad. Incluso cuando es proclamada la igualdad de todos ante la ley, como hace la Declaración Universal Islámica de Derechos Humanos, de 19 de septiembre de 1981, la ley a la que se refiere es la *Sharia*, es decir, la ley islámica¹⁵.

El velo, en este contexto, aparece con una función determinada, que el propio Corán establece en dos versículos que reproducimos:

Sura XXIV (de la Luz), v. 31: "Y di a las creyentes que bajen la vista con recato, que sean castas y no muestren más adorno que los que están a la vista, que cubran su escote con el velo y no exhiban sus adornos sino a sus esposos, a sus padres, a sus suegros, a sus propios hijos, a sus hijastros, a sus hermanos, a sus sobrinos carnales, a sus mujeres, a sus esclavas, a sus criados varones fríos, a los niños que no saben aún de las partes femeninas. Que no batan ellas con sus pies de modo que se descubran sus adornos ocultos. ¡Volvéos todos a Alá, creyentes! Quizás, así, prosperéis".

Sura XXXIII (de la Coalición), v. 59. "¡Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto. Es lo mejor para que se las distinga y no sean molestadas. Alá es indulgente, misericordioso". Queda establecido que la mujer debe vestir con recato y ocultarse a la vista de los hombres que no sean los señalados en el versículo. Se habla de velo y de manto, pero no se especifica claramente qué se debe cubrir con él, de ahí la variedad de prendas cuyo uso se apoya en estos mismos preceptos. Cuando se habla del velo o pañuelo islámico, normalmente se hace referencia indiscriminada a un conjunto de prendas que van desde la que cubre estrictamente el cuero cabelludo y melena de la mujer -el *foulard*- hasta la que oculta por completo su figura -el *burka*-, pasando por el *hiyab*, el *haik*, el *chador*, el *niqab*, etc., cuyo uso también se vincula a la tradición y costumbre de distintos países islámicos. Esta diversidad es el reflejo de la duda que existe entre los propios juristas musulmanes acerca de aquello que debe ser cubierto por el velo¹⁷. Acatar una prolija diferenciación no resulta de utilidad para el fondo de nuestro artículo y lo complicaría innecesariamente, de modo que emplearemos el término más difundido -velo- para referirnos a cualquier pañuelo o prenda que tiene como misión ocultar pudorosamente, en todo o en parte, la figura femenina¹⁸.

Lo único que parece claro es que tal forma de vestir le es necesaria a la mujer para que sea pudorosa y evite la tentación de la inmoralidad a los hombres y a ella misma¹⁹. Dejaremos para más adelante la cuestión de si esta prenda forma parte del status de inferioridad previsto para la mujer en el Islam.

4. EL PROBLEMA DEL VELO EN ESPAÑA

La cuestión del velo es nueva en España. Ha sido en los últimos años cuando se han planteado casos en los que el velo portado por mujeres islámicas ha originado conflic-

¹³ Acerca de la situación de la mujer en el Islam, vid. J. AFARY, «Los derechos humanos y la mujer musulmana. Un proyecto para el siglo XXI», en *¿Hacia dónde va el Islam? Vanguardia Dossier*, núm. 1 (abril-junio 2002), pp. 44-55.

¹⁴ Vid. «Condenado a 15 meses de cárcel el imam que incitó a la violencia contra las mujeres en un libro», en *El Mundo*, 15-I-2004; y «L'imam salafite de Vénissieux, favorable à la lapidation, a été expulsé pour "atteinte à l'ordre public"», en *Le Monde*, 22-IV-2004, respectivamente.

¹⁵ S. KHALIL SAMIR (M. Montes, trad.), *Cien preguntas sobre el Islam*, Madrid, 2003, p. 84.

¹⁶ Cfr. S. BUENO SALINAS y M. J. GUTIÉRREZ DEL MORAL, *Proselitismo religioso y Derecho*, Granada, 2002, p. 87. Sobre la actitud de los estados islámicos hacia los tratados de Naciones Unidas en materia de derechos humanos, vid. Z. COMBALÁ, *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Pamplona, 2001, p. 113 ss.

¹⁷ Cfr. S. KHALIL SAMIR, *Cien preguntas...*, cit., p. 89.

¹⁸ Tampoco hemos encontrado acuerdo en los autores consultados acerca del objeto al que alude tan variada terminología, razón de más para que no distingamos aquí.

¹⁹ Se trata de una virtud que se predica del mismo Mahoma, como dice un *hadiz*: «El Profeta en modestia y recato sobrepasaba a una virgen que pudiera ocultarse tras el velo». Parece que la comparación indica claramente la función de esta indumentaria.

tos y ha avivado el debate social. En esto disfrutamos de un retraso respecto de nuestros vecinos europeos, que llevan más tiempo enfrentándose a situaciones de conflicto de derechos por causa del velo y buscando soluciones de todo tipo para ellas. Francia y Alemania han vivido con intensidad esta cuestión, y recientemente han tomado medidas de hondo calado y también polémicas. En Alemania, la cuestión del velo ha dado lugar a diversos pronunciamientos judiciales con repercusiones legislativas en el último y más sonado de los casos, el de la profesora islámica Fereshta Ludin²⁰. En Francia, donde el velo se ha transformado en un campo de lucha para la sagrada laicidad constitucional, la última solución ha sido la aconsejada por el Informe Stasi sobre la laicidad: dictar una ley en la que se prohíban los signos religiosos en la escuela, entre ellos muy especialmente el velo²¹.

En España la población islámica no se ha hecho numerosa hasta hace muy poco. Sigue siendo, en cualquier caso, mayoritariamente masculina, con escasa presencia de familias completas. Menos aún se percibe la presencia de mujeres y niñas portando el velo en posibles lugares de conflicto, como empresas o colegios, aunque día a día esta presencia crece. Por eso todavía tenemos una casuística muy corta en este tema, pero suficientemente significativa como para vislumbrar el gran debate que puede aguardarnos en un futuro no lejano.

El caso que provocó el primer debate social sobre el velo en España fue el de Fátima Ledrisse, un niña marroquí de trece años, la mayor de los cuatro hijos de una familia musulmana residente en San Lorenzo de El Escorial. La historia comenzó en noviembre de 2001, cuando la Comisión de Escolarización de San Lorenzo de El Escorial adjudicó a Fátima su plaza para cursar Secundaria en el colegio concertado de las Concepcionistas, a fin de equilibrar la afluencia de niños inmigrantes entre la escuela pública y la concertada. El padre, Alí, acudió al colegio con su hija para informarse, lo que hizo la directora sin plantearles ningún tipo de problema, aunque advirtiéndoles de que en el colegio se exigía uniforme. También les informó de la posibilidad de ayudas si ello suponía un problema económico.

Sin embargo pasaron días sin que la niña acudiera al centro. lo que obligó a reclamar la intervención de la Comisión de Absentismo Escolar y la Inspección Educativa tomó cartas en el asunto. El padre se negaba a que su hija acudiera al colegio sin el velo, y ni siquiera estuvo conforme con la solución ofrecida por el centro, de que la niña llegara al centro con el velo y vestida de calle, y que una vez allí se pusiera el uniforme.

La solución de compromiso tomada por la Consejería

de Educación de la Comunidad de Madrid consistió en escolarizar a la niña en un colegio público. No terminó aquí todo, porque la directora de este centro consideraba el velo como un símbolo de discriminación sexual y se negó al principio a que lo llevara. Finalmente se la escolarizó en ese centro sin condicionamientos²².

El asunto ocupó las páginas de los periódicos durante bastante tiempo, y dio nuevos coletazos con un caso posterior, también en San Lorenzo del Escorial²³. Las reacciones y posturas manifestadas fueron muchas durante el tiempo en que estos asuntos acapararon titulares. Aparentemente, la cuestión se cerró con una medida "integradora y tolerante"; sin embargo, el debate sigue abierto, y en él se juzgan los límites de la libertad religiosa, la necesaria exigencia de reciprocidad, la posible intención discriminatoria, el uso político-religioso del velo, etc.

Nos vamos a abstener de sacar más conclusiones de este caso además de las que se han vertido hasta el día de hoy, para todos los gustos. Sí queremos subrayar los distintos sentidos que se le pueden atribuir a llevar el velo en una misma situación, según sea la perspectiva de quien enjuicie. La experiencia de otros países también nos muestra que entenderlo de una u otra forma tiene trascendencia para saber cuáles son los derechos y valores en conflicto, así como las medidas a tomar. Por ello vamos a analizar el carácter simbólico del velo islámico desde las diferentes facetas que presenta.

5. EL VELO COMO SÍMBOLO

La cuestión del velo hay que analizarla en todos sus aspectos y no reducir el problema a una novedad impuesta por el gran contingente islámico incorporado a la sociedad occidental por la vía de la inmigración. Es importante buscar los modos más adecuados para que estas personas de religión y cultura diferentes a las mayoritarias en Europa se integren de forma pacífica, sin que la sociedad occidental renuncie a sus principios constituyentes²⁴. En este sentido se ha desarrollado y continúa abierto el debate en torno a las formas de multiculturalismo y pluralismo, en el que aquí no vamos a entrar²⁵. Es preciso tener en cuenta que los modos de integración deben tomar en cuenta, necesariamente, la aplicación a la naturaleza de los problemas que trata de resolver; y en el caso del velo esto es complejo.

La complejidad viene dada por su carácter ambiguo, por la indeterminación de sus formas y por las distintas intenciones que puede albergar la mujer que lo porta, entre otros factores. Aquí vamos a distinguir tres sentidos que puede tener el velo llevado por una mujer islámica:

²⁰ Vid. Á. LÓPEZ-SIDRO, «Breve comentario sobre la Sentencia del Tribunal Constitucional Federal de Alemania, de 24 de septiembre de 2003 (2 BvR 1436/02), sobre el velo islámico de una profesora en centro escolar público», en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* (en línea), núm. 3º, septiembre de 2003 (<http://www.iustel.com/>).

²¹ Vid. el Informe Stasi en el Documento publicado por *Le Monde*, 12-XII-2003.

²² Vid. ABC, 16-II-2002 ss.

²³ Vid. ABC, 5-II-2002 ss.

²⁴ Cf. J. MANTECÓN, *El Islam, entre la libertad religiosa y la integración social*, conferencia pronunciada en Cuenca (23-VI-2003).

²⁵ Nos remitimos, como referente ineludible en este debate, al libro de Giovanni SARTORI (M. A. Ruiz de Azúa, trad.), *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, 2001.

5.1. El velo como símbolo religioso

En la medida en que la necesidad de vestir el velo aparece contenida en el Corán, el texto sagrado de los musulmanes, habría que concluir que su sentido religioso es indiscutible²⁶. Pero si no se hace una lectura apresurada de las disposiciones coránicas, es posible dudar de que las prácticas vigentes sobre la forma de cubrirse de la mujer islámica respondan realmente al propósito del Profeta.

Se ha insistido en que el velo es, ante todo, una costumbre de determinados países, anterior incluso al Islam²⁷. Pero lo cierto es que este, a la hora de aplicar sus preceptos, ha recurrido a lo que ya existía, sobre todo cuando ha literalizado la palabra coránica. Una interpretación flexible podría entender que la voluntad del Profeta estaba interesada principalmente en el recato; sin embargo, la interpretación literal subraya sobre todo la necesidad del velo.

La simbiosis de cultura y moral religiosa hace que sea muy discutido el carácter religioso del velo, cuestión que resulta esencial para medir el grado de protección que puede merecer, bien como costumbre, bien como práctica religiosa. El derecho de libertad religiosa, derecho fundamental, ampararía al velo como forma de observancia de la religión islámica. Fundamentalmente esto quedaría patente en caso de conflicto de derechos. Ha sucedido así en Alemania, donde una profesora islámica ha visto cómo se le reconocía el derecho a portar el velo durante sus clases en un colegio público; en este caso, el derecho de libertad religiosa -concretamente, la no discriminación por motivos religiosos para acceder a un empleo público- se ha impuesto sobre el deber de neutralidad ideológica y religiosa de los centros educativos públicos²⁸.

En el caso mencionado, y en otros, se ha insistido por parte de la doctrina en la necesidad de averiguar la auténtica voluntad de la portadora del velo. Normalmente la afectada ha reivindicado su derecho de libertad religiosa como apoyo para esa forma de vestir. Esto introduce en el debate un elemento nuevo de complejidad, en la medida en que se interprete que el velo actúa como un instrumento que sirve para hacer proselitismo. Obviamente se trataría de una suerte de "proselitismo pasivo", ya que en las escuelas públicas no cabe el adoctrinamiento religioso. Este temor ha sido uno de los que han movilizado a las autoridades en Alemania para evitar la presencia del velo en las escuelas; pero más aún en Francia, donde la laicidad es un principio constitucional básico e identitario, que ha impulsado el pro-

ceso de elaboración de una ley que prohíba cualquier signo religioso ostensible en los colegios públicos²⁹.

Otra cuestión es que, aunque el velo pudiera no tener un sentido religioso originario, ni siquiera en la intención de las portadoras, se le pudiese dar este sentido posteriormente, como reacción ante la prohibición impuesta por el Estado. La prohibición del velo puede así convertirse en sentimiento de afrenta hacia la religión islámica y propagar su uso como contestación a las medidas del Estado laico. A la postre, esto provocaría una radicalización de los grupos islámicos y alimentaría su exclusión de la sociedad, lo que supondría un paso atrás en la necesaria integración³⁰.

5.2. El velo como signo de desigualdad

Desde el punto de vista de la moderna sociedad occidental, que hace décadas que liberó a la mujer de los convencionalismos de la indumentaria, el velo es un elemento de desigualdad, que deja a la mujer por debajo del hombre, quien es libre de vestirse como quiera³¹. Es indudable que esta visión discriminatoria no estaría tan fundamentada si la posición de la mujer respecto del hombre no quedara por debajo en otros preceptos coránicos aparte de los referidos al velo, como ya hemos apuntado. Por eso, el velo no es la forma en que la mujer queda discriminada respecto del hombre en el Islam, sino que fundamentalmente constituye un símbolo e ilustración de dicha discriminación.

En este sentido, hay que decir que ha surgido en las últimas décadas -desde la revolución islámica en Irán- una corriente a favor del velo impulsada por los movimientos más radicales dentro del Islam³². Esto ha hecho que la presencia del velo, junto con otros elementos, crezca en los países islámicos, y llegue a occidente con los inmigrantes. Estos movimientos radicales que tratan de imponer el velo son contrarios a interpretaciones liberales del Corán, esas que tímidamente van abriendo la esperanza de una equiparación de las mujeres con los hombres en el Islam. Por ello, el velo es reivindicado no solamente como signo de pudor exigido por el Profeta, sino sobre todo como símbolo de la aplicación estricta de la Sharia, esa que establece la posición de inferioridad del sexo femenino.

Si antes mencionábamos la necesidad de averiguar si el sentimiento religioso era el que impulsaba a la mujer islámica a portar del velo, desde el punto de vista ahora analizado lo que habría que examinar es su grado de libertad. Si los maridos, padres o dirigentes religiosos presionan

²⁶ Tampoco hay que olvidar que el Islam «posee una fuerte vocación monista, que tiende a abarcar lo temporal y lo religioso, y a regular todo de acuerdo con los preceptos religiosos del Corán y de la Sunna. Por último, conviene advertir que, precisamente por esta última razón, en ocasiones la práctica religiosa externa puede tener un carácter más social que estrictamente espiritual» (J. MANTECÓN, «El Islam en España», cit., p. 57. El subrayado es nuestro).

²⁷ Vid. L. RUANO, «Derecho e Islam en España», cit., p. 52.

²⁸ Vid. «Ludin darf vorerst mit Kopftuch unterrichten», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 24-IX-2003. En cualquier caso, se trata de un problema que aún no está solucionado en aquel país, pues se espera una actuación legislativa de los parlamentos de los *Länder* en el sentido de respaldar o rechazar la resolución.

²⁹ Vid. «La loi sur le voile adoptée, le Conseil d'Etat défend son bilan en matière de laïcité», en *Le Monde*, 21-III-2004.

³⁰ Vid. M. PAJARES, «El velo islámico: mediación frente a prohibición», en *El País*, 13-I-2004.

³¹ Al margen de algunas prescripciones menos rigurosas relacionadas con la oración ritual (vid. M. A. FÉLIX BALLESTA, «El régimen jurídico acordado en España sobre las peculiaridades culturales de las confesiones religiosas minoritarias», en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. XVI (2000), p. 188).

³² Cfr. S. KHALIL SAMIR, *Cien preguntas...*, cit., pp. 88-89.

a la mujer para que se oculte con el velo, no lo llevará en ejercicio de su libertad. Y a esto se unirá la humillación de sentirse en posición de inferioridad, sobre todo si el velo se impone en virtud de una recuperación de costumbres.

Sin embargo, no hay que pecar de reduccionismo excluyendo algunos matices importantes. A menudo el velo convive con un espíritu independiente, estudios y autonomía económica. Es decir, se viste el velo, pero al mismo tiempo se está integrada dentro de la sociedad democrática, a todos los efectos³³. Y esto sin que se dé otro sentido al velo que el establecido por el Profeta. No se puede negar que esta postura tiene fundamento: a veces, la mujer islámica que ha asumido una vida occidental deplora la forma en que la mujer es tratada como objeto sexual por esa misma sociedad, y elige el pudor coránico por respeto a sí misma³⁴. En este caso, la mujer que oculta su cuerpo a la mirada de extraños no se sitúa en posición de desigualdad respecto del hombre; sí lo hace respecto de las mujeres que no se cubren, pero desde su punto de vista elige opción es más acertada. Por eso indicábamos más arriba que no se puede atribuir automáticamente al velo un contenido discriminatorio, porque aunque con frecuencia sea símbolo de desigualdad, esto no siempre es exacto.

5.3. El velo como seña de identidad

En un doble sentido: por parte de las mujeres musulmanas, como elemento que las vincula a sus raíces. Por parte de los movimientos islámicos radicales, como estandarte que destaca su presencia creciente en la sociedad islámica y amenaza el poder de los gobernantes corruptos³⁵.

El primer sentido enlaza con lo expuesto al final del epígrafe anterior. La mujer islámica inmigrante encuentra en el velo un elemento que la protege frente a las costumbres de la nueva sociedad, entre las que ve destacar sobremanera la falta de recato. Curiosamente, el velo en occidente no cumple la misión de hacer invisible a la mujer, como ocurre en tierra musulmana, sino que la distingue y la señala. Esto es un factor nuevo que resulta bien recibido por la mujer velada: por una parte cumple el precepto moral del Corán y su propio sentido del pudor, en el que ha sido educada; y por otra, proclama a través de la indumentaria su pertenencia islámica. En la mujer islámica integrada, normalmente joven y universitaria, este paradójico gesto de rebelde frente a la sociedad se hace compatible con un cierto

grado de modernización: el velo empleado suele ser discreto, mínimo, en consonancia con un vestido moderno, aunque recatado³⁶.

También habría que mencionar otra posibilidad. La de que el velo se lleve como seña de identidad, pero más con un sentido étnico o cultural que religioso. Que hay una diferencia en la interpretación en este sentido de los mismos signos, es algo que apunta Lacomba Vázquez al establecer una diferencia entre el musulmán *cultural* y el *religioso*, es decir, el que actúa como musulmán por motivos estrictamente religiosos, y el que lo hace, en una situación de desarraigo como la que provoca la inmigración, para reforzar su identidad³⁷. Cierto es que ambos aspectos tienen cabida en el Islam, que no olvidemos que es globalizador y lo abarca todo; pero mientras en el primer caso el sujeto actúa como creyente musulmán, en el segundo lo hace como musulmán a secas³⁸. Esta diferenciación es inconcebible desde el punto de vista del Islam, pero sucede en la práctica y es necesario tenerla en cuenta para hacer un análisis más exacto de la cuestión que estamos abordando³⁹.

Claro que el velo puede portarse como signo de identidad islámica, pero no de forma libre, sino por imposición. Esto nos lleva al segundo sentido apuntado en este epígrafe, porque el velo es usado como bandera de los movimientos radicales, cada vez más organizados en occidente, debido a que la influencia wahabí es destacada a través de las mezquitas que se subvencionan desde Arabia Saudí. En muchos casos la presión del imam o de los padres puede ser la causa de que las mujeres o niñas porten el velo. En el caso sucedido en España, las niñas afirmaron llevarlo libremente. Esto habría que verlo en cada caso.

6. CONCLUSIONES

El velo como símbolo indica ante todo una cosa: la pertenencia al Islam. Y siendo el Islam, en primer lugar, una realidad religiosa, se puede pensar que el velo expresa una adscripción religiosa. Pero no hay que olvidar que el Islam es mucho más que una religión. Desde los parámetros occidentales, el Islam no distingue entre el ámbito civil y el religioso, entre política, derecho y religión. Frente a esto, nuestro ordenamiento jurídico contempla el derecho fundamental a la libertad religiosa, junto con otros derechos fundamentales. Para el Islam, todos los derechos de la persona se engloban en la *Sharia*, y esta les atribuye un contenido en

³³ Vid. F. BENLYAZID, «¿Por qué el pañuelo?», en la página web de la Liga Pro Derechos Humanos (<http://www.ligaproderechoshumanos.org/porquepanuelo.html>).

³⁴ Cfr. S. KHALIL SAMIR, *Cien preguntas...*, cit., p. 92.

³⁵ *Ibidem*, p. 113.

³⁶ Cfr. J. LACOMBA VÁZQUEZ, *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Bilbao, 2001, pp. 256 y 258.

³⁷ Cfr. J. LACOMBA VÁZQUEZ, *El Islam inmigrado...*, cit., p. 47. Vid. también, *ibidem*, pp. 169 ss.

³⁸ «Hay que tener en cuenta que no todos los inmigrantes provenientes de países musulmanes son musulmanes practicantes. En efecto, se calcula que sólo entre un 5 y un 10 por ciento frecuentan las mezquitas para la oración solemne de los viernes. Y, en muchos casos, el cumplimiento de algunas normas islámicas obedece más a la presión social que a una opción personal» (J. MANTECÓN, *El Islam, entre la libertad religiosa y la integración social*, cit.).

³⁹ Es «sumamente difícil la tarea de distinguir qué es religión y qué es cultura en tales expresiones, especialmente en un contexto migratorio en donde se subraya su contenido identitario. Los antropólogos solemos utilizar el concepto de marcadores identitarios para referirnos a aquellas prácticas que son elaboradas por parte de los grupos culturales para establecer distancias y distinguos respecto a otros grupos. En el caso que nos ocupa, determinadas prácticas como el uso del *hiyab* por parte de mujeres musulmanas pueden estar adquiriendo este componente simbólico de diferenciación» (J. MORENAS, «De la España musulmana al islam español», en *¿Hacia dónde va el Islam? Vanguardia Dossier*, núm. 1 [abril-junio 2002], p. 88).

virtud de lo dispuesto por las disposiciones coránicas; pero no ocurre lo mismo para nosotros: no toda práctica, expresión o comportamiento es englobable dentro de libertad religiosa, y desde luego esta carece de un contenido que remita a los dogmas de una religión determinada⁴⁰. Aparte de esto, en nuestro ordenamiento no todo lo religioso puede ser amparado por este derecho de libertad religiosa, que conoce límites. Veamos estos dos puntos:

1. No todo comportamiento se produce en el ámbito del derecho de libertad religiosa: pese a que sea el texto sagrado de los musulmanes el que lo establece, hay que tener seguridad de que portar el velo es una exigencia estrictamente religiosa para que pueda ser objeto de protección por parte del derecho fundamental a la libertad religiosa. Y esto no está del todo claro.

2. No todo comportamiento de naturaleza religiosa es amparable por el ordenamiento: la libertad religiosa tiene un límite en sus manifestaciones que ya menciona nuestra Constitución: el orden público. Se trata de una noción que encuentra su desarrollo en el artículo 3.1 LOLR, donde se dice que el ejercicio del derecho de libertad religiosa tiene como único límite la protección del derecho de los demás al ejercicio de sus libertades públicas y derechos fundamentales, así como la salvaguardia de la seguridad, la salud y la moralidad públicas, todos ellos elementos constitutivos del orden público protegido por la Ley en el ámbito de una sociedad democrática. Esto quiere decir que si una manifestación religiosa vulnera el orden público, no será amparable por el derecho fundamental ni podrá beneficiarse de su tutela.

Esto nos lleva como única solución a la ponderación

de los derechos que eventualmente pudieran entrar en conflicto⁴¹. El velo puede vulnerar la libertad religiosa de los demás -por ejemplo, los niños de un colegio, si se estima que el pañuelo puede ejercer una influencia proselitista- o ir contra la dignidad que merece la propia persona que lo porta -si ha sido obligada a ello como parte de una situación de sometimiento y discriminación-. Como ha afirmado Cañameres Arribas, sobre la base de la doctrina constitucional, "en estos casos, de conflictos derivados de la utilización de símbolos religiosos, el límite del orden público -en su faceta del respeto a los derechos fundamentales de los terceros- se garantiza, de un lado, mediante la concreta delimitación de los derechos fundamentales en lid, y de otro, mediante la aplicación de un criterio de proporcionalidad que puede ser enunciado diciendo que el derecho sujeto a limitación no puede desplegar unos efectos negativos sobre su titular, mayores a los beneficios que reporta la realización del derecho preponderante. Dicho en términos aún más claros, que el derecho preponderante no suponga la eliminación completa del derecho fundamental cedente"⁴².

Para que esta necesaria ponderación esté bien fundada habrá que garantizar tres premisas: un conocimiento sólido de las cuestiones que plantea y va a plantear el Islam en España; una mirada abierta a la experiencia de otros países de nuestro entorno; y, como criterio de actuación, huir de las generalizaciones que, visto lo complejo y ambiguo del objeto de análisis, sólo pueden conducir al error y a la injusticia⁴³. De esta manera estaremos en condiciones de enfrentarnos a la nueva realidad que crece día a día entre nosotros, y a los múltiples problemas que la acompañan.

⁴⁰ «Mientras que en occidente la base de la libertad religiosa se encuentra, en buena medida, en una filosofía liberal que la reconoce como un espacio de libertad al que el individuo puede dar el contenido que elija, siempre que con ello no invada el espacio ajeno; sin embargo, del estudio realizado se desprende que, en el Islam, la libertad religiosa no se ampara como una libertad vacía de contenido, sino reconocida con el que fija la ley islámica, expresión del designio divino para el hombre. Es, por tanto, una libertad que permite moverse dentro de los espacios delimitados en la *Sharia* y en la dirección que ésta apunta» (Z. COMBALÁ, «Derecho islámico: ¿Libertad o tolerancia religiosa», en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* [en línea], núm. 2, <http://www.iustel.com>).

⁴¹ Vid. M. T. ARECES PISOL, *El principio de laicidad en las jurisprudencias española y francesa*, Lleida, 2003, p. 49.

⁴² S. CAÑAMERES ARRIBAS, «Las manifestaciones externas de religiosidad en el ordenamiento jurídico español: el empleo de simbología religiosa», en AA. VV. (A. de la Hera, A. Motilla y R. Palomino, coords.), *El ejercicio de la libertad religiosa en España. Cuestiones disputadas*, Madrid, 2003, p. 183.

⁴³ Dice Samir que la ambigüedad del símbolo «explica la auténtica dificultad que supone tratar el problema en un contexto pluralista como el europeo. Por eso corresponde a los responsables de las escuelas y de los medios en que se plantea el problema, teniendo en cuenta la situación concreta que deben administrar, valorar las intenciones reales y motivar las decisiones de las muchachas interesadas, así como las de sus respectivas familias. Se trata de una cuestión que se puede resolver mejor a través de una confrontación razonable y motivada, que recurriendo a medidas generales que no tienen en cuenta los diferentes contextos» (S. KHALIL SAMIR, *Cien preguntas...*, cit., pp. 113-114). En el mismo sentido se pronuncia S. CAÑAMERES ARRIBAS, «Las manifestaciones externas de religiosidad...», cit., pp. 236 y 238.