

Islam e inmigración. Problemas de integración, riesgos para Europa y perspectivas de futuro

Islam and immigration. Problems of integration, risks for Europe and future perspectives

Óscar Barroso Fernández

Recibido: 16/10/2018 · Aceptado: 02/12/2018 · Publicado: 10/12/2018

Resumen

En este trabajo se presentan y discuten las tesis fundamentales del libro del profesor Pedro Gómez Los dilemas del islam. Mirada histórica, riesgos presentes y vías de futuro. Tras rechazar la validez epistemológica de la noción de “civilización” para comprender cabalmente el conflicto entre Occidente y el mundo musulmán, se analizarán las repercusiones negativas que tiene la hegemonía del islam tradicional entre los musulmanes, prestando especial atención a los asentamientos de inmigrantes musulmanes en España y Europa. A continuación se exponen las vías de desarrollo del islam para el futuro: fundamentalismo, aclimatación y reformismo. Gómez articula su discurso a partir de un minucioso análisis de las webs musulmanas en España. Una correcta distinción entre el islam aclimatado y el reformista será fundamental para ayudar, desde los poderes públicos y los medios de comunicación, al desarrollo de un islam compatible con los valores universales.

Abstract

In this review we will show and discuss the fundamental thesis included in Pedro Gómez's research entitled Los dilemas del islam. Mirada histórica, riesgos presentes y vías de futuro. After rejecting the epistemological validity of the notion “civilization” in order to properly understand properly the conflict between The West and the Islamic world, paying special attention to Muslim settlements in Europe (in Spain, particularly). After that, some different ways of development of Islamic culture in the future will be exposed: fundamentalism, acclimatization and reformism. Gómez elaborates his speech based on a meticulous analysis of Muslim webs (mostly, those ones written in Spanish). A correct distinction between acclimatized and reformist Islam will be fundamental in order to help Islam development in accordance with universal values, and this could be possible only if the efforts are equally leaded to public power and mass media.

Palabras clave

Islam | inmigración | integración | fundamentalismo islamista | reformismo islámico | islamismo aclimatado

Keywords

Islam | immigration | integration | Islamic fundamentalism | Islamic reformism | acclimated islamism

siempre como trasfondo el problema del diálogo entre Occidente y el mundo islámico. Es cierto que en el texto de Huntington que sirve como núcleo fundacional de la problemática (Huntington 1996), la civilización musulmana aparece como uno entre otros de los muchos problemas civilizatorios a los que habrá de enfrentarse Occidente en los inicios de este nuevo milenio (entre ellos destaca el ascenso económico de la civilización china); pero el mundo musulmán resulta especialmente inquietante para Occidente en base a dos razones fundamentales. En primer lugar, por el riesgo de colisión bélica, guerras y acciones terroristas entre ambos polos civilizatorios. Este es, sin duda, el riesgo al que más sensibilidad han desarrollado los Estados Unidos. Pero, y en segundo lugar, en Europa el terror es de mayor alcance; se refiere no tanto a la posibilidad inminente del conflicto armado como a la colonización o conquista a través de las expansiones demográficas y las mareas migratorias desde el mundo musulmán (1) (<https://gazeta-antropologia.es/#edn1>).

La prueba de que no es un asunto sin importancia, al que presten atención solo extremistas racistas, es el tratamiento teórico que recibe en el libro de Pedro Gómez (Gómez 2012). El problema del islam, no en tanto que frontera geográfica problemática, sino en el interior de Europa y España, constituye su objeto de análisis; aunque, obviamente, los resultados de la investigación tendrán también repercusiones respecto a la posición de los musulmanes en el mundo.

Los asentamientos de musulmanes en Europa implican la llegada de componentes ideacionales y comportamentales que resultan disonantes respecto de los valores fundamentales de Occidente. Gómez no se andará con paños calientes al mostrar los peligros que los flujos migratorios desde poblaciones musulmanas (procedentes de países donde impera una visión tradicionalista del islam y que se asientan en una Europa donde sus referentes islámicos están imbuidos de esta misma visión), pueden tener para muchos de los valores fundamentales alcanzados en Occidente (separación de instituciones religiosas y Estado, laicismo, Derechos Humanos, progreso científico, etc.) y que, en un mundo globalizado, deberían ser ampliables a toda la humanidad. No se trata del fruto de un prejuicio, sino de la constatación del “trasfondo religioso y el sistema de valores y desarrollos jurídicos de una tradición que, al menos en su declive, se desvela como una tremenda regresión en la historia de la humanidad” (Gómez 2012: 5).

Obviamente, el planteamiento es lo suficiente sofisticado como para situarse más allá de actitudes étnico-esencialistas. Es decir, el problema no se relaciona con una pretendida inmutabilidad del islam y los musulmanes (2) (<https://gazeta-antropologia.es/#edn2>), sino con su situación fáctica: “las ideas historicistas y reformistas han calado muy poco, o casi nada, en el mundo islámico, masivamente encerrado en los esquemas de la tradición medieval” (Gómez 2012: 4). Ello significa que el objetivo del análisis del libro no es una civilización o el conjunto de los musulmanes, sino el islam como sistema religioso e ideológico que, con su sistema de creencias, ritos y normas, tiene una historia y una manera de posicionarse en el actual proceso de globalización.

En este enfoque reside lo más valioso del texto y, paradójicamente, también sus puntos oscuros. En lo que se refiere a estos últimos, hay que destacar la caída en una confrontación dicotómica entre cristianismo e islam, y el olvido de los elementos socioeconómicos que subyacen al conflicto religioso y que, en gran parte, tienen su origen en el periodo colonial y el infructuoso proceso de descolonización.

En lo que se refiere a su valía, es habitual encontrar trabajos que tratan los mismos problemas que este texto pero soslayando o minusvalorando la cuestión religiosa, ya sea desde una actitud bienintencionada, ya sea desde un pretendido enfoque científico que resta importancia a este componente ideológico. Gómez apunta, por el contrario, a los problemas del islam y, sobre todo, a los movimientos islamistas que reclaman la sharía; es decir, una peligrosa mezcla de lo religioso con lo político y lo social que amenaza con una regresión catastrófica universal por su rechazo de la primacía de los derechos humanos y la razón humana (3) (<https://gazeta-antropologia.es/#edn3>). Ante este peligro, “Europa y la comunidad internacional, sin excluir a los países musulmanes (que también cuentan con pensadores reformistas), tendrán que promover todo tipo de estrategias para reafirmar y regenerar los logros de la modernidad, la ilustración, la democracia, los derechos humanos, el pluralismo y la

convivencia en una civilización mundial" (Gómez 2012: 10).

Para el discurso bienintencionado que en los últimos años viene haciendo referencia a una esperada alianza de civilizaciones, este libro será considerado islamofóbico. Según su autor, que se anticipa a la acusación, no se trata más que de una forma expeditiva de silenciar el debate desde una manera de pensar "políticamente correcta", imbuida de irresponsable ingenuidad y apoyada en una visión idílica del multiculturalismo. Niega la mayor al rechazar la validez teórica de aquello que posibilita tanto la amenaza del choque como la esperanza de la alianza: el concepto de civilización en clave religiosa (4) (<https://gazeta-antropologia.es/#edn4>). Sin este sostén conceptual, se viene abajo el multiculturalismo en sus dos posibles enfoques: el idealista de las alianzas y el "realista" de los conflictos.

En el mundo globalizado tiene menos sentido que nunca hablar de civilizaciones estancas y estáticas. Aquello con lo que hoy contamos es con una humanidad universal; no una universalidad formal o transcendental, sino concreta. El mundo, en su era global, está constituido por un universo de culturas concretas que, al mismo tiempo, comparten una forma común de racionalidad crítica y capaz de observar y adaptarse objetivamente la realidad (Gómez 2006: 8-9) (5) (<https://gazeta-antropologia.es/#edn5>). Esta racionalidad ha de permitir un trasfondo común en el orden de los valores y, por supuesto, legitima el valor universal del conocimiento científico y crítico: "lo que el nuevo paradigma postula es el primado y la universalidad de la razón humana, la libertad, la igualdad, la fraternidad de todos los seres humanos" (Gómez 2012: 212). Un sistema de creencias, ya sea religioso o ideológico, que ofrezca menos que esto, constituye un menoscabo de la dignidad humana, y no es admisible que alguien pretenda inmunizar sus ideas afirmando que cuestionarlas supone una ofensa a su comunidad. Tal posición constituiría no solo una forma falaz de argumentar, sino también un chantaje indecente.

– I I –

El libro puede ser dividido en dos partes, la primera, compuesta por cuatro capítulos tiene por objeto mostrar las causas del fracaso en los procesos de integración de los inmigrantes procedentes de países musulmanes. Entre estas posibles causas, el autor se centra, casi exclusivamente, en el dominio absoluto que el islam tradicional ejerce sobre los musulmanes.

Pero en el planteamiento antropológico de Gómez (6) (<https://gazeta-antropologia.es/#edn6>), las culturas son por definición dinámicas, así que el anquilosamiento que produce y ampara el islam tradicional constituye una clara manifestación de su decadencia. Por eso es necesario investigar las vías que se abren ya hoy para el islam del futuro. Este será el tema de la segunda parte del libro.

La primera parte comienza con un somero análisis de las líneas generales del enfrentamiento histórico entre islam y cristiandad. Con él, Gómez quiere mostrar que el conflicto no es algo meramente coyuntural, sino "un proceso sostenido en el tiempo, plasmado en una cadena de acontecimientos que no solo se deben a causas coyunturales, sino que obedecen, a la vez, a mecanismos más profundos y persistentes, capaces de dar juego en contextos históricos muy distantes" (Gómez 2012: 15). El recorrido va desde las primeras conquistas musulmanas contra Bizancio, pasando por la invasión de Hispania por parte del califato árabe omeya, los conflictos de la época abasí, la expansión del imperio otomano, hasta el surgimiento del yihadismo en pleno declive del islam.

A mi juicio, esta capítulo introduce cierta confusión en una investigación de por sí bastante lúcida. En primer lugar, porque sitúa el conflicto en el campo de las religiones (por lo demás, a través de una óptica dicotómica), cuando la clave del texto es, en realidad, el análisis de la contienda entre un planteamiento racional y abierto por un lado, y el fundamentalismo religioso (sobre el cual el islam no tiene exclusividad (7) (<https://gazeta-antropologia.es/#edn7>) por el otro. En segundo lugar, creo que no es adecuado pensar el problema del terrorismo yihadista en esta línea histórica, al menos no lo es sin contar con la relación que guarda con el colonialismo y los procesos de descolonización (8) (<https://gazeta-antropologia.es/#edn8>).

El núcleo de esta primera parte del libro es el análisis de la situación de los inmigrantes musulmanes en

Europa. A juicio del autor, hay datos suficientes para pensar en el asunto en términos de amenaza: en 2010 había ya 20 millones de musulmanes en Europa con tasas de natalidad mucho más elevadas que las de la población autóctona; y son constatables los problemas de integración de los musulmanes de segunda y tercera generación. Este último dato es fundamental para Gómez, ya que, en su enfoque anti-esencialista, el aumento de la población de origen musulmán en Europa no puede constituir un problema en sí mismo; sin el sustento conceptual de las civilizaciones, no podemos pensar en los musulmanes como constituidos por una identidad étnico-religiosa inmutable. Pero sí que podemos, apoyándonos en datos empíricos, mostrar que efectivamente los musulmanes de segunda y tercera generación tienden a suscribir un islam más ortodoxo que el de sus progenitores; un islam tradicional, anquilosado y refractario a los principios que han producido la modernidad de Europa. De hecho, dado que el problema está en una configuración concreta de las creencias y no en una absurda inmutabilidad, en principio sería posible una situación más favorable a la integración. Al respecto considera que “hace falta más investigación y mayor conocimiento del islam, estudiar las propuestas de reforma islámica y, contra el oscurantismo religioso imperante, hacer lo posible por difundir con mayor amplitud las posiciones de los musulmanes progresistas que promueven la reforma del islam” (Gómez 2012: 45). Aún así, se echa en falta en el texto un análisis de los problemas socioeconómicos que han ayudado, cuando no empujado, a estas generaciones a abrazar una concepción tradicional, yo diría incluso patológica, del islam.

En todo caso, a mi juicio es acertado ver un peligro, para la estabilidad de los valores ilustrados de emancipación en el contexto europeo, en la radicalización ortodoxa y tradicionalista de los musulmanes que lo habitan. A juicio de Gómez, si uno comprende mínimamente sus rasgos fundamentales, podrá deducir sin grandes esfuerzos la siguiente premisa: si los musulmanes tradicionalistas son minoría en una sociedad, no se integrarán; si son mayoría, no integraran a los demás.

Hay varias razones que explican esto. En primer lugar, el carácter absoluto de la verdad coránica impide que los otros sean integrados en pie de igualdad. En segundo lugar, se establecen mecanismo de inclusión/exclusión en base a fronteras simbólicas y prácticas que delimitan lo puro de lo impuro, lo lícito de lo ilícito, lo permitido de lo prohibido, y que afectan al vestido, la alimentación y las relaciones familiares y comunitarias. Algunas de ellas se oponen directamente a valores que consideramos universales. Esto ocurre, por ejemplo, con la reivindicación de la regulación de la poligamia, que legitima un sistema de parentesco y matrimonio machista, con la subordinación femenina, con los castigos corporales, con el régimen político teocrático, con el rechazo de la ciencia moderna o con el repudio de la libertad religiosa. Otras de estas fronteras, que parecen menos importantes, como la demanda de alimentos halal, la utilización del velo o los rezos diarios, tienen por objetivo que lo religioso tenga una presencia total en la vida, con lo cual se ponen serias trabas al proceso de secularización, base necesaria para una adecuada integración.

Negri y Hardt han analizado cómo a través de los fundamentalismos religiosos se constituyen técnicas de biopoder perfectas en su capacidad de ejercer opresión y debilitar la creatividad y libertad humana: “la vigilancia fundamentalista sobre el cuerpo no permite la productividad de los cuerpos (...). Por el contrario, la preocupación de los fundamentalista consiste en impedir o contener su productividad” (Hardt y Negri 2009: 48). Obviamente, esto afectaría a todas las religiones, pero gracias al proceso de secularización y la inoculación de dosis adecuadas de escepticismo, en Europa se han desarrollado estrategias contra esta figura concreta del biopoder (aunque el éxito ha sido mucho menor respecto de otras figuras, como el nacionalismo o el poder económico y sus técnicas de fomento del consumismo). Obviamente, estas estrategias producen pavor en los fundamentalistas de toda laya. De ahí sus continuas denuncias del nihilismo y la decadencia que se han apropiado de Occidente. A ello habría que responder que es el precio que hemos pagado en nuestro caminar hacia la emancipación, aún, y siempre, incompleta.

Para Gómez no hay mediación posible: o secularización o, a la larga y según la tendencia demográfica, “islamización de Europa” (Gómez 2012: 71). Él cree que este es un objetivo consciente que impregna las principales instituciones, asociaciones y comunidades que hoy integran el islam europeo, siempre

recubierto con tópicos sobre el diálogo interreligioso o el ecumenismo, y que en realidad constituyen valores del cristianismo moderno a los que hoy por hoy es refractario el islam. En este punto, suscribe las tesis de Caldwell (2009). El peligro para Europa no está tanto en la amenaza del terrorismo yihadista cuanto en la figura actual de la inmigración musulmana. Mientras que ante nuestros ojos aparece como un fenómeno esencialmente económico y temporal, se trata en realidad de un asentamiento permanente, con profundos elementos culturales, religiosos y políticos. Nuestra culpabilidad respecto a la época colonialista, no nos hace caer en la cuenta de que “hoy son lo que llegan quienes están colonizando Europa de manera incoativa” (Gómez 2012: 77). Muchos intelectuales ingenuos camuflan esta culpabilidad tras un velo de riqueza plural e intercultural. Al respecto, se pregunta Gómez, “¿puede alguien sensato creer que el repertorio religioso tradicionalista de la mayoría de los inmigrantes musulmanes va a enriquecer o mejorar la sociedad española, en ningún sentido favorable a la apertura y el pluralismo?” (Gómez 2012: 77).

Para fomentar aptitudes pluralistas adecuadas, no basta con lanzar críticas hacia Occidente desde una débil defensa del multiculturalismo, sino que es necesario echar por tierra los sistemas religiosos cerrados, lo que exige un análisis profundo, un cuestionamiento hasta sus últimas consecuencias y una propuesta de enmienda, como la que ya han emprendido los musulmanes reformistas. En este contexto, es fundamental separar a los individuos de aquellos esquemas mentales contruidos desde el tradicionalismo y ofrecerles “una formación más abierta” (Gómez 2012: 78).

Aún el atisbo de esta última propuesta formativa e integracionista, a la que volveremos al final de este trabajo, Gómez es pesimista: “el proyecto de integrar a los musulmanes realmente existentes en la sociedad española carece, hoy por hoy, de perspectivas de éxito. Y posiblemente quepa formular el mismo diagnóstico para toda Europa” (Gómez 2012: 79). La razón del fracaso, tanto de los proyectos de asimilación como de integración en la diferencia, se encuentra en no haber visto el peso que la concepción tradicional del islam tiene sobre estos inmigrantes.

Este islam tradicional, más allá de la disparidad de tradiciones, proporciona una ortodoxia compartida por la mayoría de los musulmanes, que convergen en las fuentes, los textos, las instituciones e interpretaciones similares (elementos, todos ellos, incuestionables e intangibles para todos los musulmanes con excepción de los reformistas) y que integran la comunidad islámica internacional o umma.

En lo que se refiere a la charía, Gómez observa que los europeos somos proclives a entenderla por analogía con nuestros códigos jurídicos, cuando lo cierto es que va mucho más allá de lo que nosotros llamaríamos ley. En primer lugar, incluye obligaciones rituales, normas de comportamiento privado e interpersonal, cuyo resultado es “la regulación estricta de la vida entera de los musulmanes en todos los aspectos, generando una casuística infinita, en la que la opinión personal se restringe a ejercerse en el marco de lo que está mandado”, y constituyendo un “sistema totalizador de la vida implantado en nombre de Alá” (Gómez 2012: 89) que elimina cualquier atisbo de autonomía individual. En segundo lugar, la charía quedó fijada en una interpretación definitiva a mediados del siglo IX. Por último, esta tiene lugar en un ámbito estrictamente irracionalista que margina la razón humana y su lógica para la investigación de los textos del Corán.

Gómez analiza también el sentido que el islam tradicional le da a la umma. A grandes rasgos, funciona como un dispositivo de generación de asimetrías hacia dentro, en función del sexo, clase económica y subordinación o persecución de los no musulmanes en las sociedades de mayoría musulmana, y hacia fuera, en tanto que el mandato ortodoxo de actuación dentro de la senda de Alá exige la lucha (yihad) por la supremacía final del islam.

Donde quizás se observa mejor la incompatibilidad del islam tradicional y la modernidad es en la cuestión de los Derechos Humanos. Para Gómez, la Declaración Universal de los Derechos Humanos Islámicos de 1981 es un sin sentido, ya que, por su discriminación de los no musulmanes y las mujeres, restringe derechos fundamentales (9) (<https://gazeta-antropologia.es/#edn9>).

El último problema que analiza Gómez en relación al islam tradicional es el de la “abrogación”. Como resultado de la biografía del propio Mahoma, el Corán está cargado de incoherencias y muestra una deriva hacia un Dios cada vez más belicoso, castigador, vengativo y arbitrario. Pues bien, la abrogación consiste en resolver las incoherencias tomando como más válidos los pasajes menos antiguos, es decir, los más intolerantes. Así, por ejemplo, se puede observar una involución en el sentido del término yihad: entendida, en los pasajes más antiguos del Corán, como la actitud pacífica del creyente (que debe responder al mal con el bien, dejando a Dios la sanción), acabará por legitimar la agresión planificada y la conquista militar para imponer el islam.

– III –

A partir del análisis de los distintos tipos de discursos de los musulmanes en internet en español, Gómez descubrirá y conceptuará varias tendencias evolutivas del islam.

De las Webs musulmanas, empieza destacando dos claves que considera fundamentales: el “afán proselitista” y el “disfraz amable”. Exceptuando el aperturismo, pluralismo y flexibilidad de Webislam (no falto de ambigüedades, sobre todo en su modelo de “vuelta al Corán”), el resto de webs están cargadas de tradicionalismo y dogmatismo; aunque expresados en dos visiones divergentes: hay webs que presentan, al modo de un disfraz, una imagen idílica y edulcorada del islam, mientras que otras defienden un islamismo beligerante contra el sistema y, especialmente, contra Occidente. Como ejemplos del primer tipo, Gómez se refiere a Islamenlinea.com o Islam para Todos; como ejemplo del segundo, a ZamzamWeb.

A partir del análisis de estos sitios en internet, Gómez reconstruye cuatro tipos de discursos en el islam actual en la red, en los que, a su vez, se abren vías o tendencias para el islam en el futuro, llamadas a ocupar el lugar del anquilosado islam tradicional.

En primer lugar, hemos de referirnos al discurso de retorno al islam puro, que está a la base de las revoluciones reaccionarias en los países islámicos y los movimientos más radicales en los occidentales. Apoyados en una definición de la pureza absurdamente material, falta de espiritualidad, se critica (en una legitimización de la violencia) el estado de degradación de los países musulmanes y la maldad intrínseca y decadencia de los no musulmanes.

Estrechamente vinculado a este discurso encontramos la vía imperante en los países islámicos: la fundamentalista. Para Gómez, su finalidad es la conquista del mundo por parte del islam; su medio, el combate, la yihad, que puede ser violenta o cultural. Esta última es la propia del, hoy muy presente, “islamismo moderado” (no por moderado, menos fundamentalista) (Chitour 2011) que se sirve, con una gran doblez, de las leyes y derechos que le otorga nuestra sociedad para intentar subvertirlos. El islamismo moderado es el que gobierna hoy en Turquía o, hasta hace muy poco, en Egipto, y que está representado en Europa por el Euroislam. Para Gómez, y más allá de acciones violentas coyunturales, la batalla contra el fundamentalismo no se desarrolla en el tablero del terrorismo suicida, sino en el del islamismo moderado y su belicoso y vengativo Dios.

En segundo lugar, hay que referirse al discurso de idealización del islam, donde se ignora el radicalismo, se disimula lo inconveniente e incluso se falsean citas del Corán. Para Gómez este discurso tiene a su base una mala conciencia que rinde tributo a los valores modernos del humanismo.

Muy cerca de él, encontramos el discurso con más implantación en Europa: el de adaptación de la modernidad al islam. En él actúa también la técnica del disimulo, pero no por mala conciencia, sino como técnica sofista para ganar poder. La táctica consiste en servirse de los logros modernos, de las apariencias y del lenguaje para revitalizar el proyecto islámico, preservando el contenido ortodoxo. Se podría decir que el objetivo no es modernizar el islam, sino islamizar la modernidad. Se abandona el discurso arcaizante, se exhiben propósitos de renovación, de diálogo con la sociedad moderna, de respeto de los derechos humanos; se habla incluso de un feminismo islámico o se pretende crear una escuela de jurisprudencia europea, pero sin cuestionar la inmutabilidad de las estipulaciones clásicas del islam, lo que les obliga a eludir o disimular el tratamiento de cuestiones problemáticas como las libertades

individuales, la democracia laica o la racionalidad libre.

Estos dos discursos, y sobre todo el segundo de ellos, se hallan vinculados a la vía, fuertemente implantada en internet, de aclimatación, debido a la necesidad de ofrecer un nuevo rostro del islam en los países donde este está en minoría. Este rostro se consigue idealizando falazmente el islam tradicional y a sus personajes, a través de un falseamiento de la historia, y manteniendo la intangibilidad de la figura de Mahoma. Además, se critica la decadencia de Occidente, el materialismo, la inmoralidad (sobre todo de las mujeres). Para Gómez, “se presenta con un lenguaje liberal, parcialmente progresista y democrático, retóricamente feminista; pero lo determinante está en su convicción de que las fuentes islámicas son intocables, un tabú absoluto” (Gómez 2012: 182). Por lo demás, el islam aclimatado defiende todas las estrategias de control de las vidas del islam tradicional, como el velo o la poligamia, y sigue anteponiendo la sharía a la sociedad civil y los Derechos Humanos. Su objetivo parece ser el control político-religioso de los musulmanes de Europa.

En último lugar, encontramos el discurso sinceramente reformista, abierto a la modernidad, la democracia, la Ilustración y la ciencia. Desde luego es el que tiene menos peso en internet y en la sociedad en general. Su lugar está entre pensadores, científicos, filósofos, periodistas. Es el único discurso en que se trata de contextualizar históricamente y, por lo tanto, relativizar a Mahoma y sus revelaciones, discerniendo qué es válido hoy de su mensaje, de lo que tiene que ser superado (10) (<https://gazeta-antropologia.es/#edn10>). Comprenden que reformar adecuadamente el islam exige aceptar la separación de religión y política, la renuncia a la pretensión de hegemonía islámica y la aceptación de la igualdad, postulada la Declaración de los Derechos Humanos de toda persona, sin restricción por creencias, sexo, etc. Solo en este último tipo de discurso hemos de poner nuestras esperanzas; “en la posibilidad de que se produzca una verdadera evolución desde dentro, en la eventualidad de una reforma endógena del islam, genuina y sin subterfugios” (Gómez 2012: 138). Obviamente, aunque tímida e incierta, este discurso está a la base de otra posibilidad o vía para el islam: la vía reformista. Tras analizar a distintos autores del movimiento repartidos por todo el mundo, Gómez expone sus retos; el fundamental es que consiga pasar de los libros, del mundo intelectual, a las calles y las mezquitas.

– IV –

El futuro del islam se presenta bastante incierto. No faltan motivos para el pesimismo: el reformismo carece de implantación social y sin él, como están demostrando los acontecimientos, las primaveras árabes parecen abocadas al fracaso (11) (<https://gazeta-antropologia.es/#edn11>). Pero también hay razones para la esperanza. Aún la prevalencia del islam tradicional y de su desarrollo a través de las vías fundamentalista y aclimatada, es posible observar fracturas en el agitado y disperso mundo musulmán; fracturas entre islamistas moderados y radicales; islamistas y reformadores; reformadores y laicos; poderes autoritarios y una incipiente sociedad civil. Aunque el tono general de Gómez ha sido pesimista, el reformismo no es totalmente impotente: “Ese mundo siniestro del fundamentalismo, con ser real, no lo es todo y no significa que sea imposible abrir la historia del islam a la modernización y a la convergencia en una ética universal” (Gómez 2012: 165).

Si bien es cierto que Occidente debe fomentar el reformismo, tanto en los países musulmanes como en el interior de sus propias sociedades, este solo tendrá éxito si se reproduce desde el interior del mundo musulmán. Como las demás grandes tradiciones, los musulmanes deben buscar lo mejor de sí mismos y abrir el mensaje islámico en términos compatibles con una conciencia común de la humanidad. Como pretenden los reformistas, tendrá que prosperar el trabajo de crítica de las fuentes y, sobre todo, de reinterpretación de la yihad, en el sentido de neutralizar la agresión contra los otros y potenciar la colaboración en un esfuerzo humano conjunto.

En lo que se refiere al islam en Europa, Occidente puede ayudar en varios frentes. En primer lugar, los esfuerzos deben centrarse en la esfera educativa, ya que “el problema, en Europa y España, no es tanto el incremento demográfico de los inmigrantes, sino el fracaso de la política cultural y educativa de los

Estados" (Gómez 2012: 207). El modelo educativo multiculturalista resulta a todas luces erróneo, en tanto que tiende a construir individuos marcados por una identidad esencial, cuando el objetivo de las sociedades democráticas debería ser el fomento de personas con identidades múltiples y la conciencia de pertenencia a una misma humanidad (12) (<https://gazeta-antropologia.es/#edn12>).

También es muy importante acertar a la hora de subvencionar, a través de ayudas públicas, o fomentar, a través de los medios de comunicación social, los movimientos religiosos: "Las herencias culturales tradicionales y antimodernas no deberían recibir financiación pública, aunque resultaran inocuas para la convivencia social; pero si resultan nocivas, como es de temer, deberían ser desacreditadas en debates abiertos y en programas informativos y educativos" (Gómez 2012: 207).

En educación, lo ideal sería caminar hacia un modelo laico, sin presencia en el currículo escolar de confesiones religiosas, pero mientras las haya (13) (<https://gazeta-antropologia.es/#edn13>), es fundamental determinar adecuadamente a qué grupos religiosos dotar de medios para esta función, apostando, exclusivamente, por los reformistas. Por ejemplo, en el caso de España, para Gómez constituyó un grave error el encargo de la enseñanza religiosa del Islam en los centros educativos, a la tradicionalista Comisión Islámica de España.

Otra batalla fundamental, siempre en el interior de las sociedades occidentales, se jugará contra los dispositivos de biopoder, es decir, contra esas reglamentaciones de la vida cuyo objetivo es hacer a los musulmanes europeos dependientes de las instituciones religiosas, alejándolos de la sociedad civil y política, a través de la creación de una fuerte asimetría entre creyentes y no creyentes; multiplicada en el caso de las mujeres musulmanas, en tanto que el dispositivo, a su vez, las somete a los varones. También aquí será fundamental apoyar los movimientos reformistas en sus intentos por superar la prescripción o prohibición indumentaria y alimentaria.

Ciertamente, empujar al creyente a un tratamiento más laxo de sus prácticas, cuando no a su superación, y caminar hacia una escuela laica, son acciones que pueden tener una lectura nihilista. A mi juicio, tal nihilismo es una condición necesaria para transitar la modernidad. Lo que el mundo globalizado necesita no son más comunidades de creyentes, ni alianzas entre ellas, sino nihilistas activos.

La referencia al nihilismo activo está obviamente relacionada con la filosofía de Nietzsche y la resolución ante la muerte de Dios. Esto no significa que los individuos tengan que abnegar de sus creencias respecto a un sentido trascendente de la vida, pero sí del carácter totalitario de estas creencias; de una concepción de la vida absolutamente dominada por una identidad religiosa que ciegue para comprender la riqueza plural, la enorme riqueza en matices, en que consiste, en su singularidad, cada persona. Si nos fijamos en la obra de autores como Maalouf o Sen, inmigrantes en Europa que deploran el fundamentalismo religioso de sus países de origen (islamista en el caso del primero e islamista e hindú en el del segundo), observamos que en ambos la propuesta para superar el fundamentalismo pasa por la construcción de identidades plurales; no dominadas por un solo rasgo identitario. En el caso de Maalouf, ir más allá de la pertenencia a una religión no significa que haya que dejar atrás esa religión, sino descubrir que la necesidad de espiritualidad no tiene que expresarse necesariamente a través de una comunidad cerrada de creyentes. Él sueña con un mundo donde la necesidad de espiritualidad esté disociada de la necesidad de pertenencia y tribus: "Ya no basta con separar la Iglesia del Estado, igualmente importante sería separar la religión de la identidad. (...) habría que poder satisfacer de otra manera la necesidad de identidad" (Maalouf 1998: 128). En lo que se refiere a Amartya Sen, es especialmente interesante su crítica al modelo educativo multicultural británico, que, a su juicio, fomenta identidades monolíticas. En Gran Bretaña se ha producido una expansión de escuelas religiosas de distintas confesiones que, más allá de las apariencias, no redundan en la libertad de los educandos, sino en una efectiva disminución de las capacidades de los niños de familias inmigrantes. El mensaje que recibe el niño es el siguiente: "Esta es tu identidad, y esto es todo lo que tendrás" (Sen 2006: 163). Un modelo educativo adecuando tiene que hacer hincapié en nuestra identidad común. Solo desde aquí es posible una verdadera libertad, ya que "las identidades humanas

asumen muchas formas diferentes y de que los individuos tienen que utilizar el razonamiento para decidir cómo se percibirán a sí mismo y qué significado deberían atribuir al hecho de ser miembros de una comunidad particular” (Sen 2006: 164).

Estas batallas solo se ganarán si nos mantenemos firmes y no cedemos a la mala conciencia poscolonial (14) (<https://gazeta-antropologia.es/#edn14>) que los fundamentalistas saben explotar de forma exquisita. En primer lugar, esto supone rechazar que la defensa e intento de universalización de los principios democráticos e ilustrados constituya el último desarrollo de las prácticas imperialista y coloniales de Occidente. Aun cuando su contexto de surgimiento sea Occidente, se trata de principios deseables para todos los seres humanos (15) (<https://gazeta-antropologia.es/#edn15>). En segundo lugar, hay que aprender a detectar la perversión de los principios democráticos que se halla tras los intentos de justificar el fundamentalismo y sus dispositivos de biopoder a través de una supuesta defensa de la libertad. Sencillamente, es intolerable usar el principio de la libertad para atacar a la propia libertad. Detrás de esos dispositivos no hay elecciones individuales, sino una “imposición comunitaria” (Gómez 2012: 57). Para explicar esta idea, Gómez acude al que, sin duda, constituye el ejemplo con más repercusión en los medios de comunicación: el velo. A su juicio, es difícil justificar su uso en base a la libertad de elección cuando tras él hay una clara imposición comunitaria cuyo objetivo es el sometimiento de la mujer y marcar la diferencia entre la mujer creyente y el resto de la sociedad, de la que está irremediabilmente separada. El velo está cargado de significados, entre ellos, los siguientes: el padre de la portadora es musulmán; está casada con un musulmán o disponible para casarse con uno y vedada a los no musulmanes; sus hijos serán necesariamente musulmanes; sus hijas solo podrán contraer matrimonio con musulmanes; está inserta en sistema social que permite poligamia y que decidirá el varón; no podrá establecer relaciones de amistad con infieles. En resumen, el velo expresa un vínculo con todo un conjunto de prácticas islámicas y una visión del mundo en confrontación con la modernidad. Se intenta presentar la cada vez mayor visibilidad del velo entre las mujeres musulmanas como una muestra de emancipación y libertad, cuando en tal fenómeno no hay más que una constatación del fracaso de la integración de la mujer: el velo es una marca de discriminación e inferioridad.

Pero, a mi juicio, y en este aspecto el texto de Gómez es deficiente, estas acciones serán insuficientes si no se complementan con actuaciones económicas y con intentos sinceros y efectivos de disminución de la marginación social que sufren los inmigrantes de origen musulmán.

El tema educativo resulta esclarecedor al respecto. Para Garaudy, que no defiende un modelo educativo laico sino ecuménico, toda propuesta pedagógica fracasará si no tiene en cuenta las condiciones de vida de los inmigrantes: empleos subalternos, alojamientos nefastos, altas tasas de desempleo, mayores índices de accidentes laborales, problemas de salud (incluidas enfermedades psicosomáticas producidas por la mala adaptación), etc. ¿Cómo no esperar que la escolarización de los hijos de estos inmigrantes no acabe en deserción? Pensemos que suman, a las desventajas de las familias autóctonas más pobres, los problemas lingüísticos y culturales (Garaudy 1990: 131).

El hecho de que los hijos y nietos de los inmigrantes musulmanes de las décadas medias del siglo XX hayan derivado hacia una visión del islam tradicionalista y fundamentalista, está estrechamente relacionado con la incapacidad de Europa para ofrecerles unas condiciones de vida digna (16) (<https://gazeta-antropologia.es/#edn16>). Para Halliday, esta deriva fundamentalista no puede ser explicada a través de una interpretación teológica del triunfo de las visiones fanáticas del islam. Cuando nos movemos en la comprensión religiosa del problema, no conseguimos ir más allá de una superficie meramente ideológica: “Si en Europa occidental las comunidades islámicas se definen cada vez más por su carácter musulmán, eso tal vez no sea tanto una reafirmación de alguna identidad musulmana existente como una respuesta al problema de la inmigración y su estatus, al prejuicio racista, la discriminación laboral y la alienación a los que se enfrentan en el lugar donde viven en este momento. Es, naturalmente, parte de la propia imagen lo que lleva la expresión de tales afirmaciones que proclaman la identidad musulmana como una adhesión panislámica recibida, eterna y universal. Sin embargo, tales reivindicaciones

son parte de la ideología, no de la explicación de la situación” (Halliday 1995: 166).

Para Halliday, el conflicto entre Occidente y el mundo musulmán está apuntalado por cuestiones político-sociales, no por temas religiosos. Por ello “el ‘islam’ como objeto de estudio debe disolverse primeramente a fin de concretarlo después en el estudio de acontecimientos, épocas y territorios particulares” (Halliday 1995: 24).

Halliday cae en un error inverso al de Gómez: si el segundo ignora los hechos socioeconómicos que dificultan la integración, el primero desprecia, a favor de estos, las creencias religiosas, considerándolas elementos superfluos, por ideológicos, a la hora de explicar los problemas de integración de los inmigrantes de origen musulmán en Europa. Halliday parece caer en la que Garaudy entiende que es la “forma más insidiosa de integrismo”: la cientista (Garaudy 1990: 24).

Aunque considero exagerado calificar actitudes como las de Halliday de integristas, creo que el desprecio que muestra hacia el orden de las creencias puede acabar actuando en contra de la integración deseada. A juicio de Maalouf, el inmigrante necesita un reconocimiento mínimo de su cultura para que el proceso de integración se produzca sin fisuras insalvables; necesita saber qué merece ser donado a la nueva cultura que le acoge y qué debe ser dejado atrás, pero para ello hace falta que el anfitrión haga un esfuerzo por saber qué puede acoger y que puede legítimamente rechazar. Solo desde esta doble condición son válidas las críticas tanto en una dirección como en la otra. Solo así el inmigrante llegará a la siguiente convicción respecto del anfitrión: “tiene derecho a rechazar algunos aspectos de mi cultura que podrían ser incompatibles con su modo de vida o con el espíritu de sus instituciones” (Maalouf 1998: 57). Si tratamos al musulmán con desprecio, que es lo que ocurre en la actitud cientista, se sentirá empujado a resistir, porque “la única forma de tener los brazos abiertos es llevar la cabeza bien alta” (Maalouf 1998: 58).

Tampoco la acometividad que manifiesta Gómez en su manera de presentar y expresar los problemas (y de la que he querido dejar muestra en este trabajo), juega a favor de esta apertura de brazos; pero creo que una mirada capaz de sobreponerse a ella, como la del amigo que ahora da fin a esta presentación, verá en el texto muestras y vías de esperanza.

Notas

1. Muestra de ello es la polémica que se produjo a principios de 2007 cuando aparecieron en diversas calles de España pegatinas con el siguiente mensaje: “Nosotros llegamos en patera, pero vosotros os largaréis de aquí nadando”. En un principio se apuntaba a la comunidad marroquí de Lavapiés, después se descubrió que era publicidad de un partido de extrema derecha para recoger fondos. Véase <http://www.meneame.net/story/nosotros-llegamos-patera-pero-vosotros-os-largareis-aqui-nadando>

2. Aunque el determinismo es una constante en el tratamiento que los científicos sociales hacen de la realidad a través del filtro del concepto de civilización, afecta especialmente al mundo musulmán. Said ha demostrado que mientras que los esquemas esencialistas han sido superados en el estudio de otras zonas geográficas, como en los casos del oriente asiático o el africano, extrañamente los arabistas han mantenido estos esquemas conceptuales, absolutamente anacrónicos para comprender la realidad presente (Said 1978: 397 y ss). Todorov enfrenta este problema con ironía: todos los demás actúan por razones diversas, pero los musulmanes solo por religión debido a su misteriosa inmutabilidad (Todorov 2008: 143). Esta tendencia es tan fuerte que el propio Gómez acude a veces a un discurso de corte esencialista, como al creer observar en los inmigrantes una “voluntad de no integrarse” que podría tener que ver con “la naturaleza y la mentalidad islámica” (Gómez 2012: 48). Estas ideas son inconsistentes con la posición anti-identitaria mantenida por el autor en otros textos (Gómez 2006).

3. Al respecto, aunque interesante, es insuficiente la distinción analizada por Garaudy entre *shari’ayfiqh*. El integrismo descansaría en una confusión entre la ley moral de Dios, *lashar’ia*, y la jurisdicción de los poderes, *fiqh*; entre la palabra de Dios y la palabra humana. El camino o *shari’a*, que conduce al hombre hacia Dios, no puede ser un código jurídico: “designa pues una orientación moral

universal y no una serie de prescripciones jurídicas vinculadas con situaciones históricas que no cesan de cambiar”. Brinda los principios morales para crear en cada época una legislación que responda a las necesidades de la sociedad, pero no propone ningún código. Según Garaudy, y aquí está la insuficiencia a la que me refería, haría falta un fiqh para nuestra época. A mi juicio, la propuesta de un fiqh hoy es absolutamente anacrónica, porque ya no es posible legislar (acción universal) desde creencias particulares (Garaudy 1990: 90 y ss).

4. Las religiones no definen civilizaciones, como se puede observar en el hecho de que la civilización romana fue primero pagana y luego cristiana; o la india fue primero brahmanista, luego budista y luego parte musulmana y parte hindú. En realidad, ningún elemento puede servir para esencializar una civilización, ya que estas tienen una identidad dinámica y abierta: “nunca se da una consistencia completa entre los componentes lingüísticos, económicos, jurídicos, religiosos, tecnológicos, etc. Una civilización resulta de una síntesis muy compleja que se recompone incesantemente en un espacio geográfico y describiendo una trayectoria en el tiempo” (Gómez 2012: 235). El concepto de “civilización” que aquí maneja Gómez se distingue del que propone Huntington no solo en que rechaza su esencia religiosa, sino en que, en realidad, se sitúa más allá de todo esencialismo. A mi juicio, hablar aquí de esencias es devaluar este concepto filosófico. En realidad en autores como Huntington lo que encontramos es una voluntad reduccionista (camuflada tras el término científico más moderado de “parsimonia”) cuyos objetivos no se mueven en la esfera de la epistemología, sino en la del poder: “El presente libro no es, ni pretende ser, una obra de ciencias sociales. Intenta ser más bien una interpretación de la evolución política global tras la guerra fría. Aspira a ofrecer una estructura, un paradigma, para ver la política global, que sea válida para los estudiosos y útil para los decisores políticos” (Huntington 1996: 14). Al respecto, Juan Gubernía ha sostenido que “las ciencias humanas y sociales no nos descubren una Identidad que haya permanecido oculta por culpa de nuestra ignorancia, sino que lo que en realidad hacen es imponernos un modo conforme al cual debemos actuar, una forma de ser, como miembros que supuestamente somos de unas determinadas comunidades a la que supuestamente pertenecemos” (Gubernía 2011: 215).

5. El universalismo concreto es, en realidad, una forma de pluralismo; el propio de un sistema complejo, intercultural. Aquí, el valor prioritario no recae sobre la diferencia, sino sobre la integración, la tolerancia y el mutuo reconocimiento desde la convicción de que “no hay más que una matriz sociocultural, embarcada en una evolución cultural polimórfica. (...) La cultura, en sentido antropológico más que etnológico, es una en su diversidad y diversa en su unidad” (Gómez 2006: 9). Pero la universalidad de la cultura no consiste solo en esta matriz genérica de lo cultural generadora de variabilidad, sino también en los logros, producciones y objetivaciones que, en cuanto tales, pueden ser apropiados por otras poblaciones o individuos.

6. Apoyándose en Edgar Morin, abordará su investigación desde una metodología compleja, interdisciplinar, que, acudiendo a herramientas científicas, antropológicas y filosóficas, “da prelación a la antropología sobre la teología, a la historia sobre la metafísica, al análisis crítico sobre la experiencia mística” (Gómez 2012: 3).

7. También se podría hablar de oposición cristianismo/modernidad, como muestran las campañas de algunos movimientos católicos en contra de: el aborto en cualquiera de sus supuestos, la experimentación con células madre, la fecundación in vitro, el laicismo, el matrimonio homosexual, etc. En todo caso, esto no es obstáculo para que el cristianismo, o lo mejor de él, pueda servir como posible guía en el intento de reforma del islam. Así, por ejemplo, Garaudy afirma que el islam debería seguir las sendas de las teologías de la liberación (Garaudy 1990: 104).

8. Maalouf lleva a cabo un análisis del peso que las luchas entre los bloques Occidental y comunista tuvieron en el auge del fundamentalismo islamista (Maalouf 2009: 99-126). A su vez, el objetivo fundamental de Halliday es, es mostrar que no tiene sentido pensar el yihadismo actual como el último momento de una larga línea histórica de enfrentamientos. Sencillamente, esta línea, si es que alguna vez

fue tal, se rompió con el declive del Imperio otomano (coincidente con el surgimiento de los movimientos ilustrados en Occidente) (Halliday 1995).

9. Agustín Motilla (2006) ha editado un excelente estudio colectivo acerca de los problemas de implantación de los Derechos Humanos en el contexto musulmán.

10. La estrategia interpretativa que siguen los reformistas suele ser la inversa de la de los tradicionalistas: se basan en el Corán de la Meca, que ofrece una construcción teológica, pero no pautas de conducta militar, política o de género; que es lo que destaca en el Corán de Medina y que, por lo tanto, ha de ser marginado (Elorza 2011: 375-399).

11. En José Antonio Pérez Tapias encontramos una visión más optimista de estos movimientos y desgraciadamente en gran parte falsada por el curso de los acontecimientos (Pérez Tapias 2011: 141-165).

12. A juicio de Gómez, el multiculturalismo puede ser visto como “la forma más desarrollada del etnocentrismo”, constituye “un totalitarismo de la parte”; afirma la parte negando el todo; rechaza la unidad cultural de la humanidad; expresa una forma perversa de “pluralismo”, “haciendo de cada colectivo una facción refractaria a su integración en el sistema social y en el sistema mundial” y “parte de un principio ontológico equivocado, que presupone que ser es permanecer en una esencia, cuando en realidad hoy no puede entenderse bien sino como evolución y devenir histórico”. En el multiculturalismo, “las personas son privadas de libertad, al encorsetarlas en una forma identitaria que suprime la creatividad y prohíbe el debate racional abierto. En el fondo se pretende un imposible: cerrar la indeterminación antropológica en la que anida todo el potencial de innovación y evolución humana, precisamente por la ausencia de una esencia dada” (Gómez 2006: 7-8).

13. Creo que la inclusión de la materia de Educación para la Ciudadanía en el currículo escolar, iba, en este sentido, por el buen camino. Resulta bastante significativo que las críticas vertidas contra ella acerca de un supuesto carácter adoctrinador surgieran precisamente en los sectores y movimientos más retrógrados y con más pretensiones de adoctrinamiento del catolicismo. Su eliminación, junto con el reforzamiento de la enseñanza confesional, en el último proyecto de reforma educativa de nuestro país, es una clara muestra de involución hacia una senda que está en las antípodas de la solución que aquí se está proponiendo para los problemas de integración. Ello exigiría trabajar para crear en el educando “una conciencia cultural laica, basada en valores universales (como el conocimiento científico, los derechos humanos, las libertades políticas democráticas y unas normas éticas mínimas)” (Gómez 2012: 12).

14. “tal posición puede discutirse y considerarse fundamentalmente errónea, producto de un sentido de culpabilidad mal entendida y de una confusión posmodernista que pasan por alto los peligros muy reales que para todos suponen los movimientos islamista, y no menos para los propios países islámicos. La política que niega la igualdad de hombres y mujeres, de musulmanes y no musulmanes, que suprime legalmente los derechos del individuo, no es materia ante la cual Europa occidental, cualesquiera que sean sus propios defectos, pueda permanecer indiferente” (Halliday 1995: 178).

15. Maalouf introduce una interesante distinción “entre el Occidente universal, difuso e implícito, que conquistó el alma de todas las naciones de la Tierra, y el Occidente concreto, geográfico, político, étnico” (Maalouf 2009: 42). Sin duda, la civilización occidental es aquella que más valores universales ha creado a lo largo de la historia, pero también se ha visto incapacitada para su adecuada transmisión. Para Maalouf, “contrariamente al tópico establecido, el pecado secular de las potencias europeas no ha sido el de querer imponer sus valores al resto del mundo, sino precisamente lo contrario: el haber renunciado continuamente a respetar sus propios valores en sus relaciones con los pueblos dominados” (Maalouf 2009: 62). El primero de esos valores es la universalidad (la humanidad es una).

16. En esto están de acuerdo incluso pensadores que, como Sartori, creen que Occidente está en peligro por la llegada de inmigrantes musulmanes y que la única manera de evitar ese peligro es a través de la limitación de esos flujos migratorios. Para Sartori no se trata de que los musulmanes que llegan a

Europa sean a priori reacios a toda integración, pero las condiciones de marginación que sufren, les convierte en presas fáciles para el fundamentalismo. Sartori rechaza al respecto una estrategia “idealista” (aumentar los esfuerzos de integración) a favor de una estrategia “realista” (poner severos límites a la entrada de musulmanes en Europa) (Sartori 2000: 155-164).

Bibliografía

Caldwell, Christopher

2009 La revolución europea. Como el islam ha cambiado el viejo continente. Barcelona, Random House Mondadori, 2010.

Chitour, Chems Eddine

2011 “Un nuevo concepto para el dogma occidental. El islamismo moderado”,
<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=141879>

Elorza, Antonio

2011 “Una difícil alternativa: el Islam progresista”, en Remedios Ávila y otros (eds.), Miradas a los otros. Dioses, culturas y civilizaciones. Madrid, Arena Libros: 375-399.

Garaudy, Roger

1990 Los integrismos. El fundamentalismo en el mundo. Barcelona, Gedisa, 2001.

Goberna, Juan

2011 “¿De qué estamos hablando? Las civilizaciones y su desenmascaramiento”, en Remedios Ávila y otros (eds.), Miradas a los otros. Dioses, culturas y civilizaciones. Madrid, Arena Libros: 191-216

Gómez, Pedro

2006 “La identidad étnica, la manía nacionalista y el multiculturalismo como rebrotes racistas y amenazas contra la humanidad”, Gazeta de Antropología, nº 22.

http://www.ugr.es/~pwlac/G22_02Pedro_Gomez_Garcia.html

2012 Los dilemas del islam. Mirada histórica, riesgos presentes y vías de futuro. Granada, Comares.

Halliday, Fred

1995 El islam y el mito del enfrentamiento. Barcelona, Bellaterra.

Hardt, Michael (y Antonio Negri)

2009 Commonwealth. El proyecto de una revolución del común. Madrid, Akal, 2011.

Huntington, Samuel

1996 El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. Barcelona, Paidós, 1997.

Maalouf, Amin

1998 Identidades asesinas. Madrid, Alianza, 2009.

2009 El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan. Barcelona, Círculo de Lectores, 2010.

Motilla, Agustín (ed.)

2006 Islam y Derechos Humanos. Madrid, Trotta.

Pérez Tapias, José Antonio

2001 “Las revoluciones árabes y el fin del ‘orientalismo’. Reflexiones filosóficas allende el choque de civilizaciones”, en Dora Elvira García (ed.), Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas. Horizontes y encrucijadas. México, Porrúa: 141-165.

Said, Edward W.

1978 Orientalismo. Barcelona, Debolsillo, 2009.

Sartori, Giovanni

2000 Las sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos. Madrid, Taurus, 2001.

Sen, Amartya

2006 Identidad y violencia. La ilusión del destino. Buenos Aires, Katz, 2007.

Todorov, Tzvetan

2008 El miedo a los bárbaros. Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.

Autores

Óscar Barroso Fernández

Profesor Titular de Universidad, Universidad de Granada (España)

obarroso@ugr.es