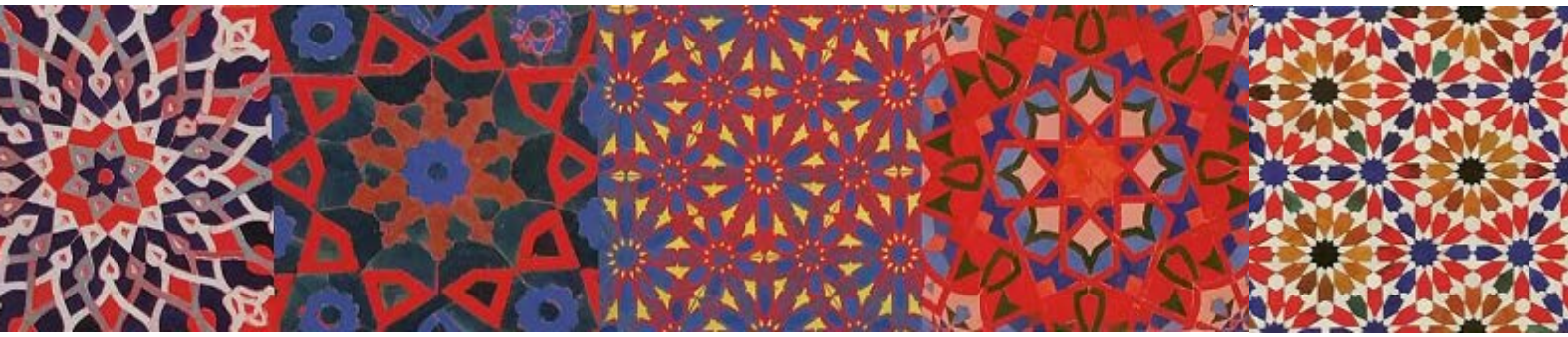
PROGRAMA: SALUD Y FAMILIA

EVALUACIÓN PSICOSOCIAL DEL FUNDAMENTALISMO Y EL NEOFUNDAMENTALISMO RELIGIOSO. ESTUDIO EMPÍRICO SOBRE EL NEOFUNDAMENTALISMO ISLÁMICO (EL CASO DEL PAÍS VASCO)



Tesis Doctoral realizada por:

Hithem Abdulhaleem Lubbadeh

Dirigida por:

Dr. Pedro Pablo Fernández de Larrinoa Palacios

Bilbao, agosto 2015

A mi madre Dumia Lubbadeh,

A mi padre, Abdalla al-Saleh,

A mis hermanos/as, Aiman, Amjad, Amani y Qusai,

A Idoia,

Dedico este trabajo que no es nada, pero lo es todo.

AGRADECIMIENTOS

شكراً (*Chukran*), *eskerrik asko*… de esta forma simbólica, tan sencilla como profunda, me gustaría expresar mi más sincero agradecimiento a todas las personas que me han apoyado a lo largo del proceso de elaboración de esta tesis. Si sólo de mí hubiera dependido, es muy posible que este viaje no habría podido ser realizado ni finalizado. *Los caminos se hacen al andar*, pero todos y sin excepción se hacen con el acompañamiento y el sostén de los y las que nos rodean y los y las que, sin contar con ellos y ellas, de pronto aparecen y muestran lo altruistas que son. Estoy orgulloso de haberlo logrado, pero al mismo tiempo soy plenamente consciente de la modestia de mi trabajo. El pensar en un tema de esta magnitud, que tiene muchas ramificaciones y repercusiones humanas y políticas, relacionado con los sentimientos religiosos y el encuentro intercultural e interreligioso, en un momento tan convulso y pernicioso para la sociedad occidental en general y para el mundo árabo-islámico en particular, exige un ingente esfuerzo y constituye un inmenso desafío intelectual que resulta difícil de superar. Se trata de evitar caer en las rígidas y falsas dicotomías de las categorías analíticas y descriptivas que a veces usamos para desacreditar a los que no piensan como nosotros.

Para superar esta tarea, he contado con las aportaciones de muchas personas merecedoras de esta nota repleta de toda consideración. Al director de esta tesis, el profesor Pedro Pablo Fernández de Larrinoa Palacios, hombre metódico y reflexivo, me gustaría expresarle mi gratitud por su constante y riguroso seguimiento, por sus orientaciones y enseñanzas inspiradoras, por sus ánimos y su comprensión, que reflejan el talante generoso, la coherencia y los ideales que posee. Aprecio particularmente su disponibilidad ininterrumpida y desinteresada desde el principio hasta el fin, desde la primera idea hasta la materialización de esta tesis, incluso cuando no tenía la obligación de hacerlo.

A la profesora Olga Cardeñoso, una amiga muy especial, que ha trazado conmigo con sensatez, altura intelectual y gran profesionalidad muchas de las rutas que han desembocado en la consecución de este trabajo. Por las enriquecedoras conversaciones que me ha brindado, por las profundas reflexiones que hemos compartido, ella sabe cuánto le agradezco por ello.

De igual modo, me gustaría agradecerle al profesor Ioseba Iraurgi su inestimable labor de orientación relativa a la parte del análisis estadístico de los

resultados de la investigación. Sus observaciones e interpretaciones estadísticas han constituido la mejor estrategia para el cumplimiento de los objetivos que hemos establecido para esta investigación. Al profesor Luis de Nicolás y Martínez, mi primer director de tesis, por su apoyo e importantes sugerencias. Asimismo, me gustaría agradecer al profesor Imanol Amayra, por su atención y buena gestión, por las largas y muy amenas conversaciones que hemos desarrollado a lo largo de estos años sobre los paralelismos, las afinidades y las hipotéticas desavenencias entre las culturas de acá y las culturas de allá.

A mi amigo el profesor José Luis Villacorta, por su excelente calidad humana, por sus consejos generosos e incondicionales y por su decidido impulso a favor del diálogo intercultural e interreligioso, los elementos que más se necesitan en los tiempos que corren.

A mi madre, a mi padre y a mis hermanos, ojalá pudiera encontrar la forma de manifestaros mi consideración y afecto. Asimismo, a la persona que forma parte esencial de mi vida, a Idoia, por ser lo que eres, por los valores y virtudes que me has enseñado, por tu loable paciencia, por tu admirable perseverancia, por tu sabia humildad, por tu inigualable bondad, quiero dejar constancia de mi eterno agradecimiento.

Finalmente, a los auténticos protagonistas de esta investigación, las personas entrevistadas que pertenecen a la comunidad musulmana asentada en el País Vasco. Quería expresar mi agradecimiento a todas las musulmanas y todos los musulmanes que han participado en el estudio, aceptando cumplimentar el cuestionario y contestar nuestras largas y a veces engorrosas y comprometedoras preguntas, por su impecable colaboración y su infinita cordialidad.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN **15**

PRIMERA PARTE: MARCO TEÓRICO Y CONCEPTUAL

I. SOBRE EL FACTOR RELIGIOSO EN LA INMIGRACIÓN: ANÁLISIS CRÍTICO DEL PLURALISMO RELIGIOSO (EL CASO DEL ISLAM INMIGRADO EN LA SOCIEDAD SECULAR EUROPEA) **27**

1.1. El factor religioso en la inmigración 29

1.2. Pluralismo religioso en la sociedad secular europea 39

1.3. Islam: contexto y significado 52

1.4. El Islam inmigrado: La polémica de la identidad religiosa en los procesos de integración. Historia de imágenes y realidades 57

1.4.1. Los procesos de crear una imagen sobre el Islam 65

1.4.1.1. El papel de los medios de comunicación 70

1.4.1.2. El papel de una opinión pública manipulada 74

1.4.1.3. La fabricación de la imagen hostil 77

1.4.1.4. El discurso deficiente de las comunidades islámicas 80

1.4.2. Occidente ante el Islam: Encuentros y desencuentros 83

II. ACLARACIÓN TERMINOLÓGICA: TRADICIONALISMO, CONSERVADURISMO, INTEGRISMO Y FUNDAMENTALISMO **93**

2.1. Aclaración terminológica previa: En busca de una definición 95

2.2. Tradicionalismo y conservadurismo 100

2.3. El integrismo 105

2.3.1. Integrismo frente a modernismo: Entre reacciones de censura y actitudes dialogantes 108

2.3.1.1. Primera reacción: El discurso oficial de la Iglesia 110

2.3.1.2. Segunda reacción: *La Sapinière* 114

2.3.1.3. Tercera reacción: *Aggiornamento* 116

2.4. El fundamentalismo 117

2.4.1. Factores en la génesis del término 120

2.4.2. Cuna del concepto de «fundamentalismo» 126

III. LA PSICOLOGÍA FRENTE AL HECHO RELIGIOSO Y AL FENÓMENO DEL FUNDAMENTALISMO **131**

3.1. Introducción 133

3.2. Religión y hecho religioso: Definiciones y significados 134

3.3. La psicología y el estudio de la conducta 138

3.3.1. El comportamiento violento desde la perspectiva psicológica 144

3.4. Psicología de la religión 149

3.5. Evaluación y análisis psicosocial del fundamentalismo 158

3.5.1. Instrumentos de evaluación del fundamentalismo 158

3.5.2. Análisis psicosocial del fundamentalismo 163

3.5.3. El perfil social del fundamentalista: El caso de dos grupos de Egipto y Túnez 166

3.5.4. El fundamentalismo: Entre la alienación y los traumas históricos 169

3.5.5. Fundamentalismo, dogmatismo y fanatismo: Interpretación psico-dinámica 175

3.5.6. El fundamentalismo como expresión del autoritarismo 181

3.5.7. El fundamentalismo y el prejuicio: Perspectiva psicológica 185

3.5.8. El fundamentalismo y la socialización de los valores democráticos y la tolerancia 189

3.5.9. El funcionamiento psicológico del sujeto fundamentalista: Dos modelos de interpretación 191

3.5.9.1. La teoría de la disonancia cognitiva de Leon Festinger como modelo de interpretación 191

3.5.9.2. La teoría de la asimilación/acomodación de Jean Piaget como modelo explicativo 194

IV. FUNDAMENTALISMO ISLÁMICO, ISLAMISMO, NEOFUNDA-MENTALISMO Y PROCESOS DE RADICALIZACIÓN **203**

4.1. Sociedad árabo-islámica: Crisis crónica 205

4.2. Tres respuestas frente a la crisis 210

4.2.1. La respuesta del salafismo puritano y literalista 211

4.2.2. La respuesta del salafismo reformista 219

4.2.3. La respuesta del nacionalismo y liberalismo árabe 227

4.3. Del nacionalismo y liberalismo a la respuesta islamista 236

4.4. Fundamentalismo e islamismo 243

4.5. Fundamentalismo y neofundamentalismo islámico 252

4.5.1. Procesos de radicalización de musulmanes en Europa 256

V. LÍMITES DEL NEOFUNDAMENTALISMO EN EL ÁMBITO ISLÁMICO 263
5.1. Introducción 265
5.2. Componentes del neofundamentalismo islámico 266
5.3. Justificación y conceptualización de las cinco dimensiones del neofundamentalismo islámico 270
5.3.1. Falta de Crítica Interna y Externa 270
5.3.2. Aislamiento 272
5.3.3. Intolerancia Religiosa 276
5.3.4. Falta de Moderación 279
5.3.5. Autoritarismo 280

SEGUNDA PARTE: ESTUDIO EMPÍRICO

VI. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN 285

VII. METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN 289
7.1. Diseño de estudio 291
7.2. Construcción de la "Escala del Neofundamentalismo Islámico (ENI)" 291
7.2.1. Diseño y proceso de redacción de los ítems de la Escala del Neofundamentalismo Islámico (ENI) 294
7.2.2. Descripción del instrumento ENI 296
7.3. Descripción de las dos cohortes 298
7.3.1. Descripción de la cohorte de 2010 y de la cohorte de 2015, según variables sociodemográficas 299
7.4. Variables e instrumento de medida del "neofundamentalismo" 309
7.4.1. Variables sociodemográficas 309
7.4.2. Variables del instrumento de medida del "neofundamentalismo" 310
7.5. Procedimiento 315
7.6. Estrategias de análisis estadístico 318

VIII. RESULTADOS 321
8.1. Análisis de los ítems de la ENI 323
8.2. Estructura factorial de la ENI 326
8.3. Rasgos diferenciales según variables sociodemográficas 335
8.3.1. Diferencias en las dimensiones de la ENI, según cohorte 335
8.3.2. Diferencias en las dimensiones de la ENI, según sexo 336

8.3.3. Diferencias en las dimensiones de la ENI, según edad 337
8.3.4. Diferencias en las dimensiones de la ENI, según procedencia 339
8.3.5. Diferencias en las dimensiones de la ENI, según nivel de estudios 341
8.3.6. Diferencias en las dimensiones de la ENI, según nivel de religiosidad 341
8.3.7. Diferencias en las dimensiones de la ENI, según pertenencia a asociaciones culturales/religiosas 342
8.3.8. Diferencias en las dimensiones de la ENI, según tiempo de residencia 343
8.4. Diferencias en los ítems de la ENI entre cohorte 2010 y cohorte 2015 344
8.5. Análisis descriptivo de la cohorte de 2010 348
8.5.1. Análisis de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa 348
8.5.2. Análisis de la subescala Aislamiento 359
8.5.3. Análisis de la subescala Intolerancia Religiosa 367
8.5.4. Análisis de la subescala Falta de Moderación 377
8.5.5. Análisis de la subescala Autoritarismo 386
8.6. Análisis descriptivo de la cohorte de 2015 393
8.6.1. Análisis de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa 394
8.6.2. Análisis de la subescala Aislamiento 401
8.6.3. Análisis de la subescala Intolerancia Religiosa 408
8.6.4. Análisis de la subescala Falta de Moderación 415
8.6.5. Análisis de la subescala Autoritarismo 422

IX. DISCUSIÓN, LIMITACIONES Y LÍNEAS DE FUTURO 429
1. Discusión general 431
1.1. Fundamentos teóricos 433
1.2. Construcción de la escala de medir el neofundamentalismo islámico 435
1.3. Diferencias en función de variables sociodemográficas 438
2. Limitaciones 449
3. Líneas de futuro 453

X. CONCLUSIONES FINALES 457

XI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 469

XII. ANEXOS 517

ÍNDICE DE TABLAS

1.1.- Evolución de la población extranjera y la total española (1998-2012) 46
1.2.- Evolución de población extranjera y población total española (2013-2015) 47
1.3.- Evolución población extranjera y total vasca en la CAPV (1998-2015) 48
1.4.- Distribución de las comunidades religiosas en Euskadi 50
3.1.- Definición de la violencia según las principales perspectivas psicológicas 148
7.1.- Distribución de ambas cohortes según datos sociodemográficos 300
7.2.- Los 7 ítems que miden la variable Falta de Crítica Interna y Externa 311
7.3.- Los 7 ítems que miden la variable Aislamiento 312
7.4.- Los 7 ítems que miden la variable Intolerancia Religiosa 313
7.5.- Los 7 ítems que miden la variable Falta de Moderación 314
7.6.- Los 7 ítems que miden la variable Autoritarismo 315
8.1.- Estadísticos descriptivos de los ítems de la ENI 325
8.2.- Análisis Factorial Confirmatorio de las cinco dimensiones de la ENI 327
8.3.- Análisis factorial exploratorio de la ENI 333
8.4.- Correlaciones entre las subescalas de la ENI 333
8.5.- Varianza total explicada de componentes principales de la ENI 334
8.6.- Carga factorial de las dimensiones principales de la ENI 334
8.7.- Diferencias en las dimensiones de la ENI, según cohorte 2010 y cohorte 2015 336
8.8.- Diferencias en las dimensiones de la ENI, según sexo 337
8.9.- Diferencias en las dimensiones de la ENI, según grupo de edad 338
8.10.- Diferencia en las dimensiones de la ENI, según área geográfica de origen 339
8.11.- Diferencia en las dimensiones de la ENI, según nivel de estudios 341
8.12.- Diferencia en las dimensiones de la ENI, según nivel de religiosidad 342
8.13.- Diferencia en las dimensiones de la ENI, según pertenencia a asociaciones 343
8.14.- Correlaciones entre tiempo de residencia y la ENI 344
8.15.- Diferencias por cohorte en los ítems de la ENI 347
8.16.- Primer ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa 348
8.17.- Segundo ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa 350
8.18.- Tercer ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa 352
8.19.- Cuarto ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa 353
8.20.- Quinto ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa 354

8.21.- Sexto ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa 356
8.22.- Séptimo ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa 357
8.23.- Primer ítem de la subescala Aislamiento 360
8.24.- Segundo ítem de la subescala Aislamiento 362
8.25.- Tercer ítem de la subescala Aislamiento 363
8.26.- Cuarto ítem de la subescala Aislamiento 364
8.27.- Quinto ítem de la subescala Aislamiento 365
8.28.- Sexto ítem de la subescala Aislamiento 366
8.29.- Séptimo ítem de la subescala Aislamiento 367
8.30.- Primer ítem de la subescala Intolerancia Religiosa 368
8.31.- Segundo ítem de la subescala Intolerancia Religiosa 370
8.32.- Tercer ítem de la subescala Intolerancia Religiosa 371
8.33.- Cuarto ítem de la subescala Intolerancia Religiosa 372
8.34.- Quinto ítem de la subescala Intolerancia Religiosa 374
8.35.- Sexto ítem de la subescala Intolerancia Religiosa 375
8.36.- Séptimo ítem de la subescala Intolerancia Religiosa 376
8.37.- Primer ítem de la subescala Falta de Moderación 378
8.38.- Segundo ítem de la subescala Falta de Moderación 379
8.39.- Tercer ítem de la subescala Falta de Moderación 380
8.40.- Cuarto ítem de la subescala Falta de Moderación 381
8.41.- Quinto ítem de la subescala Falta de Moderación 382
8.42.- Sexto ítem de la subescala Falta de Moderación 384
8.43.- Séptimo ítem de la subescala Falta de Moderación 385
8.44.- Primer ítem de la subescala Autoritarismo 386
8.45.- Segundo ítem de la subescala Autoritarismo 388
8.46.- Tercer ítem de la subescala Autoritarismo 389
8.47.- Cuarto ítem de la subescala Autoritarismo 390
8.48.- Quinto ítem de la subescala Autoritarismo 391
8.49.- Sexto ítem de la subescala Autoritarismo 392
8.50.- Séptimo ítem de la subescala Autoritarismo 393
8.51.- Primer ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa 394
8.52.- Segundo ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa 395
8.53.- Tercer ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa 396
8.54.- Cuarto ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa 397
8.55.- Quinto ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa 398
8.56.- Sexto ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa 399

8.57.- Séptimo ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa 400
8.58.- Primer ítem de la subescala Aislamiento 401
8.59.- Segundo ítem de la subescala Aislamiento 402
8.60.- Tercer ítem de la subescala Aislamiento 403
8.61.- Cuarto ítem de la subescala Aislamiento 404
8.62.- Quinto ítem de la subescala Aislamiento 405
8.63.- Sexto ítem de la subescala Aislamiento 406
8.64.- Séptimo ítem de la subescala Aislamiento 407
8.65.- Primer ítem de la subescala Intolerancia Religiosa 408
8.66.- Segundo ítem de la subescala Intolerancia Religiosa 409
8.67.- Tercer ítem de la subescala Intolerancia Religiosa 410
8.68.- Cuarto ítem de la subescala Intolerancia Religiosa 411
8.69.- Quinto ítem de la subescala Intolerancia Religiosa 412
8.70.- Sexto ítem de la subescala Intolerancia Religiosa 413
8.71.- Séptimo ítem de la subescala Intolerancia Religiosa 414
8.72.- Primer ítem de la subescala Falta de Moderación 415
8.73.- Segundo ítem de la subescala Falta de Moderación 416
8.74.- Tercer ítem de la subescala Falta de Moderación 417
8.75.- Cuarto ítem de la subescala Falta de Moderación 418
8.76.- Quinto ítem de la subescala Falta de Moderación 419
8.77.- Sexto ítem de la subescala Falta de Moderación 420
8.78.- Séptimo ítem de la subescala Falta de Moderación 421
8.79.- Primer ítem de la subescala de Autoritarismo 422
8.80.- Segundo ítem de la subescala de Autoritarismo 423
8.81.- Tercer ítem de la subescala de Autoritarismo 424
8.82.- Cuarto ítem de la subescala de Autoritarismo 425
8.83.- Quinto ítem de la subescala de Autoritarismo 426
8.84.- Sexto ítem de la subescala de Autoritarismo 427
8.85.- Séptimo ítem de la subescala de Autoritarismo 428

ANEXOS

ANEXO I. Carta de Consentimiento Informado 519
ANEXO II. Carta de Consentimiento Informado (versión árabe) 521
ANEXO III. Cuestionario de datos sociodemográficos 523
ANEXO IV. Cuestionario de datos sociodemográficos (versión árabe) 525
ANEXO V. Escala del Neofundamentalismo Islámico (ENI) 527
ANEXO VI. Escala del Neofundamentalismo Islámico (versión árabe) 531

LISTADO DE SIGLAS Y ACRÓNIMOS

AIS: Aislamiento
AUTO: Autoritarismo
CAPV: Comunidad Autónoma del País Vasco
CIE: Comisión Islámica de España
ENI: Escala del Neofundamentalismo Islámico
FCIE: Falta de Crítica Interna y Externa
FEERI: Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas
FM: Falta de Moderación
INE: Instituto Nacional de Estadística
IR: Intolerancia Religiosa
NF: Neofundamentalismo
RAE: Real Academia Española
RWA: Right-Wing Authoritarianism (Autoritarismo de Derechas)
UCIDE: Unión de Comunidades Islámicas de España
UPV: Universidad del País Vasco

INTRODUCCIÓN

Los emperadores, los reyes y las diferentes autoridades de la Alta Edad Media europea tenían constancia de la existencia de la religión musulmana desde que esta fue predicada en el siglo VII en el desierto de Arabia. De hecho, según la tradición musulmana, durante el proceso de unificación de toda Arabia bajo su poder, el fundador de esta religión, el Profeta Muhammad, envió varias cartas diplomáticas[1] a los diferentes soberanos de Persia, Egipto, Abisinia (Etiopía) e incluso al emperador bizantino Heraclio (610-641), en las que, después de presentarse, les invitaba a abrazar la religión del monoteísmo, el Islam. Asimismo, ya han pasado casi 1000 años desde que Pedro el Venerable (hacia 1094-1156), destacado abad de Cluny, encargó la primera traducción del Corán al latín, o desde que las obras de Avicena (980-1037) y Averroes (1126-1198), entre otros, fueron traducidas a las lenguas europeas.

En la actualidad, la sociedad europea en general, y la sociedad vasca en particular, que es el ámbito donde vamos a desarrollar nuestra investigación, tienen una certeza absoluta de que el Islam no sólo existe, sino que también, de una u otra forma casi inevitable, se entra en contacto diario con él. A pesar de todo lo expresado anteriormente, si revisamos lo que se edita y lo que se manifiesta en la sociedad europea acerca del mundo islámico, resulta sorprendentemente fácil encontrar, exceptuando algunos contadísimos casos, frases como estas: «el Islam es el gran desconocido»; «todo lo que pertenece al mundo islámico nos parece extraño e incomprensible»; «hay mucha diferencia e incompatibilidad de puntos de vista que separan Europa de la cultura islámica»; «frente a la civilización occidental, el Islam representa un modelo arcaico y dogmático». Se trata de una imagen que lejos de desaparecer sigue latente en la sociedad de hoy en día (Abdulhaleem, 2010, pág. 19). En efecto, la actitud institucional y social hacia el Islam y los musulmanes, afirma

[1] Gaudefroy-Demombynes hace referencia a estas cartas y a su autenticidad. En su libro titulado *Mahoma* responde a las voces escépticas de otros autores europeos que consideraban verosímil que Muhammad las haya enviado, señalando que los relatos sobre ellas no parece que eran una invención de la tradición musulmana: «pensemos en las embajadas del califa Harún al-Rashid (763-809) a Carlomagno (hacia 747-814), el rey de los francos» (pág. 148).

Anspaha (2008), es más negativa que positiva. Mucha gente en el ámbito político argumenta que el Islam es diametralmente incompatible con los valores del liberalismo y la democracia que rigen en la sociedad europea. En el caso de la opinión pública española, según De Lucas (2012), se ha generado un prejuicio incluso atávico que enuncia con tanta contundencia, simbolismo y superficialidad la incompatibilidad entre la cultura española y la cultura islámica.

Así, y para ser más precisos, esta creencia bastante extendida de un Islam irreconciliable, cerrado y opuesto está incrementando los malentendidos, los estereotipos y las inquietudes entre la población europea en torno a todo lo que concierne al mundo islámico. Por otro lado, está contribuyendo a la creciente tentación de asociar la identidad y las expresiones religiosas de todo el conjunto de los musulmanes con el fundamentalismo, el autoritarismo y el integrismo, que son diferentes términos que se usan para referirse a una realidad común, negativa y reprobable (Abdulhaleem, 2010). De acuerdo con Peter y Ortega (2012), en las polémicas sobre el Islam en Europa, el temor a un Islam radicalizado, que ha recibido distintos nombres (islamismo, revivalismo, Islam político, etc.), y el miedo a la radicalización de los musulmanes europeos se ha convertido en asunto de interés tanto público como político. De igual manera, Casanova (2007) sostiene que en el contexto de la inmigración musulmana en Europa, las identidades islámicas y sus representaciones en público se han convertido en una fuente de ansiedad, no sólo por su otredad religiosa como credo no cristiano y no europeo, sino por su cultura religiosa identificada como contraria a la modernidad secular occidental. «En este contexto, la tentación de identificar el Islam con el fundamentalismo se hace cada vez más acusada» (pág. 21).

Así, la estructura y los motivos de nuestro estudio responden explícitamente a los intensos y polémicos debates, tan viejos como actuales, que se han instalado

sobre el Islam y sobre su presencia en las diferentes sociedades europeas. En ocasiones se llega a afirmar que, tanto en la arena social como política, la dificultad de *integración* de las comunidades islámicas deriva de, entre otras causas, las prácticas y expresiones marcadamente religiosas que manifiestan estas comunidades. La notable y a veces rigurosa observancia religiosa de los musulmanes se interpreta no sólo como un obstáculo en el camino de la convivencia, sino que también como un elemento que, se teme, puede agudizar los posibles procesos de *radicalización* de miembros de esta comunidad.

A propósito de todo ello, se han elaborado numerosas aproximaciones teóricas y estudios exploratorios sobre las *jama'at* (grupos, agrupaciones) islámicas que se consideran fundamentalistas, y sobre las mezquitas y los imames que tienen actividades culturales y religiosas y practican la *da'wa* (predicación, proselitismo) en suelo europeo, ejerciendo un importante papel en la formación de la opinión de los adeptos.

En esta investigación se pretende ahondar en el conocimiento del perfil religioso de los musulmanes y las musulmanas residentes en el País Vasco. Planteamos la pregunta de si existen argumentos sólidos que nos permiten afirmar que su religiosidad constituye un componente que puede generar actitudes fundamentalistas. De esta primera pregunta nace el ***primero objetivo*** de esta investigación, que consiste en construir un instrumento propio con el fin de evaluar las diferentes facetas del fundamentalismo islámico en el contexto migratorio.

Por otro lado, se trata de abordar la pregunta de cómo y de qué manera su perfil sociodemográfico y sus creencias islámicas influyen en sus relaciones y en las dinámicas de convivencia que desarrollan respecto a la sociedad de recepción, la sociedad vasca europea. En relación con esta cuestión, hemos establecido el

segundo objetivo de nuestro estudio, que consiste en medir el fundamentalismo religioso en la comunidad musulmana en función de los siguientes factores sociodemográficos: sexo, edad, país de origen, nivel de estudios, tiempo de residencia en el país de acogida, nivel de religiosidad, pertenencia a asociaciones de actividades religiosas y/o culturales. Con ello, pretendemos conocer la forma en la que inciden estas variables en las actitudes fundamentalistas. Y por último, para indagar más en este asunto, hemos establecido el siguiente ***tercer objetivo***: examinar las posibles diferencias en el fundamentalismo en una muestra que hemos estudiado en 2010 y en otra nueva estudiada en el 2015.

Con el fin de responder a estos tres objetivos que acabamos de señalar, se ha llevado a cabo una estrategia metodológica que ha orientado y organizado todo el proceso de elaboración de nuestro estudio, de tal manera que su desarrollo ha quedado plasmado en una estructura compuesta por dos grandes bloques.

En la **Primera Parte**, que corresponde al marco teórico y conceptual, se hará una exposición con una perspectiva histórica y psicosocial sobre diferentes aspectos relacionados con el fenómeno del fundamentalismo en el contexto migratorio. En la **Segunda Parte**, vinculada al estudio empírico, se expondrán el análisis y los resultados obtenidos del mismo. Estos dos bloques, el teórico y el empírico, se materializarán en los siguientes capítulos.

En el **Capítulo I** se realiza una reflexión sobre el factor religioso en la inmigración, sobre su relevancia y el papel que tiene en las dinámicas de integración de las personas inmigrantes en la sociedad receptora. En este sentido, se ha indagado en la problemática surgida a raíz de la posibilidad de contemplar el aspecto religioso de los inmigrantes como elemento a valorar a la hora de gestionar esta nueva realidad del pluralismo cultural en la sociedad europea laica. Una sociedad que había ya

discutido y superado estos debates en torno al papel de la religión en la vida pública y había llegado a la conclusión de la necesidad de llevar a cabo un proceso de «privatización» de la religión. Sin embargo, la llegada de personas inmigrantes portadoras de una amplia diversidad de visiones y mentalidades propias, ha vuelto a plantear de nuevo esos debates sobre los modelos de construcción de la sociedad en base al respeto activo hacia la pluralidad cosmovisional actual. Asimismo, en este primero capítulo se centra en las diferentes dimensiones de la presencia del colectivo musulmán en el seno de la sociedad europea, y en los supuestos retos que implica el proceso de su inserción en esta sociedad.

En el **Capítulo II** se desarrolla una descripción teórica sobre el fenómeno del fundamentalismo, siendo éste indiscutiblemente un fenómeno universal. El abordaje teórico gira en torno a los diferentes rasgos de este fenómeno, su historia, causas y evolución. En este sentido, y habida cuenta de la ambigüedad que denota el término «fundamentalismo», se hace patente la necesidad de hacer una aclaración conceptual que nos permita comprender el fenómeno tanto en su especificad como en su diversidad. Para ello, resulta indispensable aportar una descripción terminológica de fenómenos relacionados, como el «tradicionalismo», el «conservadurismo» y el «integrismo».

En el **Capítulo III**, dado que el fundamentalismo es un fenómeno que surgió principalmente en el ámbito religioso, se realiza una aproximación según diferentes modelos de pensamiento al concepto de «religión». Se examina el hecho religioso desde el enfoque filosófico, histórico y, más detenida y exhaustivamente, psicológico. Todo ello nos allanará el camino para profundizar en el estudio del perfil fundamentalista desde la perspectiva psicosocial y psicológica, trazando los rasgos más característicos de este perfil y su relación con otros constructos como el autoritarismo, el dogmatismo y la intolerancia. Para ahondar en la comprensión del

fenómeno, se propone utilizar, como marco teórico interpretativo, la teoría de Leon Festinger (1919-1989) sobre la disonancia cognitiva y la teoría de Jean Piaget (1896-1980) sobre los procesos de asimilación y acomodación, sugiriendo que las cuales podrían constituir una perspectiva adicional para comprender mejor la estructura del fundamentalismo y los factores psicológicos que intervienen en su formación.

En el **Capítulo IV** nos centramos en el fenómeno de la emergencia del fundamentalismo en la sociedad árabo-islámica, que en este sentido encontramos que numerosos autores prefieren hablar de islamismo en lugar de fundamentalismo, dadas las connotaciones despectivas del segundo. Se realiza una exposición acerca de la situación social y política contemporánea del mundo árabo-islámico, explicando cómo la tesitura tan adversa y complicada que está atravesando ha contribuido al surgimiento de movimientos de carácter religioso islámico, que se presentan como medio de transformación sociopolítica y con el fin de recuperar tanto la centralidad de la referencia islámica como el liderazgo de antaño que tenían en esta sociedad, frente a otras ideologías como el nacionalismo y el liberalismo árabe, que eran modelos elitistas que no consiguieron cumplir con sus proyectos de desarrollo social y económico. Otros factores que también influyen en intensificar la vuelta a los fundamentos de lo religioso y el aumento de las expresiones islámicas han sido abordados y examinados. A estas alturas de la investigación, se empieza a diferenciar entre, por una parte, los individuos y los movimientos islámicos que pretenden participar en los procesos de transformación sociopolíticos y reclamar, parafraseando a Burgat (2006, pág. 20), su derecho a «hablar en musulmán», y que al mismo tiempo son pacíficos y defienden la pluralidad cultural y religiosa. Por otra parte, los grupos que no sólo reclaman la vuelta a las raíces, sino que las consideran como la única norma compacta e inmutable que debe ser aplicada de manera inexcusable en todos los aspectos de la vida presente. Así, cuando hablamos de los primeros, empleamos el término de «fundamentalistas», pero en el sentido neutral de la palabra, sin cargas

peyorativas, recuperando de esta forma el significado original del término que se empleaba, tanto en el ámbito del protestantismo norteamericano como en el ámbito islámico (*usuliyya*), como una descripción de los que reclaman la vuelta a los fundamentos de su fe religiosa, sin pretender imponerlos. Para referirnos a los otros grupos radicalizados, empleamos el calificativo genérico de «neofundamentalistas».

En el **Capítulo V**, en base a la producción literaria existente y teniendo en cuenta los criterios, postulados y consideraciones del contenido teórico que hemos elaborado en la parte introductoria de la investigación, procedemos a definir de manera concisa los rasgos más característicos del neofundamentalismo. Hemos valorado que una actitud neofundamentalista de un sujeto implica la manifestación y combinación de los siguientes componentes y aspectos esenciales: (a) Falta de Crítica Interna y Externa; (b) Aislamiento; (c) Intolerancia Religiosa; (d) Falta de Moderación; y (e) Autoritarismo.

En los **Capítulos VI** y **VII** se desarrolla el trabajo empírico correspondiente a esta tesis. Se establecen los tres objetivos que antes hemos mencionado y se detalla la metodología que se ha llevado a cabo para cumplir con estos objetivos. Se describe el proceso de construcción de la *Escala del Neofundamentalismo Islámico (ENI)* en contexto migratorio, que en su versión definitiva consta de 35 ítems. Por otro lado, se analizan las variables sociodemográficas de la población musulmana que formó parte de la muestra del 2010 y la del 2015 (N_t = 242). Y por último, se trazan las estrategias de análisis estadístico que se van a utilizar para la verificación y el estudio de los resultados de la investigación empírica.

En el **Capítulo VIII** se realiza un análisis descriptivo y factorial de todos los ítems de la ENI y se presentan los resultados del mismo. De igual modo, se describen las diferencias entre los participantes (49 mujeres y 193 hombres) según las variables

sociodemográficas antes citadas.

En el **Capítulo IX** se desarrolla una discusión sobre los resultados más significativos obtenidos del estudio. Se contrastan los datos analizados que corresponden a la cohorte del 2010 y la cohorte del 2015 con los resultados de las investigaciones realizadas por otros autores que han estudiado el fenómeno del (neo)fundamentalismo y sus correlaciones con otros constructos, como el conservadurismo, el prejuicio, el autoritarismo, etc. Por otro lado, se recogen las diferentes limitaciones que se han encontrado durante el proceso de investigación y se destacan las propuestas y líneas de futuro para superar tales limitaciones.

En el **Capítulo X**, a modo de clausura de esta investigación, se precisan las conclusiones finales más remarcables a las que se ha podido llegar. Para una mayor claridad, dividimos nuestras conclusiones en dos apartados. El primero se corresponde con las formulaciones y fundamentos teóricos de la primera parte de esta tesis. En el segundo recogemos las conclusiones más relevantes derivadas de nuestro trabajo empírico.

PRIMERA PARTE: MARCO TEÓRICO Y CONCEPTUAL

I. SOBRE EL FACTOR RELIGIOSO EN LA INMIGRACIÓN: ANÁLISIS CRÍTICO DEL PLURALISMO RELIGIOSO (EL CASO DEL ISLAM INMIGRADO EN LA SOCIEDAD SECULAR EUROPEA)

1.1. EL FACTOR RELIGIOSO EN LA INMIGRACIÓN

Han pasado casi tres décadas desde que la sociedad española empezó a experimentar, en lo que a la pluralidad cultural y a la demografía se refiere, transformaciones, crecimientos y adaptaciones en estos ámbitos (Checa y Arjona, 2011; Parra y Criado, 2009). La llegada de personas extranjeras de numerosos lugares del mundo ha contribuido sobremanera a estos cambios culturales y sociales. Los inmigrantes emprenden su viaje por distintas razones y bajo diversas circunstancias, pero todos comparten un objetivo común: encontrar una oportunidad mejor en el camino de su nueva vida[1]. Asimismo, los inmigrantes cuando parten de sus países de origen acarrean con ellos, además del empeño y los buenos deseos, una serie de tradiciones, valores y símbolos, que son los elementos que componen y cohesionan su propia identidad cultural y social. En efecto, este bagaje de tradiciones constituye una fuente de información y de aprendizaje valiosos y de los que emanan las personas y las familias, sean inmigrantes o no, para elaborar sus «mundos de vida»[2], sus formas culturales y cultuales, sus hábitos de creencia y expresividad simbólica, su memoria y su relato.

[1] El desplazamiento migratorio es un aspecto inherente a la historia de la humanidad. En un principio, fueron movimientos individuales o colectivos, según Solé (2002), en busca de alimentos y mejores condiciones para la subsistencia. En la actualidad responden a las disparidades de recursos y los desequilibrios económicos y sociales entre las diferentes zonas del mundo. También existen otros motivos que favorecen los desplazamientos migratorios, como las causas de índole ideológica y política (refugio político, libertad de expresión, etc.).

[2] Trias (2002, pág. 194) define la realidad contemporánea como una intersección en la que se cruzan o se encuentran *tres mundos*. Un *primer mundo* que representa la forma más extensiva y dispersa. Es un «*casino* global» que está dominado por instancias tecno-científicas sacralizadas, bien supeditadas al gigante complejo financiero, empresarial y político. Un *segundo mundo* al que llama "mundo de vida", o entorno particular diverso en el que se desempeña cierta *forma de vida*, con su peculiar "juego lingüístico". Y, por último, el mundo propio y personal, es "mí mundo". El primer mundo presenta un modo "instrumental" de inmanente racionalidad en su funcionamiento. Es la "aldea global" que provoca un general desarraigo que afecta al segundo mundo, al plano de lo particular. El segundo mundo percibe a ese "universalismo" como un acoso o una amenaza, que da lugar a un espontáneo cultivo de lo que puede llamarse el *santuario local*, de una identidad de autoafirmación excluyente que perturba la relación de alteridad con otras comunidades. Este santuario en ocasiones conduce a los integrismos religiosos, nacionalismos radicales o manifestaciones xenófobas y racistas. Y por último, el mundo propio, subjetivo y personal, «mi mundo».

Por lo tanto, es razonable pensar que los conocimientos y valores religiosos básicos de que disponen las personas inmigrantes van a acompañarles, en menor o mayor medida, durante todo el proyecto de inmigrar y de asentarse en las sociedades de recepción. De hecho, las identidades se constituyen, como señala Labrador Fernández (2001), de elementos esenciales y elementos dinámicos. Los primeros permanecen inalterables aunque el sujeto experimente cambios o modificaciones en su vida, mientras que los segundos van cambiando según las condiciones sociales y culturales que rodean a la persona.

Cabe señalar que los inmigrantes provienen mayoritariamente, desde el punto de vista histórico y económico, de países depauperados y subdesarrollados (Zolberg, 1983), donde los procesos de secularización o de laicización[3] -como los procesos que tuvieron lugar en la sociedad europea y que en algunos casos fueron muy tajantes- no acaban de asentarse y consolidarse. Existen también sociedades a las que pertenecen algunos colectivos de inmigrantes (como los países árabo-islámicos) que ni siquiera han emprendido de manera comprometida y consistente estos caminos de la minimización de la religión y de su separación de la vida pública. De acuerdo con la lúcida observación de Martínez Montávez (1997), las sociedades islámicas no han experimentado ese proceso de desacralización y de sustitución de valores adscritos tradicionalmente al terreno religioso de manera comparable con el proceso que ha ido, progresivamente y desde hace ya varios siglos, conformando a las sociedades cristianas. La alcurnia religiosa islámica, por su parte, ha mantenido su tutela y su

[3] Secularización y laicidad son dos términos que suelen confundirse. Identifican, al utilizarse en áreas culturales diversas, fenómenos parecidos, aunque no necesariamente idénticos o similares. Secularización es el término que se utiliza en el mundo anglosajón de tradición protestante para describir los procesos de minimización de la relevancia del hecho religioso en el espacio público. El término de la laicidad es esencialmente utilizado en países de tradición latina, haría referencia al «proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas, o basadas en la voluntad popular, […] no es estrictamente lo mismo que la separación Estado-Iglesia», porque de hecho hay países europeos (como Noruega y Dinamarca) que no son formalmente laicos, pero desarrollan políticas públicas y de legitimación independientes de la doctrina religiosa y moral de su Iglesia oficial, la luterana (Blancarte, 2008, pág. 30).

patrocinio estructurales de forma continua, total e indiscutible, evitando fijar, a veces por razones basadas en fundamentos teológicos y, otras, por motivos meramente políticos, la diferenciación entre la esfera de lo religioso y el Estado.

Así, a pesar de los procesos de la globalización y de la *destradicionalización*[4] que tuvieron lugar, en menor o mayor medida, en muchas sociedades del mundo, lo cierto es que el factor religioso en la inmigración se presenta, por diversas circunstancias actuantes, como un ingrediente configurador de la identidad cultural de muchas personas extranjeras.

Pero, el hecho de que esos países y sociedades no se hayan secularizado no significa, cabe puntualizarlo, que las visiones y convicciones religiosas de las personas extranjeras sean algo estático e inmutable, ya que el contacto y la interacción con la sociedad receptora, con su cultura y su modo de comportamiento, van a posibilitar progresivamente el aprendizaje y la incorporación de nuevas tradiciones y perspectivas enriquecedoras para estas personas (Abdulhaleem, 2010). En su artículo sobre las movilidades geográficas y espirituales, Odgers Ortiz (2006) sostiene que la migración mexicana hacia los Estados Unidos es un importante factor que incide en el cambio de las creencias y prácticas religiosas de los mexicanos que se desplazan. A partir de la información estadística y etnográfica, concluye que la exposición del inmigrante a un contexto de mayor diversidad religiosa, el distanciamiento de los mecanismos de control social y la vulnerabilidad del inmigrante contribuyen a la reelaboración de los referentes identitarios, favorecen los procesos de cambiar de confesión religiosa (o de renunciar a las creencias que tenía) y estimulan la reflexión autocrítica sobre las creencias interiorizadas. Roy (1999) cita otro ejemplo que ilustra

[4] Giddens (1993), en su libro titulado *Consecuencias de la modernidad*, emplea el término de *destradicionalización* para describir esa pérdida de sentido de las tradiciones (visiones religiosas, relaciones familiares y de parentesco, pertenencia a una comunidad concreta, etc.) en un mundo modernizado.

cómo el factor de la inmigración influye en la concepción y las prácticas religiosas de los musulmanes que emigran a Europa. Roy (1999) afirma que las creencias religiosas musulmanas evolucionan de un Islam-cultural a un Islam-religión, que va progresivamente adoptando nuevas formas de religiosidad alejadas de las prácticas religiosas de la cultura de origen, convirtiéndose así en «una experiencia individual y no en un hecho comunitario, aporte este sin duda de la occidentalización del Islam» (pág. 81).

Aún así, el desplazamiento migratorio y el contacto con otras realidades culturales y religiosas tampoco quiere decir, cabe insistir, que los sentimientos religiosos y de lo sagrado sean algo anacrónico y trivial y que van a esfumarse o diluirse en cuanto los inmigrantes tengan contacto con la sociedad receptora, como la europea, y se adapten a su vida moderna. Por el contrario, la visión y las expresiones religiosas resultan, en bastantes casos, una respuesta genuina de la gente ante los ya conocidos límites y desgarros de la modernización, un proyecto que no acababa de encontrar, como se esperaba, la respuesta definitiva a múltiples interrogantes que planteaba el ser humano (Abdulahleem, 2010). De acuerdo con Habermas (1999), a pesar de la secularización, que se presentó como un proceso lineal de progresiva irrelevancia de las creencias religiosas, se constata la persistencia de grupos que aún consideran que sus tradiciones religiosas son relevantes.

Por otra parte, las instituciones y sociedades europeas receptoras de inmigrantes tuvieron que realizar importantes reajustes en materia jurídica, social y educativa para facilitar los procesos de integración e inserción de las personas extrajeras en esas sociedades. En el caso del Estado Español, refiriéndonos al plano jurídico, hubo modificaciones sustanciales, apunta Pérez-Madrid (2004), en las leyes orgánicas relativas al tema de la extranjería. Tras los cambios sociales y políticos de los años 80 y 90, la Ley 7/1985, de 1 de julio, dejó de ser un instrumento eficaz como

marco legislativo para regular las cuestiones relativas a la extranjería. De acuerdo con De Lucas (2012), la sociedad española desde 1978 a la actualidad ha experimentado una vertiginosa transformación cultural, y la realidad social actual tiene muy pocos elementos en común con la sociedad española de 1978. Así, «el 12 de enero de 2000 entró en vigor la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social» (Pérez-Madrid, 2004, pág. 42). Pero, teniendo en cuenta la realidad del crecimiento de la inmigración, que en pocos años ha convertido a España de un país emisor a un país receptor de inmigrantes extranjeros, esta Ley no tardó en ser reformada en varias ocasiones: la reforma operada por la Ley 8/2000, de 22 de diciembre; la Ley Orgánica 14/2003, de 20 de noviembre.

Desde la entrada en vigor de estas disposiciones legales y sus posteriores reformas, varios autores han comentado, criticado y discutido las novedades legislativas de estas leyes españolas. Sus valoraciones estaban, sin embargo, centradas «en las cuestiones administrativas sobre el régimen de entrada y permanencia de los extranjeros», sin tratar de manera unitaria y exhaustiva la protección del factor religioso de los extranjeros en España (Pérez-Madrid, 2004, pág, 41).

Así, es subrayable el hecho de que el factor religioso en la inmigración, siendo un elemento esencial en la construcción de las identidades colectivas, no se ha contemplado lo suficientemente como una dimensión relevante que podría favorecer el diálogo, la tolerancia, la no discriminación, la convivencia y, en definitiva, los derechos humanos.

En materia religiosa, la historia contemporánea de España refleja esa evolución y renovación de su ordenamiento jurídico para adaptarlo a la nueva configuración

cultural y religiosa de la sociedad española. Según Contreras Mazarío (2011), todo el constitucionalismo español del siglo XIX se caracteriza en materia religiosa por pasar de la etapa de «la intolerancia más absoluta a una cierta permisibilidad privada de los cultos distintos al oficial, que es el de la Iglesia Católica» (pág. 7). En el art. 12 de la Constitución de 1812[5] se establecía que

> *La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra*.

Se trata de un texto explícitamente intolerante que contrasta con una mayor apertura que se encuentra en la Constitución de 1869, que concede y garantiza por primera vez el derecho a la libertad de culto. En su art. 21 rezaba

> *El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitación que las reglas universales de la moral y del Derecho*.

La entrada en vigor de la Constitución de 1978 supuso una profunda renovación del ordenamiento jurídico en materia religiosa. Una renovación que viene determinada por el reconocimiento y tutela de la libertad ideológica, religiosa y de culto (art. 16.1), y por la garantía de la igualdad de todos ante la ley, sin discriminación alguna por motivos religiosos (art.14). Se establece la libertad de conciencia, la

[5] De acuerdo con Suárez Pertierra (2006), la Constitución de 1812, conocida como la Constitución de Cádiz, introdujo la libertad de prensa, abolió el régimen señorial y suprimió la inquisición. No obstante, su art. 12 es, teniendo en cuenta que un tercio de los diputados en Cádiz eran eclesiásticos, «una muestra de confesionalidad doctrinal y excluyente» (pág. 18).

cooperación del Estado con las confesiones y comunidades religiosas y la laicidad del Estado (Contreras Mazarío, 2011). Asimismo, como observa Suárez Pertierra (2006), la Constitución de 1978 ha articulado un nuevo marco jurídico español que reconoce el pluralismo religioso y que puede considerarse adecuado para el desarrollo de la libertad religiosa tanto individual como colectiva.

No obstante, a pesar de que las leyes garantizan el derecho a la libertad religiosa, y a pesar de los numerosos proyectos de integración y de la gran labor de sensibilización social que realizan tanto el Estado como las organizaciones no gubernamentales y las asociaciones de apoyo a los extranjeros, no parece que la opinión pública ve con buenos ojos el hecho de que los inmigrantes practiquen o manifiesten sus creencias religiosas. Pérez-Madrid (2004) señala que:

> Probablemente nadie se cuestione el derecho de toda persona a profesar sus creencias religiosas […]; sin embargo, no resulta tan evidente para la opinión pública la libertad de manifestar libremente las propias creencias religiosas; bastaría recordar el revuelo causado en los últimos años a raíz del *affaire* del velo islámico (pág. 68, 69).

Como apunta Bowen (2007), la controversia sobre el velo islámico en las sociedades europeas y el importante respaldo de la ciudadanía a la legislación prohibitiva (como en el caso de Francia), que impide el uso del *Hiyab* musulmán y otros símbolos religiosos en la escuela pública, puede ser ejemplo de un secularismo intolerante. El autor contrasta los argumentos esgrimidos en el debate social por aquéllos que están a favor de prohibir el *Hiyab*, con los argumentos que esgrimen las jóvenes musulmanas que defendían su derecho a portar símbolos religiosos. El resultado es que gran parte de las razones que justificaban la ley restrictiva son,

cuando menos, discutibles, matizables o inexistentes. Según Bowen, había otras vías más útiles que esa ley para abordar la problemática social del *Hiyab*, pero no se podían adoptar por ser costosas o incluso impopulares.

El *Hiyab*, término árabe que hace referencia a la prenda femenina que usan de manera muy variable las mujeres musulmanas practicantes a modo de cubrirse su cabellera, ha provocado grandes polémicas y conflictos en la sociedad europea en general y en la escuela pública en particular. El debate político así como social se centraba en el papel que debería desempeñar el sistema laico a la hora de gestionar una sociedad cada vez más diversa y confesionalmente plural.

En su libro titulado *El velo elegido*, De Botton, Puigvert y Taleb (2004) señalan que en el caso del velo femenino islámico existen dos motivos generales detrás de la tradición de llevar esa indumentaria: el primero es un motivo personal, que representa a aquellas mujeres que escogen ponerlo de manera voluntaria, sin ningún tipo de presión familiar o social, y que lo hacen por motivos religiosos, intelectuales, éticos y culturales; el segundo motivo al que apuntan las autoras del libro es de índole política, y sería aquel velo que excluye a las mujeres del espacio social y político, y que es impuesto por las autoridades del país (como es el caso de Afganistán) o prohibido de llevarse como en los países de Europa.

El asunto de la polémica del velo islámico surgió en Francia y, como indica Baubérot (2009), se intensificó cuando a finales de 1989 el director de la escuela secundaria de Creil, situada a 50 kilómetros al norte de París, prohibió entrar a clase a tres alumnas musulmanas porque se negaron a quitarse el pañuelo que les cubría el pelo, e insistían en su derecho a mantener la prenda puesta. El caso tuvo gran repercusión en los medios de comunicación y propició tensos debates nacionales entre quienes estaban a favor de la prohibición en nombre del laicismo escolar y

quienes, en nombre del pluralismo y la libertad de culto, defendían el respeto a las creencias religiosas. En noviembre del mismo año, el seminario francés *Le Nouvel Observateur* publicó un manifiesto firmado por cinco intelectuales franceses en el que alegaban que la escuela es una institución pública que debe estar emancipada de la influencia de los poderes religiosos o económicos. Los autores y las autoras de la declaración, Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontenay y Catherine Kintzler, advertían de que la introducción de elementos religiosos dentro de la escuela estimularía el crecimiento del fundamentalismo religioso islámico. De acuerdo con Salguero (2004), la reclamación de los colectivos musulmanes de una atención especial en lo que concierne a sus necesidades comunitarias, provocó la hostilidad del público que se manifestaba en contra de la construcción de mezquitas y oratorios musulmanes.

Una semana después de la publicación de ese manifiesto, otro grupo de intelectuales (Joëlle Brunerie-Kaufmann, Harlem Désir, René Dumont, Gilles Perrault y Alain Touraine) publicaron un escrito en el que sostenían que los sentimientos de exclusión y la marginación que sufre la comunidad musulmana en general y la magrebí en particular, podrían generar las condiciones en las que crece el fundamentalismo religioso, y todo ello podría alimentar, al mismo tiempo, la extrema derecha. Subrayaban la necesidad de construir una sociedad de «laicidad abierta», contraria a las imposiciones autoritarias y capaz de proporcionar «a cada persona las condiciones objetivas de su elección individual» (Salguero, 2004, pág. 46).

Con respecto al factor religioso en la inmigración, se observa que la condición religiosa de algunas comunidades, particularmente aquellas que mantienen convicciones y realizan prácticas religiosas distintas a las de la sociedad mayoritaria, o aquellas comunidades religiosas sobre las que se proyectan imágenes negativas y desdeñosas, se percibe esa condición como un retroceso para los logros y los

avances alcanzados por la sociedad receptora en materia de libertades e igualdades sociales, y se piensa incluso que la introducción de esas nuevas prácticas religiosas en la sociedad de recepción podría perturbar su estabilidad y su cohesión social. Este es el proceso de percepción que desarrolla la sociedad de acogida ante, por ejemplo, los inmigrantes pertenecientes a la religión musulmana (Abdulhaleem, 2010). De acuerdo con Salguero (2004), es cierto que las políticas multiculturales (como el acomodo del calendario laboral, medidas relativas a la vestimenta como el *hiyab*, revisión del currículo de historia, etc.) pueden crear, en teoría, una sociedad más igualitaria y justa, pero no es menos cierto que hay un temor a que las consecuencias prácticas de esas políticas multiculturales puedan generar, en vez de integración e inclusión, una división social y separatismo étnico.

Es más, en los diferentes discursos motivados por este tema, se llega a afirmar que hay grupos de inmigrantes que son más fáciles de integrar que otros en función de su adscripción religiosa. Es decir, los colectivos que mantienen creencias religiosas afines o compatibles con las de la sociedad anfitriona serían, así se deduce, más capaces para adaptarse y tendrían más posibilidades para superar el examen de la integración. Esta retórica culturalista es utilizada en ocasiones como pretexto para encubrir medidas de segregación y actitudes xenófobas dirigidas contra los colectivos que culturalmente no son, o que se cree que no son, tan próximos (Abdulhaleem, 2010). Asimismo, en su artículo sobre la integración del Islam en Europa, López García (2002) señala que en ocasiones se llega a hablar de dos categorías de inmigrantes: los integrables y los inintegrables. Los primeros tienen más similitud lingüística, cultural y religiosa que los de la segunda categoría. El autor cita una encuesta del CIS que refleja cierto deseo social, que tuvo bastante eco en los medios de comunicación, de establecer una especie de "filtro étnico" a la hora de acoger a personas inmigrantes. La encuesta reveló que el 59,6% de los españoles favorece la llegada de inmigrantes de origen iberoamericanos, el 18% mostraron preferencia por

europeos del Este y sólo el 4,4% de los españoles eran partidarios de acoger a inmigrantes de origen magrebí. De acuerdo con Habermas (1998), citado por Velasco Arroyo (2011), con este tipo de opiniones y de discursos se corre el riesgo de que la sociedad europea acabe plegándose sobre sí misma, provocando con ello, por una parte, una involución de la calidad democrática de su cultura política y, por otra, la formación de una identidad colectiva europea de tipo regresivo caracterizada por su aversión a la diversidad cultural y religiosa. Como señalan Campelo, Izaola y Zubero (2012), todo esto es un indicio de un retorno a formas de nacionalismo herderiano exacerbado que creíamos haberlas tenida superadas en Europa.

Como respuesta a este retorno, y en relación con la acomodación de los inmigrantes dentro de las identidades nacionales españolas, habría que recordar la reflexión de Bauböck (2001), Carens (1995, 2000) y Kymlicka (2001), citados por Zapata-Barrero (2005), que afirman que de lo que se trata es de ver cómo se gestiona el tema de la identidad «sin sobrepasar los límites de los valores de nuestra tradición democrática liberal en el contexto de las diferentes esferas públicas […]. Se trata de discutir, pues, la vida pública de las personas, no la privada» (pág. 8).

1.2. PLURALISMO RELIGIOSO EN LA SOCIEDAD SECULAR EUROPEA

Las culturas de mayor influencia en el mundo actual «todavía están arraigadas en un sistema de creencias religiosas» que las caracteriza y las identifica, llegando a ocupar un espacio geográfico propio y hasta hegemónico. Así, generalmente se asocia el cristianismo con Europa y América; el Islam con África y Asia Occidental y Central; el hinduismo y el budismo con Asia Oriental y Extremo Oriente, respectivamente. (Morán, 2008, pág. 28).

El pluralismo religioso es una actitud de reconocimiento y respeto hacia la sensibilidad religiosa de los demás. Pero no solamente esto, es la toma de conciencia, como señala Panikkar (1979), de que lo real es más que la suma de todos los puntos de vista posibles. De igual modo, Knitter (1985) define el pluralismo religioso no como un hecho a reconocer, sino como una realidad pacífica a construir. Griffin (2005) apunta con extraordinaria lucidez que cuando un miembro de una determinada religión acepta el pluralismo religioso significa que está afirmando dos hechos: uno es negativo y otro es positivo. El hecho negativo consiste en el rechazo al absolutismo religioso, lo que implica el aceptar que su religión no es la única que ofrece la verdad salvadora, no es la única inspiración divina, ni la única que tiene la legitimidad de existir y tampoco tiene derecho a reemplazar a las otras religiones. La afirmación positiva es la aceptación de que ciertamente hay otras religiones, a parte de la suya, que promueven verdades y valores importantes para sus miembros y que pueden incluso ser compartidas por otros.

Con lo que respecta a la pluralidad religiosa en las sociedades europeas, es subrayable el hecho de que, desde el punto de vista histórico y cultural, ha imperado durante largos siglos una flagrante homogeneidad confesional. Las tres grandes denominaciones religiosas que emergieron en Europa (la católica, la protestante y la ortodoxa) se derivan todas de un tronco común: el Cristianismo. La presencia del Islam o del judaísmo, aunque notoria, ha sido percibida como un elemento impuesto, no autóctono y ajeno a la conciencia colectiva de la sociedad europea (Abdulhaleem, 2010). La fe cristiana ha desempeñado un papel «a menudo decisivo» en la formación de las naciones europeas (García Villar, 1993, pág. 35). En su obra titulada *El siglo de Luis XIV*, reimpresa en 1954, Voltaire (1694-1778) describe a Europa como una especie de gran nación fragmentada en varios estados, algunos son monárquicos y otros mixtos; algunos aristocráticos y otros populares, pero todos tienen el mismo fundamento religioso, aunque separados en doctrinas religiosas diversas. Según

Voltaire, Europa estaba dividida en dos grandes grupos, el primero es el de los católicos que obedecían, más o menos, a las ordenes del Papa de Roma, y el segundo grupo representa a aquéllos enemigos de la dominación espiritual y temporal del Papa, son los protestantes, que también estaban divididos en luteranos, calvinistas y otros, y que se odiaban entre sí tanto como odiaban a Roma.

Voltaire era uno de los filósofos más representativos de la ilustración, un movimiento cultural e intelectual de mayor alcance en la historia de Europa que tuvo lugar en el siglo XVII y XVIII. La ilustración se define como un sistema de ideas y valores independizado de las tutelas de las religiones tradicionales, y que se concreta en el reformismo social y económico y en la secularización del saber; es «la síntesis del espíritu europeo de la época, basada en la sustitución de la tradición por la luz de la razón» (León Sanz, 1989, pág. 13).

Así, la ilustración y los procesos de secularización permitieron a la sociedad europea abandonar el estado de confrontación originado por las diferencias y los conflictos doctrinales, y pasar de una uniformidad religiosa a una pluralidad no conflictiva de visiones, a una tolerancia que va a colocar al continente europeo en una nueva trayectoria de progreso continuo. Sin embargo, cabe señalar que se trataba de un pluralismo político y religioso que contemplaba la paz y el diálogo entre, más bien, las diferentes doctrinas religiosas cristianas existentes en la sociedad europea (Abdulhaleem, 2010). En efecto, como afirma Berger (2006), el potencial pluralista en Europa se realiza una vez finalizadas las guerras internas provocadas por motivos religiosos.

La presencia significativa y perceptible en la sociedad europea de identidades religiosas distintas a la identidad religiosa dominante es un fenómeno reciente, que se ha producido como resultado de los recientes desplazamientos de población

migratoria. La inmigración es un factor que ha potenciado al menos cuantitativamente el multiconfesionalismo. De Lucas (2012) señala que, en el caso de la sociedad española, la presencia sustancial de minorías religiosas distintas de la que ha sido hegemónica en este país y la llegada de inmigrantes son dos fenómenos que están íntimamente ligados e imposibles de negar. En los mismos términos se expresa López Camps (2007) al afirmar que los flujos migratorios han contribuido al aumento de la pluralidad cultural y religiosa, una pluralidad que ha cambiado el mapa confesional de España y, además, ha vuelto a situar el tema religioso en la agenda política. Para Casanova (2007), la diversidad religiosa que ha supuesto la inmigración presenta un auténtico desafío a, por un lado, los modelos europeos locales establecidos para gestionar el pluralismo religioso, que son modelos de por sí muy limitados, y por otro lado, aún mas importante, a las recientes tendencias europeas de intensa secularización. Madeley y Enyedi (2003), citados por Casanova (2007), afirman que los países europeos tienden, en sus políticas de gestión de la pluralidad de convicciones, a aplicar a las minorías religiosas el particular modelo europeo de separación entre Iglesia y Estado.

El proceso de secularización y laicización en los países europeos desembocó en un acotamiento de la función pública de la religión. La religión perdió relevancia ante la razón y la ciencia, dejó de ocupar el centro y fue relegada a la periferia (Tamayo, 2004). Fue en el marco de la Revolución Francesa de 1789 cuando empezaron a gestarse oficialmente los procesos de laicización. En 1792 se manifestó esta voluntad de secularización de manera explícita y nítida en el famoso *Rapport* (Informe) que Condorcet (1743-1794), filósofo y político francés, presentó ante la Asamblea Nacional francesa. En el referido Informe defendía la enseñanza de una moral fundada en la razón y no en la visión religiosa, un modelo oficial que aparta del espacio público y de la escuela cualquier elemento de confesionalismo (Salguero, 2004).

Con lo que respecta a España, el laicismo se produce por influencia del modelo introducido por la Revolución Francesa. De hecho, el informe que elaboró Manuel José Quintana (1772-1857) en 1813 sobre la Instrucción pública (en el contexto de la Constitución gaditana de 1812), considerado como el primer texto programático del liberalismo español en materia educativa, tenía muchos aspectos comunes fruto de la influencia del *Rapport* (Informe) que había presentado Condorcet, discípulo de Voltaire, ante la Asamblea Nacional francesa. Según el citado informe de Quintana, la educación ha de basarse en la igualdad, la libertad y la universalidad, protegida de todo fanatismo y absolutismo. Sin embargo, hay una notable diferencia entre el Informe de Quintana y el *Rapport* de Condorcet. Mientras que Quintana era favorable a la inclusión de conocimientos de religión en los programas educativos de la escuela primaria, Condorcet mantenía una postura tajantemente laica (Araque Hontangas, 2013).

A partir de estos momentos de transformaciones políticas y culturales de gran envergadura, se ha ido desarrollándose incluso, de acuerdo con De Lucas (2012), una tradición de cierta laicidad que confunde el proceso de secularización con la pretensión de desaparición del hecho religioso en el foro público, que desprecia y menosprecia a la religión y a las personas que reivindican su importancia y reclaman su reconocimiento.

En la sociedad europea empezó a crearse un clima en el que las personas ya no necesitan recurrir a lo sagrado para dar legitimidad a sus decisiones, a sus visiones y a sus obras individuales o colectivas. Ya no se dejan convencer fácilmente por las interpretaciones e historias eclesiásticas que explicaban el origen del mundo que nos rodea y daban sentido a nuestras vidas. Se afirmaba que el relato religioso no era más que un mito y una fábula, y que la existencia de un Creador era más que dudosa. De esta forma, crecía el ejercicio de una racionalidad que aportaba independencia y

autosuficiencia espiritual a las personas implicadas (Abdulhaleem, 2010). Como señala Berger (2006), «las legitimaciones religiosas del mundo han perdido su plausibilidad no sólo para unos pocos intelectuales y otros individuos marginales, sino para las masas de sociedades enteras» (pág. 180). En efecto, en ese entorno cultural y religioso secularizado, los hombres y las mujeres se dieron cuenta de que ahora sin la hipótesis de Dios, afirma Bonhoeffer (2008), las cosas marchan tan bien como antes. De acuerdo con Casanova (2007), entre importantes sectores de la población europea empezó a difundirse la idea de que cuanto más moderna es una sociedad más secular se vuelve, y que ser un europeo "moderno" e "ilustrado" significaba prescindirse de los temas religiosos.

Quizás este clima sociocultural es la principal razón que yace detrás de la indiferencia y la incomprensión que muestran las sociedades europeas, intensamente secularizadas, cuando colectivos de inmigrantes manifiestan que su religión es un componente relevante para sus vidas, un referente significativo y viable para el desarrollo de su identidad individual y colectiva que prefieren no perder. La incomprensión se acentúa aún más, y en ocasiones se convierte en rechazo, cuando estos colectivos reclaman espacios propios para poder cumplir con las prescripciones de su religión y para realizar sus prácticas espirituales (centros de culto, cementerios, acatar ciertos regímenes alimenticios, ostentar determinado tipo de vestimenta, etc.) (Abdulhaleem, 2010).

Por lo que a España se refiere, como habíamos señalado antes, el rápido crecimiento de la inmigración ha cambiado el mapa étnico, cultura y social de este país. Sin embargo, de acuerdo con De Lucas (2012), aun cuando en términos absolutos es considerable el incremento de la diversidad religiosa, proporcionalmente sigue siendo una cuestión de minorías. Valero-Matas, Coca y Valero-Oteo (2014), señalan que si a principios del signo XXI el peso relativo de la inmigración apenas

superaba el 2% del total de la población, diez años después, una de cada ocho personas empadronadas en España era extranjera. Este crecimiento exponencial se puede dividir en tres etapas. La primera entre 1975 y 1985, en la que hubo un aumento poco relevante en el número de inmigrantes. En 1975 residían en España sólo 165.289 extranjeros, cifra que se incrementó a 241.975 en 1985. La mayoría de ellos se asentaban en Madrid y Barcelona y eran miembros de la Comunidad Europea. La segunda fase comprende el periodo en 1985 y 1995, en la que España empezó a convertirse de un país emisor de inmigrantes a un país de recepción, al duplicarse la presencia de inmigrantes, pasando de 241.975 a casi medio millón de personas extranjeras.

De acuerdo con Tortajada, D`Argemir i Cendra y Martínez Corcuera (2013), el tercer periodo fue el de la verdadera aceleración (1995-2009), se produjo un enorme incremento del número de extranjeros residentes en España, desbordando todas las expectativas. De medio millón de la década anterior llegaron a alcanzar en 2001 1.572.017 (el 3.85% del total de la población). En 2005 eran ya 3.691.500 (un 8.4% del total) y en 2009 ascienden a casi seis millones de inmigrantes, lo que representa de hecho el 12% por ciento de la población. Sin embargo, como consecuencia de la crisis económica que ha azotado a España en los últimos años, la población extranjera disminuye y se reduce a 5.467.955 personas, según datos del Observatorio Permanente de la Inmigración, afirman los autores referidos.

En la siguiente Tabla 1.1, se muestran los datos que reflejan la evolución de la población extranjera en comparación con la población española desde 1998 hasta 2015. De acuerdo con Urrutia Asua (2013), estos datos dan cuenta del cambio en el panorama sociodemográfico que tuvo lugar en la primera década del siglo XXI.

Tabla 1.1.- *Evolución de la población extranjera y la total española (1998-2012)*.

Año	Población extranjera	Total población	%
1998	637.086	39.852.652	1,6
2000	923.879	40.499.790	2,3
2002	1.977.947	41.837.894	5,0
2004	2.963.838	42.372.689	7,5
2006	4.012.765	43.516.505	10,2
2008	5.063.755	44.723.411	12,8
2010	5.440.232	45.283.064	13,7
2012	5.736.258	47.265.321	13,8

Fuente: Urrutia Asua (2013).

Como bien se aprecia en la Tabla 1.1, el incremento de la población extranjera es notable tanto en término absolutos como en términos porcentuales, sobre todo en los primeros años del siglo XXI. Por otro lado, cabe destacar que ese aumento va cobrando un ritmo más moderado a partir del 2006, llegando a bajar el número de población extranjera a partir del 2012.

En la siguiente Tabla 1.2 se mostrarán los datos relativos a la evolución de la población extranjera y española desde 2013 hasta el 1 de enero del 2015. Es observable la sensible bajada en términos absolutos y porcentuales de las personas tanto nacionales españolas como extranjeras residentes en el territorio español. Según los datos aportados por *Instituto Nacional de Estadística* (INE)[6], el número neto de extranjeros desciende en 545.980 (-9,8%). Por grupos de países, los más numerosos siguen siendo los ciudadanos de Rumanía y de Marruecos, que representaban en 2013 el 15,7% y el 14,3% del total de extranjeros, respectivamente.

[6] Instituto Nacional de Estadística. Información obtenida de http://www.ine.es/prensa/np838.pdf

Tabla 1.2.- *Evolución de población extranjera y población total española (2013-2015)*.

Año	Población extranjera	Total población	%
2013	5.546.238	47.129.783	11.8
2014	5.000.258	46.725.164	10.7
2015	4.718.864	46.600.949	10.1

Fuente: Elaboración propia a partir de datos del INE.

En lo que respecta a la población extranjera residente en el País Vasco, esta sigue una tendencia de incremento no tan exponencial en comparación con el resto del territorio español. Se trata de una inmigración menos relevante desde el punto de vista numérico, si bien ha ido aumentándose de manera constante llegando a representar en la actualidad el 6,3% del total de la población vasca. También es destacable el descenso de esta población a partir del 2012, bajando de 151.894 a 137.397 personas extranjeras. En la siguiente Tabla 1.3 se mostrarán los datos relativos a la evolución de la población vasca y de las comunidades extranjeras residentes en Euskadi entre 1998 y 2015.

Tabla 1.3.- *Evolución población extranjera y total vasca en la CAPV (1998-2015)*.

Año	Población extranjera	Total población	%
1998	15.198	2.98.628	0,7
2000	21.140	2.098.596	1,0
2002	38.408	2.108.281	1,8
2004	59.166	2.115.279	2,8
2006	85.542	2.133.684	4.0
2008	117.337	2.157.112	5,4
2010	139.369	2.178.339	6,4
2012	151.894	2.193.093	6,9
2014	141.316	2.188.985	6,5
2015	137.397	2.188.895	6,3

Fuente: Elaboración propia a partir de datos del *Observatorio Vasco de Inmigración* (Ikuspegi).

En lo que respecta a las minorías religiosas, según el *Observatorio del Pluralismo Religioso*, organismo creado en 2011 por el Ministerio de Justicia del Gobierno Español, la presencia de minorías religiosas en España alcanza algo más del 7% de la población. Según los datos publicados por el Observatorio correspondientes al 2014, el número de entidades evangélicas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia casi se ha duplicado en 10 años. Las entidades religiosas ortodoxas han aumentado un 160% desde 1997. Mientras que las entidades que representan la religión musulmana se han multiplicado por cuatro en una década (De Lucas, 2012).

Los musulmanes y las musulmanas afincados en España se destacan como primera comunidad religiosa minoritaria. Según el estudio demográfico de la población musulmana elaborado en 2014 por el *Observatorio Andalusí*, una institución perteneciente a la *Unión de Comunidades Islámicas de España* (UCIDE)[7], habitan en

[7] UCIDE es una organización religiosa musulmana que fue inscrita, como entidad jurídica, el 10 de abril de 1991 en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia civil. Siendo el Islam una religión con Notorio Arraigo en España, UCIDE señala que su finalidad es lograr los

España más de 1.140.000 de seguidores del Islam extranjeros (no nacionalizados), alcanzando la cifra de 1.850.000 con los musulmanes nacionalizados.

Por otro lado, con respecto a los lugares de culto, se aprecia que los templos cultuales de las minorías religiosas ascienden a 6.187 y representan el 21,25% del total. Por ejemplo, a fecha de 1 de junio de 2014, se han establecido 3.439 lugares de culto evangélicos; 1.312 mezquitas y oratorios islámicos; 702 salones de Reino para Testigos Cristianos de Jehová; 177 lugares de culto para ortodoxos; 136 lugares de culto para budistas; y 33 sinagogas para la comunidad judía.

Situándonos en las confesiones religiosas afincadas en la CAPV, de acuerdo con Urrutia Asua (2013), el número total de comunidades religiosas, tanto las que están inscritas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia como las que por diversos motivos no se inscribieron, ascienden a 1216 comunidades. La distribución confesional de las mismas es desigual: las parroquias de la Iglesia Católica representan el 75,74% del total de las comunidades religiosas establecidas en Euskadi; las iglesias y comunidades evangélicas representan el 10, 03%; los Testigos cristianos de Jehová representan el 5,35%; las comunidades islámicas representan el 5,18%. En la siguiente Tabla 1.4 se mostrarán más detalladamente los datos relativos a la distribución de las confesiones religiosas presentes en la CAPV.

derechos de los musulmanes en España y el desarrollo de las actividades religiosas propias del Islam. La *Unión de las Comunidades Islámicas de España* (UCIDE) junto con FEERI (*Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas*) formaron el 19 de febrero de 1992 la *Comisión Islámica de España* (CIE), órgano representativo de las comunidades religiosas islámicas e interlocutor único ante las instituciones españolas, en virtud del acuerdo de colaboración firmado con el Estado español el 28 de abril de 1992. información obtenido de: http://ucide.org/es/content/historia-de-la-un%C3%AD-de-comunidades-isl%C3%A1micas-de-espa%C3%B1-ucide

Tabla 1.4.- *Distribución de las comunidades religiosas en Euskadi*.

Iglesias y otras comunidades	Totales	%
Iglesia Católica (sólo parroquias)	921	75,74
Evangélicos	122	10,03
Testigos cristianos de Jehová	65	5,35
Islam	63	5,18
Budismo	18	1,48
Ortodoxos	11	0,90
Marmones	4	0,33
Otras comunidades	12	0,99
Total	1216	100.0

Fuente: Urrutia Asua (2013).

Habida cuenta de todo lo que habíamos señalado, los desplazamientos migratorios de personas originarias de muy diversos contextos culturales y religiosos han despertado la conciencia de la sociedad europea en general y de la sociedad vasca en particular sobre el pluralismo religioso en el sentido más amplio de la palabra, sobre sus características y sobre la necesidad de impulsar políticas de inclusión y de reconocimiento social e institucional hacia esta diversidad. En definitiva, sobre la necesidad de reconstruir la sociedad europea no en función de la visión establecida, única y exclusiva de la mayoría, sino de acuerdo con pautas tanto jurídicas como éticas sensibles al derecho de las minorías, étnicas o religiosas, a la igualdad y a la no discriminación (Abdulhaleem, 2010).

Como señala De Lucas (2012), la gestión de la inmigración y de la pluralidad religiosa obliga a poner en cuestión muchas de «las formas de organización y de las prácticas institucionales [y sociales] establecidas en los países receptores» de inmigrantes (pág. 64). Parece imprescindible el estudio de las estrategias de reconocimiento y, asimismo, de la importancia del papel que juega la fe religiosa en la construcción de las identidades culturales y, concretamente, en lo que podríamos

llamar el Islam inmigrado, que representa una religión considerada como alógena e incompatible con los valores y principios de las sociedades europeas. De Lucas afirma que en relación con el Islam, se observa que en las sociedades europeas hay una dialéctica de menosprecio que tiene como objeto a los inmigrantes identificados como fieles al Islam. Estos procesos de menosprecio no sólo son el resultado de los prejuicios que suelen difundir tanto medios de comunicación como grupos o partidos irresponsables, sino que están en el núcleo de las teorías de gestión de la diversidad que elaboraron politólogos y pensadores igual de irresponsables como Huntington, Rehnson o Sartori, que declaran que la cultura occidental y la cultura musulmana son dos mundo completamente incompatibles y adversarios.

Frente a este tipo de ideas y políticas de menosprecio, De Lucas (2012) propone un modelo de gestión de la pluralidad religiosa que pueda garantizar el proceso social de integración de todos, incluso de las comunidades minoritarias asentadas que se identifican con confesiones religiosas concretas y, muy específicamente, con el Islam. En este sentido, Peter y Ortega (2012) señalan que la identidad musulmana en Europa aparece a menudo como un elemento polémico que precisa de una aproximación y tratamiento específicos, que se ha convertido en parte ineludible de la agenda política y de los debates sociales. Los autores destacan, particularmente, el temor a un «islam radical», que en los medios de comunicación ha recibido distintos nombres: islamismo, Islam político, fundamentalismo, revivalismo, etc. (pág. 13).

Como bien puede apreciarse, en la literatura y los debates sociales sobre el pluralismo religioso aparece el Islam como un elemento cultural antagónico. Antes de indagar en las razones que suscitan este tipo de percepciones y afirmaciones en torno al Islam, resulta necesario hacer una exposición y una aproximación inicial al mismo, situándolo y subrayando los rasgos más sobresalientes de su naturaleza.

1.3. ISLAM: CONTEXTO Y SIGNIFICADO

La península arábiga es la cuna del Islam, es donde nació esta religión y fue predicada por Mahoma (el nombre castellanizado de Muhammad) en el siglo VII de nuestra era. De acuerdo con Küng (2006)[8], entre Arabia y las regiones circundantes, como Mesopotamia, se desarrollaron las culturas tempranas más avanzadas, incluso anteriores a la cultura indostánica en el valle del Indo, a la cultura Shang en el valle del río Amarillo y a la cultura egipcia del valle del Nilo. Allí se encontraron los primeros hallazgos de la rueda, el carro, el torno de alfarero, el primer sistema de escritura, el sistema de cálculo más antiguo, etc. El historiador libanés Hitti (1886-1978), en su libro sobre los orígenes de los árabes que publicó en 1937, señala que la inmensa península arábiga es considerada el hogar original en el que se desarrolló la primera civilización de los semitas (cananeos, fenicios, arameos, hebreos, babilonios y asirios), una región conocida como el "Creciente Fértil", que se extiende desde el golfo arábigo (pérsico) hasta el desierto del Sinaí, incluyendo Irak, Siria, Líbano y Palestina. Fue en la cultura babilónica donde floreció el sistema de medición y de pesar y el sistema de numeración sexagesimal, que se usa para medir tiempos y ángulos (horas, minutos, grados, etc.). Al norte de Siria, los cananeos, los primeros habitantes de Palestina y Líbano (estos últimos fueron llamados fenicios por los griegos), eran los grandes mercaderes de la antigüedad, y su colosal contribución a la humanidad ha sido el alfabeto fonético, compuesto por letras consonantes y vocales, que los griegos adoptaron a su propia lengua, y que posteriormente sirvió de modelo para el resto de los alfabetos occidentales.

[8] Küng señala que Arabia se encontraba en la periferia de las grandes culturas de Oriente Medio. Creemos que su observación no está del todo en lo cierto, ya que ciudades como Petra y *Mada'en Saleh*, dos grandes enclaves nabateos y árabes, se encuentran en el corazón del desierto de Arabia. Ambas poblaciones, con su sistema cultural y obras maestras de la arquitectura, escultura y regadío, son un vestigio arqueológico que da muestras de su importancia y su contribución al desarrollo de las civilizaciones de Oriente Medio en la antigüedad.

Este espacio geográfico y cultural fue el escenario en el que apareció y creció el Islam. Precisamente en las ciudades de La Meca y Medina, que fueron importantes centros comerciales estratégicamente ubicados en la ruta del incienso, al oeste de la península arábiga y a sólo 80 kilómetros del mar Rojo. Fue el año 570 d.C. cuando nació Muhammad, el Profeta del Islam. El año 595, es decir, a los 25 años, contrajo matrimonio con una mujer que se llamaba Khadiya, una empresaria de éxito[9] que, dedicándose al intercambio comercial entre la ciudad de La Meca y Damasco, situada al norte de Arabia, había contratado a Muhammad como empleado para gestionar parte de sus negocios.

Según la tradición musulmana, en el año 610, al cumplir sus 40 años, Muhammad vive su más intensa, profunda y conmovedora experiencia mística. Se trata del momento en el que el Profeta del Islam recibió la primera revelación divina (Chaaban, 2011). Según cuenta Ibn Ishaq (m. 770) en su primera biografía sobre Muhammad, que ha llegado hasta nosotros a través de su editor y comentador Ibn Hisham (m. 828), Muhammad era un hombre de carácter dado a la meditación que hacía largos y periódicos retiros en una montaña cercana a su ciudad natal, La Meca (al-Sibaí, 1972). En una de las noches del noveno mes del calendario lunar, mientras Muhammad dormía a solas en la caverna, recibió en forma de visión la llamada a la misión profética, una voz que le despertó diciéndole: "¡*Iqraá*!" (lee o recita), un mandato que, ante la estupefacción de Muhammad, se repitió varias veces, hasta que

[9] De acuerdo con Shahrour (2000), la mujer árabe de aquel periodo -que vivía en una sociedad cuya actividad comercial muy intensa, una sociedad muy diversa en la que habitaban judíos, cristianos, politeístas, minorías persas y otros grupos *hanafíes* (monoteístas)- gozaba de una posición y estatus personal importante, que a pesar de algunas limitaciones y desventajas sociales, tenía libertades y capacidad de decisión muy subrayables si tenemos en cuenta el contexto y la época. En materia de divorcio, por ejemplo, mientras que en la mayoría de las culturas el varón era el que tenía derecho a poner fin a una relación conyugal, la mujer árabe podía, sin embargo, tener exclusivamente el derecho a disolver el vínculo matrimonial sin el consentimiento del hombre y sin tener por qué argumentar las causas de la ruptura. Según Shahrour (2000), antes del siglo VII cuando la mujer árabe beduina decidía divorciarse era suficiente, en lugar de acudir a un juzgado, «cambiar la orientación de la puerta de su *khaima*», su tienda. Este era el mensaje que transmite al hombre la decisión de la mujer de separase definitivamente de él (Shahrour, 2000, pág. 341).

al final la voz le indicó los siguientes versículos:

> «¡Lee en el nombre de tu Señor, el que todo lo ha creado! Ha creado al ser humano a partir de "*A'laq*" [de una célula embrionaria, de un espermatozoide masculino mezclado con óvulo femenino, o de un coágulo de sangre, en otras traducciones]. ¡Lee! Que Tu señor es el más generoso, quien ha enseñado por medio del *qalam*[10], ha enseñado al ser humano lo que no sabía» (Corán, 96:1-5).

Estos son los primeros versículos que, según la tradición pía, fueron revelados a Muhammad a través de la voz de Gabriel (*Yibril*, en lengua árabe), el ángel quien seguirá hasta el año 632, fecha en la que murió Muhammad, transmitiendo la sabiduría del Dios Creador, la palabra que posteriormente fue compilada y ordenada en el libro sagrado de los musulmanes, el Corán. Es decir, Gabriel comunicó los versículos coránicos durante 22 años, desde aquella solitaria noche de angustia y turbación del año 610 hasta el año 632. Es el periodo durante el cual Muhammad predicó infatigablemente la doctrina musulmana, y que con ello marcó de manera definitiva la historia de Arabia, de Oriente medio y de numerosos países y pueblos del mundo. O como refiere Küng (2006), ese lugar de nacimiento del Islam, «el futuro iba a

[10] La mayoría de las interpretaciones del Corán en medios occidentales, e incluso en medios árabes, traducen la palabra "*Qalam*" como una pluma o un cálamo. Sin embargo, en una exégesis reciente realizada por Shahrour (1990), se afirma que el significado de esta palabra puede entenderse más bien, teniendo en cuenta su raíz árabe y el contexto social y cultural en el que se emplea, como "identificación" o "clasificación", es decir, la acción (innata o aprendida) de ordenar las cosas por clases o grupos para facilitar su comprensión (por edades, por tamaño, por origen, por genero, etc.), considerando que estos procesos son «la columna vertebral del conocimiento» tanto humano como animal (pág. 295). De acuerdo con Said (2006), la clasificación no sólo es un medio de aprendizaje, sino también una necesidad humana. El autor señala que a pesar de la confusión que a veces vive la mente, parece que tiende a formular con persistencia lo que Claude Lévi-Strauss (1908-2009) llamó una «ciencia de lo concreto». Una tribu primitiva, a modo de ejemplo, tiende a asignar un nombre, una función o significación concreta a cualquier especie de hoja silvestre tirada en su entorno. El argumento de Lévi-Strauss consiste en que la mente nos exige un orden, y el orden se logra haciendo distinciones y clasificaciones (Said, 2006, pág. 86).

ser suyo» (pág. 49).

Para comprender mejor las diferentes dimensiones de la religión musulmana, es esencial, a parte de remitirnos a sus orígenes en base a las fuentes y documentos disponibles, conocer el significado de la propia palabra "Islam". De acuerdo con Amin (2011), desde el punto de visto etimológico, Islam como vocablo árabe contiene la raíz trilítera S, L y M; y que deriva del verbo *aslama*, que tiene varias connotaciones, entre ellas: "aceptar", "reconocer", "entregarse" y "resignarse". Según apunta Ramadan (2009), Islam significa «la adhesión de la conciencia humana al proyecto divino, del acceso del corazón a su reconocimiento y a su paz a través de la autoentrega. Este es el significado de la palabra *islam*, que con frecuencia se traduce muy apresuradamente por la mera idea de sumisión, pero que contiene también el doble significado de "paz", y "autoentrega incondicional"» (pág. 219). En palabras del arabista Martínez Montávez (2008), es cierto que «sumisión» es una de las diversas connotaciones del sustantivo «Islam», pero no es menos cierto que Islam significa, atendiendo a la raíz lingüística de la que deriva, que cubre el campo semántico del bienestar, la salvaguarda, la salud y la paz, que el creyente se pone en manos de Dios porque así tiene la seguridad de estar a salvo (pág. 97). Asimismo, Navarro (1997) señala que el término Islam encierra en su raíz el significado de «ser/estar sano, íntegro», y para los musulmanes viene a significar «la libre orientación a Dios» (pág. 33). En este sentido, Falaturi y Tworuschka (2003) apuntan que los musulmanes se identifican con una religión estrictamente monoteísta, en la que la relación del ser humano con el Dios único es directa, sin intermediario. Así, el Islam no define a sí mismo en términos de sumisión o subordinación impotente a la voluntad de un Dios omnipotente y arbitrario. El Islam sostiene que la tendencia de buscar a Dios y desarrollar el espíritu divino forma parte de la condición natural y original humano, es inherente en cada ser humano desde la creación de Adán.

De igual modo, en una contemporánea interpretación del Corán, Shahrour (1996) afirma que el Islam es, basándose en los diferentes textos coránicos en los que aparece el término, una actitud de reconocer o admitir sin ambages la existencia de Dios; tener fe en el día del juicio y en la resurrección; obrar bien y emprender obras de beneficencia. En este sentido, apunta Shahrour, cualquier individuo que crea en estos principios básicos, sea de los seguidores de Muhammad, sea judío, sea cristiano, o de cualquier otro credo, podría ser considerado como musulmán. Esto es lo que explica, precisamente, por qué hay diversos pasajes coránicos que hacen referencia a, por ejemplo, Adán, Abrahán, Moisés y Jesús llamándoles musulmanes, aunque estos profetas cronológicamente aparecieron antes del Islam que predicó Muhammad. Obviamente, según la visión coránica, estos profetas no eran musulmanes en el sentido en el que definimos el Islam de hoy, no rezaban ni peregrinaban a La Meca porque esta práctica religiosa no formaba parte de su liturgia. Eran *muslimun* (musulmanes) porque simplemente profesaban los tres principios básicos relativos a la creencia en Dios.

De acuerdo con la lectura del Corán que hace Shahrour (1996), estos principios básicos del Islam encierran dos aspectos: el primero es teórico doctrinal, basado en la creencia en el Dios único y en el día del juicio; el segundo es de acción práctica, que se materializa mediante las buenas obras y la beneficencia. Por otro lado, Shahrour afirma que estos tres principios son los verdaderos pilares del Islam que predicó Muhammad, y no los conocidos cinco pilares que fueron establecidos por doctos musulmanes y las autoridades religiosas tradicionalistas.

Así, la exégesis de Shahrour representa una nueva lectura revolucionaria del legado cultural islámico, que choca diametralmente con la visión de los guardianes de la tradición dominante. Es cierto que interpreta el Corán a partir del mismo texto coránico, haciendo quizás una lectura literal (no literalista) del mismo sin establecer

una distancia de él, pero no es menos cierto que se trata de un método y estilo valiosos e ilustrados, ya que discuten y cuestionan elementos estructurales centrales de la tradición musulmana (pilares de la fe, matrimonio, poligamia, herencia, vestimenta islámica, etc.), proponiendo una interpretación más adaptada a nuestros días. El autor así argumenta su visión personal:

> Hago esto hoy desde mi manera de entender los versículos sabios de la revelación, fundamentada en una base de conocimiento y en lo que se ha acumulado de conocimientos y ciencias civilizadas y humanas hasta finales del siglo XX, siendo así con todo ello congruente con mi realidad objetiva que predomina hoy, sin atenerme a una jurisprudencia o una interpretación puesta por un autor hace ya XII siglos, que aunque fuese adaptada en aquel entonces a su realidad, necesariamente no se adapta a la realidad de hoy (pág. 317).

1.4. EL ISLAM INMIGRADO: LA POLÉMICA DE LA IDENTIDAD RELIGIOSA EN LOS PROCESOS DE INTEGRACIÓN. HISTORIA DE IMÁGENES Y REALIDADES

Es esencial subrayar la gran diversidad de pueblos que confiesan el Islam. Según una investigación etnográfica realizada por Weeks (1989), citado en Waines (2008), se han podido identificar a más de trescientos grupos étnicos o lingüísticos que total o parcialmente creen en el Islam, la religión que constituye el denominador común de esa infinita variedad de etnias, culturas y sociedades de todas las partes del mundo. Esta misma diversidad podría ser extensible, en menor o mayor medida, a la población musulmana afincada en España y en la Comunidad Autónoma del País Vasco, aunque la mayoría de esos musulmanes y musulmanas proceden de una zona concreta: los países del Magreb.

A pesar de que el Islam nació en Arabia, pero de acuerdo con el centro *Pew Forum on Religion and Public Life*[11], la mayor parte de la población musulmana no reside en el mundo árabe, sino en Asia y el Pacífico. Numéricamente hablando, en la actualidad las personas adheridas a la religión musulmana en todo el mundo alcanzan la cifra de 1.600 millones y representan el 23% del total de la población mundial, y que de aquí al 2050 se espera que representen el 30%. Aproximadamente el 90% de los musulmanes son seguidores de la doctrina *sunní*, y el 10% restantes son de la rama *chií*. De acuerdo con Garrido Rodríguez (2012), hoy por hoy, una cuarta parte de la humanidad es musulmana. En la región de Asia-Pacífico viven el 62% de la población musulmana total. El mayor país musulmán de la tierra no es Arabia Saudita, sino Indonesia, que sus 203 millones de habitantes representan el 13% del total de seguidores de esta fe. Le siguen Pakistán (con 174 millones de musulmanes que representan el 96% de la población de este país asiático) y la India (con 161 millones de ciudadanos musulmanes, el 13,4% de la población de la India). En la península arábiga, Oriente Medio y el norte de África habitan sólo el 20% (320.000.000) de la población musulmana mundial.

Por lo tanto, como señala Segura i Mas (2002), no hay que confundir los países árabes con el mundo islámico. El mundo árabe es un conjunto de 22 países que ocupan una región entre los océanos Índico y Atlántico y entre el mar Mediterráneo y el desierto del Sáhara. De acuerdo con Martínez Montávez (1997), la base continental del mundo árabe cubre una superficie de aproximadamente 14 millones de km², pero no hay que olvidar que tiene varios límites marítimos: océano Atlántico, mar Mediterráneo, mar Rojo, mar Arábigo y Golfo Pérsico (que los árabes denominan Golfo Arábigo). Lo más acostumbrado es subdividir ese extensísimo bloque en dos conjuntos regionales: la africana nórdica, a*l-Magreb* (el lugar del sol poniente), con el

[11] Es un centro *think tank* de estudios sociales y demográficos y de sondeo de opinión pública, ubicado en los Estados Unidos. Datos obtenidos de http://www.globalreligiousfutures.org/religions/muslims

70% de la superficie geográfica y algo menos que el 70% de la población total; y *al-Maxreq* (el lugar donde sale el sol), la zona de Oriente Medio u Oriente Próximo, según las denominaciones occidentales más utilizadas, cubre casi el 30% de la superficie del total y cuenta con algo más del 30% de la población. Atendiendo a grandes criterios geográficos fundamentales, también ambas regiones son divisibles. Así, el lado oriental del espacio africano constituye el Valle del Nilo, y el espacio asiático se divide entre, por una parte, el enorme territorio de la Península Arábiga y, por otra, la región del norte, conocida como el Creciente Fértil, aunque en lengua e historia árabe es más conocida como *Bilad al-Xam*, literalmente, «Países del Norte» (Martínez Montávez, 1997, pág. 84).

En términos generales, los países árabes comparten una misma lengua, el árabe; mayoritariamente una misma religión, aunque dividida en distintas sectas y doctrinas, el Islam. Las minorías étnicas más importantes son los bereberes (*amazigh*, la etnia autóctona del norte de África) y los kurdos de Oriente Medio. Por lo que respecta a las minorías religiosas no musulmanas, las principales son los coptos de Egipto, los judíos del Magreb y de Oriente Medio y las diferentes denominaciones cristianas del Líbano, Jordania, Palestina e Irak (Segura i Mas, 2002).

De acuerdo con Martínez Montávez (1997), el mundo árabe aparece como un mosaico heterogéneo cuyas piezas (las minorías religiosas y étnicas) de muy distinto origen, volumen y condición que han contribuido al proceso de construcción de la realidad sociopolítica, cultura e intelectual árabo-islámica. Trazar la tipología de estas minorías es una tarea ciertamente complicada. Se encuentran minorías dentro de la propia religión musulmana que dan buena prueba de esta diversidad conviccional y cultural, comunidades como los chiís y drusos de Oriente Medio que no son las únicas pero sí las más conocidas y destacadas. Las minorías confesionales no-islámicas se presentan en el espacio árabe de manera también muy variable cuantitativa y

cualitativamente. Las más relevantes son las comunidades cristianas autóctonas, y en menor medida las minorías judías. Como señala Martínez Montávez (1997), «la conciencia diferencial entre árabes cristianos y árabes musulmanes queda nítidamente establecida en el terrero confesional, pero no en el terreno de la arabidad: lo que la ideología nacionalista árabe debe a las comunidades cristianas orientales es no sólo mucho, sino cualitativamente destacado también» (pág. 195). Las minorías étnicas y lingüísticas como los bereberes en el Magreb y los kurdos en el Mashreq son también elementos identitarios que configuran la realidad cultural del mundo árabe. Las reivindicaciones culturales de ambas comunidades están bastante justificadas, aunque conviene subrayar el hecho de que en ocasiones estas reivindicaciones han sido aprovechadas «por las potencias coloniales, en su estricto interés, para reforzar sus propósitos y proyectos, y directamente en contra no sólo de los intereses nacionales árabes –locales o totales- sino de los diversos procesos de liberación y recuperación de la soberanía» (Martínez Montávez, 1997, pág. 194).

En el Viejo Continente europeo existe una población musulmana de aproximadamente 16 millones (Roy, 2012, citado por Sánchez González y Padilla Castillo, 2013). Según las estimaciones, representan un 3,5% de la población europea en su totalidad (De Lucas, 2012). Se concentran sobre todo en Alemania, con 4 millones; Francia, con 3,5 millones (Garrido Rodríguez, 2012). En España, los musulmanes representan un 2,5% del total de la población, según los datos de UCIDE, la *Unión de Comunidades Islámicas de España*. De acuerdo con Sánchez González y Padilla Castillo (2013), de los casi dos millones de musulmanes en España, cabe señalar que el 70% son inmigrantes. Destaca el colectivo de origen marroquí como el más numeroso, seguido por argelinos, paquistaníes, iraníes, libaneses, sirios, egipcios, tunecinos, entre otras nacionalidades. El 30% restante corresponde a los musulmanes inmigrantes que han obtenido la nacionalidad española y a los españoles autóctonos que se han convertido al Islam (Planet, 2008, citada por Sánchez González

y Padilla Castillo, 2013).

La mayoría de los inmigrantes musulmanes llegaron al continente europeo, señala Spektorowski (2014), como inmigrantes trabajadores, solicitantes de asilo político e inmigrantes que entraban de manera clandestina. Llegaron para cubrir la creciente demanda de mano de obra después de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945).

En relación con ese Islam inmigrado, Peter y Ortega (2012) señalan que resulta más adecuado hablar del «islam europeo», en vez de un Islam en Europa. Alegan que las comunidades y las organizaciones musulmanas instaladas en Europa, que a pesar de los vínculos que pueden tener con el mundo islámico y con su cultura, tienen rasgos específicos que se reflejan explícitamente como condición de sus actividades religiosas y culturales que se desarrollan en un espacio social europeo. Además, los autores matizan que, por una parte, el calificativo «europeo» describe básicamente el resultado de la «constitución accidental y cambiante de los pueblos de Europa y de sus prácticas religiosas» y, por otra, tiene un fundamento jurídico sólido, ya que los Estados europeos están comprometidos con la libertad religiosa que permite dar nuevos significados a lo europeo (pág. 15).

Respecto a este debate en el caso de España, De Lucas (2012) también prefiere hablar de un «Islam español», y no del «Islam en España». Argumenta que esta denominación es más representativa porque, a pesar de que la mayor parte de la presencia islámica está constituida por inmigrantes musulmanes, no debemos olvidar que existe un significativo número de españoles musulmanes conversos, o «revertidos», como a ellos les gusta definirse (pág. 43).

Los musulmanes y las musulmanas afincados en Europa representan varios

colectivos que, por razones tanto de fisonomía como de cultura, resulta difícil que pasen por desapercibidos. Es más, tras el incremento de su volumen demográfico en las sociedades de acogida, las expresiones culturales propias de esta comunidad, que están bastante ligadas a su forma de ver y entender su religión, se ven lógicamente aumentadas dejándose notar más su visibilidad en el espacio público: mezquitas u oratorios de culto, vestimenta propia, tiendas de alimentación y restaurantes *Halal*[12], celebraciones colectivas de fiestas religiosas, etc. Es decir, en el caso de la inmigración musulmana, lo que determina su visibilidad y la hace más notoria, no es su actividad laboral o estatus social, ni su realidad demográfica, sino las manifestaciones cotidianas de signos identitarios propios de la cultura y la religión musulmana (Abdulhaleem, 2010). Como apunta Spektorowski (2014), esta forma de prácticas y deberes religiosos de los musulmanes europeos, influenciados por las tradiciones y costumbres de sus países de origen, marcan la diferencia entre ellos y la sociedad europea de recepción. De igual modo, afirma Schiffauer (2012), el Islam dispone de una serie de símbolos que tienen una estructura basada en una lógica propia, lo cual permite formular cierta diferencia.

La presencia y la "integración" de los musulmanes inmigrantes asentados en las distintas sociedades europeas se ha convertido en un tema que desencadena amplios y candentes debates públicos (Peter, 2012). Hoy por hoy, se puede afirmar que hablar acerca del factor religioso en la inmigración es casi sinónimo de hablar del

[12] *Halal*, es una palabra árabe que significa lícito, autorizado por ser saludable, ético, adecuado o correcto. El término hace referencia genérica a todas las prácticas y las cosas consideradas aceptadas según la religión musulmana. Cualquier acto o comportamiento humano que tiene como fin hacer el bien común y no ocasionar daño físico, moral o material a nadie, se considera *Halal*, permitido o acreditado. En principio, todas las cosas por naturaleza son lícitas de hacer (si son acciones), de ser (si son materiales o abstractas) y de consumir (si son alimentos sólidos o líquidos), a menos que estas cosas sean perjudiciales o nocivas. En el caso de ser dañinas, serían entonces *Haram*, es decir, vedadas o prohibidas. Aplicado el término *Haram* a los alimentos, el texto coránico y la tradición musulmana establecen que todos son aptos para su consumo con la excepción de los siguientes: la carne del animal mortecino, el animal matado a palos, el animal muerto por asfixia, de una caída, de una cornada, el devorado por las fieras, el carnívoro y carroñero, el que tiene colmillos, la carne porcina, aves rapaces. Aplicado a bebidas: el alcohol (Abdulhaleem, 2010).

Islam inmigrado (Abdulhaleem, 2010). En Europa, los inmigrantes procedentes del espacio cultural islámico se han convertido en el "otro" por excelencia, acaparando toda la atención de los medios y ocupando el imaginario social sobre la inmigración (Pfaff y Gill, 2006; Gest, 2010; Saz, 2011). De acuerdo con Schiffauer (2012), el creciente peso de los recién llegados (no sólo musulmanes, sino los inmigrantes en general) crea temor respecto a la cohesión social y a los modelos de valores establecidos por la sociedad receptora. Pero, parece que por diversas razones, afirma el autor, el Islam concentra los temores en cuanto a la cultura pública.

Así, en los abundantes abordajes y estudios que suelen realizarse para determinar las dificultades y los obstáculos que podrían entrañar los procesos de integración de las personas extranjeras, aparece de nuevo la identidad de los colectivos musulmanes como la más inasimilable y la menos grata. Los miembros pertenecientes a esta comunidad son percibidos por la sociedad de recepción como sujetos profundamente religiosos y unidos a su fe, y frecuentemente se describen en términos de amenaza y miedo. Este hecho se produce no porque los otros colectivos de inmigrantes sean menos religiosos[13], y tampoco porque los grupos de musulmanes sean estadísticamente los más numerosos, sino porque la presencia de estos últimos, en realidad, reaviva una memoria colectiva europea que está plagada de imágenes poderosas que representan al Islam y al mundo islámico de una manera estereotipada, reduccionista y arbitraria. Una imagen que parece que no ha cesado a lo largo de la historia: cuando Europa era dirigida por autoridades y reinos religiosos se creía que el Islam personifica a un mundo radicalmente incompatible; en la actualidad, Europa está

[13] En una encuesta realizada en Alemania y publicada en 2009 por la *Oficina Federal para la Migración y los Refugiados*, corrobora estas apreciaciones. Ha concluido que sólo un tercio de los 17.000 entrevistados musulmanes se podría calificar de "fuerte" su apego a las reglas islámicas. Por otro lado, el estudio asegura que las comparaciones entre los prosélitos musulmanes y los de otras religiones demuestran que el alta grado de religiosidad no es una cualidad exclusiva de los musulmanes. Son mínimas las diferencias que se presentan entre unos grupos religiosos y otros. Datos obtenidos de la página *web* de *Deutsche Welle Akademie*, una organización alemana dedicada a la cooperación internacional en el ámbito de los medios de comunicación. Obtenido de http://www.dw.de/musulmanes-en-alemania-ni-radicales-ni-socialmente-aislados/a-4430484

regida por sistemas de gobierno seculares, democráticos y liberales, pero se sigue creyendo que es incompatible con el mundo islámico (Abdulhaleem, 2010). De acuerdo con Schiffauer (2012), Occidente ha vivido una historia de construcción de la alteridad musulmana en razonamientos orientalistas. Es decir, no se ve el Islam simplemente como otra religión que se añade al panorama multirreligioso existente en Europa, sino como un credo que constituye el polo opuesto al de Occidente.

Las sociedades europeas protegen la constitucionalidad del ejercicio privado y libre de la religión, incluida el Islam. No obstante, no han sido capaces de tolerar, como señala Casanova (2007), a los inmigrantes musulmanes cuando estos practican sus ritos religiosos de manera pública y colectiva. Los partidos de la derecha europea xenófoba y contraria a la inmigración parten de un discurso sencillo y directo: el Islam es inasimilable simplemente porque es una religión no europea, inmigrante extranjera. Los liberales seculares generalmente tienden a mirar con recelo estas expresiones de intolerancia religiosa, «pero cuando se trata del Islam, los europeos seculares también tienden a dejar al descubierto los límites y los prejuicios de la moderna tolerancia secularista» (pág. 20).

En virtud de todo lo mencionado, cabe peguntarse: ¿por qué el Islam y no otra religión es el que más ha suscitado el interés de los investigadores y ha nutrido los debates de las sociedades de acogida? ¿A qué se debe esta imagen tan negativa sobre los musulmanes que habitan hoy en la sociedad europea? ¿Qué opinión tiene la población musulmana y qué actitud manifiesta con respecto a su relación con la sociedad receptora y con el sistema ya establecido por esta sociedad? ¿Qué tipo y grado de religiosidad y qué contenido religioso mantienen los musulmanes y las musulmanas que hacen que la sociedad receptora les perciba como algo hostil y peligroso? O, si queremos ser más precisos, ¿tienen los inmigrantes musulmanes que residen en el País Vasco expresiones o tendencias religiosas que podemos

considerarlas como fundamentalistas? ¿Qué significa en este contexto de las personas inmigradas ser fundamentalista o ser moderado?

1.4.1. Los procesos de crear una imagen sobre el Islam

Una relación pacífica y de respeto recíproco entre dos culturas tiende a propiciar las condiciones adecuadas para el desarrollo entre ellas de un conocimiento mutuo, extenso, veraz y más ajustado a la realidad. En cambio, el estado de tensión y confrontación suele favorecer inevitablemente la creación de una memoria colectiva que describe al "otro" en términos de sospecha, recelo y desconfianza. Y cuanto más se prolongue en el tiempo el escenario de hostilidades y discordias, mayores serán los motivos para que tal descripción se instale de manera indeleble en el imaginario colectivo.

En este caso, la visión negativa que elaboran los individuos y los grupos en torno a los "otros ajenos", se convierte en algo muy vivo que se retroalimenta de manera constante e intensa. Actúa como una autoridad poderosa insensibilizadora que impide que se visualicen y se interioricen imágenes opuestas (que pueden ser positivas) a las que ya tienen instaladas (las imágenes negativas). De esta forma, el sujeto evita la elaboración de nuevas reflexiones sobre la realidad del "otro", ya que tales reflexiones podrían revelar nuevos matices que contradicen la imagen que tiene elaborada sobre él, una contradicción que provocaría un indeseable desequilibrio e incoherencia interior. Para referirse al "otro" o para definirlo, se limita a recurrir a las mismas imágenes monótonas y a los conocimientos que están asentados en la memoria colectiva, procurando así lograr la consistencia dentro de sí mismo (Abdulhaleem, 2010).

Así, el contrastar la información preestablecida con una información nueva pero

opuesta, es un proceso que en ocasiones desemboca en un estado de «disonancia cognitiva», en el sentido en el que lo definió Festinger (1957)[14]. La teoría de la disonancia cognitiva afirma que entre dos elementos cognitivos (imágenes, opiniones, creencias, etc.) que están relacionados puede existir disonancia o consonancia. Según Van Den Broek (2008), la disonancia surge cuando las opiniones, creencias o imágenes que tiene una persona resultan incompatibles con otros elementos nuevos que está percibiendo o aprendiendo; cuando uno de estos elementos no deriva del otro o entran ambos en conflicto porque no concuerdan. De acuerdo con Festinger (1957), cuanto mayor sea la disonancia, que es una experiencia desconcertante y provoca una incomodidad psicológica, mayor será la necesidad de reducirla o eliminarla. Las estrategias que emplean las personas para enfrentarse a tales experiencias son varias: tratan de buscar argumentos o "racionalizar" sobre las supuestas incongruencias para reducirlas o esquivarlas; tratan de evitar, rechazar o ignorar activamente todas aquellas situaciones o informaciones que podrían probablemente aumentar la inconsistencia; también en ocasiones intentan modificar ciertas facetas en uno o en los dos elementos cognitivos opuestos, o intentar adquirir nueva información que permita aumentar la consonancia y disminuya la disonancia. Como Van Den Broek (2008) observa, una de las maneras más creativas de superar la

[14] La teoría de la Disonancia Cognitiva fue desarrollada por el psicólogo social estadounidense Leon Festinger (1919-1989). Es un concepto que se basa en varias investigaciones que Festinger y sus colaboradores llevaron a cabo en los años 50, como el estudio que trató las formas de culto de una secta liderada por Marion Keech, una señora de Chicago que predijo que un gran diluvio iba a causar la destrucción y el fin del mundo a finales de 1956, y que sólo un grupo reducido de creyentes de su entorno sería salvado por alienígenas que vendrán en una nave espacial para rescatarles. Antes de que llegara este esperado Armagedón, Festinger y sus colegas se infiltraron en el movimiento para estudiar el comportamiento de los integrantes del grupo cuando se demuestra que sus profecías habían fallado y que estaban equivocadas. Festinger estableció la hipótesis de que el grupo, ante la nueva realidad que cuestiona la veracidad de sus creencias, en vez de retroceder o abandonar esas creencias erróneas, lo que haría es reinterpretar los acontecimientos para justificar su fracaso, en un intento de superar la disonancia cognitiva que el evento había generado. Y como segunda hipótesis, los miembros del grupo se cohesionaría aún más entre sí para consolidar los principios básicos de la secta. Efectivamente, después de vivir esta situación de incongruencias, el movimiento explicó que no llegó el fin del mundo porque Dios decidió salvar la humanidad gracias al fervor creyente demostrado por los integrantes de esta secta. A partir de este momento, los investigadores observaron que el grupo empezó a desarrollar una intensa actividad de proselitismo. Se trataba de aumentar el número de personas que abrazan las creencias del movimiento, de esta forma conseguirían afianzar sus interpretaciones y reducir a niveles aceptables la disonancia cognitiva a la que se enfrentaban (Festinger, Riecken, y Schachter, 1956).

disonancia cognitiva es la de incorporar, mediante un proceso de reinterpretación adecuada, el nuevo conocimiento «en el conjunto cognitivo establecido, después de haberlo "neutralizado" previamente» (pág. 184).

Así, con lo que respecta a la inmigración en general y a la inmigración musulmana en particular, este proceso de disonancia cognitiva se manifiesta en varias formas. Por ejemplo, cuando la sociedad receptora piensa que hay un porcentaje muy alto de inmigrantes que viven en el país, mientras que los estudios demográficos demuestran una realidad contraria[15]; cuando se piensa que los inmigrantes quitan el trabajo a los habitantes locales o vacían los presupuestos de las ayudas sociales, mientras que los estudios ponen de manifiesto que, como en el caso de Francia, los inmigrantes constituyen el 9% de la población activa y contribuyen al empleo en un 8,9%. Según los datos del 2012 que publicó el INSEE francés (Instituto Nacional de Estadística)[16], la tasa de paro es más alta entre los inmigrantes: 16,1% frente a 9,1%. En su mayoría desempeñan laboras de trabajo precarios y poco o nada cualificados (construcción, hostelería, agricultura estacional, etc.). De acuerdo con Martín López (2013), en el caso de la dinámica migratoria en España, según la *Encuesta de Población Activa* (EPA), en 2011 había un 76,1% de extranjeros activos frente a un 23,9% de inactivos, teniendo por lo tanto la inmigración una incidencia laboral y

[15] En una encuesta realizada en 2014 por Ipsos MORI, un instituto del Reino Unido de investigaciones sociales, revela que los europeos creen que la población inmigrante musulmana es bastante superior a la real. Se observa que hay una sobreestimación llamativa sobre el porcentaje de musulmanes que viven en las sociedades europeas. En Francia, el porcentaje real de musulmanes es el 8%, mientras que la percepción de los franceses es del 31%. En Italia el 4% de la población profesa la religión musulmana, pero los *italianos* creen que uno de cada cinco habitantes es musulmán. En el Reino Unido la situación es similar, un 5% de población musulmana real, frente a una percepción distorsionada del 21%. En España, la percepción de los españoles sobre el porcentaje de la población musulmana se aleja bastante de la realidad: estiman que el 16% de la población es musulmana, mientras que el porcentaje real es alrededor del 2,1%, lo cual supone que los españoles creen que los musulmanes que viven en España representan un porcentaje ocho veces mayor de su peso demográfico real. Datos obtenidos de la página *web* de la organización Ipsos MORI: https://www.ipsos-mori.com/researchpublications/researcharchive/3466/Perceptions-are-not-reality-Things-the-world-gets-wrong.aspx

[16] "Los mitos de la inmigración". (2014, octubre 6). *El País*. Obtenido de http://internacional.elpais.com/internacional/2014/10/17/actualidad/1413557674_499503.html

económica importante en España. En relación con los sectores de actividad, se da una mayor proporción de ocupados extranjeros en el sector agrario, representando el 7,1%, frente al 3,8% de autóctonos. En el sector de la construcción sucede lo mismo, el 10,8% de trabajador inmigrantes frente a 7,2% de nacionales españoles.

La disonancia cognitiva surge cuando el imaginario colectivo de la sociedad receptora entra en contradicción con los datos que revelan los diferentes estudios e investigaciones que se elaboran sobre la materia de la inmigración. Para afrontar esa evidente incongruencia, hay grupos de personas tienden a mostrar una flexibilidad mental y reconocen que sus ideas eran erróneas, lo cual les permite incorporar los nuevos conocimientos a su bagaje. En cambio, hay otros sectores de la sociedad que se muestran más escéptico y recurren a estrategia menos creativas. En vez de contemplar esa nueva realidad y admitir el propio error, superan la angustia de la inconsistencia cognitiva a través de, por ejemplo, lanzar acusaciones dirigidas contra las investigaciones o contra los expertos que las realizan para descalificarlos, desautorizarlos y quitarles valor. Para mantener su idea de manera inmutable, cuestionan la objetividad de esos estudios y, con un tono recriminatorio, tildan a sus autores o a las organizaciones que los patrocinan de ser pro inmigrantes inconscientes del peligro y la adversidad que supone la inmigración a la identidad cultural, poniendo en duda su sentimiento nacional y su lealtad al país.

Así, los aspectos negativos del adversario se perciben como si fueran rasgos constitutivos e inherentes a su personalidad, mientras que lo bondadoso y positivo se considera como algo pasajero, una apariencia o una maniobra con la que pretende engañarnos. Parece que se instala en la mente un mecanismo que se encarga de clasificar y filtrar las percepciones que generamos en torno al "otro", seleccionando aquéllas que se ajustan a nuestra visión negativa, y borrando, reinterpretando o transformando aquéllas que no corresponden. Las primeras se registran en un lugar

céntrico de la memoria formando un nudo compacto y difícil de desenredar, mientras que las segundas son desestimadas y permanecen, en el mejor de los casos, en un lugar periférico. Ambas nunca son contrastadas, entremezcladas o combinadas. En lo que respecta a la inmigración musulmana, se observa que su hospitalidad, su generosidad o hasta sus manifestaciones de tolerancia[17] son interpretadas como actos persuasivos y abrumadores, o estrategias retóricas y demagógicas que apelan a nuestras emociones y camuflan otros intereses de penetración y dominio (Abdulhaleem, 2010). De acuerdo con Ridao (2004), para algunos sectores de la sociedad, herederos de aquellos que en el pasado «imaginaban que el individuo vivía preso de la geografía o de la raza, el islam deja de ser un credo religioso, tan pacífico o tan oscurantista como todos los demás, para convertirse de pronto en un único e inverosímil actor geoestratégico, compuesto por centenares de miles de creyentes que bajo la apariencia de pacíficos ciudadanos esforzándose en sus asuntos, estarían dispuestos sin embargo, llegada la oportunidad, a convertirse en militantes de una sola y monstruosa causa» (pág. 17-18).

Hay cuatro fuentes principales que alimentan este ciclo de percepciones y contribuyen a su perpetuación. Nos referimos al papel de adoctrinamiento de los medios de comunicación, a la memoria e imaginario colectivo y al discurso deficiente que proyectan los propios musulmanes. A continuación se detallan estas cuatro fuentes.

[17] Según el Derecho Islámico, las comunidades religiosas que habitan en sociedades musulmanas (judíos, cristianos, los sabeos monoteístas, budistas, zoroastrianos, etc.), tienen el derecho a confesar y practicar con libertad sus creencias religiosas. Para que el conjunto de los ciudadanos de esta sociedad (musulmanes y no musulmanes) reciban protección, seguridad y servicios públicos, los musulmanes pagan el impuesto azaque (contribución económica sobre los bienes privados) y, de manera paralela, los miembros de las otras tradiciones religiosas pagan *al-Yizia*, una palabra árabe que significa literalmente "contribución". Se exime a las personas mayores, a las mujeres no trabajadoras, a los niños y a los que tienen capacidades mentales o físicas limitadas de pagar *al-Yizia*. Asimismo, las minorías religiosas se libran de pagar este impuesto si el Estado musulmán no les puede garantizar usufructo de los servicios públicos y de la protección (Abdulhaleem, 2010).

1.4.1.1. El papel de los medios de comunicación

Los medios de comunicación de alcance masivo[18], que a lo largo del siglo XX y hasta la actualidad sus herramientas han evolucionado de manera desmesuradamente extraordinaria, lo cual ha hecho que todo tipo de información se transmita y fluya superando las distancias geográficas y los obstáculos culturales. La expansión tan significativa de los medios de comunicación y los adelantos de la informática y las telecomunicaciones han conseguido, entre otras cosas, que nuestro enorme mundo se convierta en una «aldea global», como lo describe tan gráficamente McLuhan (1911-1980) en su libro titulado *The gutenberg galaxy* (2002, pág. 31). Castells (1999), citado por Guardiola Jiménez (2002), afirma que los medios de comunicación son «el tejido simbólico de nuestra vida, […] tienden a funcionar sobre la conciencia y la conducta, como la experiencia real obra sobre nuestros sueños proporcionando la materia prima con la que funciona nuestro cerebro» (pág. 396).

De igual modo, Appadurai (1996), citado por Mayans y Tubella i Casadevall (2005), señala que en la sociedad contemporánea hay dos factores que desempeñan un papel central en la construcción del imaginario individual y colectivo: los medios de comunicación y la inmigración. El autor apunta que las imágenes audiovisuales nos ayudan a desarrollar una idea determinada relativa al mundo que nos rodea, a nuestros valores más profundos, a lo que consideramos aceptable o condenable, bueno o malo. En los medios de comunicación aprendemos quiénes son los más poderosos y quién no tiene el poder, quién está legitimado para usar la fuerza y quién, utilizándola, pasa inmediatamente a la categoría de terrorista, quién o qué

[18] Este término hace referencia a los medios de la radio, la televisión, el cine, el periódico y, más recientemente, las redes sociales de internet. Pero hoy en día también podemos considerar que el teléfono, que tradicionalmente se consideraba como medio de comunicación interpersonal, se ha convertido en un instrumento de comunicación masivo, ya que este aparato con sus nuevas aplicaciones y herramientas permite difundir la información en diferentes partes del mundo de manera masiva e inmediata.

acontecimientos tienen el derecho a ser recordados y a quién o qué hechos tenemos que olvidar. En efecto, las historias que nos presentan los medios de comunicación son la fuente que alimenta la construcción de nuestra cultura común, con la que nos identificamos y nos sentimos integrados dentro de esa cultura.

El papel de los medios de comunicación ha sido extremadamente relevante en educar, enseñar, formar opiniones e incluso controlar. En el libro titulado *El hombre unidimensional*, su autor Marcuse (1972) describe el efecto de los media como algo negativo y desmoralizador, y afirma que los proveedores de los productos audiovisuales y de la información utilizan sus plataformas para adoctrinar y manipular a la opinión y la conciencia de las personas. De esta forma consiguen generar un patrón de pensamiento y conducta unidimensional, con sujetos persuadidos y acríticos en su actitud hacia los modelos sociales establecidos y operantes. Asimismo, Sánchez González y Padilla Castillo (2013) señalan que «el control de los medios está en manos de empresas ligadas a grandes grupos económicos y de poder. El control de la información es económico. La información, por tanto, está sujeta a manipulación, y la selección de contenidos es uno de los elementos fundamentales en la ideología de los medios» (pág. 455). De acuerdo con Reig (1992), citado por Reyzábal (1999), la tendencia a la *mercantilización* de la información provoca las siguientes repercusiones: priva de rigor informativo a los medios de comunicación, que se ven involuntariamente ligados a ciertas ataduras económicas que impiden su capacidad de cuestionar o analizar cada información concreta; ensombrece y desacredita la labor del profesional de la comunicación, despojándole del derecho de ejercer su actividad libremente.

Los medios de comunicación tienden a ofrecer, bajo la celeridad y la presión de los acontecimientos o sometidos a las leyes del marketing, informaciones ligeras que pueden ser digeridas fácilmente por el gran público. Como bien observa Hannerz (1996), el periodismo a menudo se ve forzado, por cuestiones prácticas, a no entrar en

sutilezas. Sencillamente, resulta difícil poder transmitir mucho con sólo tres columnas en el periódico o treinta segundos en la televisión.

Así, en cuanto a la información centrada específicamente en la cultura árabe y musulmana, a menudo se constata que los medios de comunicación transmiten ideas (imágenes, literatura, cine, prensa, etc.) que coinciden con lo preestablecido en el imaginario social del público, usando palabras generalizadoras que simplifican la realidad compleja del mundo islámico, y presentando imágenes estereotipadas que forman parte de la herencia cultural del auditorio. En algunos casos, la estampa habitual que proyectan, aunque a veces no tenga nada que ver con la noticia o con el contenido informativo, sería la imagen de un desierto árido o de una caravana de camellos. En otros casos, pero más controvertidos, se muestran imágenes de mujeres tapadas u hombres barbudos y armados (Abdulhaleem, 2010).

Según afirma Bensalah (2006), «captar la relación actual de los medios de comunicación con el islam supone de antemano la evocación de los complejos procesos de elaboración de las representaciones que han prevalecido durante el último siglo» (pág. 71-72). La descodificación semántica de la abundante obra literaria y las extraordinarias imágenes producidas durante el periodo colonial, permite ver cómo las sangrientas conquistas coloniales, gracias a las virtudes cinematográficas, se convertían en elogiables misiones civilizadoras. La percepción mediática actual del Islam en occidente, utilizando los mismos clichés simples, hace resurgir las mismas incomprensiones además de generar xenofobia y racismo.

Según el informe de la *Fundación Tres Culturas del Mediterráneo*, elaborado por Mesa (2010), la representación negativa del mundo árabe y musulmán en los medios de comunicación se remonta a mucho antes de los atentados del 11 de septiembre en Nueva York y el 11 de marzo de 2004 en Madrid. De hecho, el Consejo

de Europa publicó, por iniciativa de la *Fundación de Cultura Islámica* (FUNCI) un documento en el que recomienda la importancia de recordar la contribución de la civilización islámica a la cultura europea (Doc. 6.497, Recomendación 1.162). Dicha recomendación señala que «el Islam ha sufrido, y todavía sufre de una representación distorsionada, fruto de estereotipos hostiles. Existe un conocimiento muy limitado en la ciudadanía europea sobre la contribución del Islam en Europa y su positivo papel en la sociedad actual. Errores históricos, una educación etnocéntrica y la representación de los medios de comunicación de masas son sin duda responsables de esta situación» (Mesa, 2010, pág. 11).

En su análisis del discurso cinematográfico de la inmigración magrebí en España, Navarro García (2009) señala que el cine español contribuye a construir una imagen del inmigrante musulmán como diferente, como exogrupo. Martín Corrales (2000), citado por Navarro García (2009), destaca una interesante dualidad en las representaciones cinematográficas: por una parte, se observa que los cineastas españoles hacen cierto esfuerzo por ofrecer una imagen positiva de los árabes y los musulmanes; y, por otra, el espectador crítico se da cuenta de que los viejos estereotipos heredados del pasado aún persisten, y que siguen estando presentes en buena parte de los filmes. Tras examinar varias películas del cine español, Navarro García (2009) concluye que el discurso de las obras cinematográficas, que a pesar de que se distancia del discurso informativo hegemónico y arbitrario de los *mass media*, no acaba de romper con los prejuicios que se reflejan en opiniones y comentarios irrespetuosos, etnocéntricos y paternalistas.

La discusión principal de los medios de comunicación gira en torno a su capacidad de captar y generar audiencia masiva. En este sentido, el contenido y la veracidad de la información que se oferta, parece que carece de valor frente a la importancia de la cantidad de clientes que se persigue atraer. Es cierto que la

objetividad y el rigor a la hora de transmitir una determinada noticia forman parte de la responsabilidad de los medios de comunicación, ya que ellos son los que deciden el contenido informativo socialmente más relevante. Pero, no es menos cierto el hecho de que el público receptor, que a veces tiende a no tener la iniciativa de informarse bien o carece de mentalidad crítica y exigente, se deja llevar con facilidad e incluso conscientemente por las telarañas discursivas de los *mass media*. De hecho, se suele alegar que los medios de comunicación construyen el tipo de discursos que la audiencia demanda (Abdulhaleem, 2010). De acuerdo con Monzón (1996), el público tiende a exponerse a aquellas informaciones que coinciden con sus intereses o con sus percepciones preestablecidas. El autor apunta que la gente trata de evitar, consciente o inconscientemente, «las comunicaciones de tipo contrario y, cuando no puede eludirlas, con frecuencia no las percibe, o las modifica e interpreta para acomodarlas a sus propios puntos de vista, o bien las olvida más rápidamente que el material con el que se siente de acuerdo» (Monzón, 1996, pág. 188).

1.4.1.2. El papel de una opinión pública manipulada

¿Por qué hay gente que no exige minuciosidad y objetividad a los medios de comunicación? ¿Por qué se toman ciertas noticias como si fuesen absolutamente verdaderas a pesar de saber que no habían sido contrastadas?

El segundo factor que puede nutrir la dinámica de las percepciones negativas generadas por los medios de comunicación, es el hecho de que las personas se muestran, según varios autores, emotivos e irracionales, y que su opinión se gesta no como resultado del ejercicio libre de la razón, sino como consecuencia de la manipulación y los engaños de los medios de comunicación o de los discursos políticos.

De acuerdo con Kimball Young (1999), citado por López García (2004), hay dos escuelas que explican los procesos de construcción de la opinión pública. La primera sostiene que la opinión pública es el fruto de la deliberación más o menos racional, fría y desinteresada del grupo en torno a un asunto concreto. La segunda representa otro punto de visto opuesto, ya que defiende que la racionalidad de la mayor parte de la gente es casi nula, y que los astutos creadores de la opinión pública aprovechan esa irracionalidad para manipular y engañar a las masas. Esta segunda escuela «descansa sobre la tesis de que la racionalidad está limitada a unos pocos selectos, y lo que en las masas parece pensamiento inteligente es o bien el resultado de la obediencia que prestan al líder, o bien una hábil racionalización que las masas elaboran para engañarse a sí mismas» (Kimball Young, 1999, pág. 25-26, citado por López García, 2004, pág. 20).

En relación con el tema que nos ocupa, a saber, la percepción negativa del Islam en Europa, parece que la opinión pública de las sociedades europeas, lejos de adoptar actitudes críticas ante la falta de objetividad de los poderes mediáticos, sigue manteniendo la misma visión reduccionista y despectiva. En un análisis de la opinión pública británica sobre el Islam, Poole (2002) afirma que la cobertura del Islam y sus asuntos en la prensa británica influye de manera directa en la creación de la opinión pública de ese país. La autora señala que los medios contribuyen a la perpetuación de ciertas ideas estereotipadas, que representan un Islam amenazante, estático, radical, anticuado y reacio al progreso, una imagen distorsionada y dominada por la política exterior de los países occidentales.

En este sentido, Said (1997) en su libro titulado *Covering Islam*, señala que para la opinión pública tanto en los Estados Unidos como en Europa, orquestada por los medios, los políticos, los estrategas geopolíticos e incluso por los académicos, el Islam aparece en la mayoría de las noticias desagradables. Todos coinciden en

señalar al Islam como una religión violenta que personifica la peor amenaza para la cultura occidental. Said apunta que el término fundamentalismo aparece frecuentemente como sinónimo del mundo islámico. El lector o el observador medio identifica una cosa con la otra con facilidad como si fuesen esencialmente lo mismo.

Teniendo en cuenta lo expresado, no es de extrañar que la opinión pública de la sociedad occidental sea tan negativa sobre el Islam y los musulmanes. como señala Mesa (2010), en un estudio del centro *The Pew Global Attitudes Project* de 2008, que afirma que las actitudes etnocéntricas en los Estados Unidos y Europa están alarmantemente creciendo, y la opinión pública sobre los musulmanes es especialmente negativa en países como España, donde el 52% de la población tiene una imagen negativa; en Alemania, con un 50% de actitudes negativas; en Polonia el 46%; en Francia el 38%; en los Estados Unidos el 23% de la población manifiesta opiniones negativas sobre el mundo islámico. Esta tendencia negativa se ha producido en el periodo entre 2004 y 2006.

En el caso de la sociedad española, según un estudio realizado por el Real Instituto Elcano (Noya, 2007), un 37% de los españoles manifiesta una opinión negativa sobre la religión musulmana, mientras que un 80% afirma estar preocupado por el fundamentalismo islámico. Es más, el 96% de los encuestados españoles cree que los musulmanes son misóginos, y el 61% están en contra de que las alumnas musulmanas vayan a la escuela ataviadas con el velo. En base a los resultados de este barómetro, parece evidente que estamos ante una percepción estereotipada y un gran desconocimiento de la realidad de la cultura musulmana. De hecho, el estudio concluye, como señala Noya (2007), que los españoles ignoran la historia de los países árabes y musulmanes, desconocen su realidad social y política, por lo que ante esta desinformación es evidente que no puedan tener una idea cabal de la diversidad de una cultura tan vasta como la del Islam.

1.4.1.3. La fabricación de la imagen hostil

El tercer elemento que influye de manera decisiva en la dinámica de las percepciones negativas, es el hecho de que haya personas que no pueden vivir, como advierte Küng (2006), sin una imagen hostil de los demás. La imagen hostil refleja una estructura de «percepciones, imágenes y sentimientos que, bajo el aspecto de la enemistad, es aplicada de forma tipificada a una persona, a un grupo de personas o a pueblos y estados» (Nicklas, 1984, citado por Küng, 2006, pág. 20).

Esta imagen hostil consiste en ideas y juicios; también en percepciones y prejuicios, lo que hace que los medios de comunicación tanto gráficos como audiovisuales tengan un papel especialmente importante a la hora de intensificar esta imagen o frenarla. La creación de una imagen hostil se convierte en un instrumento muy útil para satisfacer los deseos psicológicos, sociales y políticos de la gente. Proporciona las excusas idóneas para dar legitimidad a los actos propios e inculpar al enemigo (que antiguamente era el comunismo y hoy en día es el Islam) de todos los desacuerdos y conflictos que se producen, convirtiéndolo en una especie de chivo expiatorio. También estabiliza y refuerza la alianza del grupo contra el adversario, agrupando a todas las personas y naciones «favorables» y afines frente a las personas «renuentes». Para la elaboración de la imagen hostil, cualquier método puede valer por muy repugnante y detestable que sea. Así, con tal de poder movilizar a la gente contra el enemigo, las informaciones sobre éste último pueden ser «infladas, falseadas y manipuladas o, si la situación lo exige, inventadas» (Küng, 2006, pág. 21).

Después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, Furedi (2002) señaló, en su libro titulado *Cuture of fear* (Cultura del miedo), que el miedo va a ser el elemento que más va a influir en las sociedades occidentales. El autor citó la

siguiente frase del diario estadounidense *Los Angeles Times*: «Los más importante que se producirá a partir de aquí será probablemente el miedo». Una de las peores consecuencias del miedo es que hace que cualquier situación problemática o dificultosa que se vive se percibiera como algo catastrófico y se convirtiera en una cuestión de supervivencia. Este tipo de miedo, exagerado, se alimenta a sí mismo e impulsa a las personas para que sigan especulando sobre unas supuestas amenazas aún peores que están constantemente al acecho. Así, cuando algunos periódicos británicos insinuaban después de dichos atentados de que se trataba del apocalipsis o del fin del mundo, a pocas personas les parecía que estaban exagerando (Furedi, 2002, pág. 7).

De acuerdo con Allen (2012), este mismo sentimiento de temor hacia una amenaza segura, se podía palpar tras los atentados del 7 de julio de 2005 en Londres, cuando cuatro jóvenes pusieron bombas en los medios de transporte público de la capital del Reino Unido. Desde entonces, gran parte del debate social y mediático se centró en que los cuatro jóvenes eran de ascendencia musulmana y formaban parte de los terroristas de cantera. Se observa que frases y expresiones con connotaciones negativas empezaron a penetrar en el léxico social y político como radical, extremista y fundamentalista, que en muchas ocasiones sustituyen a los vocablos «musulmán» o «islam». La mayoría de los comentaristas sociales y políticos discutían y ponían el acento sobre aspectos como la cohesión social, la integración de los musulmanes, la identidad y la ciudadanía, afirmando que el modelo multicultural de gestión de la inmigración había, tras los atentados de Londres, fracasado. Allen (2012) señala que en el 2007 se elaboró, por encargo de la Asamblea del Gran Londres, un estudio con el fin de averiguar cuál era la imagen del Islam y de los musulmanes en los medios de comunicación británicos. El estudio, titulado *La búsqueda de unos puntos comunes: musulmanes y no musulmanes y medios de comunicación*, concluyó que en poco más de 10 años, el número de reportajes y artículos sobre el Islam o los musulmanes en la

prensa británica aumentó alrededor de 270%, y un 70% de estas noticias describían una imagen del Islam como una amenaza cada vez mayor, y a los musulmanes como «diferentes», «desviados» e «irracionales» (Allen, 2012, pág. 506, 507).

La creación de una imagen hostil del Islam ha contribuido a desarrollar una actitud diametralmente de rechazo hacia esta religión, hacia sus símbolos, hacia sus adeptos y hacia todo lo que representan. De acuerdo con Bravo López (2010), ese rechazo se manifiesta de tal manera tan extrema que ha hecho que algunos autores llegasen recientemente a emplear el término «islamofobia» para definirlo y describirlo. El concepto de islamofobia no es nuevo sino que se remonta, subraya el autor, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, cuando el escritor francés Jules-Hippolyte Percher (1857-1895) detectaba la existencia en su época de una serie de «axiomas anti-musulmanes», que definían al musulmán como un «enemigo natural». Años más tarde, Louis Gustave Binger (1856-1936) publicó un libro titulado *Le péril de l'islam* (el peligro del Islam) con el propósito de criticar y desacreditar ese tipo de imagen tan negativa del Islam y de los musulmanes. Según comentaba Binger en su obra, citada por Bravo López (2010, pág. 192), su objetivo principal era «poner en guardia al público contra ese juicio tan acreditado de que los musulmanes han sido y serán siempre nuestros enemigos».

En 1906, un funcionario francés que trabajaba en el Ministerio de las Colonias, publicó una tesis doctoral sobre la política exterior francesa en las colonias del África occidental, en uno de los capítulos de la tesis usó el término islamofobia para designar a ese tipo de visiones que se manifestaban en contra del Islam y los musulmanes. Así, a partir de estas perspectivas aportadas por los autores antes citados, se puede deducir que la islamofobia sería «una actitud hostil» hacia el mundo musulmán y hacia su fe religiosa (Bravo López, 2010, pág. 193).

En la actualidad, son numerosos los autores que ya emplean el término islamofobia en sus estudios y publicaciones (Cesari, 2011; Allen, 2010). En 1997, la fundación *Runnymede Trust*, un centro de investigaciones sociales y políticas, publicó el informe *Islamophobia: a challenge for us all*, en el que señalaba que la actitud islamófoba tiene una serie de características propias que se pueden resumir de la siguiente manera: 1) El Islam es percibido como un bloque monolítico particular, estático e insensible a las nuevas realidades. 2) El Islam es visto como una religión separada y "otra", que no interacciona con las otras culturas y no tiene valores compartidos con ellas. 3) El Islam es definido como un mundo inferior a Occidente, bárbaro, primitivo y sexista. 4) El Islam es visto como una religión violenta, amenazadora y embaucada en un "choque de civilizaciones". 5) El Islam es considerado como una ideología política, que se usa para lograr fines políticos y militares. 6) Las críticas que dirige el mundo islámico a Occidente son rechazadas y desautorizadas por ser inadecuadas y fuera de lugar. 7) La hostilidad hacia el Islam es usada para justificar las actitudes y políticas excluyentes llevadas a cabo contra los musulmanes. 8) Esta islamofobia, o hostilidad anti-musulmana, es aceptada en la sociedad como algo natural y normal (Richardson, 2004).

1.4.1.4. El discurso deficiente de las comunidades islámicas

Por último, podemos mencionar un factor que concierne a las propias comunidades musulmanes, sobre todo aquellas comunidades de inmigrantes que están asentadas en las sociedades europeas. En este sentido, se observa que existe una carencia importante de habilidades de comunicación (desconocimiento del idioma, de los códigos sociales establecidos, etc.) que impide a los musulmanes y las musulmanas poder transmitir su voz y hacer llegar su mensaje de manera argumentativa, clara y eficaz. La falta de conocimiento suficiente del idioma del país receptor, de sus principios éticos e históricos, que muchas veces son considerados

como pilares indiscutibles e inamovibles (como la laicidad, la democracia, la libertad de expresión, etc.), aumenta el aislamiento del colectivo musulmán y limita su posibilidad de desarrollar relaciones sociales optimas con la sociedad receptora.

El encuentro intercultural es, al fin y al cabo, un proceso de acercamiento entre personas y culturas que se desconocen por completo, o que se conocen pero no suficientemente, o mantienen unas sobre las otras, y esto es más grave, una imagen sesgada e imprecisa. Una interpretación correcta y un conocimiento adecuado de la realidad del "otro" favorecen la fluidez en la comunicación intercultural y facilitan la superación de las complejidades y los obstáculos de la misma; mientras que el desconocimiento o, simplemente, la falta de interés por comunicarse genera un estado de incomunicación entre las personas y las culturas.

Frente a ese imaginario de clichés simples sobre el Islam que antes habíamos explicado, los musulmanes se ven ante la necesidad de aportar explicaciones pertinentes para ayudar a despejar los prejuicios establecidos en torno a ellos y a su religión. Sin embargo, los representantes de la población musulmana tienden a proyectar un discurso más bien deficiente, que se caracteriza por la redundancia excesiva y el empleo de una terminología a veces arcaica, lo cual sin duda dificulta el desarrollo de un diálogo intercultural e interreligioso eficiente y satisfactorio, además de estimular los indeseados estereotipos (Abdulhaleem, 2010). De acuerdo con Abdelmumin (2010), el problema del Islam de hoy en día no está en la debilidad de la fe de sus integrantes, sino en el discurso de éstos. Es decir, en las propias expresiones que esgrimen para intentar explicar qué lo que es el Islam, son explicaciones que dejan mucho que desear. Según el autor referido, este no es un problema menor, y si no se resuelve va a acabar afectando, de una manera u otra, a la praxis islámica cotidiana.

En su artículo sobre el papel y la función de los imames musulmanes en Alemania, Kamp (2012) señala que hay un número considerable de imames de mezquitas ubicadas en Alemania (cerca de 2.500) que no son musulmanes que han nacido o crecido en el país germano y en su cultura, sino que llegan de países de fuera. Las mezquitas en las que predican los imames la religión musulmana se han convertido en centros comunitarios y de barrio que atienden y solucionan muchas necesidades de los creyentes, tanto religiosas como profanas. A menudo organizan actividades deportivas, educativas y culturales (enseñanza de lenguas, de informática o de apoyo a los deberes escolares de los niños y niñas, costura, pintura, etc.). Este tipo de mezquitas multifuncionales, sobre todo aquellas que en sus sermones y en sus anuncios cotidianos no saben emplear más que lenguas extranjeras (el árabe o el turco), pueden convertirse en la infraestructura de una «sociedad paralela» que dificulta la integración de los musulmanes en la sociedad de destino, y contribuyen también a empeorar la imagen de esos centros religiosos. Respecto a la función de los imames, su ámbito de actividades es cada vez más amplio: además de encargarse de las diferentes tareas religiosas, como la de dirigir las oraciones comunitarias, llevan a cabo funciones de representación ante los medios de comunicación o ante la sociedad en general (entrevistas, reuniones con la administración municipal, actividades de diálogo interreligioso, etc.), ya que se les percibe como líderes de la congregación religiosa. Evidentemente, cuando se trata de imames extranjeros no bien formados o no dominan el idioma del país receptor, lo cual influye de manera decisiva en su capacidad de cumplir con una función mediadora e integradora. En este sentido, afirma Kamp:

> El debate se centra en su poco conocimiento del idioma del país, su ignorancia sobre la sociedad de acogida y las nuevas necesidades de los creyentes, así como en la propagación de ideas religiosas y valores contrarios a las

> normas europeas. Se trata de unas críticas que en cierto modo comparten las comunidades musulmanas, que se ven directamente enfrentadas a problemas de comunicación entre la juventud musulmana, los conversos alemanes y los imames de origen extranjero (pág. 338).

1.4.2. Occidente ante el Islam: Encuentros y desencuentros

Los conflictos y las guerras que se desencadenaron entre Occidente y el mundo islámico son los que a menudo han servido, paradójicamente, de acicate para motivar el interés de la sociedad occidental por conocer el Islam, una religión monoteísta, abrahámica e íntimamente entroncada con el judaísmo y el cristianismo. Küng (2006) señala que fueron las cruzadas que, en medio del fragor de las hostilidades y las guerras, llevaron a un conocimiento más preciso del Islam y de su Profeta. De acuerdo con Mesa (2010), desde los tiempos de la derrota del imperio bizantino, un acontecimiento que en parte favoreció las Cruzadas contra los musulmanes (1095-1270), pasando por la expulsión de los musulmanes de España, la invasión de Egipto por Napoleón, la expansión y caída del imperio otomano, el colonialismo europeo, la implantación del Estado israelí en Palestina (1948), la crisis del petróleo de 1973, la revolución islámica iraní de 1979, hasta los acontecimientos de los últimos años, especialmente los atentados del 11 de septiembre en Nueva York, el 11 de marzo en Madrid y el 7 de julio en Londres, todos estos hechos históricos han contribuido de manera decisiva al debate tanto en la esfera de lo político como en el ámbito social y mediático. También han determinado en gran medida la forma de percibirse y relacionarse entre ambos mundos.

A pesar de que el Islam apareció en el siglo VII, su libro sagrado, que recoge los fundamentos de esta religión, el Corán, tuvo que esperar casi 500 años para que

fuese traducido al latín. Como señala Sandoval Martínez (2006), fue justo después de la primera cruzada de fines del siglo XI, cuando Pedro el Venerable (1092-1156), abad de Cluny, convencido de que para combatir el Islam con eficacia era necesario realizar estudios rigurosos sobre él tomando como base sus propias fuentes doctrinales. Llevó a cabo una visita canónica a Hispania en 1142, buscaba a sabios conocedores de la lengua árabe para traducir el Corán, entre otros manuscritos árabes, a la lengua latina. Al año siguiente, salió a la luz lo que se conoce como la primera versión latina del libro sagrado del Islam. Junto a ella, Pedro el Venerable escribió a manera de prólogo la *Summa Totius Haeresis ac Diabolicae Sectae Saracenorum*, una recopilación-resumen de las doctrinas islámicas, en la que clasificó la religión musulmana como la más grande herejía y, según afirman Martínez Gázquez y De la Cruz Palma (2000), no ahorraba calificativos peyorativos para describir la figura del Profeta del Islam, Muhammad. Como señala Kritzeck (1964), el objetivo del proyecto de Pedro el Venerable era desprestigiar al fundador del Islam y presentarlo como la antitesis de Cristo, y así cumplir con el deber eclesial de salvaguardar la fe de los cristianos y, refutando las doctrinas del Islam, tratar de convertir a los musulmanes.

Las traducciones del abad de Cluny del árabe al latín tuvieron gran trascendencia en la historia religiosa y social por su intención apologética. El conocimiento que los cristianos desarrollaron sobre la religión musulmana y sobre la vida de Muhammad se basaba en «leyendas y fábulas denigratorias y absurdas, aportadas por una tradición hostil y obcecada, procedente de los padres orientales que tachaban al profeta de enemigo de Cristo y de la Iglesia y la personificación misma de Satanás […]. Los cluniacenses asumieron el liderazgo del pensamiento cristiano del Occidente latino en su lucha contra el Islam, y difundieron por toda la cristiandad latina sus apreciaciones y su ideología» Martínez Gázquez (2007, pág. 37).

Aunque las aproximaciones e interpretaciones de Pedro el Venerable fueron

pioneras y proporcionaron los medios para un estudio más conciso sobre el Islam, lo cierto es que los escritos polémicos del último abad de Cluny relativos a esta religión, contribuyeron, de una manera u otra, a perpetuar los mitos y los prejuicios tradicionales que empezaban a articularse sobre el Islam. Además, la traducción latina del Corán que encargó el abad de Cluny, que fue realizada por el inglés Robert de Ketton (1141-1157), constituyó durante mucho tiempo una referencia básica para otros autores que mantuvieron el mismo posicionamiento. De acuerdo con Küng (2006), tanto el cardenal y filósofo del Renacimiento Nicolás de Cusa (1401-1464) como el gran inquisidor español Tomás de Torquemada (1420-1498) y el impulsor de la reforma religiosa en Alemania que inspiró la Reforma Protestante Martín Lucero (1483-1546) hicieron uso de esa traducción.

En la época del Renacimiento (siglo XV-XVI) como en la Ilustración (siglo XVIII), en las que abundaban los discursos de la tolerancia, la revitalización cultural y la razón, los filósofos y pensadores europeos han mantenido la misma perspectiva y actitud generalmente de rechazo y desvalorización hacia todo lo que es árabe y todo lo que es musulmán. Así, Martín Lutero (1483-1546), el reformador alemán, parecía favorable a la traducción y publicación del Corán que había encargado Pedro el Venerable, pero su propósito no era otro que, apunta Küng (2006, pág. 27), dejar que «cada cual pudiera por sí mismo comprobar cuán maldito, ignominioso y exasperado era ese libro y hasta qué punto estaba lleno de mentiras, fábulas y todo tipo de atrocidades».

Por su parte, John Locke (1632-1704), el pensador inglés considerado como el inspirador de la libertad religiosa, su obra titulada la *Carta sobre la tolerancia*, publicada primero en latín y luego traducida al francés y al holandés, es un escrito que sienta el antecedente teórico sobre la tolerancia religiosa posiblemente más importante de la historia europea moderna. Como señala Balcarce (2014), Locke consideraba que

el contacto entre las distintas religiones sólo permite enriquecerlas. Establecía que la tolerancia religiosa es la base que puede garantizar una fe interior sincera y verdadera. De acuerdo con Matar (2009), no está claro si Locke tuvo conocimiento sobre la *Samaha* (tolerancia) del Islam. Él aprendió la lengua árabe en la Universidad de Oxford, y en su biblioteca tenía una copia del libro de Paul Rycaut (1629-1700) que describe muy detenida y diligentemente las características del sistema político y religioso y de la administración del imperio otomano, un manuscrito de un diálogo entre un musulmán y un judío y una copia del Corán traducida al francés. Es posible que Locke, al conocer en detalle los aspectos de la administración y gestión propia del modelo islámico, llegó a creer que la monarquía cristiana de Gran Bretaña debería garantizar no sólo un refugio y un trato tolerante con los no cristianos, similar a la tolerancia y al refugio otorgados a los judíos y cristianos en el imperio otomano, sino que también concederles plenos derechos civiles y de ciudadanía.

En la *Carta sobre la tolerancia*, Locke hace varias referencias al Islam y a los miembros de la religión musulmana, denominándolos «mahometanos», una denominación además de ofensiva, resulta incorrecta, ya que los musulmanes, aunque dignifican y reverencian la figura de Muhammad, atribuyen los principios y el origen del Islam a una inspiración divina. Como afirma Küng (2006), hay un error básico en el que desde siempre suelen incurrir los cristianos que consiste en «pensar que Muhammad ocupa en el islam el mismo lugar que Jesucristo en el cristianismo. Este malentendido se ha visto reforzado por la denominación del islam como "mahometismo" y de los musulmanes como "mahometanos". Tales nombres son rechazados con razón por los musulmanes» (pág. 79). De igual modo, Martínez Montávez (1997) señala con extraordinaria lucidez que, al considerar el Islam y el papel de Muhammad, ha de quedar muy claro que:

> Muhámmad es sólo y precisamente eso: un hombre,

> aunque lo sea como supremo ejemplo y excelso prototipo, en la potenciación al máximo de las virtudes y cualidades del hombre, es decir, del "perfecto varón". El islam genuino y estricto, aunque admita y fomente su figura como paradigma humano, ha rechazado con rotundidad cualquier riesgo o veleidad desviacionista que pudiera tender a la posible sacralización o mitificación de su persona. […] Más aún, en algunos medios o tendencias de ortodoxia exacerbada la personalidad del profeta queda, intencionadamente, como algo borrosa o desvaída, por querer ajustarse con excesivo rigor a lo que el islam ha de ser ante todo: estricta y desnuda unión del hombre con Dios (pág. 33).

Voltaire (1694-1778), por su parte, siendo uno de los principales representantes de la Ilustración y de la tolerancia, en su tragedia *Mahomet* (representada por primera vez en Lille en 1741 y luego en París en 1742) carga frontalmente contra la religión musulmana y manifiesta su desprecio por el mensaje predicado por Muhammad, a quien describe como una persona ávida de poder y engañosa (Küng, 2006).

El orientalista francés, Barthélemy d'Herbelot (1625-1695), traductor de árabe, hebreo, arameo, turco y persa, en su obra publicada en 1697 y titulada la *Bibliothèque orientale*, que trata de temas relativos al estudio del Islam y de sus poblaciones y sus lenguas, considera que el Islam es una herejía que adoptó el nombre de religión. La *Bibliothèque Orientale* elaborada por d'Herbelot es, en gran medida, una traducción de una obra enciclopédica otomana titulada *Kashf al-Zunnun án Asami el-Kutob wal Funun* (Despejar las dudas sobre los nombres de los libros y las artes), publicada en Estambul por el erudito musulmán Hadji Khalifa (1609-1657), y que contenía más de

15.000 entradas clasificadas en orden alfabético. De acuerdo con Stroumsa (2010), el uso de d'Herbelot del trabajo de Hadji destaca un respeto sorprendente hacia la erudición musulmana por parte de alguien que mantuvo una desaprobación constante y una actitud polémica hacia el Islam. La entrada sobre el Profeta Muhammad empieza así: Este es el famoso impostor Muhammad, fundador de la herejía que se autodefine como religión y en la que creen muchas personas, y nosotros los llamamos Mahometanos.

Según puntualiza Said[19] (2005), cristiano de origen palestino, profesor de Filología Inglesa y Literatura Comparada en la Universidad de Columbia, en su libro titulado *Cubriendo el Islam*, las afirmaciones sobre el mundo islámico de estos remotos estudiosos no son más que aproximaciones occidentales polemistas y apasionadas. Said (2005) afirma:

> No he podido encontrar ningún periodo en la historia europea o estadounidense desde la Edad Media en que el islam haya sido objeto de un debate o reflexión general más allá de un marco construido a base de argumentos apasionados, prejuicios e intereses políticos (pág. 122)

En su libro titulado *Orientalismo*, Said (2006) señala que las instituciones y los investigadores occidentales llevaron a cabo minuciosos y numerosos estudios sobre el Oriente no para comprenderlo y convivir con su población, sino para colonizarlo y dominarlo. El Orientalismo es un proyecto político que usa instrumentos académicos e

[19] Edward Said (1935-2003), autor del afamado y renombrado libro titulado *Orientalismo*, una de las obras que más conmoción ha originado y ha tendido los cimientos para el análisis de la concepción y los estudios poscoloniales. De Edward Said se ha dicho que es «el único pensador árabe del siglo XX que ha marcado de manera perceptible el discurso intelectual de Occidente» (Widmer, 2003, citado por Küng, 2006, pág. 31).

intelectuales con el fin de estudiar, enseñar, escribir e investigar sobre la cultura de Oriente, y en particular la del mundo árabo-islámico. Para Said (2006), se trata de un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y Occidente. Esta actividad orientalista ha sido desarrollada por poetas, novelistas, filósofos, políticos, antropólogos, sociólogos y filólogos que han aceptado esa supuesta diferencia básica entre Oriente y Occidente, tomándola como punto de partida para elaborar teorías, epopeyas, descripciones sociales e informes políticos relativos a Oriente, sus gentes, sus costumbres, su mentalidad, etc. La actitud de investigar Oriente es un fenómeno, afirma Said (2006), inseparable de los proyectos políticos y económicos del imperialismo. El orientalismo es un conocimiento fundamentado en un sentimiento de superioridad occidental frente a la inferioridad de Oriente.

Como respuesta a este tipo de orientalismo que considera que el conocimiento es un medio para afianzar el poder de Occidente y su capacidad de dominación, el poeta y ensayista sirio, Ali Ahmad Said Esber, más conocido por su seudónimo Adonis, considerado uno de los intelectuales más cualificados en el mundo árabe actual, amigo y admirador de la cultura occidental, les reprocha a los escritores occidentales el no haberse solidarizado con sus cofrades árabes y testimoniado a favor del ideal humanitario de los derechos de la población árabe en general, el no haber ayudado a los árabes para desarrollar su potencial económico y cultural, el haber ignorado las necesidades del mundo árabe, y que con esta actitud de indiferencia los europeos se han distanciado, denuncia Adonis, de los valores éticos de la Revolución Francesa, de la razón, contribuyendo, por omisión, a reforzar el fenómeno del integrismo y del oscurantismo que estaba gestándose en el mundo árabe (Martínez Montávez, 1997).

Teniendo en cuenta todo lo que se ha expuesto hasta ahora, salta a la vista el

hecho de que la mayor parte de la historiografía relativa a la relación entre Occidente y el mundo islámico ha registrado únicamente los acontecimientos que reflejan las fracturas, los antagonismos y la mutua oposición. Parece que los historiadores y los escritores, cabe destacarlo, se han obcecado en transmitirnos parcialmente y de manera hasta abusiva esa parte tenebrosa y bélica de la historia, y han descuidado, marginado e ignorado otra parte y otras realidades que también, no cabe la menor duda, han existido. Nos referimos a la parte de los intercambios y los enriquecimientos mutuos, la de los episodios de diálogo y tolerancia, de encuentros y convivencia. Es la historia olvidada de la relación entre Occidente y Oriente, y de la que apenas encontramos noticias y referencias sustanciales escritas en los libros.

Resulta fundamental recordar que a lo largo de la Edad Media y hasta la actualidad aparecieron eruditos y teólogos europeos[20] que trataron de ofrecer una visión sincera, cercana y objetiva sobre el Islam, y mostraron cierta comprensión y espíritu dialogante con él. En este sentido, se aprecia, como apunta Watt (1991), citado por Küng (2006), que las crónicas centenarias que relatan los acontecimientos acaecidos entre Europa y el mundo islámico, no sólo hablan de enemistades, sino también de amistades. De igual modo, Viguera Molíns, citada por Martínez Montávez (1997, pág. 205), señala que «la historia de las relaciones euro-árabes muestra que ha sido posible un entendimiento cultural válido entre ellos, y que la solidaridad de la

[20] Se pueden citar personalidades como la del misionero mallorquín, Ramón Llull (1231-1315), quien fue capaz de aprender el idioma árabe hasta llegar a escribir y publicar varias obras en esta lengua. Su propósito era dialogar con los musulmanes para convencerles de lo equivocados que estaban e invitarles de manera pacífica a convertirse al cristianismo. Realizó varios viajes al norte de África y recomendó al Papa crear escuelas especializadas en estudios orientales y en las que se enseñara árabe, arameo y hebreo. Como consecuencia, el concilio ecuménico católico de Vienne (Francia) celebrado en 1311-1312 fundó varios centros de estudios islámicos en Roma, Bolonia, París, Oxford y Salamanca (Vernet, 1999). Otro ejemplo que puede recordarse por haber contribuido al diálogo y a un sincero acercamiento entre Occidente y el Islam, según Küng (2006), es el de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), el poeta y dramaturgo alemán, que con su colección de poesías titulada *Diván Oriental-Occidental* (1819) alude, como el nombre de la obra bien indica, al encuentro entre dos poesías, dos literaturas y dos culturas. Por su parte, el ensayista y crítico social inglés, Thomas Carlyle (1795-1881), elaboró una descripción psicológica que presenta a Muhammad como un Profeta sincero.

cultura, superando otras confrontaciones, es la base de las síntesis constructivas para todos los seres humanos».

II. ACLARACIÓN TERMINOLÓGICA: TRADICIONALISMO, CONSERVADURISMO, INTEGRISMO Y FUNDAMENTALISMO

2.1. ACLARACIÓN TERMINOLÓGICA PREVIA: EN BUSCA DE UNA DEFINICIÓN

El simple hecho de elegir una expresión, cualquiera, para definir un fenómeno, especialmente en ciencias sociales, puede llegar a ser el inicio de una polémica. Definir el fenómeno del «fundamentalismo» no es una excepción. En la literatura son abundantes e innumerables los intentos que tratan de determinar la naturaleza del fenómeno del «fundamentalismo», hasta tal punto que han llegado a crear una amalgama de conceptos y apreciaciones que, en lugar de facilitarnos la tarea de entenderlo, han dificultado el análisis y la comprensión del mismo. El significado de la palabra *fundamentalismo* tiene matices muy cambiantes y volubles, lo cual ha hecho que el fundamentalismo, sobre todo en su vertiente religiosa, sea un término tan versátil como controvertido, con límites que no resulta fácil delimitarlos y precisarlos.

El fundamentalismo es un término que ha sido masivamente utilizado en los últimos años, tanto en la literatura así como por el gran público. Se emplea para referirse a fenómenos y contextos que alcanzan ámbitos muy diversos: desde lo religioso, político y cultural, hasta lo social, científico y económico, pasando por lo histórico, artístico y deportivo. Así, dada la hondura y la extensión del fenómeno, no se reduce exclusivamente a la esfera religiosa, sino que se habla, aunque en menor medida, de «fundamentalismo político», cuando se defiende un modelo político como único y superior a los demás; de «fundamentalismo del mercado», que desea imponer una forma única de economía; o de «fundamentalismo secularista[1]», que persigue la erradicación de las instituciones públicas, particularmente de la escuela, todo símbolo o expresión identitaria religiosa (Abdulhaleem, 2010, pág. 43). En efecto, se trata de una palabra que está, según Tamayo (2004), presente de manera omnímoda y en

[1] Según Küng (2006), el fundamentalismo secularista es el otro extremo del fundamentalismo religioso, que se presenta como el portador de la verdad única y pretende imponer al conjunto de la sociedad sus propias interpretaciones y criterios de la religión. Ambos fundamentalismos «se oponen uno a otro como enemigos en apariencia irreconciliable» (pág. 692).

todos los debates y campos sociales y políticos, cualquiera que fuere el tema. No obstante, no está mal advertir que a pesar de la gran frecuencia de su uso, el término expresado y sus significados han suscitado, como habíamos señalado anteriormente, una gran controversia que sigue sin resolverse.

A continuación se expondrá una muestra de algunos de los múltiples intentos de aproximación al concepto de *fundamentalismo*. Se trata de presentar las definiciones que destacan los componentes más característicos de las actitudes e interpretaciones religiosas que los especialistas asocian con las manifestaciones fundamentalistas. Con ello se pretende conocer las diferentes concepciones y planteamientos teóricos para asentar la investigación que se va a realizar:

- De acuerdo con las constataciones de Hill y Hood (1999), muchos son los especialistas en ciencias sociales que consideran que el término *fundamentalismo* abarca todas las expresiones que describen un rígido, dogmático y reaccionario estilo de creencias religiosas. Sin embargo, según afirman ambos autores, hay investigadores que usan el término erróneamente de manera intercambiable con *ortodoxia* y *evangelismo*.

- Para Carpenter (1997), la palabra fundamentalismo ha sido, como la palabra puritanismo, muy usada y ha tenido un poder simbólico inmenso; es sinónimo de intolerancia, fanatismo o anti-intelectualismo.

- Corral Salvador y García Picazo (1994) señalan que *fundamentalismo* e *integrismo* suelen emplearse como si de términos equivalentes se tratara, si bien destacan que los significados del primero son mucho más amplios que los del segundo. Otro autor puntualiza que la palabra *fundamentalismo* ha sustituido a lo que antes se denominaba como *integrismo*, y ambos términos se

usan para referirse a los movimientos sociales caracterizados por importantes componentes religiosos que tienen fines políticos (Abu Warda, 1994).

- Por su parte, Donald Rivera (1996), cuando hace referencia al fenómeno de la emergencia de los movimientos religiosos tiende a conjugar los dos términos, llegando a hablar de *fundamentalismo integrista*.

- Otros observadores indican que el uso común de estos sustantivos tiende a entenderlos como sinónimo de *radicalismo*, *intransigencia*, *rigidez mental* y *dogmatismo* (Packer, 1960; Flaquer, 1997).

- Para Esposito (1992), el término *fundamentalismo* se compara a menudo con el *activismo político*, *extremismo* y *fanatismo*.

- El fundamentalismo es un término que generalmente designa a movimientos y grupos de diverso origen religioso. Es casi siempre sinónimo de *fanatismo religioso*, de *tradicionalismo*, de *conservadurismo* o de *violencia sacra* (Pace y Guolo, 2006).

- No faltan tampoco quienes tratan de superar la compleja tarea de definir los términos de fundamentalismo, integrismo y tradicionalismo esforzándose en establecer diferentes matices entre ellos, y en asignarles características y propiedades particulares. Buen ejemplo de ello es el trabajo de Étienne (1987) o el de Lamchichi (1989).

El empleo de tantas nomenclaturas en el ámbito internacional, pone de manifiesto las diferencias metodológicas y descriptivas existentes entre los investigadores que estudian el fenómeno en cuestión. Es más, la pluralidad y

multiplicidad conceptual no siempre responden a las realidades culturales e históricas en las que emergió el fenómeno del fundamentalismo, sino es el resultado de la mera especulación académica e intelectual y la falta de parámetros y criterios claros que permitan determinar lo que es una actitud fundamentalista y lo que no lo es.

El origen de estos términos y las circunstancias que los rodearon están bastante documentados. Sin embargo se aprecia una tendencia a emplearlos de manera inadecuada, fuera de su contexto y sin exponer para ello las justificaciones empíricas o conceptuales pertinentes. Así pues, la denominación «integrismo» nació en el ámbito religioso y político europeo de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX y, por su parte, la palabra «fundamentalismo» apareció a principios del siglo XX en el contexto del protestantismo norteamericano. Como afirma Armstrong (2004), no se puede aplicar con propiedad estos términos a realidades y a movimientos que pertenecen a otros contextos y tienen rasgos y prioridades diferentes.

En virtud de todo lo que se ha comentado, creemos que es necesario hacer una aclaración preliminar en torno a la cuestión terminológica. Es sabido que el concepto que describe un fenómeno es un asunto vital para poder organizar y determinar la forma de entenderlo. Como señala Ali (1996), la denominación no es algo trivial, sino es el resultado de una agitación y apuro intelectual que a menudo refleja la inclinación ideológica del investigador. Escoger alguna de las denominaciones disponibles muestra, en realidad, la postura del investigador con respecto a los temas objeto de su estudio. Apunta Burgat (2006) que la falta de un acuerdo terminológico hace que las palabras empiecen a cobrar significados en función de quién las usen. De modo más preciso, Kepel (1993) señala que las posiciones de principio que toman los observadores, sean formuladas implícita o explícitamente, suelen dirigir un gran número de las percepciones del fenómeno de la emergencia de los movimientos religiosos.

No hace falta emplearse a fondo para darse cuenta de la insólita atención que ha recibido este fenómeno en los círculos académicos y políticos, hasta tal punto que ha llegado a convertirse, según Ali (1996), en el fenómeno de los fenómenos. Del mismo modo, Mardones (1999, pág. 9) señala que en esta era de la globalización, hay un consenso entre muchos estudiosos de la sociedad y la cultura de que estamos ante un fenómeno fundamentalista de alcance planetario, que impregna todo el «clima ambiental de la época» y que se ha infiltrado en todas las sociedades, culturas y en todas las confesiones religiosas, judía, cristiana, musulmana, hindú, y budista.

El objetivo de la mayoría de los estudios que se ocuparon del fenómeno consistió en tratar de explicar los diferentes motivos y procesos que incitan y estimulan la formación e implantación de los proyectos fundamentalistas en el espacio social y político de la mayoría de las culturas del mundo, razón por la que es habitual hablar de "fundamentalismos" en plural y no solamente en singular. Pace y Guolo (2006) señalan que, al abordar la cuestión del fundamentalismo religioso o de tradición sacra, es recomendable hablar en plural, ya que existen diferentes fundamentalismos en los distintos contextos culturales y religiosos. Marty y Appleby (1993), editores de la exhaustiva y valiosa obra titulada *Fundamentalism project*, fueron también pioneros en abarcar las manifestaciones del fundamentalismo como un fenómeno de alcance universal.

Es observable el hecho de que hay mayor dificultad a la hora de encontrar una denominación adecuada para definir el ascenso de corrientes sociales y políticas de cuño religiosas que tuvieron lugar en el seno del mundo árabe e islámico. Las abundantes aproximaciones representan, en la mayoría de los casos, dos enfoques básicos que divergen entre sí, en cuanto a la percepción y al análisis relativos al resurgimiento repentino de las actitudes y las prácticas religiosas en esa sociedad. Por un lado, hay autores que describen el fenómeno desde la reprobación, inclinándose a

catalogarlo de *fundamentalismo*, *integrismo*, *dogmatismo*, *radicalismo*, *tradicionalismo* o *extremismo*; mientras que otros especialistas, principalmente en medios árabes e islámicos, prefieren hablar, aunque a veces de modo panegírico e idealizado, de movimientos de *reislamización*, *reformismo religioso*, de *renovación* o de *restauración*.

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

Para superar la dificultad mencionada, trataremos de desentrañar esta maraña terminológica mediante la conceptualización imprescindible de términos como «tradicionalismo», «conservadurismo» e «integrismo», que con frecuencia aparecen ligados entre sí y se presentan como diversas manifestaciones del fenómeno objeto de nuestro estudio: el fundamentalismo.

2.2. TRADICIONALISMO Y CONSERVADURISMO

El término «tradicionalismo» es derivado de la palabra «tradición», entendida esta como el conjunto de todo el patrimonio cultural, religioso, científico, etc. elaborado y acumulado por el ser humano en el pasado. De acuerdo con Duch (1999), el concepto *tradición* tiene como raíz etimológica dos verbos latinos: *tradere* y *transmittere*. El primero hace referencia a algo, a un objeto material que viene del

pasado y se instala en el presente, cambiando de propietario en virtud de contrato, acuerdo, donación, etc. En cambio, el verbo *transmittere* indica el mismo acto de transmisión o donación efectuado por una persona que se implica en el proceso de transmitir ese objeto y lo hace suyo. Por tanto, la *tradición* consta de algo objetivo y material (conocimiento, costumbres y códigos sociales, acervo lingüístico, proposiciones dogmáticas, disposiciones jurídicas, etc.) que pertenecen al pasado pero recurren el tiempo hasta llegar al presente, manteniéndose más o menos de manera inmutable, y eso a pesar de los cambios históricos, culturales y religiosos que intervienen en la vida de las personas y los grupos. En este sentido, la tradición, sobre todo la de cuño religioso, es concebida como «un "material" religioso autónomo, objetivado e inmutable, transmitido de generación en generación como un precioso legado ancestral. Este precioso legado debe mantenerse inalterado, no porque concierne a nuestra vida y a la dinámica de nuestras esperanzas, sino porque su salvaguarda nos procura fáciles puntos de reconocimiento individual y nos hace acreedores al título de fieles depositarios» (Yannaras, 1992, pág. 133).

La tradición representa lo que conocemos, valoramos como importante para nosotros y no estamos por la labor de renunciar a ello, puesto que entra a formar parte de nuestro ámbito vital y de nuestra identidad. En este sentido, toda la experiencia de nuestros antepasados (no la nuestra) y su legado artístico, literario, litúrgico y gastronómico se convierten en algo notablemente valioso para que podamos vivir de manera creativa, equilibrada y segura. Así, el ser humano como tal es, apunta Duch (1999), un ser tradicional que sólo puede vivir, crecer y morir en el seno de una determinada tradición, tratando de mantenerla estable, sin conflictos y al margen de los asaltos de las servidumbres y ambigüedades históricas. Esa búsqueda de «fundamentos y comportamientos absolutos» constituye una especie de constante psicobiológica del ser humano (pág. 82). Pero, la tradición no es el único elemento que influye en los procesos de configuración de la identidad cultural y social del ser

humano, también el *cambio* histórico y las novedades desempeñan un papel muy relevante. Así, la tradición más auténtica es realmente una «*recreación*, recolocación, contextualización de los datos de la tradición», es aquella que permite a las personas y las sociedades instalarse y desenvolverse en el mundo sin cerrazón ante el futuro (Duch, 1999, pág. 89).

Servirse uno de la *tradición* en la que se halla ubicado es una cosa, pero ser «tradicionalista» es otra bien distinta. Hay dos rasgos que determinan los atributos peculiares del «tradicionalista» y del «tradicionalismo»: se trata de una adhesión, por una parte, apologética, reivindicativa y defensiva a ideas o creencias heredadas del pasado, consideradas como válidas para el presente y el futuro y para cualquier contexto social, cultural, religioso y político; por otra parte, se observa una tendencia a sobreestimar, de manera excesiva que roza incluso la arrogancia, el valor de todos y de cada uno de los elementos que constituyen esa herencia, tomándola en su totalidad sin ningún tipo de cuestionamiento, y convirtiéndola en la verdad que nunca debe ser desmenuzada ni sometida al espíritu crítico. Así, si el fundamentalismo se concibe principalmente como una vuelta a los fundamentos y mandatos de un libro sagrado (la Biblia hebrea, la Biblia cristiana, el Corán, los Vedas, Cánones del budismo, etc.), definido éste como texto inalterable que hay que seguir al pie de la letra, el tradicionalismo, por su parte, sería el apego tanto a las Escrituras sagradas como a todos los hechos y acontecimientos reconocidos y avalados que se generaron alrededor de ella (*tradiciones, prácticas y costumbres sociales, personajes, instituciones, etc.*), entendidos estos como una parte integral y constituyente, perenne, pura y trascendentes (Abdulhaleem, 2010, pág. 45).

En este sentido, resulta algo evidente que, como señala Duch (1999), cualquier forma de tradición implica una determinada forma de *conservación*. De acuerdo con Abdulhaleem (2010), cuando un sujeto pretende llevar a cabo, a toda costa, una

conservación rigurosa e inflexible de esa tradición, entonces estaríamos hablando de *conservadurismo*. El término *conservador* apareció, apunta Bénéton (2001), en las lenguas occidentales en el primer tercio del siglo XIX, y que ha ido con el tiempo evolucionando y cargándose de diversas connotaciones y de ambigüedades.

Según Beyme (1985), la palabra *conservador* comienza a utilizarse con frecuencia en Francia a partir de 1795; se adopta en Inglaterra alrededor de 1830 y en Alemania después de 1830. En el resto de los países europeos, el término mantiene un carácter ambiguo, y los pensadores y grupos políticos empiezan a emplearlo más para designar despectivamente al adversario que para definirse a sí mismos. En 1867, los diputados que en Prusia eran partidarios de las políticas de Bismarck, se denominaron a sí mismos por primera vez «partido conservador». Asimismo, las revistas tuvieron un papel importante en la creación y divulgación de los conceptos de conservador y conservadurismo. El diplomático y escritor francés, Chateaubriand fundó en 1817 una revista que llamó *Le Conservateur*.

El conservadurismo representa una doctrina intelectual y política que se opone a la era moderna y defiende el orden social y político tradicional de los pueblos europeos. Según Mannheim (1963), el conservadurismo es un tradicionalismo que se ha devenido consciente del peligro histórico que supone el proyecto político y social derivado de la Revolución Francesa de 1789.

La doctrina conservadora es, pues, una actitud y un pensamiento contrarrevolucionario. Nació como una reacción contra los principios de la Revolución, percibida esta como una tempestad que persigue desautorizar el poder de la tradición y desacreditar su valor, aquella tradición hacia la que se siente gran afinidad. Los adalides del conservadurismo (Edmund Burke 1729-1797, Joseph de Maestre 1735-1821, Louis Bonald 1754-1840) sostienen que los ideales de la modernidad son

contrarios a la naturaleza social y moral del ser humano, y establecen tres críticas de oposición a la modernidad: (1) *Una crítica epistemológica*, que consiste en considerar que la razón justa es exterior a los individuos. Esta crítica se basa en la creencia de que el ser humano es limitado, y que la Razón moderna no es más que una manifestación de una arrogancia insensata. (2) *Una crítica política*, que defiende que el poder justo es exterior a los seres humanos, es ante todo un guardián que protege los valores tradicionales representados por las instituciones y las costumbres. Según la perspectiva conservadora, el poder legítimo tiene tanto origen trascendente como fines trascendentes. Negar esta trascendencia es sinónimo, juzga el conservadurismo, de dejar las puertas abiertas para la anarquía y el despotismo. (3) *Una crítica sociológica*, que está dirigida contra el individualismo moderno, y que valora que una buena sociedad no es una mera aglomeración de individuos, sino es una comunidad viva y organizada y en la que las personas no pueden vivir de manera autónoma. Los vínculos sociales son los que fomentan las conductas rectas de los individuos. Puesto que el ser humano es pecador, debe ser controlado, sostenido, orientado por las instituciones tradicionales o por la Iglesia (Bénéton, 2001).

Por su parte, el tradicionalismo afirma que la tradición es una verdad «*ahistórica*», que no se somete a los vaivenes y los cambios que irrumpen en la vida de las personas y las colectividades. Según Duch (1999), los movimientos y tendencias que tienen un algo (o un mucho) de fundamentalismo son aquellos que muestran una pertenencia incondicional a la tradición, y subrayan rotundamente que las condicionalidades de cada momento no son más que peripecias accidentales que no tienen ningún valor, y que no deben intervenir ni orientar la vida y las prácticas de esos movimientos. En este sentido, la tradición se convierte en un instrumento mal usado, que pretende recluir el presente en un pasado ya interpretado y percibido como un modelo «ejemplar y normativo respecto a cualquier presente». En efecto, los grupos que se hallan situados en la órbita fundamentalista rechazan uno de los

atributos más importantes del ser humano: la libertad de interpretar los hechos y los retos a los que se enfrenta la sociedad día a día (Duch, 1999, pág. 88).

En su artículo publicado en la *Gran Enciclopedia Rialp* (GER), Del Toro (1975) afirma que los tradicionalistas representan a aquellas corrientes religiosas, filosóficas, sociológicas y políticas que no sólo destacan el valor y la vigencia de la tradición como criterio de verdad en los distintos planos de la vida humana, sino que desestiman cualquier otra fuente de conocimiento y ponen todo su empeño para impedir el cambio o la innovación. De acuerdo con Metz (1979), el tradicionalismo es, en sentido más estricto, una corriente que surge en Francia y que defiende un pensamiento de contraposición crítica, y casi siempre negativa, frente a la nueva versión político-revolucionaria de la Ilustración y de la Revolución Francesa del siglo XVIII. Fue una teoría que abarcaba las cuestiones del Estado y la sociedad, y que sostenía que no se puede concebir ni salvar la identidad religiosa cristiana prescindiendo del contexto social en el que se desarrolla. Los tradicionalistas ponen en duda la capacidad cognoscitiva de la razón natural, denuncian su general aplicación pública y subrayan su impotencia para tener acceso por sí misma a la idea de Dios o para entender la revelación primitiva.

2.3. EL INTEGRISMO

Si el término fundamentalismo fue acuñado en su día para referirse a una corriente del protestantismo norteamericano, el integrismo nació, a su vez, en el ámbito del catolicismo. Aunque la palabra integrismo es más antigua, su uso no ha sido tan masivo como en el caso del concepto de fundamentalismo. Conviene recalcar, de acuerdo con Siccardo (1979), que ambos vocablos tienen propósitos y significados mucho más complejos de lo que parece. Al principio, tenían un significado concreto, más bien elogioso y honroso, pero semánticamente han ido adquiriendo de manera

progresiva nuevas acepciones y connotaciones que los impregnaron de un fuerte matiz peyorativo. Si rastreamos en la literatura especializada en busca del origen de la palabra «integrismo», encontramos pocas referencias que ofrezcan datos concretos sobre la primera vez en la que fue usada. Se remonta en su acepción religiosa, como afirma Madiran (1958), a los primeros años del siglo XX.

El término integrismo se deriva del adjetivo *íntegro*. Aparece por vez primera en la decimosexta edición de 1936 del *Diccionario de la Real Academia Española*, que lo define como una actitud que persigue «el mantenimiento de la integridad de la tradición española». Así continúan las cosas hasta la vigésima edición del *DRAE* de 1984, en la que se añade al sustantivo una nueva acepción: actitud de ciertos sectores religiosos, ideológicos o políticos, partidarios de la intangibilidad de la doctrina tradicional. Para más precisión, en la *Gran Enciclopedia Rialp* se comenta que la palabra integrismo se emplea en el ámbito de la teología y con ella «se trata de expresar una actitud de aceptación total (íntegra) de la doctrina de la Iglesia» (Abdulhaleem, pág. 47).

De acuerdo con Tamayo (2004), el término se acuñó en Francia y designa un grupo de católicos que se autodefinían como *integrales*, que decían defender la integridad de la fe y se oponían a los modernistas que pretendían someter los dogmas religiosos a la luz de la ciencia. En 1912, Henri Merlier publicó un prólogo titulado *Nuestro programa* en el periódico *La Vigie*, y en el que anunciaba esta frase esencial: nosotros somos católicos romanos integrales. De acuerdo con Abdulhaleem (2010), en la *Encyclopædia Universalis* se aclara que el sustantivo *integrismo* fue utilizado durante el pontificado de Pío X (1903-1914) por los católicos partidarios de una apertura de la Iglesia para etiquetar la actitud de aquellos correligionarios que decían ser católicos *integrales*.

Antes, sin embargo, había sido utilizado para designar un partido político español que se separó del carlismo, en un periodo cargado de antagonismos y contenidos ideológicos. Según la *Enciclopedia Universal Ilustrada* (1966), el integrismo hace referencia al *Partido Católico Nacional* fundado a fines del siglo XIX por el político y periodista español Ramón Nocedal Romea (1842-1907), que recusaba las libertades de conciencia y de culto que formaban parte de la esencia del liberalismo. El programa del partido sostenía una actitud antiliberalista y antimodernista y que toma como base la íntegra verdad y unidad de la religión cristiana católica.

En su artículo publicado en la *Gran Enciclopedia Rialp* (*GER*), Diz-Lois (1973) señala que el año 1885 es la cita más antigua en la que aparece el término *integrismo* en un folleto anónimo que fue difundido para defender la doctrina política y confesional del *Partido Católico Nacional*, que reza:

> El integrismo católico quiere suponer un sistema o escuela católico-política que no transige con las transformaciones que la revolución y la reforma produjeron; no reconoce ni admite el liberalismo, ni como doctrina, ni como elemento histórico-social o político. Encuentra reprobable e inadmisible todo cuanto suena a liberal, libertad política, soberanía de la Nación, del Parlamento, y cuanto tiende a mermar la autoridad del poder real (Pág. 826).

Como se puede observar, se trata de una declaración de principios que refleja una visión firme y rotunda, estrechamente relacionada con el momento y el contexto tanto español como europeo en el que se produjo: un proceso de secularismo que implicaba un modelo político y un estilo de vida social y moral emancipado y no supeditado a las directrices de la religión. Los apologistas de ese folleto *integrista* se

presentaban como, por una parte, el único referente político-religioso dotado de autoridad legítima para gobernar la sociedad y, por otra, terminantemente contrarios al liberalismo y a todos sus postulados, como las libertades individuales y religiosas absolutas, el racionalismo como única fuente para adquirir el conocimiento universal, el laicismo, etc.

De acuerdo con Lamchichi (1989), el concepto de *integrismo*, y también de *tradicionalismo*, se caracterizan por un apego a un pasado mítico, a un comienzo de la historia que hay que tomar como una única referencia. Aunque el tradicionalismo patrocina una tradición mucho más amplia y antigua que el integrismo, el fundamento filosófico en el que se apoyan las dos doctrinas conduce a una teología estrecha y a una concepción inflexible de la moral social y, en las investigaciones exegéticas, a una actitud temerosa y recelosa ante la utilización de métodos científicos rigurosos y críticos. Todo ello hace que el integrista y el tradicionalista se muestren contrarios al liberalismo y a la burguesía (entendida como clase social acomodada) que defienden las libertades individuales y religiosas, y sostienen que la sociedad es capaz por sí sola de solucionar sus problemas.

2.3.1. Integrismo frente a modernismo: Entre reacciones de censura y actitudes dialogantes

El liberalismo en Europa del siglo XIX pretendía recortar la capacidad legislativa de la religión y relegarla a lo meramente exhortativo y persuasivo. Es decir, esta nueva corriente, que era heredera de las teorías modernizadoras que empezaron a proliferar a partir del siglo XVI, fomentaba un desarrollo humano en el plano político, social, artístico y científico sin el patrocinio y la concesión de legitimidad de ninguna autoridad religiosa. Las actividades y los límites de estos ámbitos no van a depender tanto de la tutela de la religión, sino del afán y el espíritu ambicioso de los seres

humanos, y de las aportaciones y los logros que éstos puedan alcanzar (Mardones, 1999; Tamayo, 2004).

Así, la sociedad occidental estaba atravesando una etapa que iba a dejar huellas indelebles en su rostro y en su historia cultural y política. El cristianismo como religión iba a dejar de ser, paulatinamente, el único medio que da sentido a la realidad y el que responde a las inquietudes acerca del valor fundamental de la vida humana, y menos como referencia legisladora y gestora de los asuntos públicos. Corría la suerte de que la religión se convirtiera, como más tarde dirían Berger y Luckmann (1997), en un mero producto a exponer en el mercado de las propuestas religiosas, en el que tendría que competir con otros productos en igualdad de condiciones para conseguir ser vendido o ser elegido por el gran público. De acuerdo con Abdulhaleem (2010), en este caso, si alguien finalmente decide optar por el producto religioso, lo hará de manera libre, voluntaria y responsable. En efecto, llevará a cabo un consumo crítico mediante una búsqueda previa de alternativas religiosas, y examinando el mérito y la calidad del producto, su utilidad, su impacto social y la conducta y coherencia de los que lo venden. Y siempre con el derecho del consumidor a desistir en cualquier momento y por la razón que sea.

Las doctrinas del liberalismo europeo (la democracia, el pluralismo, el individualismo, etc.) se consolidaban cada vez más y se afianzaban en sus posiciones. Se trataba de un avance de procesos de secularización tan espectacular y aventajado que los especialistas en ciencias sociales llegaron a pensar que el siglo XX iba a asestar el golpe de gracia que sepultaría las ideas eclesiásticas para siempre, que se consideraban como absolutistas y totalitarias.

La aparición de nuevos fenómenos religiosos influye de manera apreciable en las alteraciones sociales y en los cambios de los sistemas políticos. Ante este tipo de

transformaciones es habitual que surjan distintas reacciones y posicionamientos por parte de las personas o las instituciones que están directa o indirectamente implicadas. Y cuando la sociedad en su conjunto no consigue *asimilar* ni *acomodar* de manera creativa y sensata estos cambios culturales, se incrementaría el riesgo de estallarse el conflicto y las interminables confrontaciones internas, que agrietarían la cohesión social y la convivencia entre los diferentes grupos que componen esa sociedad.

2.3.1.1. Primera reacción: El discurso oficial de la Iglesia

Ante esta emergente realidad sociocultural y política del siglo XIX, no resulta difícil predecir la reacción que iba a desencadenarse en su momento por parte de la Iglesia católica. De acuerdo con Laboa (1994), apareció una actitud de *integrismo* que puso al servicio de su pensamiento las formas más modernas de propaganda, una prensa mordaz y una red notable de colaboradores que ejercían como grupo de presión. Defendían que la Iglesia no tenía que modificar sus máximas ni transigir con el liberalismo. En este contexto fue publicada la Encíclica *Qui Pluribus* por el Papa Pío IX (1792-1878), el 9 de noviembre de 1846, en la que condenaba el nuevo clima social de indiferentismo religioso y de ateísmo. El documento de su Pontificado describe ese clima como algo «espantoso […] que escamotea toda distinción entre la virtud y el vicio, la verdad y el error» (Laboa, 1994, pág. 89).

Unas cuatro décadas más tarde, el Papa León XIII (1810-1903) emitió el 1 de noviembre de 1885 la famosa carta Encíclica *Immortale Dei*, en la que describe con tono recriminatorio las teorías que reclamaban la separación total entre la Iglesia y el Estado, y expresa el malestar y la profunda preocupación que sienten las autoridades religiosas por la deplorable situación a la que han llegado las instituciones cristianas, cuya fuerza y poder estaba fracturándose ante las nuevas doctrinas modernistas. La

Encíclica reza:

> El pernicioso y deplorable afán de novedades promovido en el siglo XVI, después de turbar primeramente a la religión cristiana, vino a trastornar como consecuencia obligada la filosofía, y de ésta pasó a alterar todos los órdenes de la sociedad civil. A esta fuente hay que remontar el origen de los príncipios modernos de una libertad desenfrenada, inventados en la gran revolución del siglo pasado y propuestos como base y fundamento de un *derecho nuevo*, desconocido hasta entonces y contrario en muchas de sus tesis no solamente al derecho cristiano, sino incluso también al derecho natural.
>
> El principio supremo de este derecho nuevo es el siguiente: todos los hombres, de la misma manera que son semejantes en su naturaleza específica, son iguales también en la vida práctica. Cada hombre es de tal manera dueño de sí mismo, que por ningún concepto está sometido a la autoridad de otro. Puede pensar libremente lo que quiera y obrar lo que se le antoje en cualquier materia […]. La autoridad no es otra cosa que la voluntad del pueblo, el cual, como único dueño de sí mismo, es también el único que puede mandarse a sí mismo […]. Queda en silencio el dominio divino, como si Dios no existiese o no se preocupase del género humano[2].

[2] Carta Encíclica *Immortale Dei* del Sumo Pontificio León XIII sobre la Constitución cristiana del Estado. Información obtenida de http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents-/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html

El rechazo a los nuevos paradigmas que se gestaban en el pensamiento moderno generó acalorados e intensos debates en las instituciones religiosas sobre estas teorías que, en el nombre de la libertad, excluían la religión y, además, desdeñaban y ninguneaban a Dios. En otro pronunciamiento papal, la Encíclica *Libertas Praestantissimum*, que abarca la cuestión de la libertad y del liberalismo, también firmada por León XIII (1810-1903) y fechada el 20 de junio de 1888, se advierte que tal privatización de la religión supondría, andando el tiempo, que

> Todo el ordenamiento jurídico, las instituciones, las costumbres, las leyes, los cargos del Estado, la educación de la juventud, queden al margen de la Iglesia, como si ésta no existiera. Conceden a los ciudadanos, todo lo más, la facultad, si quieren, de ejercitar la religión en privado. Contra estos liberales mantienen todo su vigor los argumentos con que hemos rechazado la teoría de la separación entre la Iglesia y el Estado, con el agravante de que es un completo absurdo que la Iglesia sea respetada por el ciudadano y al mismo tiempo despreciada por el Estado[3].

En otro párrafo de la Encíclica *Libertas Praestantissimum*, el Papa León XIII (1810-1903) denuncia los fundamentos teóricos y los propósitos del liberalismo y del racionalismo:

> El naturalismo o racionalismo en la filosofía coincide con el liberalismo en la moral y en la política, pues los seguidores del liberalismo aplican a la moral y a la práctica de la vida los

[3] Carta Encíclica *Libertas Praestantissimum* del Sumo Pontífice León XIII sobre la Libertad y el Liberalismo. Información obtenida de http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/ documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html

> mismos principios que establecen los defensores del naturalismo. Ahora bien: el principio fundamental de todo el racionalismo es la soberanía de la razón humana, que, negando la obediencia debida a la divina y eterna razón y declarándose a sí misma independiente, se convierte en sumo principio, fuente exclusiva y juez único de la verdad. Esta es la pretensión de los referidos seguidores del liberalismo; según ellos no hay en la vida práctica autoridad divina alguna a la que haya que obedecer; cada ciudadano es ley de sí mismo. De aquí nace esa denominada moral independiente, que, apartando a la voluntad, bajo pretexto de libertad, de la observancia de los mandamientos divinos, concede al hombre una licencia ilimitada. Las consecuencias últimas de estas afirmaciones, sobre todo en el orden social, son fáciles de ver. Porque, cuando el hombre se persuade que no tiene sobre si superior alguno, la conclusión inmediata es colocar la causa eficiente de la comunidad civil y política no en un principio exterior o superior al hombre, sino en la libre voluntad de cada uno […].
>
> La negación del dominio de Dios sobre el hombre y sobre el Estado arrastra consigo como consecuencia inevitable la ausencia de toda religión en el Estado, y consiguientemente el abandono más absoluto en todo la referente a la vida religiosa. Armada la multitud con la idea de su propia soberanía, fácilmente degenera en la anarquía y en la revolución, y suprimidos los frenos del deber y de la conciencia, no queda más que la fuerza; la fuerza, que es radicalmente incapaz para

dominar por sí solas las pasiones desatadas de las multitudes[4].

En base a esta carta Encíclica, se puede desprender que tanto la Iglesia como la teoría del racionalismo de aquella época subrayaban la importancia de la libertad del ser humano, pero la primera concebía una libertad que emana de las enseñanzas religiosas y sometida a la ley y voluntad eterna de un Dios legislador, mientras que el racionalismo abogaba en favor de una libertad sin ataduras, independiente y soberana (Abdulhaleem, 2010).

2.3.1.2. Segunda reacción: *La Sapinière*

En el periodo al que nos referimos, las instituciones religiosas católicas hicieron críticas sin reservas al fenómeno de la secularización y en contra de todos aquellos teóricos que perseguían la propagación de *novedades* que alteraban la tradición. Consideraron que sus resultados iban a ser, inevitablemente, perniciosos para la moral y para la fe. Demandaban un compromiso y una adhesión total a la conciencia religiosa, a la disciplina, a los dogmas, a los símbolos religiosos, etc. De acuerdo con Laboa (1994), hay un texto que fue publicado a finales del siglo XIX en la *Civiltá Cattolica*, una revista italiana de jesuitas y próxima al Vaticano, que representa con gran nitidez esta reacción. El texto sentencia:

> Los principios católicos no se modifican, ni porque los años corran, ni porque se cambie de país, ni a causa de nuevos descubrimientos, ni por razón de utilidad […]. Hay que tomarlos como son o dejarlos tal cual. Quien los acepta en su plenitud y rigor es católico; el que duda, se adapta a los

[4] *Ibíd*. Información obtenida de http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html

> tiempos, transige, podrá darse a sí mismo si quiere el nombre que quiera, pero ante Dios y la Iglesia es un rebelde y un traidor (Laboa, 1994, pág. 89)

De igual modo, censuraron las voces que surgían en el seno de la Iglesia que reclamaban una nueva lectura de la doctrina para adaptarla a los nuevos tiempos. Estas circunstancias no sólo se percibían como una amenaza, sino también representaban -concluyen las instituciones religiosas- un riesgo real para el futuro de la religión. Para combatir este riesgo, Poulat (1969) señala que en 1909 se fundó en Roma un organismo secreto por monseñor Umberto Benigni (1862-1934) con el fin de oponerse a las críticas y a las propuestas internas y externas de adaptaciones religiosas. Según Portier (2013), esta organización se llamaba *Sodalitium Pianum* (conocida también como *La Sapinière*), y fue oficialmente impulsada por el Papa Pío X (1835-1914) para controlar y vigilar intensamente las obras y las actividades teológicas de los clérigos católicos.

La asociación *Sodalitium Pianum* era un instrumento concreto que se utilizaba para luchar eficazmente contra los teólogos sospechosos de modernismo, y averiguar si sus actividades y sus teorías no estaban desviadas de las campañas doctrinales organizadas por la Iglesia. El fundador de esta organización secreta, Umberto Benigni (1862-1934), que fue nombrado vicesecretario de *Estado de la Congregación de Asuntos Extraordinarios*, firmaba con hasta doce nombre falsos los informes que elaboraban sus colaboradores, y utilizaba un código secreto para las cartas internas para eludir la jurisdicción de los obispos y de los otros departamentos de la Iglesia. Sólo Benedicto XV (1854-1922) consiguió poner fin a este clima de tensión, celo y vigilancia secreta. Cuando llegó al trono, emitió la Encíclica *Ad Beatissimi Apostolorum*, del 1 de noviembre de 1914, en la que recalcó la importancia de aceptar la autoridad doctrinal de la Iglesia y, al mismo tiempo, «invitaba también a la

moderación en los debates teológicos». Así, finalmente la organización *Sodalitium Pianum* fue disuelta en 1921 (Weinzier, 1974, citado por Padinger, 1993, pág. 325).

2.3.1.3. Tercera reacción: *Aggiornamento*

En la base de las primeras dos reacciones se encuentra la idea de que la religión cristiana católica representa la única solución para los problemas que acechan a la humanidad. Sin embargo, con la tercera respuesta oficial de la Iglesia se aprecia el inicio de un nuevo proceso de apertura hacia la modernidad y hacia incluso la secularización. Esta respuesta fue elaborada por teólogos cristianos que defendían una actualización de la identidad y de los conceptos religiosos cristianos para adaptarlos con éxito a las exigencias y necesidades del tiempo. Empleaban un lenguaje más bien dialogante y comprensivo en relación con los retos que suponían el fenómeno del pluralismo religioso y los métodos histórico-críticos en la interpretación de los libros sagrados. De acuerdo con Tamayo (2004), esta actitud es atribuida también al Concilio Vaticano II, convocado por el Papa Juan XXIII (1881-1963) e inaugurado el año 1962, que con su slogan claro de *aggiornamento* (puesta al día) de la moral y la disciplina del cristianismo, parece que rompe con esa tendencia intransigente y abre el camino hacia el diálogo con las religiones cristianas no católicas, con las religiones no cristianas (como el Islam) y con las diferentes formas de increencia (como el ateísmo, agnosticismo, etc.).

Según Rowland (2003), el Concilio Vaticano II pretendía acabar con la era Píana, el periodo que empezaba con Pío VI (1717-1799) y finalizó con Pío XII (1876-1958). Poner fin a ese periodo significaba trasformar la postura diametralmente antimodernista e inaugurar nuevas vías de renovación religiosa. De acuerdo con Lorda (1996), la Iglesia del Concilio era consciente de la necesidad de llegar de nuevo a la cultura y conectar con la sociedad de hoy. El instrumento que debe utilizarse para

lograr este fin es el *diálogo*, una palabra clave del Concilio que Pablo VI (1897-1978) la pone de modo en su Encíclica *Ecclesiam Suam*, del 6 de agosto de 1964. Esta Encíclica es un documento en el que el Papa VI describe la actitud que debe adoptar la Iglesia católica en el mundo contemporáneo, y enfatiza de esta manera la relevancia del camino del diálogo:

> Nos parece que la relación entre la Iglesia y el mundo, sin cerrar el camino a otras formas legítimas, puede representarse mejor por un diálogo, que no siempre podrá ser uniforme, sino adaptado a la índole del interlocutor y a las circunstancias de hecho existente; una cosa, en efecto, es el diálogo con un niño y otra con un adulto; una cosa es con un creyente y otra con uno que no cree. […] Esta forma de relación exige por parte del que la entabla un propósito de corrección, de estima, de simpatía y de bondad; excluye la condenación apriorística, la polémica ofensiva y habitual, la vanidad de la conversación inútil[5].

2.4. EL FUNDAMENTALISMO

El fundamentalismo es uno de los pocos términos que sabemos dónde exactamente nació y cuáles son las circunstancias que rodearon su acuñamiento original. El fundamentalismo no es un término de antaño; se utilizó por primera vez en el ámbito del protestantismo norteamericano.

[5] Carta Encíclica *Ecclesiam Suam* del Sumo Pontífice Pablo VI (1897-1978), del 6 de agosto de 1964, sobre el "Mandato" de la Iglesia en el mundo contemporáneo. Obtenido de http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html

Si pasamos a tratar de la materia lexicográfica de la lengua española, nos percatamos de que esta entrada, como señala El Hour (2005), no existía en las ediciones del *Diccionario de la Real Academia Española* (*DRAE*) publicados a lo largo del siglo XX. De acuerdo con la observación que hizo Sánchez Caro (1999) hace unos dieciséis años, era difícil encontrar el término *fundamentalismo* en las enciclopedias y los diccionarios de origen español. La palabra fue incorporada muy recientemente a cualquiera de las enciclopedias y libros léxicos publicados en lengua española, si bien encontramos algunas referencias escuetas en el Fichero General del *Nuevo Diccionario Histórico del Español*. Las más antiguas son del año 1941 y 1958, y se define como una actitud de oposición al modernismo teológico en los Estados Unidos[6]. La *Real Academia Española* (*RAE*) adoptó los artículos «fundamentalismo» y «fundamentalista» por vez primera en su vigésima segunda edición de su diccionario publicado en el año 2001. Lo define como «una creencia religiosa basada en una interpretación literal de la Biblia, surgida en Norteamérica», y señala que su aparición coincidió con el estallido de la Primera Guerra Mundial. De igual modo, extiende el empleo de la palabra más allá de su ámbito anglosajón y añade que el fundamentalismo es un «movimiento religioso y político de masas que pretende restaurar la pureza islámica mediante la aplicación estricta de la ley coránica a la vida social». Otra tercera acepción aparece, pero esta vez en términos más genéricos, en la misma edición del *DRAE*, que según la cual el fundamentalismo pasaría a ser una «exigencia intransigente de sometimiento a una doctrina o práctica establecida» (Abdulhaleem, 2010, pág. 51).

Por su parte, Moliner (1998, pág. 657) anota en la segunda edición de su *Diccionario de Uso del Español* que el fundamentalismo es la «actitud del que defiende la inalterabilidad en los principios de una doctrina religiosa». Según su observación, el término es aplicado «particularmente a determinados movimientos islámicos». No

[6] *Nuevo Diccionario Histórico del Español*. Obtenido de http://web.frl.es/fichero.html

obstante, la autora del diccionario mencionado aclara con mucha lucidez que cualquier persona que se muestre «radical en sus creencias u opiniones» podría ser denominada como «fundamentalista», independientemente de su origen o cultura.

De igual modo, en su artículo titulado *Fundamentalismo bíblico*, Sánchez Caro (1999) afirma que en los suplementos de la enciclopedia *Espasa*, el sustantivo «fundamentalismo» no tiene una entrada específica, pero sí está mencionado por primera vez en un artículo biográfico dedicado a Jomeini en 1993, a propósito del fundamentalismo islámico en Irán. En cambio, en la *Gran Enciclopedia Rialp* de 1985, asegura el autor referido, se puede encontrar una entrada sobre fundamentalismo con breve descripción histórica y con un juicio de su autor, R. Gabás, que sorprende: «en la actualidad el fundamentalismo no reviste gran importancia, se reduce a ciertos grupos reaccionarios» (Sánchez Caro, 1999, pág. 47).

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

> Hay sólo un conjunto de enseñanzas religiosas que claramente contienen la verdad fundamental, básica, intrínseca, esencial, inerrante sobre la humanidad y la deidad; que esta verdad esencial está fundamentalmente disputada por las fuerzas del mal que deben ser vigorosamente combatidas; que esta verdad debe ser seguida hoy día de acuerdo con las fundamentales, incambiables prácticas del pasado; y que aquellos que creen y siguen estas enseñanzas fundamentales tendrán una relación especial con la deidad (pág. 118).

Hood, Hill y Williamson (2005), autores del libro *The psychology of religious fundamentalism*, interpretan el fundamentalismo desde el modelo de la *Intertextualidad*, entendida como la actitud del fundamentalista de considerar que su texto sagrado está absolutamente autorizado para convertirse en el único árbitro para medir la veracidad de cualquier otro conocimiento, y que ese conocimiento sólo puede ser aceptado si tiene compatibilidad con el texto sagrado original. Hood et al. sostienen que el fundamentalismo se originó como una reacción *intratextual* contra el modernismo y la alta crítica hermenéutica dirigida contra la Escritura, dos fenómenos que se desarrollaron tanto en Europa como en Norte América.

2.4.1. Factores en la génesis del término

Cabe destacar los diferentes factores y los marcos socioculturales y políticos que, de una manera u otra, han contribuido tanto a la aparición del término en la cultura norteamericana como al desarrollo del fenómeno del fundamentalismo en sí. Para entender las actitudes fundamentalistas hay que abordar primero el clima que ha rodeado y allanado el camino para su aparición.

Si examinamos el contexto cultural y política de Europa del siglo XIX, en el que como habíamos indicado surgió el integrismo, y lo comparamos con la historia y la realidad de Norteamérica de finales del siglo XIX y principios del XX, encontraríamos de manera nítida, salvo algunas variaciones, bastante semejanza y paralelismo.

Ammerman (1991) describe de esta forma las circunstancias sociales y culturales locales que rodearon la aparición del término en los Estados Unidos:

> En el último cuarto del siglo decimonoveno, numerosos líderes del Protestantismo Norteamericano trataban de buscar

> activamente maneras de adaptar sus creencias tradicionales a las realidades del conocimiento "moderno" y a las nuevas sensibilidades. Estos líderes se enfrentaron, sin embargo, cara a cara con las personas que veían las adaptaciones como una herejía y que se declaraban como defensoras de las creencias tradicionales frente a tales adaptaciones (Ammerman, 1991, pág. 2).

Los procesos de *modernización* que empezaron a desarrollarse en el mundo occidental, tales como la urbanización y el pluralismo cultural y estructural, han conducido a los procesos de secularización, entendida ésta como un sistema de desmitificación del mundo y de confinamiento de la religión (Emerson y Hartman, 2006). Estaba gestándose una sociedad en la que la fe tradicional, como señala Armstrong (2004), ya no era atractiva para una cantidad creciente de ciudadanos occidentales. La nueva realidad social ha permitido, afirma Ammerman (1991), que la gente aprendiera de primera mano que el ser humano es capaz de diseñar y decidir sobre su propio futuro y destino. En esa sociedad occidental se creía que, gracias a la ciencia moderna y a sus instrumentos, la vida de los occidentales iba a ser más saludable, segura y larga. De acuerdo con Armstrong (2004), un mundo nuevo y mejor parecía estar al alcance de la sociedad occidental y de toda la humanidad.

Sin embargo, esta manera optimista y entusiasta de visualizar las cosas no parece que iba a durar mucho. Pues, pronto la gente empezaba a sentir una inseguridad inesperada y a plantear dudas sobre los supuestos beneficios de la racionalidad científica. Armstrong (2004) argumenta que, en efecto, la esperanza de un mundo feliz jamás llegó a concretarse y plasmarse. Por el contrario, la revolución industrial generaba no sólo riqueza económica, sino también nuevos problemas y nuevas formas de explotación y desigualdades laborales.

Quizás el texto que mejor ilustra esa sensación de desorientación y decepción sea el de la novela titulada *Hard times for these times* (Tiempos difíciles para estos tiempos), publicada por Charles Dickens (1812-1870) semanalmente entre los meses de abril y agosto de 1854, en la revista *Household Words*, dirigida por el propio Dickens. El escritor inglés presenta en su novela la ciudad industrializada como un caldo de cultivo de injusticias y conflictos entre la clase obrera y las clases superiores (banqueros, empresarios, dueños de fábricas, etc.). De acuerdo con Tomalin (2012), el mensaje principal del libro consistía en criticar la clase de educación moderna que enfatizaba asuntos puramente objetivos y prácticos, en detrimento de la importancia de la imaginación, la sensibilidad, la poesía y los preceptos morales.

Armstrong (2004) hace una extraordinaria descripción acerca de las sensaciones e impresiones que se respiraban en el ambiente que precedía al surgimiento del fundamentalismo en las diferentes culturas, especialmente en los Estados Unidos y en el continente europeo. La autora referida reza:

> A finales del siglo XIX estaba claro que la nueva sociedad, que por fin había llegado a florecer en Occidente, no era la panacea universal que algunos imaginaban. El optimismo dinámico que había inspirado la filosofía de Hegel se disipó dando lugar a una duda desconcertante y a la desazón. Por un lado, Europa estaba adquiriendo cada vez más vigor; había confianza y una plena sensación de superioridad, ya que con la revolución industrial algunas naciones adquirieron una riqueza y un poder que jamás habían logrado. Pero también eran características de la época el aislamiento, el *ennui* y la melancolía explorados por Charles Baudelaire en *Las flores del mal* (1857), la duda

> expresada por Alfred Tensión en *In Memoriam* (1850) y la insatisfacción y el desánimo destructivo de la heroína de Flaubert en *Madame Bovary* (1856). La gente se sentía confundida y atemorizada. Al mismo tiempo que alababan los logros de la sociedad moderna, los hombres también tenían una sensación de vacío y de futilidad que despojaba a la vida de sentido; muchos anhelaron la certidumbre en medio de las dudas de la modernidad. (Armstrong, 2004, pág. 183)

La sociedad norteamericana, en la que surgió el fenómeno del fundamentalismo, atravesaba un escenario casi idéntico al que acabamos de presentar. Tras su devastadora guerra civil (1861-1865) que tuvo lugar entre los estados del norte y los estados del sur, emergieron nuevos clérigos y predicadores protestantes que mantenían una visión apocalíptica de la historia del mundo, fundada en una lectura al pie de la letra del Apocalipsis bíblico, capítulo veinte. Este segmento es, advierte Thompson (1998), el más controvertido de los textos que componen el Nuevo Testamento. Siendo el último texto de las Escrituras Sagradas, el Apocalipsis consiste en una serie de visiones fantásticas sobre el fin del tiempo, cuando las fuerzas de Cristo entran en combate con Satanás entre escenas de violencia y crueldad espeluznante. Muchos autores, afirman Strozier y Boyd (2010), coinciden en que la narrativa del Apocalipsis se asocia con la violencia, que puede manifestarse en dos formas: una pasiva y otra militante. Aquellos que adoptan una visión apocalíptica pasiva, que algunos autores los describen como quietistas, tienen bastante menos inclinación hacia el uso de la violencia contra los que no forman parte de su grupo.

La visión e interpretación literal que hacían los evangelistas norteamericanos de este relato bíblico va a constituir la base principal para el florecimiento en el siglo

XIX del que posteriormente sería denominado pensamiento fundamentalista protestante.

Marsden (1980) apunta en su libro *Fundamentalism and american culture* que esta nueva doctrina viene a ser llamada *Premilenarismo Dispensacional*, porque los creyentes apocalípticos piensan que Cristo volverá *antes* del milenio. El padre principal de esta corriente fue el proselitista inglés John Nelson Darby (1800-1882), un evangelista que, tras romper con la Iglesia de Irlanda, se convirtió en el líder del grupo de *Los Hermanos de Plymouth*[7]. Empezó en Norteamérica a predicar los métodos de la interpretación profética que él mismo defendía con un entusiasmo muy marcado. Su comprensión de los relatos de la Biblia se apoya firmemente en la idea de una soberanía divina absoluta, dando muy poca consideración a la habilidad y capacidad del ser humano reinterpretarlos. Según apunta Armstrong (2004), Darby afirmaba que la Escritura Sagrada era un texto inerrante, en el que se expresaba la verdad de manera literal y exacta, y que las palabras y las advertencias que aparecen en este documento religioso no eran un simple mensaje simbólico de los profetas, sino que hacían predicciones que inevitablemente van a cumplirse tan pronto como sea posible.

Asimismo, Darby consideraba que las Escrituras representan de manera pura y detallada todos y cada uno de los acontecimientos e historias que el ser humano ha vivido en el pasado y va a vivir en el futuro. Tras hacer una lectura minuciosa de las mismas, basada en la Segunda Epístola de San Pablo enviada a los tesalonicenses, Darby visualizaba entre sus líneas la verdadera historia de la salvación. Esta historia

[7] Es un movimiento evangelista que, a pesar de lo que su nombre pueda sugerir, emergió simultáneamente en varios lugares en 1828 o 1829: en Dublín, Londres y Plymouth. Desde el inicio de su fundación, buscaba la unión de todos los cristianos independientemente de sus diferentes denominaciones doctrinales con el fin de recuperar las creencias básicas de la Cristiandad que creían que no estaban bien conservadas por la Iglesia de Inglaterra (Dennett, 1870).

estaba dividida, como explica Armstrong (2004), en siete épocas históricas o *actos providenciales* que Dios llevará a cabo para castigar a los seres humanos que se vuelven tan malvados y se desvían de su camino.

Según Cyrus Scofield (1843-1921), un teólogo y escritor muy influyente entre los fundamentalistas protestantes norteamericanos, los siete estadios o dispensaciones son: (1) *Dispensación de la Inocencia*: el primer pacto de Dios con Adán y Eva antes de su desobediencia y, como consecuencia, expulsión del Jardín de Edén; (2) *Dispensación de la Conciencia*: otro pacto con Adán y Eva, pero tras su caída total; (3) *Dispensación del Gobierno Humano*: el pacto de Dios con el profeta Noé, tras el diluvio; (4) *Dispensación de la Promesa*: el pacto con Abrahán y con Israel, el pueblo que Dios escoge de entre todos los pueblos de la tierra; (5) *Dispensación de la Ley*: el pacto de Dios con el profeta Moisés; (6) *Dispensación de la Gracia*: el pacto de gracia a través de Cristo, con judíos y gentiles individualmente escogidos hasta la segunda venida; y (7) el *Reino de Cristo*: el milenio, cuando Cristo restaurará la monarquía davídica de Israel y reinará por mil años. Satanás y sus aliados serán derrotados y juzgados por Dios (Stamper, 2010).

Por su parte, Darby sostenía que en su época la humanidad estaba viviendo el sexto acto providencial, el penúltimo. En esta fase, el hombre impío, el hijo de perdición, tal como San Pablo se refería al Anticristo en su Epístola a los tesalonicenses, aparecería y engañaría al mundo por medio de la seducción y los milagros y señales falsos. Pero su objetivo no es otro que causar un periodo de tribulación a la humanidad con masacres y persecuciones incalculables. Lo logra durante siete años hasta que Cristo descenderá a la tierra, derrota al Anticristo y se comprometería en una batalla final con Satanás en la llanura de Armagedón. Tras vencerle, se inicia el último acto providencial, el séptimo. En este estadio Cristo lideraría un reino, el de Israel, de redención y felicidad durante mil años, antes de que

el día del Juicio Final pusiera fin a la historia de la humanidad (Armstrong 2004).

Como puede apreciarse, se trata de una visión basada en la creencia de que el tiempo final estaba cercano, y que va a dividir el mundo entre, por una parte, buenos y justos y, por otra, malos y despiadados. Diamond (1997) señala que esta creencia refleja un pensamiento dualístico que percibe a las otras religiones y al resto del mundo como baluartes satánicos, y no como personas que tienen el derecho de vivir y practicar sus rituales culturales.

Por ello, resulta necesario un posicionamiento riguroso y una predicación estricta de los considerados fundamentos principales de la Palabra de Dios. La lectura literalista y dualística que hacían los seguidores de estas doctrinas constituía uno de los orígenes del fenómeno que posteriormente fue denominado como fundamentalismo protestante norteamericano. Hoy en día, es probable que algo de este literalismo y dispensacionalismo tengan en la cabeza el fundamentalismo protestante y el fundamentalismo judío.

2.4.2. Cuna del concepto de «fundamentalismo»

No hace falta indagar mucho para ubicar el origen de la palabra "fundamentalismo". Según la afirmación de Mardones (1993), es un neologismo de la palabra inglesa "*fundamentalism*". Ha sido introducida a la lengua española como fruto de la traducción literal y equivalente de este término inglés, que se había aplicado por vez primera a principios del siglo XX en el ámbito cultural y lingüístico anglosajón. En efecto, como señala Tamayo (2004), la palabra *fundamentalism* nació en un entorno religioso muy concreto: el protestantismo evangélico. De acuerdo con Ruthven (2004), el fundamentalismo se originó no en, como se esperaba, el sur de los Estados Unidos, en la zona conocida como *Bible Belt* (El Cinturón Bíblico), sino en California del sur,

una región que ha tenido un desarrollo económico e industrial rápido a principios del siglo XX. Precisamente, en la misma zona y casi al mismo tiempo en el que apareció el principal enemigo de los fundamentalistas: la gran industria cinematográfica de *Hollywood* (Bosque de Acebo).

De acuerdo con Armstrong (2004), los teólogos protestantes que participaban en la *Asamblea General de los Presbiterianos*, celebrada en Princeton en 1910, elaboraron un documento que resumía en cinco puntos las inalienables doctrinas de la fe cristiana: 1) la absoluta infalibilidad de las Sagradas Escrituras; 2) la milagrosa concepción de Jesús; 3) la expiación de Cristo sobre la cruz para salvar a la humanidad de sus pecados; 4) la resurrección física; y 5) la autenticidad de sus milagros. Según Marsden (1980), uno de los primeros historiadores en escribir sobre el fenómeno del fundamentalismo en la cultura norteamericana, señala que hay autores se refieren a estos cinco fundamentos presbiterianos sustituyendo el punto número 5 por un inminente retorno premilenial de Cristo.

Entre 1910 y 1915 un grupo de profesores de la Biblia y evangelistas estadounidenses editaron una serie de doce volúmenes titulados *The fundamentals: a testimony to the truth*, que pocos años más tarde estos libros cobrarían gran popularidad y se convertirían en el punto de referencia simbólica para identificar al movimiento fundamentalista norteamericano. Los primeros cuatro libros (1-4) fueron editados por el pastor Baptista Amzi Clarence Dixon (1854-1925), los seis siguientes (5-10) por el judío evangelista Louis Meyer Yahrzeit (1862-1913) y los últimos dos (11-12) por el escritor y educador evangelista Reuben Archer Torrey (1856-1928). El coste de la distribución gratuita de estos libros corrió a cargo de Lyman Stewart (1840-1923) y Milton Stewart (1838-1923), dos hermanos evangelistas y millonarios dueños la compañía petrolera de California del sur, y fundadores en 1908 del *Instituto Bíblico de los Ángeles*. Posteriormente, se distribuyeron tres millones de copias entre los

pastores, colegios, misioneros, estudiantes y profesores de la teología. Sin embargo, el impacto que se esperaba que iban a causar los libros no fue, al parecer, inmediato y la gente tampoco al principio los acogió con gran entusiasmo (Marsden, 1980; Gordon, 2005; Watt, 2014).

Frente a la crítica virulenta y desestabilizadora de los progresistas y de sus teorías crítico-históricas, que perseguían poner en entredicho la veracidad de los textos religiosos, los líderes del protestantismo norteamericano, ideólogos y patrocinadores del proyecto *The Fundamentals*, pretendían plantarles cara y preparar una firme respuesta inspirada en los principios fundamentales de sus creencias. Su objetivo era, con este contraataque, disipar las dudas que empezaban a brotarse en torno a las Sagradas Escrituras, e incitar a la gente para que volviera a depositar su confianza en los relatos bíblicos.

De *The Fundamentals*, el título de esos doce libros, deriva el polémico término objeto de nuestro estudio: el *fundamentalismo*. En 1920, el periodista conservador Curtis Lee Laws (1868-1946), redactor-jefe del el rotativo neoyorquino Baptista *The Watchman Examiner*, publicó un artículo titulado *Convention side lights* en el que acuñó la palabra "fundamentalista" (Ammerman, 1991). De acuerdo con Tamayo (2004), la palabra fue propuesta con orgullo para que fuera adoptada y reconocida como la denominación que mejor represente a sus correligionarios que seguían librando una auténtica batalla para defender los grandes valores y fundamentos de la fe cristiana. Curtis Lee Laws se opuso en su artículo a que los adjetivos *conservaduristas*, *milenaristas* o *landmarkers* fueran usados para referirse a los autores evangelistas de los 12 volúmenes de *The fundamentals*, argumentando que estas designaciones eran despectivas y tenían un inconveniente histórico. En cambio, sostenía que la palabra *fundamentalista* que acuñó era más adecuada, y la entendía

como más bien un elogio merecido. En estos términos Curtis Lee Laws se expresó en su artículo:

> Proponemos aquí y ahora que se adopte un nuevo nombre para designar a las personas que entre nosotros insisten en que no sean cambiados los puntos de referencia. La palabra *Conservatives* está demasiado ligada a las fuerzas reaccionarias en todos los medios. El término *Premillenarists* está estrechamente ligado a una doctrina particular y no es suficientemente global. El término *Landmarkers* tiene un inconveniente histórico y designa un grupo particular de conservadores radicales. Sugerimos, pues, que aquellos que siguen todavía firmemente apegados a los grandes fundamentos (*Fundamentals*) y que están decididos a emprender una batalla en regla a favor de esos fundamentos sean llamados *Fundamentalists*. Con este nombre desea que se llame al redactor-jefe del *Watchman-Examiner*. Así, pues, se comprenderá que cuando utilice este término lo entenderá como un elogio y no como un insulto (Tamayo 2004, pág. 75, 76).

III. LA PSICOLOGÍA FRENTE AL HECHO RELIGIOSO Y AL FENÓMENO DEL FUNDAMENTALISMO

3.1. INTRODUCCIÓN

En este capítulo se aportará una explicación, con todos aquellos matices necesarios, de la génesis del fenómeno del fundamentalismo religioso y de su desarrollo. Como habíamos mencionado en páginas anteriores, este fenómeno se manifiesta en ámbitos muy diversos de nuestra sociedad actual, pero, como señala Volf (1992), el fundamentalismo es un fenómeno ante todo religioso o que tiene algo que ver con la historia de las diferentes religiones, como en el caso del budismo, judaísmo, cristianismo, Islam, etc. El sociólogo y teólogo español, Mardones (1999), afirma que el fundamentalismo recorre todas las esferas de la sociedad y los sectores de la cultura, pero es un fenómeno que tiene un aposento especial y una manifestación muy intensa e interesante en el campo religioso. La profesora de Teología y Psicología Religiosa, Navarro (1999), en su artículo sobre la psicología del sujeto y de los grupos fundamentalistas, en los que incluye los diferentes tipos de dogmatismo y fanatismo violento, asegura que el fundamentalismo remite explícitamente a las realidades religiosas y al ámbito religioso de las personas y de las comunidades.

Antes de comenzar en su complejidad el tema enunciado, el tema central de este capítulo, a saber, el estudio del fundamentalismo desde la perspectiva psicológica, es conveniente aquí plantearnos las siguientes preguntas esenciales y tratar de abordarlas y reflexionar sobre ellas:

- ¿Qué es lo que se puede entender por "religión"?

- ¿Cómo los modelos de pensamiento y enfoques psicológicos deliberan y resuelven sobre el hecho religioso, sobre el comportamiento humano en

general y sobre la conducta violenta en particular, ya que la violencia se considera como una de las manifestaciones del fundamentalismo religioso?

- Y por último, pero de manera más detenida y exhaustiva ¿Cómo la psicología describe, examina e interpreta las actitudes religiosas consideradas fundamentalistas?

3.2. RELIGIÓN Y HECHO RELIGIOSO: DEFINICIONES Y SIGNIFICADOS

La primera tarea a la que vamos a enfrentarnos es la de formular una definición y delimitar el término que nos ocupa. Los pensadores han aportado numerosos postulados para abarcar el concepto de la religión. Este hecho enriquece sin duda las maneras y los puntos de vista con los que tratamos de entender las vivencias religiosas y su sentido. Pero, esta diversidad de planteamientos también genera, irremediablemente, una dificultad a la hora de querer llegar a un acuerdo sobre el significado del término objeto de nuestro estudio. Fierro (1979) señala que definiciones de la religión no faltan, al contrario, las hay y en preocupante abundancia, afirmando que tanta multiplicidad indica que nos hallamos ante un problema que está lejos de ser transparente. James (1902) y, posteriormente, Mauss (1970), admiten que esta disparidad de definiciones muestra que la palabra "religión" en sí no representa alguna esencia o principio únicos, sino que es un mero nombre colectivo.

En la literatura especializada encontramos -al margen de la formulación que nos ofreció el filósofo Karl Marx (1818-1883) de que «la religión es el opio del pueblo»[1], que más que una descripción propiamente dicha, es una acusación y un

[1] Esta afirmación que se atribuye a Karl Marx por haberla publicado en 1884 en su obra titulada *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, realmente no es de su propia cosecha, es decir, no es una expresión marxista. Así señala Löwy (2006) en su artículo titulado *Marxismo y religión: ¿Opio de pueblo?* La comparación metafórica del opio con la religión ya

juicio de valor que se antoja reduccionista y simplista- que algunas definiciones de la religión enfatizan las creencias o los valores trascendentales que desarrolla el individuo; otras subrayan el culto, la simbología y sus funciones; algunas definiciones ponen el acento en lo personal; otras en lo colectivo; y un largo etcétera. Fierro (1979) señala que en tal contexto de elevada problematicidad, reconocida por cuantos intentan conceptuar el fenómeno religioso, las definiciones que llegan a proponerse se pueden dividir en dos grandes categorías: las funcionales y las sustantivas. Las primeras, las que aplican un razonamiento funcionalista, propenden a considerar lo religioso como una función social universal, y sostienen que la función esencial de lo religioso es la integración social. En cambio, el enfoque de la categoría de las sustantivas, trata de definir lo religioso por su contenido, y lo determina y especifica por su referencia a lo sagrado, sobrenatural, absoluto, infinito o algo parecido.

Asimismo, ante la multiplicidad de definiciones que se presentan, Thouless (1923) en su libro *An introduction to the psychology of religion*, llama la atención hacia tres clases de definiciones que, a su juicio, son las que mejor ilustran el concepto de la religión. La primera nos la ofrece James Frazer (1911) en su libro *The golden bough* que entiende la religión con una propiciación o una conciliación de poderes superiores al hombre que se cree que dirigen la Naturaleza y la vida humana. La segunda la encontramos en el libro *A study of religion*, de James Martineau (1900), que define la religión como una creencia en un Dios sempiterno, es decir, en una Mente y Voluntad Divina que gobierna el universo y sostiene las relaciones morales con la humanidad. La tercera es la que viene dada por Dr McTaggart (1906) en su libro *Some dogmas of religion*, pues la religión pasa a ser estado mental claro, una emoción que descansa sobre la convicción de la armonía entre nosotros mismos y el universo, en general. El análisis de estas tres definiciones muestra que, según Thouless, la palabra religión se

podía encontrarse antes en escritos de Emmanuel Kant (1724-1804), Johann Gottfried Herder (1744-1803), Ludwing Feuerbach (1804-1872), Bruno Bauer (1809-1882), Moses Hess (1812-1875) y Heinrich Heine (1797-1856).

aplica en tres ámbitos completamente diferentes. El primero hace referencia a un modo de comportamiento, el segundo describe una creencia u opinión intelectual y, el tercero, remite a un sistema de sentimientos.

Desde el punto de vista semántico, el Diccionario de la Lengua Española en su última y vigésimo tercera edición (RAE, 2014) recoge varias acepciones para definir la palabra *religión*. Aclara que es una virtud que representa "el conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto".

En su libro titulado *The social system*, el sociólogo norteamericano Parsons (1951) señala que la religión es una visión generalizada y organizada sobre la naturaleza y sobre el lugar que ocupa el ser humano en esta naturaleza, sobre la relación del hombre con los demás, y sobre todo aquello considerado deseable o indeseable relativo al entorno y a las relaciones humanas. En línea parecida procede el antropólogo Geertz (1966) al sugerir que una religión es un sistema de símbolos potentes y convincentes que formulan concepciones de orden general para la existencia. Pratt (1920), que era el presidente de la *American Theological Society* entre 1934-1935, propone que la religión es una actitud social seria de los individuos o de las comunidades hacia un poder o poderes que conciben como el dueño último de sus destinos, sus necesidades y sus intereses.

El filósofo norteamericano, Wilber (1998), una de las figuras más importantes en promover la integración entre religión y ciencia, afirma que la religión es la fuerza individualmente más poderosa que generó y sigue generando *sentido*. Para el psicoanalista y psicólogo social Fromm (1950), la religión es un sistema de pensamiento y de acción, compartido por un grupo, en el que el individuo encuentra

una orientación y un objeto de devoción. A su vez, Vergote (1996), considera que la religión es emociones, acciones y signos que hacen referencia a un ser sobrenatural o seres sobrenaturales, que vienen representados por Dios o antepasados míticos que comunican a la humanidad los verdades fundamentales, las leyes y las prácticas religiosas, afirmando que todas las religiones reclaman ese origen sobrenatural que transciende los poderes de la naturaleza o los dominios de la acción humana.

De igual modo, el psicólogo norteamericano Maslow (1986), uno de los principales exponentes de la psicología humanista, subraya que las experiencias cumbre, término que prefiere usar en vez de experiencias religiosas o místicas, son el resultado de muchos estímulos y situaciones, como experiencias estéticas, creativas, amorosas, sexuales, perceptivas, etc. Es decir, estas experiencias cumbre pueden aparecer tanto en contextos religiosos como en contextos seculares. Así, Maslow (1986), citado por Fizzotti y Salustri (2001), subraya muy perspicazmente que el verdadero inicio, el centro intrínseco y la esencia de toda religión conocida ha sido la iluminación solitaria, personal, la revelación o el éxtasis de un profeta o de un vidente agudamente sensible. Sin embargo, Dunlap y Sumner (1967) distinguen entre dos tipos opuestos de religión, la primera consiste en una búsqueda de la paz interna, de la salvación y el amor al prójimo, mientras que el segundo tipo sería la religión que enfoca toda su atención hacia el más allá y desprecia las necesidades y los intereses de la vida mundana y del ser humano. Varios autores señalan que, afirma Terman (2010), la religión se convierte a veces en una ideología que da soporte a las acciones violentas, sobre todo para aquellas personas que se sienten frustradas y humilladas.

Para el escritor Bierce (1842-1914), en su obra reimpresa en 1989 y titulada *Diccionario del diablo*, la religión es, sencillamente, la hija de la esperanza y del miedo. El filósofo japonés Nishitani (1999) afirma que la religión es algo necesario e indispensable para la vida humana, que comenzamos a buscarla cuando surgen en

nuestro interior dudas sobre el sentido de nuestra existencia. Sin embargo, parece que el filósofo e historiador escocés Hume (1711-1776) piensa, como sugiere Badía Cabrera (1996), que la religión no es un componente esencial ni inevitable de la existencia humana, afirmando que la religión no responde a ningún instinto o idea innata, sino a ciertas tendencias de la imaginación, de las pasiones elementales y de circunstancias concretas que pueden dar cuenta de la idea de lo divino.

Como bien podemos apreciar, la lista de argumentos y formulaciones que arguyen los pensadores y los expertos sobre la religión está desbordada, y podría aún incesantemente continuar. Algunas definiciones son más bien satisfactorias, mientras que otras parecen ser discutibles o simplistas. Si analizamos todas las aproximaciones que han tratado de describir lo que es una religión, encontramos que esta noción hace referencia a una serie de creencias, valores, sentimientos y símbolos que elabora y adopta un individuo o una comunidad, sea por miedo o por la necesidad de orientación y de la paz, que hacen referencia a un *poder* sobrenatural o una divinidad a la que hay que venerar y rendir culto. Estas creencias religiosas pueden ser, en algunos casos, dogmáticas e inmutables, que giran en torno a una figura, un personaje o un periodo histórico concreto con el que hay que identificarse, hay que admirar, seguir y mantener. En otros casos, sin embargo, las creencias religiosas parecen ser más maduras, vivas y adaptables a las diferentes circunstancias intelectuales y culturales que experimenta y produce el ser humano.

3.3. LA PSICOLOGÍA Y EL ESTUDIO DE LA CONDUCTA

La psicología tiene raíces que se remontan a los grandes filósofos de la antigua Grecia. Un grupo pequeño de hombres filósofos han contribuido al desarrollo de la cultura y a la filosofía tanto griega como universal, al empezar a observar la naturaleza y la realidad desde nuevos parámetros. Figuras tan notorias como Sócrates (470-399

a. C.), Hipócrates (460-377 a. C.), Platón (427-347 a. C.) y Aristóteles (384-322 a. C.), plantearon y debatieron cuestiones sobre la conducta, la psique, el alma, la conciencia, la moral, etc. Durante la mayor parte de su tradición filosófica, la psicología fue el estudio peculiar referido a un objeto particular y sustancial: la psique o la mente (Pérez Fernández, 2003; Puente Ferreras, 2011). A pesar de ese pasado filosófico, hoy en día se da por asentado el hecho de que la psicología –que estudia diferentes aspectos de la experiencia humana como la personalidad, las emociones, la cultura, la religión, etc.- es una ciencia autónoma, que se ha desarrollado de manera separada tanto de la filosofía así como de la fisiología, constituyéndose en una ciencia positiva[2] del hombre (Vergote 1973). Fue en el siglo XIX cuando hombres y mujeres de Europa y América, pioneros de la psicología, comenzaron a utilizar procedimientos científicos en sus investigaciones psicológicas. En 1873 el fisiólogo, psicólogo y filósofo alemán, Wilhelm Wundt (1832-1920), anunció que iba a intentar aplicar en los estudios de la psicológica los métodos científicos conocidos en aquel entonces para convertir la psicología en una ciencia auténtica. El resultado fue, unos 6 años después, precisamente en 1879, la fundación por Wilhelm Wundt (1832-1920) del considerado primer laboratorio de la historia de la psicología experimental, en la ciudad de Leipzig, Alemania. El equipo que trabajaba en este laboratorio consiguió ser pionero en publicar los resultados de sus estudios psicológicos en una revista científica. A todos ellos se les atribuye el mérito de ser los precursores del movimiento que hizo de la psicología una ciencia formal (Wade y Tavris, 2006). No obstante, el hecho de que la psicología pretendía desvincularse de su pasado metafísico, esto no quiere decir que se negó totalmente de los planteamientos y debates filosóficos heredados de épocas

[2] El positivismo es, de acuerdo con Kremer-Marietti (1997), una corriente de pensamiento de carácter filosófico que surgió en Francia a principios del s. XIX. Defiende que el único conocimiento auténtico es el que se puede adquirir o contrastar mediante los métodos científicos, como la observación o la formulación de las hipótesis. Sus principales teóricos son los dos filósofos franceses Claude-Henri de Saint Simon (1760-1825) y Auguste Comte (1789-1857), y el pensador y economista británico John Stuart Mill (1806-1873).

anteriores, afirma Sáiz (2009). De hecho, los psicólogos contemplan, como señalan con cierta ironía Bunge y Ardila (2002), las ideas filosóficas y las utilizan.

"Psicología", es decir método y enfoque, se puede definir en términos generales como una disciplina que trata de estudiar la conducta, indagar en los procesos mentales y conocer el efecto que tiene sobre ellos el estado físico y mental del organismo y el ambiente exterior (Wade y Tavris, 2006). Es una ciencia, señala Davidoff (1987), que emplea procedimientos racionales y disciplinados en sus investigaciones para llegar a construir un cuerpo de información válido y coherente sobre los procesos mentales y sobre la conducta tanto humana como animal. Esto es, Gerrig y Zimbardo (2005), afirman que el objeto de estudio de la psicología es la conducta, entendida como acciones tanto de los seres humanos como de otras especies animales susceptibles de observación. La psicología examina los diferentes comportamientos (pensar, hablar, agredir, reír, llorar, etc.) cuando se producen en una situación conductual, o en su contexto social y cultural más complejo. Subrayan que la observación de la conducta que realiza el psicólogo se basa en los principios del método científico, ordenado y objetivo.

Cabe aquí destacar las diferentes perspectivas que en la actualidad predominan en la psicología. Son cinco enfoques principales que, de acuerdo con Wade y Tavris (2006), parten de premisas y supuestos diferentes a la hora de explicar e interpretar el por qué del comportamiento humano, y mantienen teorías y postulados diferentes sobre la conducta y sobre el funcionamiento de la mente humana. Esta diferencia en los puntos de vista influye, como señalan Gerrig y Zimbardo (2005), en las formas y en los métodos de investigación con las que los psicólogos hacen sus estudios. A continuación detallaremos estas cinco fundamentales perspectivas psicológicas:

a) *La perspectiva biológica*: se interesa por conocer cómo afecta la actividad fisiológica a la conducta, a los sentimientos y a los pensamientos. La psicología que se basa en la perspectiva biológica estudia cómo interactúan los impulsos eléctricos, las hormonas, el cerebro y el sistema nervioso con el ambiente exterior para producir percepciones, recuerdos y conductas concretas. Los psicobiólogos asumen que la conducta es el resultado, en última instancia, de los procesos bioquímicos, y estudian esa influencia biológica sobre el aprendizaje y el rendimiento, la percepción de la realidad, la experiencia personal de las emociones o la vulnerabilidad frente a los trastornos afectivos (Gerrig y Zimbardo, 2005; Wade y Tavris, 2006).

b) *La perspectiva del aprendizaje*: el concepto del aprendizaje ha sido definido, históricamente, de maneras diferentes, dependiendo de la escuela psicológica de la que se parte. Para la psicología conductista, una escuela muy influyente fundada por John Watson (1878-1958), el aprendizaje es el resultado de los cambios de conducta causados por los elementos del ambiente. En cambio, para los psicólogos cognitivos modernos, el aprendizaje se debe a los cambios en los procesos mentales y en el conocimiento (Puente Ferreras, 2011). La perspectiva del aprendizaje considera que los efectos del ambiente y la experiencia determinan la conducta tanto humano como animal. Así, para los conductistas, las recompensas y los castigos ambientales son los que mantienen o eliminan conductas concretas. Para explicar la conducta no recurren a la mente o a los procesos mentales, sino que prefieren medir y observar directamente los actos y los acontecimientos que se producen en el ambiente. Por su parte, las teorías del aprendizaje social-cognitivo combinan elementos del conductismo con investigaciones sobre pensamiento, valores, expectativas e intenciones. La perspectiva del aprendizaje ha tenido muchas aplicaciones prácticas y útiles. Por ejemplo, los programas psicológicos

conductuales han ayudado a mucha gente a librarse de hábitos indeseados y nocivos y a adquirir otros más saludables. En cambio, las técnica de ayuda socio-cognitivas de aprendizaje han ayudado a muchas personas para que tengan y mejoren su motivación y para que aumenten su seguridad (Wade y Tavris, 2006).

c) *La perspectiva cognitiva*: el término "*cognitivo*" es de origen latín y significa «conocer». Es un enfoque psicológico que surgió como respuesta a los límites que suponía el conductismo, de que la conducta viene determinada por los estímulos del medio. Los psicólogos de la cognición se centran en conocer, sin embargo, cómo influyen los pensamientos y las interpretaciones en las acciones, en los sentimientos y las decisiones. Estudia cómo razonamos, recordamos, comprendemos el lenguaje, solucionamos los problemas, interpretamos los acontecimientos y elaboramos las creencias. El enfoque cognitivo es considerado uno de los más influyentes de la psicología actual, ya que a partir de él se han hecho numerosísimas investigaciones sobre el funcionamiento de la mente (Wade y Tavris, 2006).

d) *La perspectiva sociocultural*: de acuerdo con este enfoque, podemos decir que los elementos sociales y culturales son los que más influyen en los diferentes ámbitos de nuestra conducta. Así, el contexto social y las normas culturales a las que nos vemos sometidos son el objeto de estudio de este enfoque psicológico. Dentro de esta perspectiva, hay dos tipos de profesionales psicólogos, están los psicólogos sociales y los psicólogos culturales. Los primeros estudian como tema principal las normas y los roles sociales, la obediencia a las autoridades, el efecto que tienen en nosotros las personas con las que nos relacionamos, cómo influye el grupo en grupo al que pertenecemos en nuestro comportamiento y nuestra actitud. En cambio, los

psicólogos culturales se centran más bien en los valores culturales que mantenemos o que sostienen las culturas que nos rodean, y tratan de descubrir cómo afectan estos valores culturales en el desarrollo de las sociedades, en el comportamiento y los sentimientos individuales (Wade y Tavris, 2006).

Por otro lado, Los psicólogos que se identifican con esta perspectiva hacen estudios comparativos sobre el comportamiento en diferentes culturas y naciones (cómo las diferentes sociedades establecen juicios morales, qué variedades hay en los trastornos alimenticios, en los prejuicios, etc.). Pretenden determinar si las explicaciones y las conclusiones a las que llegan las investigaciones psicológicas son extensibles a todas las culturas o si son específicas de alguna población o algún contexto cultural específico. Esta corriente ha sido una buena respuesta a las críticas de que las teorías psicológicas han sido elaboradas por psicólogos occidentales y aplicadas exclusivamente en el contexto de la sociedad occidental, de raza blanca y de clase media, por lo que sus conclusiones no son, juzgan los críticos, universales (Gergen, Gulerce, Lock y Misra, 1996; Gerrig y Zimbardo, 2005).

e) *La perspectiva psicodinámica*: este enfoque considera que la conducta es la consecuencia de fuerzas internas poderosas, de las motivaciones, los instintos innatos y los impulsos biológicos (Gerrig y Zimbardo, 2005). Por ello, la perspectiva psicodinámica se ocupa de los instintos y de la dinámica interior inconsciente de fuerzas y conflictos internos. Esta basada en parte en los principios psicoanalíticos que elaboró el médico vienés Sigmund Freud (1856-1939). Los psicólogos psicodinámicos tratan de adentrarse en el inconsciente para comprender el verdadero significado del comportamiento de las personas. La psicología psicodinámica difiere de las otras psicologías que habíamos citados antes porque emplea un lenguaje, una metodología y unos criterios

radicalmente distintos. A pesar de que los conceptos psicodinámicos han sido sometidos a estudios científicos, sin embargo, muchos son los que piensan que esta psicología se enmarca mejor en la filosofía o en la literatura, que en el ámbito académico que precisa de métodos más preciso y controlados. De todas formas, también son muchos psicoterapeutas que subrayan la importancia de las teorías de la psicología psicodinámica sobre la sexualidad y el poder de ella en las relaciones entre los sexos o sobre el miedo universal a la muerte (Robins, Gosling y Craik 1999; Wade y Tavris, 2006).

3.3.1. El comportamiento violento desde la perspectiva psicológica

Para entender mejor estas cinco perspectivas y sus aplicaciones, vamos a plantear un ejemplo de una conducta, el de la *violencia*, con el fin de ver y comprender cómo cada una de estas perspectivas psicológicas describe, analiza y razona sobre el comportamiento violento. Cabe señalar que hemos escogido esta conducta particularmente porque en la literatura a menudo encontramos referencias y reflexiones que relacionan de manera muy frecuente el comportamiento violento con las expresiones religiosas en general y con el fenómeno del fundamentalismo en especial, que es el objeto principal de nuestra tesis. De hecho, como señalan Williamson, Hood, Ahmad, Sadiq y Hill (2010), a partir de los años 80 el fundamentalismo empezó a convertirse en un fenómeno que ha provocado un creciente interés cultural, y los investigadores empezaron a observarlo no solamente como una expresión del protestantismo norteamericano, sino como una actitud de militancia ideológica y una manifestación de violencia que ha emergido en diversas culturas y religiones.

Sin embargo, es subrayable el hecho de que no todos los religiosos son fundamentalistas. Y tampoco todos los fundamentalistas son, de acuerdo con Hood,

Hill y Williamson (2005), militantes adoctrinados y radicalizados, cuestionando así la validez de tal estereotipo. Según estos autores, es cierto que los fundamentalistas a veces pueden ser activistas fervorosos e impetuosos, pero en gran medida su radicalidad es una reacción ante la amenaza percibida que plantea la cultura dominante a sus creencias absolutas, incluso en este caso, su resistencia puede tomar formas no violentas (por ejemplo, los Amish o los religiosos manipuladores de serpientes en Appalachia, en los Estados Unidos). Asimismo, Strozier y Terman (2010), señalan que, a pesar del potencial de violencia que puede estar en el núcleo de la mentalidad fundamentalista, es un error *patologizar* la religiosidad de miles de millones de personas en el mundo que encuentran un sentido para sus vidas gracias a su fe y a la práctica de los deberes religiosos.

Pero ¿Cómo podemos definir la violencia? De acuerdo con el sociólogo y matemático noruego Galtung (1998), la violencia es un tipo de conducta que se manifiesta en situaciones en las que se ven implicados dos actores o más con el fin de causarse daño (físico, psicológico y/o verbal) unos contra otros, o amenazar con causarlo, por que las amenazas de violencia se pueden considerar también una forma de violencia. La violencia tiene una triple dimensión, tres tipos que forman un triángulo: *La violencia directa*, la cual es una manifestación de violencia física, verbal o psicológica que se materializa en un acontecimiento concreto; *la violencia estructural*, es como el tipo de violencia intrínseco a los sistemas políticos, económicos y sociales que gobiernan los estados del mundo, es una violencia que tiene un proceso durante el cual la violencia a veces se intensifica y otras veces se atenúa; *la violencia cultural*, que es la violencia que emplea los símbolos religiosos, patrióticos e ideológicos que forman parte de la experiencia cultural humana (himnos, cruces, medallas, medias lunas, desfiles militares, banderas, etc.) para justificar o legitimar la violencia estructural y directa. Así, según este triángulo, la violencia directa es un *acontecimiento*, la violencia estructural es un *proceso* y la violencia cultural es una

constante, permanece igual durante largos periodos (Galtung, 1977; Galtung, 2003; Calderón Concha, 2009).

Altemeyer (1996), por su parte, define la agresión como la conducta de alguien que pretende intencionadamente causar daño contra otros. Este daño puede materializarse en una lesión física, un sufrimiento psicológico, una pérdida económica, un aislamiento social o someterle a cualquier estado que la gente normalmente no soporta o trata de evitar. El autor en su libro titulado *The authoritarian specter*, relaciona la agresividad con el autoritarismo. Para él, la agresividad es autoritaria cuando la propia autoridad la aprueba con el fin de mantenerse en el poder.

Reflexionando sobre esta misma cuestión, Sanmartín (2013) sostiene en su obra sobre las claves de la violencia que es muy necesario distinguir entre la agresividad (que se debe a razones biológicas) y la violencia (que es el resultado de la cultura y el ambiente). Afirma el autor que el ser humano es agresivo por naturaleza y violento por cultura, siendo la agresividad una *reacción* automática e involuntaria ante determinadas situaciones y la violencia una *acción* deliberada que busca provocar daños de diversos tipos, físicos, sexuales, económicos, etc.

Enlazando con esta última reflexión, cabe subrayar que en la actualidad hay investigadores que aún asumen la idea de que la violencia en general es una cuestión de genes y de hormonas. Sin embargo, muchos son los estudios que sugieren que el desencadenamiento de cualquier tipo de violencia responde más bien a factores culturales y no a elementos biológicos. En culturas en las que se goza de cierta estabilidad económica, social y política, en las que las personas disponen de suficientes recursos y donde no hay ni se perciben amenazas serias contra su seguridad (como es el caso de los tahitianos o los habitantes de la isla Sudest, cerca de Nueva Guinea), estas personas que pertenecen a estas sociedades no tienen por

qué cultivar su agresividad ni se les educa para ser duros y severos (Levy, 1984: Lepowsky, 1994; Wade y Tavris, 2006). En cambio, en culturas en las que se compite ferozmente por los recursos y la supervivencia es difícil, parece que se endurece a los hombres y se les empuja a correr riesgos e incluso a arriesgar su vida (Gilmore, 1990; Wade y Tavris, 2006).

Asimismo, Galtung (1998) pone el acento sobre las circunstancias que rodean al ser humano como elemento potenciador de la violencia. Al respecto ofrece esta magnífica reflexión:

> Se rechaza el malentendido común de que "la violencia está en la naturaleza humana". El potencial para la violencia, como para el amor, está en la naturaleza humana, pero las circunstancias condicionan la realización de ese potencial. La violencia no es como el comer o las relaciones sexuales, que se encuentran por todo el mundo con ligeras variaciones. Las grandes variaciones en la violencia se explican fácilmente en términos de cultura y estructura: la violencia cultural y estructural causan violencia directa (pág. 15).

En la siguiente Tabla 3.1 se muestran las definiciones de la violencia que ofrecen los psicólogos que representan las cinco perspectivas de las que habíamos hablado antes. Se trata de examinar cómo la psicología aborda la cuestión de la violencia y cómo explica su naturaleza.

Tabla 3.1.- *Definición de la violencia según las principales perspectivas psicológicas*.

Perspectiva	Temas principales de estudio	Aplicaciones al estudio de la violencia
Biológica	Estudia el sistema nervioso, hormonas, química del cerebro, genética, influencias evolutivas.	Analiza el cerebro de los asesino en masa en busca de anomalías. Valora si las lesiones cerebrales por complicaciones en el parto o malos tratos en la infancia pueden inclinar hacia la violencia.
Aprendizaje		
• Conductista	Ambiente y experiencia. Determinantes ambientales de la conducta observable.	La violencia es aumentada cuando es recompensada. Afirma que los niños maltratados acaban maltratando a sus propios hijos
• Sociocognitiva	Influencias ambientales, observación e imitación, creencias y valores.	Explora las ideas y las intenciones hostiles de la gente. Analiza las opiniones de las personas en relación con las guerras, las violaciones, etc. Los modelos violentos estimulan la agresividad de los niños.
Cognitiva	Pensamiento, memoria, lenguaje, solución de problemas, percepción.	Las personas violentas perciben provocaciones e insultos con mayor facilidad.
Sociocultural		
• Psicología social	Contextos sociales y culturales Normas sociales, roles, grupos y relaciones sociales.	Las personas se comportan con violencia más cuando están en grupo que cuando están a solas.
• Psicología cultural	Normas culturales, valores y expectativas.	Examina la opinión sobre la violencia en diferentes culturas. Afirma que los varones pertenecientes a culturas ganaderas son más agresivos que los de culturas agrícolas.
Psicodinámica	Pensamientos, deseos y conflictos inconscientes	Considera que la agresión es causada por barreras al placer impuestas por terceros. Un hombre que asesina prostitutas podría tener conflictos inconscientes relativos a su madre y a la sexualidad.

Fuente: Elaboración propia a partir de Gerrig y Zimbardo (2005) y Wade y Tavris (2006).

3.4. PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

La religión ha sido estudiada desde diferentes teorías y ángulos y con diversos enfoques. De acuerdo con Pratt (1920), las aproximaciones más importantes en cuanto al estudio de la religión pueden resumirse en las siguientes tres modalidades de investigación:

- La primera es la *filosofía de la religión*, considerada como la forma más antigua de reflexión humana, que remite a los orígenes del pensamiento que ha producido el hombre. Usualmente la filosofía de la religión comienza, afirma Sánchez Nogales (2003), que cita a Martín Velasco (1978), con la filosofía griega, con el enfoque mitológico de Homero y Hesiodo (que representan el precedente más remoto de la teología) y con Tales de Mileto que consideraba que el origen o el principio primero de todas las cosas que existen en el mundo es el agua.

- La segunda aproximación sería, si volvemos a citar a Pratt (1920), la *historia de la religión*, que es una disciplina que tiene por tarea estudiar y explicar los orígenes, los contenidos, las manifestaciones y la evolución de las religiones. Esta ciencia no es tan antigua como la filosofía, pero remonta a los diferentes periodos del pasado griego.

  En este sentido, también podemos hacer alusión a otro ejemplo en el estudio de la religión desde la perspectiva histórica que no pertenece a la cultura griega, sino a la cultura musulmana. Fue un ejemplo pionero, si cabe, por constituir un precedente en el empleo de un enfoque objetivo y conciso a la hora de estudiar las realidades y los fenómenos religiosos. Nos referimos al filósofo musulmán e historiador de religiones Tāj al-Dīn Abū al-Fath

Muhammad ibn `Abd al-Karīm, conocido como al-Shahrastānī (1086-1153). Como señala la *Encyclopaedia of Islam*, entre las numerosas obras que publicó al-Shahrastānī, editó en 1127 d. C. un tratado muy remarcable titulado *El libro de las doctrinas religiosas y las sectas* (*Kitāb al–Milal wa al-Nihal*), un monumental documento que analiza y somete al estudio la visión y los rituales de todas las doctrinas religiosas y los sistemas filosóficos conocidos en aquel entonces. Abarca los rasgos y los conceptos de las creencias y las corrientes religiosas propias del Islam, el Cristianismo, el Judaísmo, el paganismo, las religiones de la India, e incursiona en la filosofía de Grecia, etc. Sólo se interesó por mostrar y describir objetivamente las ideas y las prácticas religiosas de todas estas culturas, sin establecer juicios ni polemizar sobre ellas. Después del enfoque mitológico griego, el ejemplo de este erudito musulmán constituye uno de los estudios sistemáticos más tempranos de la religión (Carra de Vaux, 1987).

- La tercera es la *psicología de la religión*, que es la modalidad más reciente en el estudio del hecho religioso. Desde sus inicios la psicología se interesó por estudiar el fenómeno de la religiosidad, afirman Simkin y Etchezahar (2013), que citan a Paloutzian (1996); Wulff (1997); Muñoz (2004); Belzen (2006). Esta disciplina surgió ante la necesidad del ser humano de entender las diferentes dimensiones de la religión y conocer las cuestionas psicológicas más profundas que están vinculadas con el sentimiento religioso. A continuación vamos a comentar las características más relevantes de la psicología del hecho religioso, una ciencia que ha dirigido su atención a la religión (considerada como una de las conductas y uno de los productos más importantes que ha elaborado el hombre) para explicar la relación que tiene ésta con la personalidad y con los diferentes procesos psicológicos.

William James (1842-1910), el psicólogo norteamericano precursor del funcionalismo, es considerado por la mayoría de los autores como el fundador de la psicología de la religión (Pratt, 1920; Mankeliunas, 1961; Thouless, 1971). Gracias a su eminente obra titulada *Las variedades de la experiencia religiosa* y publicada en 1902, se le ha reconocido el mérito por asumir la realidad de la experiencia religiosa como un hecho "normal" y típico del comportamiento humano, y por afirmar que la psicología no puede negar ese hecho, sino convertirlo en objeto digno de estudio (Mankeliunas, 1961; Milanesi y Aletti, 1974).

Los especialistas en la materia de la psicología de la religión suelen utilizar, como indica Mankeliunas (1961), varios nombres para denominarla: *Psicología de la religiosidad*, *psicología de la religión*, *psicología religiosa*, etc. Aunque todas esta formas de llamar a esta disciplina tienen un denominador común (que es el de investigar las manifestaciones y los modos psíquicos especiales del vivir religioso consciente), hay cierta diferencia, sin embargo, entre una denominación y otra. El autor que acabamos de citar prefiere emplear el término *psicología de la religiosidad*, porque representa, según el, el objeto propio de esta ciencia con más claridad, mientras que otros términos conducen a la confusión.

Por su parte, Vergote (1973) habla más bien de psicología religiosa, considerándola como una ciencia que investiga las experiencias, las actitudes y expresiones religiosas. Esta investigación se lleva a cabo mediante la observación y el análisis de los datos obtenidos con la ayuda, señala Vergote (1973), de todas las técnicas que ofrece la psicología (cuestionarios, escalas de actitudes, análisis codificados de documentos personales, test proyectivos, entrevistas, etc.). Así, la psicología religiosa no pretende, como ciencia positiva, pronunciarse sobre la verdad religiosa o posicionarse ante ella, sino trata de observar y describir los hechos religiosos en tanto que objetos y contenidos ligados a la conciencia y al

comportamiento humano. La investigación del psicólogo religioso, afirma Vergote (1973), versa sobre las manifestaciones y las estructuras religiosas considerándolas maneras específicamente humanas de relacionarse con aquello que se cree lo Absoluto.

Hay algunas explicaciones del hecho religioso y del misticismo realizadas desde el punto de vista psicológico y médico han sido muy debatidas y criticadas. Como las de los médicos franceses Charcot, J. M. (1825-1893), Janet, P. (1859-1947), Godfernaux, A. (1864-1904), Richet, C. A. (1850-1935) y Murisier, E. (1867-1903). Para estos autores, citados por Mankeliunas (1961), las manifestaciones de la religiosidad son muy similares a las expresiones psíquicas patológicas que manifiestan los enfermos mentales. El desacierto de esta tendencia médica en el estudio psicológico de la religiosidad se basa en el hecho de que sus conclusiones no pueden ser generalizadas, ya que no disponían de más material para observar y analizar que el material de los enfermos mentales hospitalizados.

El psicólogo norteamericano Leuba (1925), uno de los primeros en explicar la religión en términos psicológicos, sostiene que la religiosidad se alimenta de una relación íntima que se establece entre el hombre y un poder superior de una naturaleza distinta a la naturaleza humana. Las necesidades, los temores, las esperanzas, los deseos y las tendencias humanas son las que están detrás de las creencias religiosas en otros seres, que en realidad no tienen fundamento objetivo, sino son inventados por el hombre por necesidad. En su obra sobre la psicología del misticismo religioso, el misticismo cristiano y el *yoga* como sistema de concentración, afirma que las manifestaciones sentimentales y afectivas religiosas se pueden encontrar en los místicos superiores, mientras que en los místicos inferiores obedecen más bien a factores orgánicos.

Al hilo de las explicaciones sobre el misticismo religioso, cabe aquí citar la reflexión del psiquiatra y teólogo catalán Font i Rodon (1999), quien matiza que desde el punto de vista clínico se puede establecer un diagnóstico diferencial entre las diversas experiencias religiosas místicas:

a) experiencias místicas experimentales, inducidas por la administración de sustancias psicotrópicas, como el LSD (dietilamida del ácido lisérgico), la heroína o la marihuana. Al consumirlas se experimentan sensopercepciones vivas, colores variados y vivos, sonidos y fantasías alucinatorias visuales. Son vivencias anárquicas desligadas de la realidad.

b) experiencias pseudomísticas de carácter psicopatológico, organizadas en torno a un núcleo delirante, en el que el sujeto puede llegar a creerse un ser divino o un profeta, sin admitir cualquier tipo de crítica correctiva. Son experiencias egocéntricas que dañan las funciones sensoperceptivas (alucinaciones) y afectan las funciones del pensamiento (delirios). El sujeto que manifiesta experiencia pseudomística trata de imponerla sobre los demás.

c) experiencias místicas sanas, que son aquellas que pasan por un proceso de crecimiento personal, emocional e intelectual del sujeto. Representan la capacidad del sujeto de ir desprendiéndose de su narcisismo y de su egocentrismo en favor de su dedicación para ayudar al prójimo o en favor de su estimación del otro: de Dios. Es una vivencia satisfactoria tanto para el sujeto como para los que le rodean, lo que demuestra poseer una capacidad de relacionarse con los demás. Aunque este tipo de experiencias místicas pasa por etapas con sintomatología depresiva, pero se puede decir que clínicamente son diferentes en comparación con las depresiones melancólicas o depresiones mayores, porque el místico religioso sano nunca pierde la esperanza del amor y la posibilidad de la recuperación.

Por su parte, Freud (1907) se preguntaba si la experiencia religiosa era una expresión psicopatológica de la mente humana, y apreciaba cierta similitud y analogía entre las acciones neuróticas y los actos sagrados del rito religioso. En su opinión, las personas que realizan acciones o un ceremonial obsesivo (como adicciones, manejos, restricciones y arreglos puestos en práctica) no son capaces de suspender la ejecución de ese ceremonial neurótico, porque cualquier incumplimiento del ceremonial es castigados con una angustia intolerable que le obliga a retroceder y desarrollar el ceremonial a rajatabla y sin contemplaciones. Aplicando esta tesis en el ámbito religioso, Freud (1907) sostiene que el acto religioso, como práctica que se desarrolla de manera minuciosa y concienzuda, se realiza como consecuencia del temor que se produce en la conciencia en caso de omisión.

Así, de acuerdo con Freud, citado por Del Col (1995), la religión es una neurosis obsesiva universal, una superstición, una invención humana, una proyección psicológica que puede compararse con una paranoia.

Aunque el psicoanalista vienés hace un brillante análisis del fenómeno religioso, para Freud (1907), la religión no es más que algo enfermizo, el resultado del deseo y de las pulsiones subconscientes, que se manifiesta de manera patológica, y que los sujetos que padecen esta enfermedad necesitan una ayuda psicoterapéutica para ser curados.

Al margen de estas consideraciones psicopatológicas, James (1986) defiende que la religiosidad es un acto esencialmente emotivo, que no responde a los discursos inteligentes sobre lo divino. Es una característica muy ligada al comportamiento humano y le aporta una función esencial. James (1986) distingue entre la religión interna, personal y subjetiva, y la religión objetiva que viene dada por las instituciones religiosas. La religión despierta una conciencia de la realidad de Dios, es un

sentimiento de gozo interno y un convencimiento de poseer un bien muy apreciable. Si la psicología pretende desarrollar principios psicológicos para comprender mejor el hecho religioso debería, apunta James (1986), estudiarlo como parte de la ciencia natural, y someter al estudio los contenidos inmediatos de esa experiencia religiosa (literatura religiosa, autobiografías de hombres religiosos, etc.).

En su estudio psicológico sobre la conciencia, los impulsos y los sentimientos religiosos, James (1986) sostiene que las experiencias religiosas del ser humano deben ser declaradas como parte importante de los hechos que forman su estructura mental. La experiencia religiosa es muy variada, ya que sus formas dependen de la constitución psíquica de cada hombre. Pero todas las formas de religiosidad empiezan por el afecto, y posteriormente estas formas se desarrollan para llegar a formular creencias religiosas concretas. James (1986) divide a los hombres en dos grandes tipos: optimistas y pesimistas. Y en base a esta división surgen dos formas de experiencias religiosas, las de los hombres optimistas que confían en Dios y experimentan un gozo interno y una exaltación, y, por otro lado, las de los hombres pesimistas que no viven esta confianza y manifiestan un sentimiento religioso de pecado y de arrepentimiento. Hay individuos que parece que han «nacido con estrella» mientras que otros «parecen haber nacido junto al umbral del dolor, donde las irritaciones más ligeras se perciben con fatalidad», sentencia James (1986), citado por Fizzoti y Salustri (2001, pág. 169).

El psiquiatra y teólogo catalán Font i Rodon (1999) afirma que toda experiencia religiosa, por profunda y sublime que sea, es una experiencia humana que se expresa psicológicamente y que tiene un correlato en nuestra mente. Esta experiencia religiosa se nutre de los hechos históricos y las realidades culturales así como de la estructura psicológica personal. La cual se elabora mediante los propios deseos, temores, iniciativas y resistencias, que son factores personales que hacen que la persona

configure su propia noción sobre lo trascendental y lo religioso.

Para el filósofo alemán Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), sólo hay dos sistemas posibles: El *Idealismo* y el *Dogmatismo*. En la opinión de este pensador, cada individuo elegiría una de estas dos filosofías en función del tipo de persona que se es y en función del carácter que tiene (Beinert, 1991). Fichte (1762-1814), siendo uno de los fundadores de la escuela del Idealismo alemán del siglo XVIII, en su obra titulada *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* y publicada en 1794, traducida al castellano y comentada por Cruz Cruz (2005), afirmaba que un sistema filosófico no es un mobiliario muerto que se puede mantener o rechazar a nuestro antojo, sino que está vivificado por el alma del hombre que lo tiene.

En efecto, resulta imposible poder comprender las actitudes religiosas sin tener en cuenta los componentes personales y el contexto cultural e histórico en el que se practican. En su libro titulado *Psicología de la religión*, los autores Fizzotti y Salustri (2001), señalan con mucha perspicacia que no es lo mismo profesar una religión avalada por la mayoría de la sociedad en la que uno vive que profesarla y practicarla perteneciendo a una minoría religiosa; es diferente la organización religiosa en un momento histórico en el que la sociedad considera que los conceptos de su fe son indiscutibles e inamovibles o en un momento histórico en el que predomina la pluralidad cultural y religiosa; es diferente la vivencia religiosa en un ambiente caracterizado por la secularización o en una sociedad con una tradición espiritual muy arraigada.

Del mismo modo, varios autores han resaltado el importante papel de la socialización y la transmisión cultural en el desarrollo de los sistemas religiosos. Milanesi y Aletti (1974) puntualiza que la psicología de la religión no puede desarrollar sus investigaciones sin tener en cuenta las consideraciones sociales y el significado

cultural de la conducta religiosa asumidos en un contexto histórico concreto. Las creencias religiosas y su formación se ven considerablemente influenciadas por las diferencias individuales e incluso por las diferencias transculturales. Así, Kirkpatrick (2005), afirma que las diferencias individuales en las creencias y experiencias religiosas están empíricamente relacionadas, de una u otra forma, con las diferentes formas de relacionarse con los padres, con una pareja romántica adulta o con cualquier otra figura con la que se ha desarrollado un vínculo afectivo o relación de apego. En un artículo publicado en la *International Journal for the Psychology of Religion*, Kirkpatrick (1992) plantea el siguiente ejemplo para corroborar esa idea: la gente que se caracteriza por un estilo de apego seguro se esperaría que vean a Dios de manera similar a su relación de pareja humana, como una figura de apego disponible y sensible que da amor y se preocupa por ellos, mientras que las personas evasivas deberían ser más propensas a ver a Dios como algo remoto e inaccesible, o frío y rechazado, o simplemente no existente.

El análisis transcultural y sociofamiliar nos proporciona información de relevancia para entender mejor las diferencias existentes entre los individuos y las culturales a la hora de desarrollar sus propias creencias religiosas. En las culturas en las que predominan los estilos de "aprobación" parental (estilos afectivos y cariñosos, que protegen, etc.), estas culturas tienden a adoptar, según Rohner (1975), figuras divinas benevolentes. Mientras que, en su opinión, las sociedades marcadas por estilos de "rechazo" parental (estilos fríos, de hostilidad, negligencia, etc.), suelen creer en deidades que son especialmente dañinas para el hombre. Este equipo de investigadores, Lambert, Triandis y Wolf (1959), confirman que las representaciones negativas de Dios, aquellas que lo conciben como un poder que sólo castiga, están estrechamente vinculadas con estilos de educación familiar punitivos y autoritarios. Granqvist (1998) sugiere que una relación de apego seguro de los hijos con sus padres proporciona el ambiente necesario para que los hijos se familiaricen

positivamente con la religión de estos padres, mientras que una relación de apego inseguro proporciona lo contrario.

3.5. EVALUACIÓN Y ANÁLISIS PSICOSOCIAL DEL FUNDAMENTALISMO

3.5.1. Instrumentos de evaluación del fundamentalismo

Como bien puede apreciarse, uno de los objetivos que hemos establecido en la parte introductoria de esta tesis consiste en diseñar un instrumento para la evaluación de las actitudes consideradas fundamentalistas en el ámbito religioso. Sin embargo, esta es una de las tareas más complicadas y delicadas para cualquier tipo de investigación en ciencias sociales en general y en el ámbito religioso en particular. De hecho, como hemos señalado al principio de este capítulo, el concepto de «religión» es ciertamente complejo y puede entenderse o interpretarse en varios sentidos. Asimismo, el término «fundamentalismo» es aún más controvertido y equívoco. Por todo ello, parece indispensable someter los términos a una contextualización que nos permita articular definiciones operativas para explorar el fenómeno con más objetividad y precisión.

Antes de empezar con la tarea de construir un instrumento de medida, el investigador debería realizar una búsqueda bibliográfica para comprobar si hay instrumentos previamente elaborados en el campo que se está investigando. La necesidad de crear un instrumento nuevo viene justificada por una de estas tres razones: (a) los instrumentos existentes no están psicométricamente adecuados para el tema específico que se pretende examinar, (b) los cuestionarios existentes no responden de manera precisa a las cuestiones teóricas o conceptuales de la investigación, y (c) la ausencia total de instrumentos válidos para el constructo particular que se investiga (Hill y Hood, 1999).

En ámbitos religiosos, una de las preocupaciones de las ciencias sociales es la búsqueda de instrumentos de evaluación que permitan conocer mejor la influencia de las creencias religiosas en el ser humano y en su comportamiento. Sin embargo, con respecto al fenómeno del fundamentalismo, se observa que hay una ausencia de escalas adaptadas, exceptuando algunos contadísimos casos, para la evaluación de las actitudes fundamentalistas (Hill y Hood, 1999). A continuación, se hará una revisión y presentación de los instrumentos más significativos de evaluación y más utilizados para el estudio de la religión y de los diferentes aspectos relacionados con las prácticas religiosas.

Escala del Conservadurismo Cristiano (Christian Conservatism Scale. Stellway, 1973)

Es un cuestionario que fue creado por Stellway (1973) para medir el grado de compromiso en los supuestos teológicos, antropológicos y epistemológicos del cristianismo conservador. Consta de 7 ítems que pueden ser respondidos según el formato de Likert de cinco niveles. Stellway (1973) pretendió con esta escala verificar la hipótesis de que el conservadurismo sociopolítico y el religioso estaban directamente relacionados. El conservadurismo cristiano se define como una actitud que sostiene que Dios posee un poder omnipresente, moralmente puro y sobrenatural. Por otro lado, el ser humano adolece de imperfecciones y limitaciones. Por ello, el ser humano no puede confiar en la razón y la ciencia para resolver sus problemas. La solución debe encontrarse en la Biblia y a través de las autoridades cristianas. Además, el ser humano tiene que aceptar el dogma del perdón divino; la vida social debe ser organizada según los verdaderos estándares bíblicos. Se presentaron varios hallazgos que soportan la validez del cuestionario. El conservadurismo cristiano se correlaciona a la inversa con el liberalismo cristiano (-.48). Los resultados verificaron que existían vínculos entre el conservadurismo y el compromiso de mantener el *status*

quo de la sociedad norteamericana (.21) y con las expresiones y preferencias políticas conservadoras.

Escala del Liberalismo Cristiano (Christian Liberalism Scale. Stellway, 1973).

Es otra escala diseñada por Stellway (1973) para medir el grado del compromiso personal con los supuestos teológicos, antropológicos y epistemológicos del cristiano liberal. El instrumento consta de 6 ítems que son respondidos según una escala tipo Likert de cinco niveles. El autor argumenta que en el caso del cristianismo liberal, Dios se define en términos naturales y no sobrenaturales. Un cristiano liberal presta poca atención a las creencias ortodoxas sobre el pecado, enfatizando la dignidad y el potencial creativo del ser humano. La hipótesis de trabajo consistió en que el liberalismo sociopolítico y el religioso deberían estar correlacionados positivamente. Se presentaron varios hallazgos que verificaron la validez del instrumento. El liberalismo cristiano defiende el uso de la ley para promover mejores condiciones de vida para los colectivos desfavorecidos (.19) y manifiesta preferencias personales sociopolíticas liberales (.18).

Escala de Literalismo Bíblico (Scriptural Literalism Scale. Hogge y Friedman, 1967)

Esta escala evalúa el grado en el que un individuo cree en la literalidad y la interpretación bíblica inspirada en la palabra de Dios, en oposición con la perspectiva que sostiene que la Biblia, como una literatura común, no tiene por qué ser necesariamente inspirada en una deidad. La escala inicialmente constaba de 30 cuestiones que, tras administrarla con un grupo de 43 estudiantes universitarios, se redujeron a 16 ítems en su versión definitiva. Los autores del instrumento, Hogge y

Friedman (1967), lo aplicaron a 309 estudiantes de la Universidad de Texas, 375 estudiantes de la Universidad de Houston y un grupo de 146 formado por estudiantes de la Universidad de Georgetown en Texas. Todos ellos pertenecían a adscripciones religiosas diferentes. La media total del primer grupo era de 3.83 (DE = 16.63). Mientras que el segundo grupo obtuvo una media total de -0.61 (DE = 15.56). En el caso del tercer grupo, la media total era de 4.86 (DE = 22.53).

Según los resultados del estudio, el enfoque literalista con el que un individuo interpreta la Biblia influye en las puntuaciones. Así, los estudiantes Baptistas y Metodistas obtuvieron en la escala puntuaciones significativamente más altas que los estudiantes de la Iglesia Unitaria. Otro de los hallazgos consistió en que los estudiantes de los primeros años tendían a tener un enfoque más literalista que los de años más avanzados. Por otro lado, comparando los resultados según género, los hombres eran significativamente menos literalistas que las mujeres.

Escala de Autoritarismo de Derechas (The Right-Wing Authoritarianism Scale, RWA. Altemeyer, 1996)

Se trata de un cuestionario de 34 ítems que son respondidos mediante una escala tipo Likert de 9 niveles con opciones de respuesta desde -4 (totalmente en desacuerdo) hasta +4 (totalmente de acuerdo). La respuesta neutral se le asigna el valor 0. El cuestionario establece como objetivo evaluar el autoritarismo de derechas, combinando tres niveles de rasgos característicos de la persona autoritaria: agresividad, sumisión y conservadurismo. El primer estudio de estandarización de la escala fue realizado en 1970 con una muestra grande de estudiantes universitarios de EE. UU. y con sus padres.

Los resultados más relevantes del RWA pueden resumirse en lo siguiente: no

se encontraron diferencias apreciables entre hombres y mujeres en la escala total; las mujeres tienden a obtener puntuaciones más altas en la dimensión de conservadurismo; los hombres tienden a puntuar más en ítems relacionados con la agresión autoritaria. En un estudio realizado por Duckitt (1992) sobre los surafricanos de raza blanca, se encontró que los que puntúan alto en el RWA tienden a ser personas etnocéntricas, con actitudes de desprecio contra los negros.

Escala del Fundamentalismo Religioso (Religious Fundamentalism Scale. Altemeyer y Hunsberger, 1992)

Es una escala que fue diseñada para evaluar la forma "fundamentalista" de llevar y expresar las creencias religiosas, definiendo que el fundamentalismo es la creencia en que sólo hay una enseñanza religiosa verdadera e inerrante, que debe ser seguida de acuerdo con las prácticas fundamentales e inmutables del pasado. La escala consta de 20 ítems respondidos según el formato de Likert de 9 puntos, que van desde -4 (totalmente en desacuerdo) hasta +4 (totalmente de acuerdo). La respuesta neutral se le asigna el valor 0.

Uno de los aspectos más importantes de esta escala de medir el fundamentalismo es que sus ítems no contienen, como en el caso de otras escalas anteriores, contenidos meramente doctrinales o teológicos. Es decir, el cuestionario de Altemeyer y Hunsberger nos permite superar estas limitaciones porque el conjunto de sus ítems podrían ser aplicados en diferentes contextos religiosos.

Esta escala se correlaciona teórica y empíricamente con el Autoritarismo de Derechas y con sus tres componentes: conservadurismo, sumisión a la autoridad y la agresión autoritaria. Por otro lado, se correlaciona positivamente con la Escala del Dogmatismo de Altemeyer (1996).

Los autores del *Religious Fundamentalism Scale* aportaron las medias y desviaciones típicas de las siguientes comunidades: el grupo que su religión era "ninguna" (M = 54.2; SD = 21.1), católicos (M = 92.1; SD = 25.6), anglicanos (M = 73.0; SD = 22.8), fundamentalistas protestantes (M = 130.6; SD = 22.0), luteranos (M = 89.1; SD = 23.7), menonitas (M = 121.7; SD = 34.6), judíos (M = 70.3; SD = 23.1), hindúes (M = 84.5; SD = 31.5), musulmanes (M = 112.3; SD = 40.7).

3.5.2. Análisis psicosocial del fundamentalismo

El fundamentalismo puede deslindarse o analizarse desde diferentes puntos de vista. Nuestra intención en esta fase de la tesis no es tanto definirlo, sino comprender los hechos y los factores que intervienen en su formación, y tratar de trazar los rasgos psicosociales más característicos de las personas que a menudo manifiestan actitudes fundamentalistas. Es un intento de explicar qué lo que le pasa al fundamentalista para ser lo que es, qué cualidades y qué perfil tiene esa persona que se deja llevar por los discursos fundamentalistas.

El estudio del fundamentalismo desde la perspectiva psicosocial es de suma importancia. La necesidad de explicar este fenómeno y entenderlo desde esta vertiente es evidente. Varios estudios han resaltado el papel que juega el aspecto psicológico en el desarrollo de las actitudes fundamentalistas, aunque podemos decir que son pocos trabajos que se han ocupado de manera exhaustiva y pormenorizada de indagar en ello.

Una de las aproximaciones e investigaciones más serias y completas que se han realizado sobre el fundamentalismo ha sido patrocinada por *La Academia Americana de las Ciencias y las Artes*. Fue un trabajo académico muy ambicioso realizado por un centenar de especialistas multidisciplinar y que pertenecen a

diferentes países del mundo. El proyecto se concluyó con la publicación de cinco volúmenes que analizan y examinan, desde una perspectiva comparativa y fenomenológica, los movimientos religiosos políticos y militantes contemporáneos que emergieron en sus respectivas sociedades como respuesta, entre entras causas, a los dominantes modelos de modernización y urbanización. Esta eminente obra fue dirigida por Martin E. Marty, profesor de Historia del Cristianismo Moderno, y R. Scott Appleby, profesor de Historia y director del *Instituto Kroc para los Estudios de Paz Internacionales*, considerado uno de los centros más importantes del mundo en estudiar las causas de los conflictos violentos y las estrategias para la promoción de la paz sostenible (*http://kroc.nd.edu/aboutus*).

En el quinto y último volumen de esa gran obra, titulado *Fundamentalisms comprehended* y publicado en 1995, encontramos un capítulo especial dedicado a explorar el perfil psicosocial de las personas definidas como fundamentalistas dentro del contexto de la sociedad árabo-musulmana. Su autora, la arabista y especialista en el pensamiento islámico, Hoffman (1995), reconoce que explicar el fenómeno del fundamentalismo islámico desde las teorías psicológicas y sociales es una tarea cargada de escollos y dificultades. Y argumenta que esta dificultad se debe al hecho de que los fundamentalistas se han mostrado casi siempre esquivos, recelosos y rara vez se han dejado someter a los estudios que realizan los investigadores.

Para ilustrar esta idea, Hoffman (1995) hace referencia a los pocos ejemplos de investigaciones sociológicas que se han realizado en el mundo árabe sobre los movimientos religiosos fundamentalistas, como es el caso del famoso estudio del sociólogo egipcio Saad Eddin Ibrahim con miembros de dos grupos de tendencia fundamentalista, que fueron entrevistados mientras estaban encarcelados en una

prisión cairota: la organización de *Shabab Muhammad*[3], que en 1974 sus miembros fueron acusados de estar detrás de un golpe de estado fallido y, por otro lado, la organización de *Jama'at al-Muslimin*, conocida más bien por los medios de comunicación como el grupo de *al-Takfir wa'l Hijra*[4], que fue acusado en 1977 de haber perpetuado el asesinato del ex Ministro de Bienes Habices Islámicos, Muhammad Houssein al-Dhahabi. Los resultados de este estudio fueron presentados en un artículo titulado *Anatomía de los grupos militantes egipcios*, publicado en 1980, en el número 12 de la *Revista Internacional de Estudios de Oriente Próximo*. El segunda ejemplo de colaboración fundamentalista que tiene el mérito de ser destacado, según Hoffman (1995), es el estudio sociológico de Elbaki Hermassi, titulado *La sociedad tunecina en el espejo islamista*, en el que expone el resultado de las entrevistas que realizó con los miembros del Movimiento de la Tendencia Islámica

[3] *Jama'at Shabab Muhammad*: es el Grupo para la Liberación Islámica, un movimiento islamista que fue constituido en Egipto en 1939. Sus fundadores, entre ellos Mahmoud Abu Zed Othman, eran miembros del movimiento de Los Hermanos Musulmanes, del que se separaron y formaron el nuevo grupo conocido como *Shabab Muhammad*, que significa "los jóvenes de Muhammad". Muchos de sus miembros habían sido encarcelados y duramente torturados, y en la prisión se reforzaron en su idea de que el régimen egipcio no representaba el verdadero Islam. Su principal desavenencia con Los Hermanos Musulmanes consistía en su rechazo a participar en las actividades políticas y sindicalistas y en defender que la única forma de llegar al poder y derrocar a los gobiernos laicos y corruptos no se realiza mediante la participación en el "sistema democrático", sino a través de mantener los preceptos religiosos islámicos más puristas y rigurosos, y si hiciera falta a través de promover estrategias antigubernamentales violentas. Este movimiento en la actualidad ya ha cesado sus actividades, no tiene presencia ni seguidores, ya que sus fundadores fallecieron en la década de los 80 y los 90 (Esposito y Voll, 1996; Munib, 2010).

[4] *Jama'at al-Muslimin*: el Grupo de los Musulmanes, pero los medios de comunicación y los cuerpos de seguridad del gobierno egipcio lo llamaban, despectivamente, el grupo de los *al-Takfir wa'l Hiyra* (Excomunión y Emigración), es decir, los que lanzan anatemas contra el Estado por ilegitimo desde el punto de vista teológico y contra la sociedad que la consideran moralmente corrompida y entregada a los vicios. Sus miembros han tratado de apartarse de la sociedad pregonando el retiro para mantenerse puros y evitar ser contaminados, de allí viene el apelativo "la emigración" o “los emigrados”. El grupo fue fundado por Shukri Moustafa en 1969, que tenía interpretaciones y planteamientos teológicos que inspiraban a los miembros del grupo. Es de subrayar el hecho de que la postura de Shukri Moustafa iba radicalizándose de manera paulatina. Pues, al principio planteaba la posibilidad de tildar al presidente egipcio Jamal Abdel-Naser de apóstata, luego lanzaba anatemas contra los oficiales que trabajaban para el gobierno o los que encarcelaban a los islamistas, y al final extendió sus anatemas contra todos aquellos que no comulgan con su visión, incluso contra los Hermanos Musulmanes (Kepel, 1988; Ahmad, 1991).

(MTI) de Túnez[5], y lo publicó en 1984 en el número 103 de la revista *Maghreb-Machrek*.

3.5.3. El perfil social del fundamentalista: El caso de dos grupos de Egipto y Túnez

En su artículo titulado *Muslim fundamentalists: psychosocial profiles*, la especialista en el mundo islámico Hoffman (1995) nos relata su experiencia de cuando era estudiante de sociología en la Universidad de Túnez en 1973-74, y su experiencia en la década de los setenta en Siria y Egipto. Pues, la autora era testigo de las transformaciones y las alteraciones sociales, culturales e intelectuales que estaban emergiéndose lenta y subrepticiamente en esas sociedades. Al principio le impresionaba ver cómo sus compañeros de clase de la universidad tunecina estaban tan familiarizados con el pensamiento intelectual francés, y cómo eran infatigables defensores de él. Para ellos, ideales como el secularismo e incluso el ateísmo eran modelos de vida más aptos, incuestionables e inmejorables para aspirar a tener una sociedad verdaderamente moderna y progresiva. Asumían que la sociedad occidental, a la que pertenecía Hoffman, que era una norteamericana que se presentaba como creyente, era por definición una sociedad moderna, y por eso les chocaba el saber que su compañera de clase originaria de EEUU tenía fe y creencia en Dios. Una gran parte de la sociedad tunecina dominaba a la perfección la lengua francesa a expensas de la ya desprestigiada lengua árabe, y su cultura e identidad islámica originaria se había retrocedido ante la abrumadora cultura francesa que llegó a extenderse en todos los ámbitos de la sociedad, exceptuando, sin embargo, el ámbito del «dominio crítico de las relaciones familiares y sexuales», matiza Hoffman (1995, pág. 200).

[5] Unos pocos años más tarde, y para adherirse a una nueva ley promovida por el gobierno tunecino, colocado bajo el signo de la salvaguarda de la seguridad del Estado, que prohibía «a las formaciones políticas [hacer] cualquier referencia al Islam, el MTI cambió de denominación y se convirtió en el partido *al-Nahda*» (Camau, 1999, pág. 154).

En 1979, tuvo lugar la revolución islámica iraní, un acontecimiento que obligó tanto a musulmanes como a occidentales a replantear el tema de la relevancia del Islam en la sociedad contemporánea. Tras este crucial acontecimiento, Hoffman volvió a visitar la Universidad de Túnez, y allí mientras estaba reunida con los estudiantes de la misma, inmediatamente se dio cuenta de los cambios y de los nuevos aires culturales que corrían por la sociedad. En vez de mostrar indiferencia hacia la lengua árabe y la cultura musulmana, los estudiantes le planteaban a Hoffman las siguientes preguntas que reflejaban inequívocamente el surgimiento de un cierto orgullo cultural: «¿En qué términos le benefició el estudiar la cultura islámica? ¿En qué términos el Islam contribuyó a Occidente? ¿Cuál es, a su entender, la fortaleza mayor de la lengua árabe?» (Hoffman, 1995, pág. 200).

En cambio, su experiencia en la década de los 70, cuando estuvo en la sociedad árabe de Oriente Medio, le permitió conocer que la situación allí era bien distinta en comparación con la zona del Norte de África. Pues en Oriente Medio «no había tanta crisis tan masiva de identidad nacional provocada por el hibridismo cultural, donde había gran literatura que continuó produciéndose en lengua árabe, y donde el dominio cultural de Occidente estaba mucho menos completo que en el Magreb» (Hoffman, 1995, pág. 200).

¿Qué perfil social tienen las personas que son atraídas por el discurso fundamentalista? Para responder a esta pregunta, Saad Eddin Ibrahim puntualiza que «a veces es asumido en ciencias sociales el hecho de que los integrantes de "movimientos radicales" deben ser un tanto alienados, marginados, anómicos o poseen alguna que otra condición anormal». Sin embargo, «la mayor parte de los que hemos investigados –escribe Ibrahim- normalmente pasan por ser el modelo o el ideal de cualquier joven egipcio» (Ibrahim, 1980, pág. 440; Hoffman, 1995, pág. 203). Al examinar las características sociales de los dos grupos entrevistados por Ibrahim Saad

Eddin, se aprecia que las 34 personas entrevistadas eran bastante jóvenes, ya que eran principalmente estudiantes o universitarios recién graduados, que tenían entre sí una afinidad o relación de amistad, cierto grado de parentesco, o acudían a rezar a las mismas mezquitas. Mientras que los líderes entrevistados de ambos grupos tenían alrededor de 15 años más que la edad media del resto de los miembros y seguidores pertenecientes a los dos grupos. Dos tercios del total de los entrevistados, que eran todos hombres, pertenecían a un marco social rural y venían de pueblos pequeños, y que acaban de llegar a la ciudad cuando fueron reclutados para formar parte del grupo. Dos tercios de los entrevistados tenían padres que trabajan en servicios públicos de grado medio, y sólo siete padres tenían una educación universitaria, pues la mayoría de los padres tenían una educación intermedia. Ibrahim (1980) concluye que la clase social a la que pertenecen la mayoría de los dos grupos era la clase media y la clase media baja; los jóvenes militantes eran mucho más educados que sus padres; todos menos cinco tenían estudios universitarios o realizaban sus estudios universitarios en el momento en el que fueron arrestados, y el resto tenía una educación escolar secundaria. Un porcentaje alto de los graduados o estudiantes eran alumnos de los campos académicamente más prestigiosos y competitivos de la ciencia, medicina e ingeniería. Eran decididamente buenos si se les mide por su motivación o por su rendimiento.

La especialista en derechos humanos Waltz (1986), en su artículo titulado *Islamist appeal en Tunisia*, citada por Stark (2011), señala que hay varios estudios que corroboran el hecho de que los estudiantes que son más propensos de apoyar a la propuesta islamista pertenecen a los ámbitos de estudios científicos y tecnológicos. No obstante, esta afirmación contradice, cabe subrayarlo, la reflexión que años más tarde hacen Almond, Sivan y Appleby (1995, pág. 433), que en su artículo titulado *Explaining fundamentalisms* apuntan que «los estratos más educados de la población son menos susceptibles» a los discursos fundamentalistas, «siendo esto cierto tanto en la India

así como en los Estados Unidos».

El estudio que realizó Elbaki Hermassi reveló un perfil social llamativamente similar al que encontramos en la investigación de Ibrahim Saad Eddin, a pesar de que los miembros del Movimiento de la Tendencia Islámica (MTI) tunecino, educados de acuerdo con la visión del movimiento de los Hermano Musulmanes, empleaban métodos menos extremistas que aquellos métodos de los grupos estudiados por Ibrahim Saad Eddin, matiza Hoffman (1995). Más del 80% de la muestra eran estudiantes universitarios, y casi el 75% de los dirigentes del movimiento entrevistados eran profesores de escuela secundaria o estudiantes universitarios. Entre las filas de los miembros había un porcentaje importante de mujeres. A pesar de que los miembros vivían en los centros urbanos de la ciudad, un porcentaje importante de ellos provenían del ámbito rural (Hermassi, 1984). La clase social a la que pertenecían los miembros de este grupo eran ciertamente más baja en comparación con la clase social de los dos grupos que investigó Ibrahim Saad Eddin, pues casi la mitad eran chicos que realizaban trabajos urbanos o en la agricultura y tenían padres analfabetos, y casi un tercio provenían de familias que tenían al padre o fallecido o inválido. Los padres que tenían educación, su nivel no superaban el nivel primario, o era una educación según el sistema religioso tradicional de la universidad-mequita de Zitouna. Lo cual refleja que en Túnez había una amplia brecha generacional de educación, mientras que en Egipto había un importante sistema de educación pública (Hoffman, 1995).

3.5.4. El fundamentalismo: Entre la alienación y los traumas históricos

Hay muchos estudios que han detallado y explicado las razones que se esconden detrás del surgimiento y el crecimiento del fundamentalismo en general y del fundamentalismo islámico en particular. Se citan, entre otros factores, las causas

políticas, los procesos de secularización, la modernización, la crisis moral, las desigualdades económicas, etc. Sin embargo, hay autores que consideran que reducir el auge del islamismo a las causas de la desesperación económica y a los argumentos políticos es una explicación simplista y limita nuestra capacidad de comprender el fenómeno en su esencia y en su totalidad (Burgat, 1988). Abd al-Salam Yasin, el líder del movimiento islámico en Marruecos y fundador del partido Justicia y Caridad, señala que hay otro factor que ha jugado un papel aún más relevante en el crecimiento del islamismo y de sus manifestaciones sociales: pues la gente opta por el Islam no porque éste es la alternativa a sus penurias sociales, sino porque acudiendo al Islam responden a una llamada, «una llamada que tiene un calado muy hondo en el espíritu humano» (Hoffman, 1995, pág. 209).

Por lo tanto, para explicar el fenómeno del fundamentalismo hay especialistas que hablan más bien de la alienación psicosocial como componente determinante. Así, en el libro *Fundamentalismus: ein phänomen der gegenwart* (*Fundamentalismo: un fenómeno del mundo contemporáneo*), citado por el profesor de ética de la paz y teología ecuménica, el pastor luterano Müller-Fahrenholz (1992), se afirma que el fundamentalismo es una consecuencia de la alienación, ya que los propios fundamentalistas insisten en la idea de mantener puras su creencias religiosas, a través de efectuar un “aislamiento personal”, marginarse o apartarse de la sociedad que les rodea y no comulgan con ella el mismo modelo ético-cultual. Este tipo de experiencias de desarraigo produce en el fundamentalista, advierte Müller-Fahrenholz (1992), una sensación de inseguridades y una imagen de inestabilidad y de caos en el mundo que le rodea. Hay una añoranza de verdades eternas y necesidad imperante y dominante de restaurar aquel pasado estable y seguro, con todas sus figuras que en un momento de la historia trazaron el camino recto que hay que seguir. Por eso, el fundamentalismo puede entenderse como el resultado de un sentimiento muy profundo de depresión causada por los conflictos vividos. Es un intento a la

desesperada por superar esa tremenda angustia.

En su explicación sobre el fenómeno del fundamentalismo desde la categoría psicológica, Müller-Fahrenholz presenta una lectura que él mismo denomina *psico-histórica*, que explora la situación y el contexto histórico de las sociedades y las instituciones en las que surgió el fundamentalismo. Un contexto de revoluciones sociales y políticas colectivas, descrito como continuamente peligroso y amenazante para la existencia humana, y caracterizado por una sensación de pérdida de la confianza en *nuestros fundamentos* y en nuestra condición humana y moral. El autor plantea la siguiente pregunta: ¿Qué ocurre cuando se pierde esa confianza radical en la seguridad, cuando un proceso traumático diluye la creativa apropiación del pasado y obstruye la transformación de nuestra herencia en una apertura hacia el futuro? En este caso, cuando el mundo se nos viene abajo y se destruyen todos nuestros sistemas sin que se vislumbre un nuevo orden universal, entonces surgen las reacciones fundamentalistas, entendidas como una reacción patológica ante ese panorama universal de quiebra y desolación (Müller-Fahrenholz, 1992).

Así, Müller-Fahrenholz concluye que, a pesar de la gran diversidad de ejemplos y casos de fundamentalismo en el mundo, hay un elemento común compartido por todos: es la sensación de impotencia provocada por el desequilibrio universal vivido. Por otro lado, la actitud fundamentalista alberga, afirma el autor, un aspecto totalitario que se manifiesta de la siguiente manera: *tradicionalismo*, que trata de impedir que haya, en materia de doctrina religiosa, una crítica o una reflexión sistemática que pueda amenazar los textos fundacionales o la estructura de los dogmas; *autoritarismo*, que se moviliza para que garantice su hegemonía y su control absoluto en el campo de la organización social, evitando que se presenten otras alternativas fuera de su círculo; *fanatismo*, que emplea todos los medios y las estrategias posibles, incluso realiza procesos de lavado de cerebro, con tal de seguir controlando la conciencia de

los fieles.

Para ilustrar su opinión basada en la explicación psico-histórica, Müller-Fahrenholz cita cuatro casos y ejemplos de fundamentalismo: el de América del Norte, el de América Latina, el de las instituciones religiosas como la Iglesia católica y, por último, el de la cultura árabo-musulmana.

En el caso del *fundamentalismo norteamericano*, señala que es un fundamentalismo que empezó a principios del siglo pasado como una actitud marcadamente antimodernistas. En cambio en la actualidad se centra más bien en la cuestión del *fin de la historia*. Para los fundamentalistas de los Estados Unidos, como los pertenecientes a la "Electronic Church", la Historia sólo puede entenderse como una lucha inevitable entre Cristo y el Anticristo (Lindsay, 1981; Müller-Fahrenholz, 1992). Esta visión apocalíptica genera entre la gente una aterradora sensación de pérdida de seguridad y de confianza en la estabilidad del devenir histórico, y constituye un reto serio para el sistema psíquico del hombre.

En el caso del *fundamentalismo en América Latina*, hubo un crecimiento sorprendente de "sectas fundamentalistas", que erróneamente se ha pensado que su auge se debe a las campañas intensivas organizadas por predicadores norteamericanos fundamentalistas, sin embargo, Müller-Fahrenholz considera que más bien responden a una desmesurada depauperación económica y una progresiva desintegración y pérdida de los valores culturales autóctonos. Ante este panorama, parece que el discurso fundamentalista de los predicadores apocalípticos estadounidenses ofrece a la gente una salida satisfactoria, ya que les promete que la conversión y la purificación espiritual pueden devolverles su dignidad e identidad perdidas.

Para Müller-Fahrenholz, también las instituciones, las jerarquías y los grupos selectos manifiestan a veces actitudes fundamentalistas cuando experimentan situaciones incontroladas, que interpretan como una amenaza hacia sus estructuras. Tal es el caso del régimen de Iósif Stalin (1878-1953), de Ronald Reagan (1911-2004) y George W. Bush. También así reaccionaron de manera fundamentalista muchos fieles católicos, las autoridades vaticanas e incluso el propio Papa cuando se organizó el Concilio Vaticano II, que suponía un auténtico intento de renovación de los planteamientos y el talante de la Iglesia católica. Muchos sectores contemplaron ese nuevo aire innovador como un auténtico riesgo que debilita la confianza de la gente en los fundamentos de su fe.

En el caso del *fundamentalismo islámico*, Müller-Fahrenholz afirma que sólo puede entenderse, aunque reconociendo las limitaciones de su tesis, según esa perspectiva de crisis y traumas históricos. Cita cuatro factores determinantes que han afianzado la base del fundamentalismo que emergió en la sociedad árabo-islámica, y han obstaculizado los intentos del Islam de renovarse y auto-comprenderse:

a) La caída del imperio árabo-islámico, que tuvo un gran apogeo y dominio durante largos periodos de la historia. Esa pérdida ha constituido un verdadero trauma para los musulmanes.

b) El colonialismo occidental. Países como Francia, Inglaterra y los Estados Unidos que se han erigido como dominadores y humilladores del mundo árabe, tras la caída del imperio de este último. Y si añadimos las Guerras del Golfo con su insultante efectividad, todo ello ha constituido el eslabón de una larga cadena de humillaciones hacia el mundo árabe.

c) La convicción tan arraigada en la conciencia musulmana de que su religión es la única representante del orden religioso-político que Dios ha prometido para este mundo. El Islam cuando apareció se convirtió en la religión de los vencedores, parecía que estaba destinado para establecer ese orden. Sin embargo, y tras su derrota inesperada, esa convicción se ha quedado desvirtuada y cuestionada. Lo cual ha causado un tremendo desconcierto y confusión incluso en la propia forma de comprender la fe islámica.

d) La incapacidad de adaptarse de manera creativa a las exigencias de la modernidad. A pesar de que el Islam en su época dorada llegó a un punto culminante en cuanto al desarrollo intelectual, científico, técnico y literario, pero ante el reto que ha supuesto el proceso de la modernización, sobre todo el aspecto de la secularización, se ha visto incapaz de asimilar estos cambios y superar este reto (Müller-Fahrenholz 1992).

Para Hoffman (1995), en el caso de la sociedad musulmana, el fundamentalismo islámico pasa a ser principalmente una protesta de gente joven que se siente atrapada entre un pasado glorioso y tradicional y un contexto social y cultural de cambios repentinos y muy profundos, en el que el pensamiento y el estilo de vida occidental de orientación materialista y liberal tuvo mucho impacto, y en el que los códigos morales y las estructuras tradicionales de las relaciones entre el hombre y la mujer se han visto alterados, lo cual es percibido por el fundamentalismo como una amenaza para la cohesión social y para las normas y los estándares culturales y religiosos establecidos. De esta forma, y ante este contexto de incompatibilidad entre las realidades que impone el presente y los valores aprendidos del pasado, el fundamentalista se ve envuelto en la difícil tesitura de elegir entre una multitud de opciones y alternativas morales y culturales. Lo cual puede llegar a generar una sensación desconcertante de angustia, soledad y desorientación.

Otros autores, apunta Hoffman, también consideran que el fundamentalismo islámico se puede definir como una "revuelta joven", y argumentan que en esta definición queda reflejada esta ansiedad particular provocada por la necesidad del fundamentalista de identificar y mantener su propia identidad y apartarse de todas aquellas opciones que le crean una confusión. En muchas ocasiones los fundamentalistas islámicos han expresado la idea de que esa orientación tecnológica occidental que tienen los jóvenes musulmanes que estudian ciencia se deriva, en parte, de la naturaleza característica del contacto que tienen estos estudiantes con la cultura occidental. Así, ellos ven que su vida está dividida entre la cultura musulmana que les proporciona valores morales, sentimiento de pertenecer a una comunidad, y una satisfacción o plenitud espiritual y, por otro lado, la cultura occidental que puede proporcionarles un acceso a la mejora material en sus vidas. Para Boroujerdi (1990), esta perspectiva de dualismo absoluto respecto a la relación entre Oriente y Occidente es un tipo de "orientalismo al revés", en el que Occidente sirve de modelo o estándar con el que los intelectuales musulmanes evalúan su propia cultura. De esta forma, consiguen simplificar o reducir la cultura occidental frente a todos los valores islámicos, al igual que el Orientalismo, la corriente occidental que tiene por tarea el estudio de las culturas de Oriente, y en especial de Oriente Medio, cuando reduce a la cultura musulmana y la representa como opositora de todos los valores e ideales de la civilización occidental.

3.5.5. Fundamentalismo, dogmatismo y fanatismo: Interpretación psicodinámica

Navarro (1999, pág. 245), profesora de psicología religiosa y ex presidenta de la *Asociación de Teólogas Españolas*, hace una lúcida reflexión sobre la psicología de los sujetos y los grupos fundamentalistas. Señala, aunque con una cautela muy oportuna, que la psicología es una de las perspectivas más importantes desde las que puede estudiarse el fenómeno del fundamentalismo, el dogmatismo y el integrismo. En

su artículo sobre esta materia señala que el fundamentalista nos causa estupor y asombro, porque le vemos pronunciándose con mucha contundencia y determinación, presenta ideas envueltas de dogmatismo, muestra ganas infatigables y abrumadoras de hacer proselitismo, su obediencia ciega, su violencia, etc.

Ante el surgimiento del fenómeno del fundamentalismo, subraya la autora, la sociedad en general y los especialistas en particular reaccionaron de dos formas distintas: hubo una reacción directa y otra indirecta. La primera representa a aquellos que han mostrado una posición de rechazo a ultranza y de aversión muy tajante contra el fundamentalismo, llegando incluso, desgraciadamente, a mostrar actitudes no menos violentas, dogmáticas y autoritarias que las actitudes propias del fundamentalismo, produciéndose un estado de «mimetismo del que no siempre somos conscientes» (Navarro, 1999, pág. 246). La segunda reacción se ha dado cuando la sociedad respondió ante este fenómeno de modo indirecto, tratando de explicarlo e interpretarlo con un espíritu más pausado, racional y sensato.

En su evaluación psicológica del fundamentalismo, Navarro emplea una explicación de corte psicodinámico y hermenéutico. Según el cual, el fundamentalista podría ser definido como una persona rígida, dogmática y adoctrinada, que tiene un esquema cognitivo que no logra realizar interpretaciones maduras y adultas de sus textos sagrados. Tiene un pensamiento infantil que realiza lecturas literalistas de la realidad y de las Escrituras.

El fundamentalista es un sujeto egocéntrico, que no es capaz de salir de su propio pensamiento y distinguir entre el mundo real y el mundo del yo. Se le atribuye, sin fisuras, un trastorno narcisista, un narcisismo primario dañado generado como consecuencia de la carencia en la acogida materna inicial, un daño que lo proyecta sobre los otros extraños (Navarro, 1999).

Asimismo, las personas que manifiestan estas actitudes tienen una deficiencia básica en la autoconfianza, que se trasmite como inseguridad a través de mecanismos defensivos de compensación. En el caso del fundamentalista, afirma Navarro (1999):

> Es el tono emotivo, su afecto, el que domina y tiraniza a la propia racionalidad hasta el punto de desplazarla, sustituirla, degradarla, descalificarla y anularla. El fundamentalista y el fanático no piensan. Sólo sienten, reaccionan y actúan. Cuando se ven forzados a argumentar, entonces repiten lo que otros han dicho y le han prescrito para estos casos (pág. 260).

Por otro lado, Hole (1992), en su artículo en el que examina el concepto del fundamentalismo, el dogmatismo y el fanatismo, asegura que los procesos psicodinámicos de estos tres conceptos, a pesar de las diferencias que puedan establecerse entre cada uno de ellos en el plano de los motivos, mantienen una actitud de oposición al pluralismo, pues este tipo de personas expresan una fe tan total e incontestable que no admiten la presencia de otras convicciones junto a las suyas, tajantemente. Hay una rigidez, sobre todo en el caso de la personalidad fanática, a la hora de deslindar sus ideas o intentar imponerlas, ideas hacia las cuales sienten una inquebrantable firmeza, certeza y seguridad.

Al examinar detenidamente estos tres conceptos, Hole señala que hay tres principios que llaman particularmente la atención:

> Uno de ellos es la *consecuencia*, es decir, el obrar consecuentemente tanto en la construcción plena de una idea como en la acción que de ella se deriva. El segundo principio, que se da sobre todo en el fundamentalismo y en el fanatismo, es el

> hecho de que las maneras de pensar, las actitudes y los sistemas se caracterizan por una especial *sencillez* y, por tanto, quedan excluidos los puntos de vista diferenciadores. El tercer principio, que caracteriza principalmente a la actitud dogmática, es la *claridad* de lo que se enuncia, es decir, la fijación de interpretaciones y construcciones doctrinales (Hole, 1992, pág. 49, 50).

Hole considera que el fundamentalismo es una actitud firme ante un valor fundamental, ante una idea simple con la que el fundamentalista se identifica de manera clara e intenta aplicarla de manera perfeccionista, y por el temor a perder ese valor trata de conservarlo para mantenerlo intacto. Pero para explicar la personalidad fundamentalista y entenderla, es necesario recurrir a otros típicos modelos de personalidad, como es el caso de la personalidad fanática, examinarla a fondo, y recoger las conclusiones derivadas de sus procesos psíquicos esenciales y trasladarlas a la personalidad fundamentalista, porque así probablemente se pueda arrojar luz sobre los trasfondos de los rasgos más importantes del fundamentalismo.

Hole (1992, pág. 56) define el fanatismo no como una enfermedad, sino más bien como «un problema de estructuras típicas de la personalidad». Es decir, las personalidades cuyas expresiones anormalmente explosivas, de estados de ánimo anormalmente lábiles o anormalmente pobres de sentimientos, estas características no tienen porque ser necesariamente síntomas de enfermedad. Asimismo, cuando las personas fanáticas se expresan con tan inquebrantable firmeza y seguridad y muestran tan rígidamente sus ideas como si fueran certezas absolutas, entonces estarían rozando el delirio, pero no el delirio característico de una patología, sino una actitud o una variación que constituye un elemento de su personalidad. En efecto, esas expresiones son simples variaciones o maneras naturales de ser, pero son

maneras de ser de personalidades que realmente sufren por su anormalidad y, además, por su carácter hacen sufrir a la gente que les rodean. Abdulhaleem (2010) puntualiza que la primera víctima que se cobra el fanático es él mismo, luego su entorno más próximo y luego las personas que no forman parte de su comunidad y contra las que enfoca su intolerancia y su odio.

Enlazando con esta última idea, conviene recordar, como señala Navarro (1999), que todo aquello que se incluye bajo la etiqueta del fenómeno fundamentalista (integrismos, dogmatismos, conservadurismos, intolerancias, etc.) no tiene porque ser, necesariamente, signo de psicopatologías, aunque algunos de sus rasgos rozan lo patológico.

Desde el punto de vista psicodinámico, la persona que tiene una actitud fanática se muestra terriblemente seria, contraria al humor y a la crítica. Así, Hole asegura que esa persona tiene:

> Una extrema problemática en el ámbito de la estima propia. Esa *estima propia no es capaz de descargarse*. Por eso tales personas *carecen por completo de humor*. En efecto, el humor presupone la capacidad para cuestionarse a sí mismo de manera relajada y serena. Por el contrario, quien tiene que atender penosamente a que nadie le haga un arañazo en ningún lugar, a fin de que no salga a lucir su sentimiento de inferioridad, ése no podrá exponer su propia persona ni siquiera a una crítica benévola (Hole, 1992, pág. 62).

Por otro lado, Hole asegura que el fanático no aprecia las actitudes y los sentimientos de los demás, para él es intolerable que exista cualquier otro sistema o planteamiento que no sea el suyo, y de allí se deriva su déficit en el plano afectivo y su marcada incapacidad de comprender los sentimientos de las otras personas y compenetrarse con ellas.

Otra característica destacable en la psicodinámica de la persona fanática consiste en su escasez de aptitudes para la adaptación a los cambios sociales y culturales, y esta característica precisamente es la que explica esa inflexibilidad con la que se aferra a las costumbres y a las doctrinas que ostenta. Por otro lado, hay otro punto de interés que llama la atención, que es, de acuerdo con las palabras de Schmidbauer (1980), citado por Hole (1992, pág. 63), la «identificación rígida con un ideal absoluto». Ese ideal, o más bien, ese objeto idealizado, es la única convicción que se presenta en su campo visual y que sigue ciegamente, experimentándola, entonces, como si fuera una parte indisoluble de sí mismo, con la que estará anormal y perseverantemente vinculado hasta el final más extremo, la muerte. De acuerdo con Petrilowitsch (1964), citado por Hole (1992), una persona considerada fanática es una persona desconfiada, que proyecta sus temores contra el mundo circundante. Cabe señalar que este último punto es también característico de las personalidades paranoides, que sobreestiman sus propias capacidades y se muestran incapaces para aceptar la autocrítica.

De igual modo, cuando las personas fanáticas, que se identifican intensamente con sus ideas, combinan su manera de ser fanática con rasgos *compulsivos*, esto conduce principalmente, en esas personas afectadas, a desarrollar un sentimiento de una aguda coacción interior que frecuentemente les hace pensar que son las personas idóneas y elegidas para llevar a cabo los cometidos o las "misiones especiales". Además, como anota Hole, esas personas fanático-compulsivas se inclinan de manera

especial a ser fieles a la letra y a las formulaciones de sus doctrinas. Son también inclinados a mostrar impulsos agresivos, y maneras de proceder crueles y sádicas. Y esto es precisamente lo que puede explicar las maneras despiadadas de algunas personas piadosas.

Es interesante mencionar la distinción que hace Hole entre los diferentes tipos de fanatismos. Señala que el primer tipo se denomina el "fanático activo y expansivo", caracterizado por una pulsión intensa, una profunda necesidad o manía de hacerse valer, una pobreza afectiva o falta de sentimientos que afecta a su vínculo con la sociedad y con los valores de esa sociedad. Dentro de este primer tipo, se cuenta también el "fanático personal", el cual es capaz de desarrollar su brutal agresividad contra su entorno social, a veces por situaciones relativamente insignificantes que él interpreta como ofensivas para su persona. Tal es el caso de Michael Kohlhaas, quien por un conflicto acerca de dos caballos, se decide convertirse en incendiario y asesino que promueve graves pendencias. El segundo tipo se denomina el "fanático callado", quien abriga callada, tenaz e inquebrantablemente durante toda su vida una idea concreta o una convicción considerada como "sobrevalorada y exclusiva". Entre los individuos de este tipo se encuentran, a modo de ejemplo, las personas fanáticas enemigas de las vacunas, los que piensan que son descubridores natos, y también miembros de algunos grupos extremistas o algunas sectas. Son personas que, afirma Hole, no llaman demasiado la atención, pero ante cualquier conflicto externo, muestran su inflexibilidad y disposición a resistir aunque esto genere consecuencias de sufrimiento.

3.5.6. El fundamentalismo como expresión del autoritarismo

En esta parte del capítulo vamos a hacer una revisión de lo que los expertos han encontrado en sus investigaciones psicológicas relativas al estudio del

comportamiento fundamentalista, entendido como una conducta o forma de religiosidad muy particular.

Desde el punto de vista psicológico, la versión fundamentalista de cualquier religión ha sido definida como una creencia que se presenta o se proyecta como si fuera la única religión legítima y que la verdad es incuestionablemente inherente a ella (Hunsberger, 1996). Esta verdad en la que creen los fundamentalistas, afirman Altemeyer y Hunsberger (1992, pág. 118), «debe ser seguida hoy de acuerdo con las prácticas fundamentales e inmutables del pasado». Así es, los fundamentalistas religiosos se han caracterizado como personas de mente cerrada (*closed minded*) que no están preparadas para cuestionar las creencias que mantienen ni dispuestas a apreciar otros puntos de vista (Hunsberger, Alisat, Prancer y Pratt, 1996; Schwartz y Lindley, 2005).

Según el estudio de Altemeyer y Hunsberger (2004), citados por Weatherly y Plumm (2012), los participantes que han respondido el cuestionario que mide el grado del fundamentalismo (*La Escala Revisada del Fundamentalismo Religioso*), y han obtenido una puntuación alta en esta escala, mantienen unas creencias que se basan en una lectura literalista del texto religioso, y además estas creencias suelen sostenerse de manera firme y defenderse de manera rígida.

En efecto, el fundamentalismo religioso es la creencia en la infalibilidad de las escrituras, vistas como el único texto autorizado, el árbitro final de los conocimientos verdaderos y la balanza con la que se mide la veracidad de los otros textos religiosos y de las otras experiencias religiosas. Como tal, se pueden señalar dos importantes valores y orientaciones sociales cognitivas que suelen asociarse con el fundamentalismo religioso. El primer valor consiste en la exigencia de una obediencia total y sumisa hacia no solamente los seres sobrenaturales, sino también

hacia los líderes y hacia los textos que sientan las bases de las creencias religiosas del fundamentalista (Hood, Hill y Williamson, 2005; Brandt y Reyna, 2014). El segundo elemento del sistema de las creencias fundamentalistas es la actitud orientada hacia la conservación de las tradiciones culturales, sobre todo la parte de la enseñanza y la moralidad religiosas. En efecto, los fundamentalistas son más propensos (según un estudio transcultural) a apoyar los valores tradicionales, y tienden a mantener el *status quo* de las ideas y de las visiones socio-morales establecidas, impidiendo que se produzcan cambios en las formas de creer y de pensar (Altemeyer y Hunsberger, 1992; Saroglou, Delpierre y Dernelle, 2004; Brandt y Reyna, 2014). Mediante la promoción y el apoyo a los valores tradicionales, los fundamentalistas así podrán tener, afirman Hood y Morris (1985), citados por Brandt y Reyna (2014), más facilidad para impulsar sus creencias religiosas entre la gente.

Así, Brandt y Reyna (2014), que citan a Feldman (2003) y a Stenner (2005), apuntan que estas interpretaciones del fenómeno del fundamentalismo indican que los rasgos de la personalidad fundamentalista se relacionan positivamente con la modalidad del *Right-Wing Authoritarianism*, el autoritarismo de derechas, entendido como la adherencia a un conjunto de sistemas ideológicos que exigen a la gente muestras de obediencia y respeto ciego a las autoridades religiosas, civiles o de otra índole. El constructo del *Right-Wing Authoritarianism* implica, de acuerdo con Altemeyer (1996), tres grandes grupos actitudinales:

1) Sumisión autoritaria (mostrar sumisión hacia una autoridad que se percibe como legítima).

2) Agresión autoritaria (una actitud generalmente agresiva contra aquellas personas que se perciben como una amenaza para el orden social y para la autoridad establecida).

3) Convencionalismo o tradicionalismo (la adherencia a una tradición social que se percibe como la única representativa para la sociedad y para las autoridades establecidas).

Altemeyer (1988), citado por Williamson et al. (2010), empezó a estudiar el autoritarismo desde la perspectiva psicológica y luego extendió sus investigaciones para abordar el fenómeno del fundamentalismo. Altemeyer afirma que el fundamentalismo es la expresión religiosa del autoritarismo.

Del mismo modo, varias investigaciones han confirmado esta correlación positiva entre el fundamentalismo religioso y el *Right-Wing Authoritarianism*, el autoritarismo de derechas (Duck y Hunsberger, 1999; Schwartz y Lindley, 2005). Por ejemplo, en una investigación realizada en los Estados Unidos con una muestra representativa de cristianos protestantes (Baptistas, Evangélicos, Brigadas de la Salvación, Testigos de Jehová, etc.) reveló que esta muestra ha obtenido una puntuación alta en la escala del fundamentalismo religioso (Altemeyer, 2003), y simultáneamente reveló que este mismo grupo religioso consiguió la puntuación más alta en autoritarismo (Altemeyer, 2003; Hetherington y Weiler, 2009; Brandt y Reyna, 2014).

De acuerdo con Brandt y Reyna (2014), que citan a Mavor, Macleod, Boal y Louis (2009), el fundamentalismo religioso está moderadamente correlacionado con las subescalas de la sumisión autoritaria y el convencionalismo de la escala *Right-Wing Authoritarianism*. El fundamentalismo también está correlacionado con las actitudes discriminatorias, la hostilidad y el rechazo dirigidos hacia la homosexualidad (McFarland, 1989; Kirkpatrick 1993; Schwartz y Lindley, 2005). Otros estudios han revelado que las personas fundamentalistas a menudo manifiestan de manera entusiasmada su deseo de tener hijos obedientes que siguen sus ordenes y sus

instrucciones (Danso, Hunsberger y Pratt, 1997; Brandt y Reyna, 2014).

3.5.7. El fundamentalismo y el prejuicio: Perspectiva psicológica

Cabe aquí destacar las investigaciones empíricas que han obtenido resultados que identifican al fundamentalismo religioso como un constructo significativo para medir la relación entre el grado de la religiosidad y el prejuicio.

En su libro titulado *The nature of prejudice* (*La naturaleza del prejuicio*), Allport (1968) examinó ampliamente la posible relación entre la religiosidad y el prejuicio racial. Trató de explicar el grado de la influencia de los factores internos y externos en la conducta del grupo, la función del lenguaje, el aprendizaje de los prejuicios en edades tempranas, los diferentes estereotipos predominantes en la cultura, los procesos cognoscitivos, etc. Las investigaciones y teorías de Allport son un clásico y una referencia que numerosos especialistas en ciencias sociales siguen citándolas en sus obras.

Allport (1950), citado por Cloninger (2003, pág. 218), «criticaba a los psicólogos por ignorar el papel de la religión en la personalidad». De acuerdo con las investigaciones de Allport y Ross (1967), citados por Cloninger (2003), la gente creyente que acude a la iglesia para realizar los diferentes tipos de culto es, en términos medios, más prejuiciosa que la gente que no acude. Esta actitud prejuiciosa representa a aquellos individuos que consideran que la religión es un instrumento que cumple con un propósito egoísta (por ejemplo, aumentar su estatus en la comunidad). Se esperaría de estos individuos, si complementan la *Encuesta de Orientación Religiosa*, estarían de acuerdo con una afirmación del tipo: «Una razón para ser miembro de la iglesia es que dicha membresía ayuda a establecer a una persona en la comunidad». En contraste, hay otro tipo de personas que internalizan su fe religiosa.

Estas personas aprobarían una afirmación del tipo: «Mis creencias religiosas son lo que en realidad están detrás de mi aproximación total a la vida». De acuerdo con Allport, citado por Cloninger (2003, pág. 218), estas personas no son prejuiciosas y son racialmente tolerantes.

Como bien se aprecia, Allport y Ross (1967) distinguen entre dos tipos de orientaciones o dimensiones religiosas. La primera es la *dimensión extrínseca*, que representa a aquellos individuos creyentes que perciben a su religión como un instrumento útil que les proporciona posibilidad para mejorar su sociabilidad y su estatus social, auto-justificación, seguridad y consuelo personal. Es una forma utilitaria e inmadura de entender y practicar la religión. En el otro extremo, encontramos el segundo tipo de religiosidad, que es la *dimensión intrínseca*, que englobaría a las personas que tienen una fe dotada de mayor significado e interiorizada de manera más sincera y madura. Los valores de sus creencias religiosas constituyen una verdadera motivación en su comportamiento y para su vida. Según los estudios que han realizado ambos autores, encontraron que la orientación extrínseca se correlaciona positivamente con las actitudes prejuiciosas, mientras que las personas que mantienen una orientación religiosa intrínseca no desarrollan prejuicios hacia otras culturas u otras etnias.

Varios estudios sobre la religiosidad extrínseca e intrínseca afirman encontrar que el prejuicio está relacionado con la dimensión religiosa extrínseca (la orientación que usa la religión para intereses personales) y con el fundamentalismo religioso (Donahue, 1985; McFarland, 1989). Sin embargo, Altemeyer (1996), citado por Núñez-Alarcón, Moreno Jiménez, Moral-Toranzo y Sánchez (2011), afirma que los instrumentos que se utilizan para medir la orientación intrínseca y extrínseca y, por otro lado, la relación entre dichas orientaciones y el prejuicio están ampliamente criticados y revisados. Así, Batson y Ventis (1982), citados por Altemeyer y

Hunsberger (1992), señalan que la relación negativa entre la orientación religiosa intrínseca y el prejuicio es realmente una ilusión provocada por la inclinación de las personas intrínsecas a aparecer más prosociales.

En una investigación realizada en los Estados Unidos, Herek (1987), citado por Mavor y Gallois (2008) y por Cloninger (2003), encontró que la escala extrínseca fue significativamente relacionada con los prejuicios dirigidos contra tanto las personas de raza negra como contra los homosexuales. En cambio, la escala de orientación intrínseca estaba relacionada con los prejuicios contra los homosexuales, pero no estaba relacionada con el prejuicio dirigido hacia los negros. Herek argumenta que este último resultado se debe al hecho de que la posición ideológica de los cristianos comprometidos valora que el prejuicio contra los negros está visto como algo no adecuado, pero que el prejuicio anti-homosexual sigue siendo, sin embargo, coherente con el compromiso o el contenido ideológico cristiano.

Esta confusión confirma la conclusión de Allport (1954), citado por Altemeyer y Hunsberger (1992), de que el papel de la religión resulta paradójico. A veces favorece el desarrollo del prejuicio y otras veces lo desfavorece.

Otra investigación llevada a cabo por Altemeyer (2003), apunta que las personas que han conseguido puntuación alta en el fundamentalismo religioso están adoctrinadas fuertemente y desde edades tempranas para identificarse con la interpretación particular de la religión de su familia. El autor citado sugiere que el énfasis que se realiza desde edades tempranas en la religión de la familia, como portadora de la única creencia verdadera, puede estar relacionado más tarde con el desarrollo de las actitudes y los conceptos discriminatorios del tipo «nosotros» frente a «ellos», que son conceptos que estimulan el prejuicio (Altemeyer 2003, pág. 17).

Pero ¿Los fundamentalistas son prejuiciosos en todo momento y en todas las situaciones? A esta pregunta varios autores citados por Brandt y Reyna (2014) han respondido señalando que la relación entre el fundamentalismo y el prejuicio puede ser sorprendente. Argumentan que en comparación con los grupos no religiosos, casi todas las religiones, en menor o mayor medida, se basan en creencias que promueven el valor de la benevolencia y están a favor de los valores sociales, los comportamientos relacionados con la compasión y la asistencia altruista a los demás.

Del mismo modo, algunos estudios han dejado ver que los fundamentalistas, en concreto, son más agradables y gratos en comparación con sus semejantes o colegas no fundamentalistas (Saroglou, 2010; citado por Brandt y Reyna, 2014). Estos valores religiosos conducen, cabe esperarse, a que los fundamentalistas muestren menos hostilidad o rechazo hacia los grupos ajenos (Rothschild, Abdollahi y Pyszczynski, 2009; citados por Brandt y Reyna, 2014). A pesar de todo ello, según la hipótesis de la intolerancia selectiva de Rowatt, LaBouff, Johnson, Froese y Tsang (2009), citados por Brandt y Reyna (2014), las expresiones prosociales del fundamentalismo son normalmente limitadas a los miembros de sus grupos y a los defensores de los valores del endogrupo. Blogowska y Saroglou (2011), han demostrado que un fundamentalista suele ser más generoso y útil con una persona necesitada si esta persona forma parte del mismo grupo al que pertenece el fundamentalista (un amigo comparado con una persona desconocida), y de igual modo muestra cierta disponibilidad para ayudar a aquellas personas que no violan los valores ni infringen las normas tradicionales en las que cree el grupo (una mujer comparada con una mujer feminista).

Paradójicamente, las comunidades religiosas suelen rechazar y condenar las actitudes prejuiciosas, como el prejuicio racial, sin embargo, hay otras actitudes homofóbicas y prejuicios dirigidos contra hombres y mujeres homosexuales son

normalmente tolerados o ligeramente alentados (Batson, Shoenrade y Ventis, 1993; Laythe, Finkel, Bringle y Kirkpatrick, 2002). Un estudio realizado por Duck y Hunsberger (1999) con participantes que consideraban que su iglesia desaprobaba el racismo y al mismo tiempo veían que estimulaba ligeramente las actitudes negativas hacia la homosexualidad, concluye que esta actitud religiosa relacionada con el prejuicio (el racismo y la homofobia) afecta especialmente a aquellos que tienen una religiosidad intrínseca (motivación interna). Así, en este estudio de Duck y Hunsberger se ha constatado que existe una relación sólida entre el autoritarismo de derechas, la religiosidad intrínseca y el prejuicio.

3.5.8. El fundamentalismo y la socialización de los valores democráticos y la tolerancia

En su artículo sobre la socialización de los valores cívicos en las escuelas públicas y las escuelas fundamentalistas, Godwin, Godwin y Martinez-Ebers (2004) apuntan que los críticos se muestran preocupados por el hecho de que las escuelas gestionadas por congregaciones religiosas fundamentalistas no promuevan entre sus alumnos las conductas y los valores adecuados propios de una ciudadanía democrática, liberal y pluralista (normas del sistema democrático, tolerancia política, razonamiento moral y autonomía, aceptación de otros modelos de vida no tradicionales, el compromiso con una comunidad diversa, etc.). Los autores citados entienden el liberalismo como un modelo político, social y económico que defiende las libertades individuales, fomenta la sociedad civil e impulsa el respeto hacia la diversidad religiosa y cultural. Se trata de una corriente que, por otro lado, se opone a cualquier forma o práctica despótica. Pero, los ciudadanos liberales no nacen de la nada, sino que se hacen mediante los procesos educativos y la socialización de los principios democráticos liberales.

Por todo ello, Godwin et al. (2004) señalan que numerosas investigaciones sostienen que las escuelas privadas de carácter fundamentalista, en comparación con las escuelas públicas, son menos eficaces en la socialización entre sus alumnos de los valores de la democracia y de la ciudadanía liberal. Cookson (1997), citado por Godwin et al., argumenta que las escuelas privadas promueven entre sus estudiantes la importancia de tener y perseguir la rentabilidad y los éxitos económicos como meta principal en sus vidas en vez de preocuparse por el bien común de la sociedad. Además, el hecho de que las escuelas fundamentalistas enseñan que hay una única verdad en el mundo, que es precisamente la que ellos predican, esto desfavorece, señalan Godwin et al., citando a Macedo (1995) y a Peshkin (1986), que sus alumnos muestren respeto hacia otras visiones y otros conceptos y estilos de vida alternativos, que pueden ser perfectamente útiles y buenos.

Asimismo, otros estudios realizados en escuelas norteamericanas revelan que los adultos religiosos son menos tolerantes que los no religiosos, y los fundamentalistas son menos tolerantes que otros adultos religiosos, afirman Cigler y Joslyn (2002), citados por Godwin et al. Por otro lado, los cristianos fundamentalistas son particularmente intolerante con los homosexuales y con las personas que rechazan los roles sociales convencionales (Wilcox y Jelen, 1990; citados por Godwin et al.).

Sin embargo, los resultados de la investigación de Godwin et al. (2004, pág. 1109) no coinciden con las afirmaciones de los escépticos que subestiman el papel de las escuelas fundamentalistas en la socialización de la tolerancia y los valores democráticos. Afirman que las conclusiones a las que han llegado revelan que «los estudiantes de las escuelas fundamentalistas entran en el Instituto de Educación Secundaria con calificaciones más altas en virtudes republicanas», y con menores puntuaciones en las materias liberales clásicas que abarcan el tema de la *tolerancia*

social, la autonomía y los valores defendidos por los liberales. Antes de que finalice el bachillerato, los estudiantes fundamentalistas consiguen, sin embargo, mayores puntuaciones en el reconocimiento de las normas democráticas, la tolerancia política, y el razonamiento moral en comparación con los estudiantes de las escuelas públicas. Cuando los objetivos de la educación son la adquisición de los conceptos liberales –que consisten en mostrar apoyo a una mayor igualdad social y la aceptación de todos los estilos de vida- los estudiantes de escuelas fundamentalistas no sacan una puntuación tan buena como los estudiantes en las escuelas públicas. Durante sus dos últimos años de escuela, sin embargo, aumenta el reconocimiento entre estudiantes fundamentalistas hacia los estilos de vida no tradicionales. Tomado todo esto en conjunto, estos resultados sugieren que las escuelas cristianas fundamentalistas no animan ni a la intolerancia política ni al servilismo ético de los valores de sus padres. Las escuelas fundamentalistas parecen ser tan exitosas como las escuelas públicas en la enseñanza de los valores necesarios para asumir los valores de la ciudadanía en una sociedad democrática.

3.5.9. El funcionamiento psicológico del sujeto fundamentalista: Dos modelos de interpretación

3.5.9.1. La teoría de la disonancia cognitiva de Leon Festinger como modelo de interpretación

Como bien puede apreciarse, el fenómeno del fundamentalismo religioso forma parte de los objetos de estudio de la psicología. Esta disciplina se ha interesado por examinar y explicar el funcionamiento y las diferentes dimensiones psicológicas de los individuos que manifiestan actitudes claramente fundamentalistas. La psicología prestó una atención especial para conocer cómo la estructura mental del sujeto

fundamentalista interpreta la información nueva que surge en su entorno, qué mecanismos emplea para adaptar este esquema cognitivo a las nuevas realidades culturales y sociales, cómo son sus sistemas afectivos y cómo reacciona emocionalmente ante los diferentes estímulos externos. Como habíamos señalado antes, en su intento por entender la actitud fundamentalista, la psicología trata de *hipotetizar* la relación que se establece entre el fundamentalismo y otros comportamientos que calificamos como dañinos y peligrosos para el ser humano, como el autoritarismo, el fanatismo, el prejuicio, el dogmatismo, etc.

La frecuente aparición de dificultades y conflictos de diversa índole (cognitivos, interpersonales, económicos, etc.) y la necesidad de hacerles frente es algo intrínseco e inherente a la vida del ser humano (Cardeñoso, 2006). La capacidad de las personas para solucionar dichos problemas o tomar decisiones razonables depende, desde el punto de vista de los modelos cognitivos, de si disponen o no de las habilidades cognitivas apropiadas para ello. D´Zurilla (1993), citado por Cardeñoso (2006), incluye entre estas habilidades la destreza de la persona para detectar el problema y no negar su existencia, la habilidad de reconocer sus causas, la capacidad de interpretarlo racional o emocionalmente, el nivel de la creatividad en la búsqueda de alternativas, etc.

Por lo tanto, las diferencias individuales en la forma de enfrentarse a un problema obedecen, en gran medida, al desarrollo de esas habilidades cognitivas, ya que el manejarlas adecuadamente permite a las personas crecer a nivel personal y adaptarse de manera óptima a su entorno y a las nuevas situaciones que emergen en su vida. No obstante, no podemos obviar el hecho de que estas habilidades no siempre son suficientes para solventar los problemas, pues hay otros factores y variables medioambientales (momento y contexto histórico, situación económica, entorno social, etc.) que a veces resultan determinantes para nuestro comportamiento

e inciden, según Lazarus y Folkman (1986), citados por Cardeñoso (2006), en nuestra capacidad de afrontamiento.

Desde un punto de vista cognitivo, podemos decir que es complicado y dificultoso para el ser humano el hecho de poseer ciertos valores sociales o visiones culturales aprendidos del pasado y *tener que* adaptarlos, restaurarlos, modificarlos, renovarlos, modernizarlos y acomodarlos para hacerlos compatibles con los nuevos modelos y las nuevas realidades que nos brinda el presente. En muchas ocasiones estas situaciones novedosas se nos presentan como aparentemente inconciliables con los esquemas que ya tenemos establecidos. Estas situaciones cognitivamente conflictivas, que a menudo experimentamos, exigen de las personas implicadas buscar una respuesta o encontrar una solución. Haciéndolo, pueden tener un funcionamiento social y crecimiento personal más eficaz y oportuno.

Para explicar estos conflictos cognitivos internos podemos servirnos de la teoría de la disonancia cognitiva de Festinger (1957), de la que habíamos hablado en el capítulo primero de esta tesis, que sostiene que la situación de disonancia surge cuando las creencias o las ideas que tiene una persona se retornan incompatibles con otros elementos nuevos que está percibiendo o aprendiendo. Las personas suelen emplear, ante este tipo de experiencias novedosas, distintas estrategias para reducir el malestar psicológico generado. Algunas personas tratan de adquirir nueva información y argumentos a cerca de la nueva situación, o tratan de "racionalizar" sobre las incongruencias vividas con el fin de aumentar la consonancia y reducir la disonancia. Otras personas, sin embargo, se muestran incapaces de desarrollar este tipo de reflexiones.

Así, utilizando esta teoría de la disonancia cognitiva como marco teórico para explicar las actitudes fundamentalistas, podemos deducir que el hecho de estar

expuesto a un mundo complejo y de ideas diversas, le produce al fundamentalista una sensación de angustia que, en lugar de razonar ante lo novedoso, trata de rechazar o ignorar activamente todas aquellas informaciones que cuestionan sus creencias o sus verdades, e incluso podría llegar a modificar o falsear ciertas facetas en los elementos emergentes, y reinterpretar sus creencias con el único fin de reafirmarse y justificar su reticencia al cambio.

De igual modo, para reducir el nivel de angustia vivida, podría llegar a desarrollar una dedicación más intensa al culto y al aspecto litúrgico dictado por su religión. Todo ello limitaría al fundamentalista su capacidad de desarrollar un pensamiento crítico y más racional, dificultándole la necesaria tarea de renovar, reformular y reinterpretar los contenidos de su fe religiosa, una tarea que permite la incorporación exitosa y creativa de la información compleja que se presenta en el mundo.

3.5.9.2. La teoría de la asimilación/acomodación de Jean Piaget como modelo explicativo

En relación con esas aparentes incompatibilidades cognitivas entre los valores aprendidos del pasado y las nuevas informaciones y visiones que nos ofrece el presente, y en relación con nuestra capacidad de procesar esas informaciones y digerirlas, cabe aquí hacer una referencia a los fundamentos teóricos del modelo de aprendizaje y del conocimiento que elaboró el epistemólogo y psicólogo suizo Jean Piaget (1896-1980), uno de los autores que más ha contribuido al estudio de la inteligencia y del desarrollo humano desde la perspectiva psicológica. Es interesante señalar que las aserciones de Piaget sobre la inteligencia han servido, muchos años más tarde, como modelo para el desarrollo de las computadoras y para el «razonamiento conceptual en el marco de la inteligencia artificial», aportando

importantes soluciones metodológicas para muchos problemas clave de la inteligencia artificial (Naidenova, 2001, pág. 208). Teniendo en cuenta la excelencia de sus teorías y conceptos sobre el desarrollo cognitivo, sugerimos que sus aportaciones pueden ayudar al estudio y mejor comprensión de las actitudes de las personas consideradas fundamentalistas.

Según la perspectiva de Piaget (1979), la evolución y el aprendizaje son procesos de reorganización o trasformación en las estructurales cognitivas, con ello se pretende encontrar un equilibrio (biológico y cognitivo) paulatino y dinámico, que permite a la persona responder a sus necesidades de adaptación a las demandas del entorno que le rodea. La conducta misma, sea como un acto proyectado hacia el exterior o interiorizado en forma de pensamiento, es una respuesta del sujeto ante cualquier eventual desequilibrio entre él y su entorno; el objetivo de esa conducta es recuperar el equilibrio y conseguir la readaptación del individuo al mundo que le rodea. La inteligencia no sería, pues, una habilidad, sino una forma de buscar ese equilibrio y esa adaptación fisiológica y sensoriomotriz del organismo a su entorno, y el pensamiento sería la forma más elevada de esa adaptación. Piaget (1979) define así la inteligencia:

> Hablando con propiedad [la inteligencia] es la forma de equilibrio hacia la cual tienden todas las estructuras cuya formación debe buscarse a través de la percepción, del hábito y de los mecanismos sensoriomotores elementales. Hay que entender, en efecto, que, si la inteligencia no es una facultad, esta negación implica una continuidad funcional radical entre las formas superiores del pensamiento y el conjunto de los tipos inferiores de adaptación cognoscitiva o motriz. […] La inteligencia es esencialmente un sistema de operaciones vivientes y actuantes.

> Es la adaptación mental más avanzada, es decir, el instrumento indispensable de los intercambios entre el sujeto y el universo (pág. 16).

Si la inteligencia es una adaptación, entonces Piaget (1979, pág. 17) ve imprescindible que esta última quede definida. Así, para él, la adaptación es «un equilibrio entre las acciones del organismo sobre el medio y las acciones inversas».

Las estructuras cognitivas van cambiando cada vez que el sujeto se enfrenta a una nueva experiencia o nueva situación problemática que le reclama buscar una solución. Para construir el conocimiento y las capacidades cognitivas hace falta, afirma Piaget, citado por Manssur (1992), una interacción de la persona con su medioambiente. El proceso de comprensión de un evento nuevo o una experiencia nueva puede provocar un conflicto en los esquemas cognitivos establecidos, que se solventa mediante la realización de dos subprocesos, que son dos mecanismos globales que caracterizan la evolución de las personas y sus procesos de adaptación al entorno:

a) ***Asimilación***: que es, de acuerdo con Piaget (1985), un concepto psicológico esencial para el desarrollo cognitivo durante la infancia. Se da cuando el niño aplica sus conceptos previos a los conceptos nuevos. Es decir, el sujeto se sirve de sus estructuras o sus esquemas cognitivos (o mentales) que ya tiene elaborados, y enlaza la nueva información con el almacén de conocimiento que tiene, con el objetivo de asimilar y comprender, aunque a veces parcialmente, esa nueva experiencia que sucede en su mundo. Un ejemplo: un niño que ve un león y lo llama gato.

> La asimilación permite trasladar el conocimiento existente a nuevos

espacios de la realidad. Piaget sostiene que ninguna conducta se pone en marcha de la nada, sino que tiene raíces, pues, parte de unas estructuras ya existentes.

Para asimilar o incorporar los nuevos elementos o la nueva información a las estructuras de la conducta ya construidas, el sujeto (o el «ser viviente» según las palabras de Piaget, 1979, pág. 19) tiene que ajustar o modificar esa información nueva para que tenga encaje en sus esquemas. Esto es, en el plano psicológico, «en lugar de someterse pasivamente» al medio que le rodea, «lo modifica imponiéndole cierta estructura propia» para que ese medio sea funcional para el sujeto (Piaget, 1979, pág. 19). Si el sujeto carece de estructura asimiladora, entonces no podrá integrar esa nueva información (Homsi, 1985; Piaget, 1985; Sampascual, 2001; Woolfolk, 2010).

b) ***Acomodación***: es un proceso complementario que mediante el cual el sujeto trata de modificar sus estructuras (o esquemas cognitivos) para poder incorporar los nuevos eventos y la nueva información que recibe. El sujeto altera (desarrollo) sus conceptos previos de cara a la nueva información. En efecto, si en el caso de la asimilación el organismo obra sobre los objetos modificándolos para entenderlos, en la acomodación, en cambio, los objetos son los que «obra[n] sobre el organismo» modificando su ciclo asimilador para que se acomode a ellos (Piaget, 1979, pág. 18). Para ilustrar este subproceso damos el siguiente ejemplo: el niño aprende a llamar al león por su nombre propio.

Los objetos (o la información nueva) pueden resultar a veces ininteligibles, indigeribles, inesperados o molestos, lo cual puede conducir a

> una perturbación en el equilibrio cognitivo. Así, «una vez el individuo considera que una pieza de información es relevante, ajusta su patrón de percepción y, consecuentemente, su comportamiento» (Grebel, 2004, pág. 69). En efecto, el sujeto a veces va a tener que modificar su pensamiento o tratar de elaborar nuevos esquemas para poder comprender más ampliamente los nuevos conocimientos o las nuevas experiencias.
>
> La habilidad de la acomodación le proporciona al sujeto la eficacia necesaria para ajustarse a las demandas del exterior y optimizar sus habilidades de adaptación (Dimitriadis y Kamberelis, 2006; Blake y Pope, 2008).

El estado de equilibrio entre estos dos subprocesos (asimilación y acomodación) permite a las personas adaptarse psicosocial y cognitivamente de manera exitosa a los estímulos de su entorno. Para llegar a ese equilibrio es necesario que haya intercambios entre el sujeto y los objetos (evento, experiencias, informaciones, etc.); y que el organismo o el sujeto emplee durante estos intercambios las dos habilidades, la de la asimilación y la de la acomodación. En palabras de Piaget (1950, pág. 9): «podemos definir la adaptación como un equilibrio entre la asimilación y la acomodación».

Cuanto más compleja y diversa es la estructura cognitiva que elabore el sujeto, más posibilidad tiene de adaptarse a su entorno. Cada información nueva asimilada, enriquece el esquema ya existente (el esquema asimilador). Cabe subrayar el hecho de que el sujeto sólo es capaz de realizar un número limitado de acomodaciones, puesto que la estructura asimiladora tiene la necesidad de protegerse, de allí viene el límite. Cuando la habilidad de la asimilación es más predominante, el sujeto evoluciona en sentido egocéntrico, presta poca atención a las propiedades de los

nuevos objetos. En cambio, cuando la habilidad de la acomodación predomina, encontramos comportamientos de imitación, es decir, el sujeto es capaz de incorporar a sus estructuras de conocimiento la nueva información que ha observado en el modelo (Piaget e Inhelder, 1972).

Cabe señalar que hay situaciones en las que el sujeto a veces no utiliza ni el proceso de asimilación ni el de acomodación. Si la gente experimenta algo que no es familiar, no le suena de nada, es probable que lo ignore. Por ejemplo, si escuchamos por casualidad una conversación en un idioma desconocido para nosotros, no intentaremos procesarlo para darle sentido, a menos que tengamos algo de conocimiento sobre ese idioma escuchado y pongamos algo de interés (Woolfolk, 2010).

¿Cómo podemos explicar las actitudes fundamentalistas a partir de la teoría de Piaget? Cabe puntualizar que, hasta donde nosotros conocemos, y de acuerdo con la búsqueda que hemos realizado según los estándares conocidos, hemos encontrado muy escasas aproximaciones y obras que explican el fenómeno del fundamentalismo en base a la teoría de la asimilación y la acomodación piagetiana.

Una de estas obras es un artículo publicado por Adam (2009). El autor indaga en el desarrollo cognitivo y la narrativa de las personas apostatas que deciden en un momento determinado de su vida renunciar a su fe religiosa, de cuyos planteamientos clasificados como fundamentalistas. Afirma que el fundamentalismo (sea religioso o secular) es un intento por mantener la simplicidad de las estructuras y evitar o reducir la complejidad del contenido religioso y de las realidades socio-culturales. Este intento impide, por lo tanto, el proceso de adaptación del sujeto a su entorno. Así, en términos piagetianos, de acuerdo con Adam (2009, pág. 58), el fundamentalista adopta «una estrategia general de asimilación».

De igual modo, Adam (2009) señala que el fundamentalismo crea entre sus seguidores la ilusión de que el conocimiento que maneja es perfectamente apto para asimilar todo lo que hay en el pasado, el presente y el futuro. «No hay necesidad de una mayor acomodación porque el conocimiento recibido es perfectamente adecuado para todos los entornos y todas las circunstancias» (pág. 52).

Partimos de la premisa de que la observación del funcionamiento cognitivo de la conducta fundamentalista no es una tarea fácil de realizar, pero creemos que con la ayuda de esta perspectiva como base teórica puede esclarecerse mejor esta conducta y puede facilitarse su comprensión.

Así, aplicando estas teorías del desarrollo cognitivo, aunque fueron elaboradas por Piaget para describir las fases del desarrollo del niño, podemos deducir que el adulto fundamentalista sería aquella persona que no es capaz de emplear simultáneamente los dos procesos de asimilación y acomodación para integrar los nuevos conocimientos en sus esquemas cognitivos. Más bien es propenso a utilizar únicamente el mecanismo de la asimilación con el objetivo de ordenar, según sus propias estructuras fijas, los nuevos eventos, las nuevas ideas o las nuevas realidades sociales y culturales que emergen en su entorno. Desde el punto de vista de la cognición, la acción del sujeto fundamentalista no tiene ningún efecto transformador a nivel estructural. El mecanismo de la acomodación, que tiene la habilidad de modificar los esquemas cognitivos fijos para optimizar la adaptación del sujeto a su medio y para evitar el estancamiento, está desbancado, desactivado e ignorado. La asimilación es la que monopoliza la acción del sujeto fundamentalista.

El fundamentalista religioso, en este sentido, se convierte en un individuo pasivo que tiende a recurrir al mismo contenido religioso arcaico con el que está familiarizado, y a los mismos enfoques que tiene ya establecidos y que siempre

maneja. Su pensamiento y sus creencias son las únicas verdades que no está dispuesto a cuestionar y que, rígidamente, tienen validez para todos los tiempos y para todas las circunstancias. Los otros puntos de vista serán, si no encajan con su forma de opinar, pensar y de ver el mundo, menospreciados, ignorados o eliminados. De hecho, el *fundamentalista asimilacionista* tiene miedo a explorar las nuevas visiones y los nuevos planteamientos, porque estos son percibidos como ideas extrañas y sospechosas que amenazan su identidad religiosa y su pensamiento inmutablemente estructurado.

La tendencia a la no utilización del mecanismo de la acomodación hace que el fundamentalista evolucione en sentido egocéntrico, sin poner la atención y el interés necesario por examinar las propiedades y los matices de las nuevas ideas, y menos por renovar o reformular los contenidos de su fe religiosa.

Teme que cualquier eventual modificación de sus paradigmas de pensamiento desestabilice los cimientos de sus creencias y sacuda los fundamentos de su modo de vida. Cualquier intento de poner en tela de juicio su estructura equivale a propinarse un golpe fuerte en la cabeza, hecho que el fundamentalista asimilacionista intenta evitar, aunque en ocasiones llega, paradójicamente, a arriesgarse desmedidamente y poner su vida en peligro con tal de poder sortear este golpe.

Esta actitud evasiva refleja en el fondo la inseguridad que siente el fundamentalista y la debilidad de sus creencias, sus dogmas. Se nos podrá objetar preguntando ¿cómo es posible que el fundamentalista sea inseguro y miedoso cuando en la mayor parte de las veces se le ve expresándose con tanta seguridad e ímpetu? La vehemencia con la que defiende sus ideas no refleja su coraje, sino es el resultado

de su impulsividad[6] y de la frustración que siente cuando usa recursos y argumentos rudimentarios para justificarse en un mundo cambiante y complejo, intelectualmente hablando.

[6] Siendo impulsivo, si el fundamentalista asimilacionista es también extrovertido, esto puede favorecer el desarrollo de actitudes violentas, en cambio, si es introvertido, esto conducirá simplemente a su aislamiento (por motivos ideológicos y puritanos) de la sociedad.

IV. FUNDAMENTALISMO ISLÁMICO, ISLAMISMO, NEOFUNDAMENTALISMO Y PROCESOS DE RADICALIZACIÓN

4.1. SOCIEDAD ÁRABO-ISLÁMICA: CRISIS CRÓNICA

Si hace dos décadas se decía que la sociedad arabo-islámica pasaba por una perniciosa y dramática situación social y política, se podría decir que en la actualidad está sumida en un profundísimo y gravísimo atolladero global. Hay un sentimiento de incertidumbre y pesimismo muy marcado y extendido, de frustración y amenaza agitadoras, de miedo profundo a un porvenir traumático y desconcertante y, sobre todo, de impotencia ante este panorama político y cultural tan pavoroso de desequilibrios y perturbaciones (Abdulhaleem, 2010).

En este sentido, Martínez Montávez (1997) precisa con acierto cómo esa situación de amenaza inquietante está apoderándose de las gentes del mundo árabe. El autor referido señala que se trata de un sentimiento de desamparo y abandono que se entremezcla con sentimientos de ira y gran indignación. El profesor Al-Alem (1986), uno de los pensadores más notorios por su contribución a la fundación del comunismo árabe, afirma que estamos ante sociedades árabes que, desde el siglo XVIII hasta la actualidad, padecen un estado gradual y continuo de degeneración, y ante poblaciones árabes decaídas y sin alivio. Para el Al-Alem (1986), se trata de una crisis (*azma*) con raíces profundas que corrompe todos los ámbitos y estructuras de la sociedad, desde lo social, educativo y económico hasta lo político y religioso. El intelectual palestino Mutaa Safadi, citado por Martínez Montávez (1997), ha acertado de manera brillante al expresar esta dramática y lamentable realidad árabe, con una sentencia intensa, breve y agudamente irónica, diciendo que el mundo árabe es el único lugar donde el retraso progresa y el progreso se retrasa. Martínez Montávez (1997) aclara que esta frase no es una elucubración mental ni una frivolidad, sino se trata de una descripción bien afilada de una realidad objetiva y física.

A pesar de todo ello, lo cierto es que, cabe subrayarse, los musulmanes que

viven estos tiempos son conscientes de la magnitud y gravedad del trance que atraviesan (cismas y antagonismos en materia religiosa, escisiones y traumas políticos, enfrentamientos bélicos y guerras interminables, etc.); pero también tienen presente el hecho de que su memoria colectiva sigue almacenando recuerdos risueños, casi frescos, de épocas de esplendor y apogeo islámicos anteriores (Abdulhaleem, 2010).

Ante esta tesitura tan adversa y complicada, las sociedades árabes empezaron a plantear distintos interrogantes en torno a su situación, tratando de identificar los factores políticos, sociales y religiosos que condujeron a tal colapso: ¿A qué se debe este retraso en todos los ámbitos y esta situación de desventaja total? ¿Por qué el mundo arabo-islámico se ha estancado y descendido, mientras que otros, como Occidente, han avanzado y progresado? ¿Cuáles son las fórmulas y claves para reorientarse y recuperar el prístino pasado cultural tan anhelado? Estas y otras preguntas tan inquietantes, relacionadas entre sí, han representado el acicate para abrir nuevas vías y nuevas opciones en el pensamiento arabo-islámico contemporáneo.

Surgieron en el seno de las sociedades árabo-islámicas varias visiones y lecturas en las que la cultura occidental y su modelo estaban ampliamente presentes, hasta tal punto que las respuestas teóricas a tales interrogantes se iban elaborando o frente al comportamiento hegemónico y dominante de la cultura occidental o, por el contrario, en simbiosis con su modernismo y sus logros en la esfera de lo político (democracia, laicidad, libertad de expresión, de culto, etc.) y en lo social (derechos laborales, igualdad de género, derechos económicos dignos, etc.).

El pensamiento árabo-islámico del siglo XIX estaba, como también lo estaba el pensamiento occidental del momento, animado por un espíritu renovador lleno de

confianza y consciente de la urgencia del cambio. Así, el discurso teórico de los intelectuales del mundo árabe de esta etapa abarca una red de ámbitos delimitados pero, a la vez, coherentes, donde sus referentes parecen estar muy bien definidos: por una parte, Occidente y las actitudes hacia él; por otra, las condiciones políticas de la *Umma* (comunidad islámica), sumida en una profunda crisis y sometida a los intereses políticos y económicos foráneos. Por último, ese discurso gira en torno al referente religioso y la cultura tradicional, en el que el Islam aparece, en unos casos, como ancla de salvación y, en otros, como lastre a soltar (Pacheco, 1999).

Las convulsiones y rupturas internas que ha sufrido el Islam, como apunta Martínez Montávez (1997), no han conducido a un proceso amplio y sustancial de pérdida o de erosión de la fe de la gente, ni como hecho individual ni como hecho colectivo, ni cuantitativa ni cualitativamente, tal y como ha experimentado esa pérdida intensa y continua a lo largo de su historia, por ejemplo, el mundo occidental cristiano.

En efecto, si en el ámbito político la mayoría de los estados árabes de principios del siglo XX han podido oficialmente distanciarse de las fuentes y creencias religiosas, en el ámbito social, sin embargo, la moral y sus reglas y consensos sociales se han mantenido muy ligados a la religión musulmana. Según afirma Yasín (1978), es cierto que los estados árabes han instrumentalizado la religión y se han servido de ella para dar legitimidad a sus gobiernos y a sus políticas, pero no es menos cierto el hecho de que las instituciones religiosas, los líderes y clérigos religiosos también se han beneficiado del margen de permisividad que las autoridades políticas les ha concedido para que intervengan en asuntos sociales y morales relacionados con la materia religiosa. De hecho, la moral que predomina en la sociedad árabe sigue estando vinculada, hasta límites de muy largo alcance, a la religión. De acuerdo con Charfi (2008), este ha sido el modelo que más caracteriza a las sociedades musulmanas, según el cual los gobernantes se rigen por leyes y criterios en buena

parte seculares, pero al mismo tiempo asignan al clero la tarea de velar por el cumplimiento de la ley y la moral religiosa y el control de las buenas costumbres. En este sentido, para ahondar más en esta idea, podemos destacar, a modo de ejemplo, el papel de las instituciones religiosas ante asuntos como la apostasía[1] y las conversiones religiosas.

La sociedad árabo-islámica no ha establecido todavía, como habíamos señalado en el primer capítulo, la diferenciación política y social entre religión y estado, no ha definido las relaciones concretas que ha de mantenerse entre ambos ámbitos ni deslindado las esferas de competencia y responsabilidad directas que a cada uno corresponde. Esta es una cuestión tan crucial como sumamente compleja que, de acuerdo con Martínez Montávez (1997), se mueve en un círculo vicioso insalvable: si las sociedades árabes no encuentran, en la medida y urgencia necesarias, las soluciones adecuadas a las crisis que sufren, si se muestran incapaces de elaborar esas soluciones en base a la propia cultura árabe e islámica y de manera coherente con ella, será inevitable que la gente, sobre todo los pensadores, recurran a opciones o a modelos de soluciones de fuera, ajenos y extraños, que responden además a otros postulados y procesos diferentes, inconvenientes y hasta pueden llegar a ser traumáticos. En tal contexto, surge la confrontación entre la necesidad de mantener la tradición y la urgencia de introducir la innovación, entendidas ambas como valores absolutos y mutuamente excluyentes. Es una confrontación entre, posiblemente, el estatismo y el cambio, que lleva sin remisión a un choque total y destructor.

[1] Un ejemplo muy ilustrativo de esta relación compleja que roza la complicidad entre el Estado y las instituciones religiosas, es el caso del investigador egipcio Nasr Hamed Abu Zayd (1943-2010), un especialista en estudios de la lengua árabe y religión islámica, que fue acusado (mediante una demanda interpuesta por unos 30 abogados) de apostasía por sus libros en los que reclamaba una nueva exégesis coránica basada en la hermenéutica y en la crítica filológica. En 1995, el Tribunal de Apelaciones del Cairo ordenó, en base a una ley de una escuela jurídica islámica que prohíbe a la mujer musulmana establecer una relación matrimonial con un hombre no musulmán, la disolución de su matrimonio, considerando que su esposa, siendo musulmana, no podía seguir formando una unión conyugal con él, por ser declarado apostata. Una apostasía que, señala Jansen (1997), se encuentra de manera implícita en sus escritos, tal y como denunciaban los abogados.

El proceso de modernización de la sociedad árabe, y de la musulmana en general, ha introducido ciertos cambios en los diferentes ámbitos culturales y políticos. Sin embargo, es una modernización que, en gran medida, ha sido percibida como una imposición desde el mundo occidental, un mundo con el que se ha mantenido a lo largo de la historia una relación conflictiva, lo cual ha dificultado de manera objetiva la tarea de conciliar los cambios acaecidos con el Islam en sus distintas versiones. Por todo ello, se ha hecho patente la necesidad de emprender una adaptación recíproca entre lo islámico y lo moderno.

Las estrategias utilizadas para cumplir con este objetivo han sido muy diversas. Ha habido, a este respecto, quienes han preferido optar, como en el caso de Habib Bourguiba (1903-2000) en Túnez o el de Kemal Ataturk (1881-1938) en Turquía, por una intensa modernización y *occidentalización*, relegando al Islam al ámbito de la creencia y el ritual. Frente a esta decidida apuesta de secularismo, ha habido también quienes se han mostrado favorables a preservar el holismo de un Islam interpretado de una manera un tanto conservadora, tratando de reducir los distintos aspectos de la modernidad a unos cuantos préstamos tecnológicos imprescindibles, sin adoptar los postulados teóricos y filosóficos que la sustentan. En contraste con estas dos vías opuestas, la sociedad árabo-islámica también ha procurado desarrollar alternativas intermedias. En unos casos, estas alternativas han buscado una reinterpretación del Islam de una manera acorde con la modernización. Esta ha sido la tendencia del reformismo islámico nacido en el siglo XIX, que con el fin de alcanzar esta deseada conciliación, trató de descubrir, por una parte, las posibles coincidencias entre los valores modernos y los postulados de un Islam convenientemente reinterpretado y, por otra, insistió en la relativa generalidad de muchos de los mandamientos de este mismo Islam, lo cual abriría la posibilidad de una adaptación exitosa a las cambiantes circunstancias históricas. Frente a esta alternativa de *modernizar el Islam*, otros han optado por la estrategia de *islamizar la modernidad*, con la que han pretendido

readaptar un amplio conjunto de elementos modernos al contexto de la sociedad musulmana, de un modo sensiblemente conservador e incluso fundamentalista (Castien Maestro, 2013).

4.2. TRES RESPUESTAS FRENTE A LA CRISIS

El Islam es una religión que ostenta una perspectiva marcadamente integradora y *englobadora*, sus doctrinas más difundidas sostienen que la *Shari'a*[2] como un conjunto normativo es capaz de regular la totalidad de las facetas de la vida y la existencia humana, tanto en lo privado como en lo público. De acuerdo con al-Qaradawi[3] (2010), el Islam abarca las cuestiones que conciernen tanto a la fe y a la liturgia como a los asuntos relativos a la gestión del Estado; tanto a la patria como a los derechos y las obligaciones de la ciudadanía. Aporta respuestas decididas y orientaciones para despejar cualquier tipo de dudas que plantea el ser humano.

No obstante, muchas veces los propios musulmanes han llevado a cabo prácticas que no son coherentes con las normas religiosas recogidas en la *Shari'a*, sino que obedecen a otros orígenes, en especial, a sus diversas tradiciones locales y étnicas. De resultas de todo ello, la realidad social y cultural más común ha sido la de una cierta secularidad, pero una secularidad de hecho no de derecho. Se trataba de una situación considerada por los ulemas musulmanes como imperfecta e indeseada, en oposición a un ideal cuya consecución se antojaba harto lejana. Y cuando las

[2] El término *Shari'a* significa literalmente "camino a seguir". En el sentido conceptual de la palabra, sería la ley islámica que representa el conjunto normativo relativo a los derechos y los deberes de los ciudadanos de una sociedad islámica. Es un corpus de reglas jurídicas que emana de la interpretación del Corán, del comportamiento de Muhammad y, por último, del *Iytihad* (razonamiento intelectual, opinión y consenso de los sabios de la comunidad).

[3] Yusuf al-Qaradawi (1926-): es uno de los ulemas más influyentes del mundo islámico contemporáneo, fundador y presidente de la *Unión Internacional de los Ulemas Musulmanes*, una organización no gubernamental que fue fundada en 2004 con el fin de fomentar el diálogo ecuménico entre los diferentes ulemas que representan las distintas doctrinas islámicas.

desgracias de la sociedad han vuelto más agudas, como en el caso de sufrir la tiranía de los gobiernos, derrotas militares, colonización extranjera o desórdenes públicos, ha sido corriente achacar las adversidades padecidas a una presunta desviación con respecto a los mandatos revelados o a una falta de comprensión y aplicación adecuada de los mismo, considerando que un regreso sincero a los fundamentos religiosos originales era el camino que sin reservas hay que seguir (Castien Maestro, 2013).

De este modo, a lo largo de la historia contemporánea del mundo islámico, los intentos *revivalistas* se han sucedido de manera fluctuante, en ocasiones se han intensificado y en otras se han disminuido. Todas las propuestas de recuperación del legado tradicional o de reforma, bien sea de carácter religioso o bien sea laico, fueron inicial y principalmente de orden intelectual. Surgieron en un momento histórico crucial, en el que la sociedad musulmana se enfrentaba a diversos desafíos culturales y políticos tanto internos como externos. Entre la primera mitad del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XX, se movilizaron tres principales respuestas: la primera reclamaba la necesidad de recuperar y conservar todo el conjunto del legado islámico religioso original y puro; la segunda era un intento por reformar la tradición islámica para adaptarla a los tiempos modernos, sin perder la esencia de la misma; y la tercera, por su parte, tenía perspectivas que no visualizaban necesariamente la religión como componente principal dentro de sus planteamientos.

4.2.1. La respuesta del salafismo puritano y literalista

Salafismo, en árabe *as-Salafiyya*, proviene de la raíz *salafa*, que significa, a su vez, los «antepasados» o los «ancestros». Es un concepto religioso que hace referencia tanto al Profeta Muhammad como a todos los musulmanes y las musulmanas que contribuyeron, de una u otra forma, a la creación de la primera

comunidad islámica que tuvo gran auge durante, particularmente, los primeros tres siglos del Islam. Según Castien Maestro (2013), la palabra salafismo y salafí se han hecho muy habituales en los medios de comunicación en los últimos años. Su creciente presencia pública responde al auge de las distintas corrientes islámicas que adoptan esta denominación como propia y, en términos generales, profesan una interpretación rigurosa, literalista y puritana del Islam sunní.

La teología es, afirma Høigilt (2011), la característica principal del salafismo, mientras que la doctrina del monoteísmo religioso (*al-Tawhid*) es el núcleo central de la teología salafista. En base a esa doctrina de la unidad de Dios, se pueden identificar cinco puntos de vista teológicos específicos y fundamentales para el salafismo: (1) un retorno a las creencias y a las prácticas religiosas auténticas de los primeros siglos del Islam, establecidas por las primeras generaciones de musulmanes denominadas *al-Salaf al-Salih* (predecesores piadosos); (2) la necesidad de refutar la incredulidad y combatirla en la sociedad de forma activa; (3) el imperativo de purificarse el Islam de las *Bid'a* (innovaciones que no tienen fundamento teológico), entendidas como desviaciones heréticas; (4) la firme creencia de que el Corán y la Sunna[4] tienen tanto respuestas específicas como genéricas adecuadas a todo tipo de preguntas imaginables; y (5) la fe debe ser vivida y practicada con el fin de que sea una realidad, por lo que resulta fundamental, para los salafistas, cumplir con los preceptos religiosos y seguir de la manera más cercana posible el modelo del Profeta Muhammad.

El salafismo se nos presenta, como señala Castien Maestro (2013), como el paradigma del fundamentalismo sunní. Es una corriente que lleva hasta su máximo extremo las conocidas críticas a las cofradías sufíes y al morabitismo, consideradas

[4] *Sunna* significa costumbre o el modo de proceder. En el sentido conceptual de la palabra pasa a ser, según los musulmanes sunníes, el conjunto de los dichos y los hechos de Muhammad tal y como fueron registrados después de su muerte. Es la segunda fuente de legislación islámica tras el Corán (Salkini, 1993).

como prácticas populares, supersticiosas y heréticas. Estos últimos se han caracterizado históricamente por su capacidad de acomodación a un mundo más secular y a unos gobernantes no demasiado obedientes a la *Shari'a*. Frente a este acomodo a las realidades seculares, el salafismo sostiene que no se puede practicar una parte de la religión musulmana e incumplir la otra, ya que rechazar una parte equivale a rechazarlo por completo. Más aún, frente a la tendencia de buscar concordancias entre lo moderno y lo islámico, característica del reformismo islámico modernizador, el salafismo insiste de manera reiterada en la presencia de diferencias insalvables.

Si las corrientes modernizadoras del Islam se muestran más favorables hacia lo que se puede denominar *holismo de hibridación*, el salafismo se decanta, por el contrario, por un *holismo purista*. En vez de tratar de enfatizar la importancia y la necesidad de la razón e incorporar las construcciones filosóficas modernas, el salafismo restringe al máximo la relevancia de estas teorías y las condena y rechaza. Asimismo, el salafismo manifiesta una actitud profundamente excluyente con los que no congenian con sus ideales. Este exclusivismo le depara, sin embargo, cierto atractivo entre determinados sectores sociales, sobre todo aquellos que experimentan una profunda insatisfacción e indignación por todos los males que padecen sus sociedades. La doctrina salafista no sólo les aporta una respuesta sencilla, fácilmente comprensible y familiar, sino que además propicia a sus seguidores una ruptura con el medio social y con la vida anterior a la adopción de la doctrina salafista, potenciando una suerte de renacimiento personal. Así, quien se muestra capaz de romper sus relaciones con casi todo, puede pasar sin dificultad a sentirse miembro de una comunidad de elegidos. De hecho, los salafíes se definen a sí mismos como *al-Ta'ifa al-Mansoura* (la comunidad victoriosa), o *al-firqa al-Nayia* (el grupo que se salvará), basándose en un dicho atribuido al Profeta Muhammad que afirma que con el tiempo el Islam se dividirá en setenta y tres grupos, de los cuales sólo hay uno que

representará el verdadero Islam e irá al paraíso. Los que pertenecen a la doctrina del salafismo sostienen que ellos mismo son, obviamente, los que personifican ese afortunado grupo (Castien Maestro, 2013).

De acuerdo con Roy (2003), tanto los medios de comunicación como los musulmanes más moderados (o simplemente más tradicionales)[5] tienden a usar el término *wahabismo* al referirse a la corriente salafista, en alusión a la doctrina oficial de Arabia Saudita, que se basa en la visión e interpretación teológica desarrollada en el siglo XVIII por el reformista Muhammad ibn Abd al-Wahab (1703-1792). Sin embargo, la denominación de wahabismo es en general rechazada por los salafistas, que consideran que el proyecto del *cheikh* (jeque o clérigo religioso) Muhammad ibn Abd al-Wahab no era ninguna innovación religiosa, sino que fue una doctrina que pretendía recuperar los fundamentos originarios más puros del Corán, de la Sunna y de las primeras generaciones piadosas. Según apunta Ménoret (2004), el nombre de *wahabismo* es una invención exterior a Arabia, no es utilizado por los saudíes ni corresponde a ninguna realidad teológica.

Así, la península arábiga de la primera mitad del siglo XVIII conoció, según Ménoret (2004), dos acontecimientos que marcaron su historia y determinaron su rumbo: una reforma religiosa de carácter *sunní* y una revolución política. El primero fue la reforma que provocó Muhammad ibn Abd al-Wahab; el segundo consistió en la alianza que estableció éste último con el príncipe de un modesto oasis del Bajo Najd, Muhammad ibn Saud (?-1765), cuyos descendientes siguen hasta la actualidad gobernando en Arabia Saudí.

Como señala Cole (2010), fue en 1744 cuando Muhammad ibn Abd al-Wahab

[5] Para Roy (2003), ser un musulmán tradicional no es necesariamente incompatible con la moderación. Mantener la tradición islámica no impide que sean al mismo tiempo abiertos al diálogo y defensores de la convivencia.

estableció una alianza con Muhammad ibn Saud, prometiéndose ambos fidelidad y apoyo mutuo. El primero obtuvo protección y el patronazgo de un ejército tribal; el segundo consiguió un fuerte respaldo ideológico del reformista religioso. Como resultado de esta estratégica e ingeniosa alianza, se configuraron a lo largo de la historia y de manera sucesiva tres estados saudíes, y sólo el último de ellos, que tomó forma definitivamente en 1932 y fue denominado el Reino de Arabia Saudí, ha podido tener continuidad en el tiempo y cierta estabilidad como estado-nación territorial. Un país que, como paradoja y caprichos de la historia, se convirtió de un territorio árido y políticamente insignificante a uno de los más prósperos y estratégicos del mundo. Su riqueza basada en el suministro mundial de petróleo, es la que, precisamente, sirvió a las autoridades sauditas para mantener y difundir a escala mundial esa doctrina religiosa marcadamente puritana y esa reglamentación severa de la sociedad, que ellos llaman la doctrina del salafismo (de los Predecesores Piadosos), mientras que sus críticos la llaman wahabismo.

En su libro titulado *L`échec de l`Islam politique* (El fracaso del Islam político), Roy (1992) señala que ante la tesitura de tener que elegir una denominación, él prefiere utilizar el término neofundamentalismo para describir la propuesta del salafismo, entendiendo que la propuesta del neofundamentalismo representa una lectura muy estricta y literalista del mensaje coránico, basada originariamente en la tradición *hanbalí*, una de las escuelas más literalistas en comparación con las otras grandes escuelas islámicas. Este salafismo neofundamentalista insiste en la unicidad de Dios (*al-Tawhid*) y en el rechazo de cualquier tipo de *shirk* (dar los atributos y los poderes de Dios a otras deidades inventadas por el ser humano).

La apuesta de la escuela canónica *hanbalí*, fundada en el seno del Islam sunní por Ahmad ibn Hanbal (780-855) y por sus discípulos a partir del siglo IX, consiste en, como apunta Castien Maestro (2013), el desarrollo sistemático del enfoque salafí (de

los Antepasados Piadosos) sobre la base de una doble aspiración a la globalidad y a la simplicidad. De este modo, se concedía una enorme importancia a los dichos del Profeta Muhammad y a sus sucesores inmediatos, y se rechazaba de manera taxativa la especulación filosófica tanto helenística como árabe y oriental. El pensamiento de esta escuela recibió, unos dos siglos más tarde, un importante impulso con las aportaciones teológicas de Ahmad ibn Taimiyya (1263-1328), quien interpretó con mucho mayor rigor y contundencia al planteamiento *hanbalí*.

De acuerdo con Lambton (1981), teniendo en cuenta que el periodo de Ahmad ibn Taimiyya era de intensas agitaciones políticas e intelectuales, con la invasión mongola como la mayor amenaza hacia la unidad del mundo islámico, la formulación teórica de este notable erudito se centró en desarrollar nuevas bases políticas para la gestión del Estado (los requisitos que debe cumplir el gobernante), de la comunidad musulmana (los gobernados) y de la relación que ha de establecerse entre ambos según la perspectiva islámica. En una de sus obras, en especial aquella que más citan los salafistas actuales, ibn Taimiyya estableció dos principales condiciones bajo las cuales el *Hakem* (el gobernante) puede mantener la *wilaya* (el mandato): su honestidad (*al-Amana*) y su capacidad de mantener la autoridad (*al-Quwwa*).

De igual modo, Armstrong (2004) señala que ibn Taimiyya vivió durante y después de las invasiones mongolas del siglo XIII, que causaron masacres y la destrucción de las grandes ciudades, las biblioteca y las instituciones de enseñanza, y con ellas se perdieron siglos de conocimientos y actividades intelectuales y culturales. Así, después de una catástrofe de esta magnitud, era comprensible que la sociedad musulmana concentrara su esfuerzo en recuperar lo que se había perdido. Por otra parte, era probable que la tendencia conservadora de la sociedad llegar a ser más pronunciada. En este sentido, la sociedad empezó a mirar hacia atrás, hacia la época de esplendor del Profeta Muhammad y de sus sucesores que habían fundado el primer

modelo de sociedad islámica.

Esto es precisamente lo que pretendía el proyecto del reformista ibn Abd al-Wahab, que buscaba la inspiración en el pasado, considerando que la sociedad musulmana podía llegar a un nivel más alto de desarrollo, de justicia e igualdad y realizar todo su potencial si se aproximaba a ese modélico y glorioso periodo histórico. A pesar de todo ello, es un error pensar que, como apunta Armstrong (2004), la sociedad conservadora que defendía ibn Abd al-Wahab (y también Ibn Taimiyya) era completamente estática. Por lo general, la reforma que planteaban pretendía actualizar la *Shari'a* para superar sus viejas soluciones y poder responder a las circunstancias y necesidades reales de los musulmanes. Eran pensadores y estudiosos revolucionarios, aunque sus programas adoptaban una doctrina esencialmente conservadora.

Por su parte, ibn Abd al-Wahab estudió ciencias religiosas a mano de su padre, que era un conocido *qadi* (juez) de una aldea del Bajo Najd. También durante un tiempo desarrolló estudios teológicos en la ciudad de Medina y en La Meca. En la década de 1730 se instaló cerca de su padre en Huarimala, donde escribió uno de sus libros más notorios, titulado *Kitab al-tawhid* (Libro del monoteísmo). En esa época sus ideas y opiniones religiosas comenzaron a extenderse y a provocar animados debates (Ménoret, 2004).

El contenido del libro de Muhammad ibn Abd al-Wahab, según una edición reciente publicada en 2008, consiste en recordar al musulmán que su religión se basa principal y profundamente en la idea del monoteísmo, en que hay un único creador de este mundo que merece ser adorado por la humanidad. Escrito en un lenguaje ligero y directo, el libro *Kitab al-tawhid* hace de manera insistente un llamamiento a los musulmanes para que emprendan un auténtico *yihad* (esfuerzo interior) contra las

desviaciones e innovaciones religiosas que contradecían los textos islámicos fundacionales. La mayor pretensión del libro es aportar a la sociedad musulmana los fundamentos teológicos más puros y verdaderos para liberarse de los falsos ídolos, y para demostrar la irracionalidad e inutilidad de las supersticiones, como los amuletos y los talismanes, que según un dicho del Profeta Muhammad, causaban debilidad en vez de fuerza.

De acuerdo con Berque (1960), se aprecia en la reforma liderada por Muhammad ibn Abd al-Wahab una originalidad que contrasta con las otras reformas musulmanas que tuvieron lugar en Oriente Medio en los siglos XIX y XX. El caso de la reforma saudita no era una reacción de resentimiento y rechazo directo contra el imperialismo o el colonialismo extranjero europeo, sino que fue un movimiento que respondió al contexto social y político endógeno, y surgió a partir de la experiencia propia de ibn Abd al-Wahab y de sus viajes personales a distintos centros de estudios teológicos en Irak y en la península arábiga.

Ahora bien, a pesar del gran éxito que alcanzó el salafismo de ibn Abd al-Wahab en Arabia Saudita, lo cierto es que este país ha tenido que enfrentarse a graves problemas de cómo conciliar la lealtad a un pensamiento religioso puritano y simple con, por una parte, la necesidad de atender a la realidad de una región, la de Oriento Próximo, cada vez más compleja y convulsa y, por otra, con los imperativos de la *realpolitik* (política de la realidad). Más aún, el auge del panarabismo de ideología izquierdista a finales del siglo XIX y, posteriormente, la revolución islámica iraní de 1979 han constituido un verdadero reto que rivalizaba con Arabia Saudita y cuestionaba la legitimidad de su modelo islámico salafista. Para lidiar con todos estos acontecimientos de gran envergadura, ha sido indispensable establecer políticas de alianza con países poderosos como los Estados Unidos y el Reino Unido de Gran Bretaña, dos potencias que no sólo no son musulmanas, sino que también son los

más valedores de Israel. A estas paradojas hay que añadir además el problema de las crecientes tensiones resultantes de la rápida modernización del país, favorecida por la riqueza petrolera, que para mantenerla y gestionarla había que impulsar la importación de millones de trabajadores extranjeros de manera masiva y frenética, y enviar a miles de ciudadanos y estudiantes propios al exterior, en especial a Occidente, para formarse, volver a Arabia Saudita y proveer al país de los conocimientos y los cuadros que necesite. Todo ello maximizaba los contactos comerciales y culturales con el resto del mundo, pero también entrañaba un grave riesgo de exponerse a pensamientos y doctrinas religiosas que chocaban con la arraigada cosmovisión del puritanismo salafista o wahabí. La solución adoptada por las autoridades saudíes ha consistido en permitir la entrada de ciertos aspectos de la modernización, pero islamizando gran parte de los mismos (Castien Maestro, 2008, 2013). Es lo que el investigador francés Burgat (2006, pág. 61) ha llamado la «modernización con pañuelo».

4.2.2. La respuesta del salafismo reformista

Esta corriente de reformismo va a desarrollarse y movilizarse como respuesta a los desafíos que suponía el dominio directo del colonialismo occidental en el siglo XIX y el XX, de una Europa que se encontraba, gracias a la Ilustración y a los principios que estableció la Revolución francesa de 1789, en la cumbre de su apogeo económico, cultural y militar. Los reformistas musulmanes comenzaron en el siglo XIX con la necesaria y ardua tarea de elaborar un nuevo proyecto de *islah* (reforma) y *nahda* (renacimiento cultural), considerando que la consecución de una sociedad y un Estado modernos implicaba de modo ineludible una reconstrucción del pensamiento religioso y la reformulación de la concepción política islámica. En este sentido, aunque se defendía una vuelta a la herencia y a la tradición musulmana, en términos similares a lo que hacía el salafismo puritano, lo cierto es que el salafismo reformista pretendía impulsar un Islam renovado y más adaptado a su tiempo.

El salafismo reformista se desarrolló en torno al concepto de la *Umma* (comunidad musulmana) y de su unidad. Sostiene que esta comunidad, cabe señalarlo, se rige por leyes islámicas que comprenden los derechos de los creyentes musulmanes y, asimismo, de los no musulmanes y de los que no profesan ningún credo religioso. De acuerdo con la profesora de *Sociología del Mundo Árabe e Islámico*, Martín Muñoz (1999), esta corriente de reformismo salafí pudo forjarse gracias a la decidida política del valí de Egipto, Muhammad Alí (1769-1849), de emprender un proceso de modernización mediante, entre otras medidas, el envío de misiones escolares a Europa con el fin de formar una elite egipcia que contribuyera a la edificación moderna de su sociedad y su país. Durante su estancia en Europa, estos estudiosos conocieron a los pensadores más influyentes del momento y descubrieron la filosofía de las luces y los principios del gobierno representativo. Esta coyuntura cultural permitió la aparición de dos grupos de pensadores árabes y musulmanes que sostenían dos planteamientos opuestos. De un lado, los partidarios de adoptar e imitar las pautas del modelo europeo e intelectual y aplicarlo en el mundo árabe e islámico como vía para su progreso. Por otra parte, el segundo grupo representaba a los salafíes, que trataron de demostrar que no era necesario reproducir el sistema europeo, sino que volver al verdadero modelo islámico cuya esencia que no se opone al progreso tan ansiado.

Así, esta variante del movimiento *salafí* del siglo XIX que defendía que la religión musulmana era compatible con la modernidad, también abogaba en favor de la retoma y la aplicación del concepto de *Iytihad*, que estaba en desuso, como respuesta a los distintos desafíos sociales, religiosos, económicos y políticos a los que se enfrentan las sociedades, afirmando que la religión y el *aql* (la razón) van al unísono desde los primeros tiempos del Islam.

El concepto de *Iytihad* significa, en el ámbito teológico y jurídico clásico, hacer

el esfuerzo necesario y máximo (analizar, examinar, razonar, reflexionar, etc.) a la hora de interpretar los conceptos religiosos islámicos con el fin de deducir nuevas leyes y nuevas opiniones sobre los asuntos emergentes (Al-Zuhaili, 1986). El *iytihad* es, de acuerdo con Hallaq (1997), una herramienta que forma parte importante de los fundamentos de la jurisprudencia islámica, y la legitimidad de su uso se basa tanto en alusiones que aparecen en algunos textos coránicos como en *hadices*[6] (dichos) explícitos del Profeta Muhammad. Los versículos coránicos que suelen citarse, entre otros, para justificar el empleo del *iytihad* son los siguientes:

> «Ciertamente, en ello hay un signo para la gente que reflexiona» (Corán 16:11; Corán 16:69)

> «Ciertamente, en ello hay signos para la gente que razona» (Corán, 13:4; Corán 30:21; Corán 39:42; Corán 45:13)

Por su parte, los *hadices* del Profeta Muhammad hacen mención clara a la necesidad del *iytihad* y refieren que la práctica de esta herramienta es un ejercicio loable y siempre será reconocido y recompensado por Dios en el más allá. El primer dicho afamado es el siguiente:

> Amr Ibn al-Ass dijo, que escuchó al mensajero de Dios [Muhammad] decir que: Si un *hakem* [gobernante, ulema religioso] mientras gobierna hace el *iytihad* y

[6] *Hadiz* (*ahadiz*, en plural), es una palabra árabe que hace referencia, en el ámbito religioso islámico, a los relatos documentados que refieren a las enseñanzas y las acciones que realizó Muhammad durante su vida, que han sido transmitidos y registrados a la posterioridad por sus compañeros/as y los/as miembros de su familia. Los *hadices* son un componente absolutamente esencial de la religión musulmana. Abordan todos los aspectos de la vida y se clasifican por temas y por *bab*, es decir, capítulos (Yassine Bendriss, 2013).

> acierta, será recompensado [en el más allá] dos veces; y si gobierna y hace el *iytihad* y se equivoca, será recompensado una vez.

El segundo dicho se desarrolla, señala Khamash (1980), en torno al viaje que realizó Mo'ad ben Jabal a Yemen cuando fue destinado por el Profeta Muhammad para ejercer de *qadi* (juez). De acuerdo con al-Karbasi (2004), el futuro juez relató que antes de comenzar su viaje, el Profeta Muhammad le había preguntado lo siguiente:

> ¿En que te basas para administrar la justicia [entre la gente]? Contestó: juzgo conforme al contenido del libro de Dios [el Corán]. Volvió a preguntarle: ¿Y si no encuentras [referencias] en el libro de Dios? Contestó: juzgo según había resuelto el enviado de Dios [Muhammad]. Volvió a preguntarle: ¿Y si no encuentras [casos similares] que los resolvió el enviado de Dios? Contestó: *aytahidu ra'yi* (hago esfuerzo reflexivo y emplear mi opinión personal). (al-Karbasi, 2004, pág. 159)

A pesar de la gran relevancia que tiene el *iytihad*, lo cierto es que el tiempo de la aplicación de éste método teológico no fue demasiado largo, pues quedó suspendido desde el siglo XI d.C. (siglo V de la era musulmana). Las autoridades del califato abasí (750-1258) y sus ulemas religiosos, inquietos ante las ideas y perspectivas innovadoras que generaba, consideraban que este ejercicio intelectual ya no era necesario y había que cerrar sus puertas, alegando que la ortodoxia, es decir, lo que debe creer el buen musulmán, está definitivamente fijada (Hodgson, 1974; Balta, 1994). De acuerdo con Armstrong (2004), para justificar el cese de su utilización, alegaban que el corpus legal islámico contenía pronunciamientos, de un

modo explícito o implícito, sobre todos los aspectos de la vida. Los musulmanes debían, así, imitar (*taqlid*) el pasado y asumir las resoluciones recogidas en los manuales legales establecidos por los *al-Salaf al-Salih* (Predecesores Piadosos).

Estas fueron, precisamente, las principales circunstancias que motivaron la aparición en el siglo XVIII y el XIX del movimiento salafí de corte reformista. Ulemas como Ahmad ibn Idris (1780-1836) en Marruecos, Ahmad al-Tagrani (?-1815) en Argelia, Muhammad ibn Abd al-Karim Sameem (?-1775) en la península arábiga y Muhammad ibn Ali al-Sanusi (?-1832) en Libia, todos ellos, entre otros, pertenecían a un grupo de reformistas que aportaban sus reflexiones sobre cómo introducirse en el mundo moderno sin diluir los fundamentos islámicos. Sostenían que la educación, y no la fuerza, era la clave para convertirse en mejores musulmanes y poder mantener la tradición musulmana, y condenaban las guerras y los asesinatos que se cometían en nombre de la religión. Se dirigieron directamente al pueblo, atacaban al clero vinculado a las distintas instituciones religiosas considerándolo elitista y, a diferencia del salafismo de Muhammad ibn Abd al-Wahab (1703-1792), no les interesaba ni la pureza doctrinal ni la aplicación estricta de la compleja jurisprudencia islámica (*fiqh*), sino el retorno a los rituales básicos y el vivir de manera moralmente coherente y piadosa (Armstrong, 2004).

El precursor más influyente de esta corriente reformista fue Jamal al-Din al-Afgani (1838-1897). Este excepcional y carismático erudito de origen persa, se formó en una *madrasa diniyya* (escuela religiosa), en la cual recibió una educación tradicional que incluía el estudio tanto del *fiqh* (jurisprudencia islámica) como de la *falsafa* (filosofía). Tras varios viajes por distintos países árabes, asiáticos y europeos, aterrizó finalmente en Egipto en 1871, y allí empezó a difundir su visión religiosa y sus ideas basadas en un Islam renovado. A pesar de ser de un país mayoritariamente chií (Irán), Jamal al-Din se presentaba en El Cairo como si fuera afgano, de este modo

trataba de evitar las polémicas y los prejuicios que su origen persa podía suscitar en un entorno sunní y, quizás, atraer de esta manera a más audiencia. Al-Afgani estaba convencido de que las ciencias modernas eran fundamentales para el progreso ansiado de la *umma* islámica, y consideraba que la razón y el humanismo son aspectos esenciales del mensaje coránico, por lo que sostenía que no era necesario adoptar o imitar el estilo de vida occidental para ser modernos (Keddie, 1972).

Al-Afgani desarrolló su visión religiosa en un momento crucial para el mundo árabe e islámico. El siglo XIX era una época de retroceso y decaimiento del Imperio otomano, y de crecimiento militar y económico de las potencias europeas, lo cual suponía una amenaza directa a la cohesión de la *Umma*. Estaba decidido a enseñar al mundo musulmán la necesidad de la unidad nacional bajo el lema del Islam para resistir el peligro del imperialismo occidental así como la necesidad de elaborar una constitución que limitase los poderes de los gobiernos despóticos islámico, a los que acusaba de ser incapaces de generar la unidad tan necesaria y tan aclamada por el mensaje islámico original (Martín Muñoz, 1999).

Asimismo, al-Afgani advertía a los musulmanes del peligro que suponía la pérdida de su identidad religiosa y cultural ante el modelo intelectual y filosófico del colonialismo occidental. Transmitía a la sociedad musulmana que el ejercicio del *iytihad* demuestra que el verdadero Islam no se oponía a la razón y a la ciencia moderna, y afirmaba que además el Corán invitaba a la gente a reflexionar y a no dar por sentado nada, a cuestionar las ideas antes de adoptarlas ciegamente. Sostenía que el mensaje islámico incitaba a la actividad y no a la resignación pasiva, por lo que consideraba que el ser humano es libre a la hora de tomar sus decisiones, aunque Dios le ha enseñado, mediante los profetas y mediante la razón, el camino o las formas de tomar las decisiones (Hourani, 1983).

Esta doctrina del salafismo reformista fue predicada también en la misma época por otro pensador de origen egipcio, Muhammad Abdu (1849-1905). Es considerado el gran teórico de esta rama de la *salafiyya*, y era discípulo de Jamal al-Din al-Afgani, quien le introdujo en su círculo y le acercó a las ciencias occidentales. Abdu leerá a los distintos pensadores occidentales más influyentes, como por ejemplo León Tolstói (1828-1910), Ernest Renan (1823-1892) y Herbert Spencer (1820-1903). Además de estar convencido de que el Islam era una religión compatible con la modernidad, sostenía que el hábito de emular sin reflexión a las figuras del pasado y mitificarlas era erróneo e ilegítimo. Era un pensador que planteaba una visión más profunda que su maestro y creía que la educación era el medio más eficaz para arreglar los graves problemas que afectan a la sociedad musulmana (Armstrong, 2004).

En su famosa obra titulada *Risalat al-tawhid* (Ensayo de la unicidad de Dios), Abdu pretendía elaborar una profunda reforma islámica en términos similares a la reforma del protestantismo cristiano. Planteó que el origen del declive del mundo islámico se debe a un problema derivado del dominio de la ciencia y de la falta de desarrollar el conocimiento y el saber, llegando a afirmar que el Islam estimula el uso de la razón y del intelecto; de ahí la necesidad de volver a abrir las puertas del *iytihad* para lograr la adaptación a la sociedad moderna. En base a la tradición política islámica, explicó que el éxito o el fracaso político y económico se deben en gran medida a la conducta moral de los gobernantes. Abdu afirmaba que la inmoralidad de los dirigentes del mundo islámico y su alejamiento del auténtico mensaje del Islam fueron las causas que contribuían a la decadencia (Martín Muñoz, 1999).

Según Cruz Hernández (1996), para Abdu era absolutamente necesario hacer una revisión crítica de la actitud habitual de los tradicionalistas islámicos frente al pensamiento filosófico. Defendía que la filosofía y la investigación científica podían

resultar un medio de reflexión muy útil para iluminar y explicar la verdad revelada, llegando a afirmar que la vida moral también reside en la razón. Cualquier ser humano es capaz de llegar a conocer los fundamentos de la moral natural, y a discernir entre el bien y el mal. Las normas éticas elaboradas por el esfuerzo intelectual tienen el mismo valor y legitimidad que los preceptos éticos religiosos. Abdu señala que la ética adquirida por la razón y la ética religiosa coinciden, no entran en contradicción, y si aparentemente surgen conflictos entre una y otra es porque se ha interpretado el texto coránico con un literalismo excesivo e improcedente.

Tras ser designado en 1899 como *Gran Muftí*[7] de Egipto, Abdu intentó introducir, enfrentándose a la resistencia y oposición dominante de la retaguardia de los ulemas más recelosos y reticentes, nuevas reformas y cambios en el sistema educativo religioso tradicional. Sostenía que además de la materia religiosa y de los fundamentos del *fiqh*, los alumnos de la *madrasa* debían estudiar ciencias naturales y modernas para poder integrarse plenamente en la sociedad contemporánea (Hourani, 1983).

El discurso reformista de Abdu, también el de su maestro al-Afgani, no es una simple vuelta a las fuentes religiosas originarias, al estilo en que lo harían los salafistas literalistas del wahabismo de la península arábiga en el siglo XVIII, sino un intento por dar consistencia ética a la fe y establecer un sistema de valores sociales en armonía con los nuevos tiempos. Sus formulaciones teóricas religiosas pueden, según Pacheco (1999), ser calificadas de *humanistas*.

El pensamiento de Abdu, que tuvo y sigue teniendo amplias repercusiones el mundo musulmán, llegó a allanar el camino para la aparición de un nuevo reformismo

[7] Etimológicamente significa emisor de fatuas (resoluciones y dictámenes religiosos). Siendo jurisconsulto e intérprete de las fuentes y leyes islámicas, el Muftí es considerado la figura de mayor autoridad religiosa en un país musulmán.

religioso dotado incluso de un espíritu crítico hacia la historia del Islam, llegando a defender el modelo de la secularidad del Estado. Dentro de esta corriente, la figura del erudito y juez religioso Alí Abd al-Raziq (1888-1966) fue muy destacada. Después de la desintegración del Imperio otomano y la abolición del califato en 1924 por Kemal Ataturk (1881-1938), el ulema Alí Abd al-Raziq, que había estudiado *Shari'a* islámica en la Universidad de al-Azhar, publicó en 1925 el muy controvertido libro titulado *al-Islam wa Usul al-Hokm, Bahth fil Khilafa wa Hukuma fil Islam* (El Islam y los fundamentos del poder, una investigación sobre el califato y el gobierno en el Islam), en el cual llegó a apoyar claramente la legitimidad del principio de la separación entre religión y Estado en el Islam, argumentando que el califato establecido después de la muerte del Profeta Muhammad no tenía justificación teológica (An-Na'im, 1996).

A pesar del gran mérito de todas estas figuras y de estos movimientos, entre otros no menos importantes, de renovación del Islam, lo cierto es que los resultados de sus reivindicaciones fueron limitados, debido principalmente a la presión social, a las tendencias tradicionalistas religiosas y políticas predominantes y a los intereses del colonialismo europeo. Podría decirse que el discurso de la mayoría de estos pensadores reformistas, que eran valiosos y sinceros en sus intentos, no pudo tener eco suficiente y resistir ante la expansión de las ideologías liberales árabo-islámicas y ante, por ejemplo, la contundente abolición del califato islámico en 1924 por Kemal Ataturk y la implantación del nuevo sistema laico y nacionalista (Cruz Hernández, 1996).

4.2.3. La respuesta del nacionalismo y liberalismo árabe

Si el reformismo religioso, bien sea en su vertiente puritana y literalista o bien sea la renovadora, se desarrolló en torno al concepto del Islam y a la necesidad de hacer una lectura actualizada de los textos religiosos y, en cierta medida, armonizada

con las exigencias de la modernidad, la ideología nacionalista y liberal surgida en el siglo XIX, por su parte, en lugar de destacar la religión y su decisivo papel en superar la crisis y en la construcción de las identidades culturales, se centra más bien en la tarea de proseguir la formación de una *nación árabe* (*watan*) en base al elemento étnico y lingüístico árabe. Así, se trataba de dos ámbitos de reflexiones opuestos. El primero, aunque en ocasiones legitimaba el uso del *aql* (la razón), no dejaba de ser una reflexión teológica que emana de los textos fundacionales del Islam, considerados como el referente histórico y conceptual inmediato para sus reflexiones. El segundo ámbito, sin embargo, sostenía que la religión ya no representaba un argumento válido ni fuente de inspiración para la necesaria y urgente transformación de la realidad, sino que era, en no pocos casos y ocasiones, hasta un estorbo que había que apartar.

De acuerdo con Martín Muñoz (1999), las reformas modernizadoras de cuño liberal se iniciaron en el seno del Imperio otomano a partir de 1839 y se extendieron hasta 1876, conocidas con el nombre de *tanzimat* (regulaciones y organizaciones). Ante la presión de las potencias europeas, el gobierno turco empezó a introducir nuevas políticas con el fin de, entre otras cosas, proteger el honor de los súbditos del Imperio, cualquiera que fuese su origen étnico o confesional, garantizar la propiedad de sus bienes y realizar una reorganización de la justicia, la educación obligatoria y la administración basada en la separación entre los ámbitos administrativo, jurídico y militar. Este proyecto, sin embargo, tuvo que enfrentarse a grandes obstáculos que responderían a dos causas principales: el auge de las tendencias nacionalistas árabes locales que revindicaban la independencia frente al *otomanismo* imperial; a la cada vez mayor intervención europea que favorecía la fragmentación confesional y la escisión nacional a través de, entre otras medidas, la instrumentalización de las comunidades cristianas árabes.

Por su porte, el pensamiento liberal árabe se forjó, al igual que el salafismo

reformista, gracias a la firme decisión del gobernador de Egipto Muhammad Alí (1769-1849) de impulsar la modernización en el país a través de las misiones académicas. Uno de los grupos de estudiantes que fueron enviados a Europa para formarse allí, regresaron a Egipto con una nueva visión apoyada en el pensamiento intelectual, materialista y filosófico que caracterizaba a la sociedad europea por aquel entonces. Estaban convencidos de que la única vía para la modernización se basa en seguir las pautas tanto del modelo social y cultural como del sistema constitucional parlamentario y laico europeo (Martín Muñoz, 1999).

Esta última opinión es compartida plenamente por Abed al-Yabri (2001), quien con tono crítico apunta que los adalides de los movimientos liberales en el mundo árabe, en algunas de sus versiones influidas por la corriente orientalista de los pensadores europeos, que se presenta como supuestamente "objetiva" y estrictamente "neutral", proyectan una visión de la cultura árabo-islámica análoga a la lectura que han hecho esos pensadores europeos. Sus formulaciones teóricas y sus métodos son, por tanto, europeístas. No ven en el patrimonio árabo-islámico más que lo que ven los europeos. De acuerdo con al-Shibani (2006), algunos intelectuales liberales, como es el caso del egipcio socialista que pertenecía a la minoría copta, Salama Moussa (1887-1958), se identificaban de tal manera con la cultura de Europa que llegaron a plantear la necesidad de eliminar de la lengua árabe su alfabeto y sustituirlo por los caracteres latinos, como medio imprescindible para aprender, sostenían, las lenguas europeas y comprender su filosofía y su conocimiento. Así, de acuerdo con Abed al-Yabri (2001, pág. 50), los planteamientos del pensamiento liberal árabe acusan de «una temible alienación de la identidad, en la cual se disuelve la identidad, no sólo como presente, sino también como historia y cultura».

Como señala Cruz Hernández (1996), los estudiosos árabes que marchaban a Europa para formarse en sus universidades comprendieron el valor de sus filósofos

clásicos y contemporáneos representados por los grandes pensadores y escolásticos especialistas tanto en el Islam como en el cristianismo, como Miguel Asín Palacios (1871-1944), Étienne Gilson (1884-1978), Max Müler (1823-1900), Louis Massignon (1883-1962), Duns Scoto (1266-1308), Santo Tomás de Aquino (1224-1274), etc. Pocos años más tarde, el resultado de esta nueva coyuntura cultural se plasmó en la aparición de una nueva clase pensante y poderosa que persigue la renovación y la transformación del legado cultural y religioso de los países árabo-islámicos, que estaban bajo dominio del Imperio otomano en aquellos tiempos. Intelectuales e ideólogos como, entre otros, Farah Antón (1874-1922), Amin al-Rihani (1876-1940), Jubran Khalil Jubran (1883-1931), Shibli Shumayyel (1850-1917), Qasim Amin (1863-1908), Ahmad Lutfi al-Sayyed (1872-1963), Sati'a al-Husari (1880-1968), etc., fueron las figuras reformistas más destacadas del liberalismo y del nacionalismo (*al-qawmiyya*), y que van a marcar las líneas futuras del pensamiento árabe contemporáneo. Cabe señalar que estos pensadores que representaban una elite cultivada e influyente eran, señala Balta (1994), tanto árabes musulmanes como árabes cristianos.

Así, los intelectuales árabes que pertenecían a la comunidad cristiana, subraya Pacheco (1999), mantenían contactos y lazos más fuertes con Occidente, identificándose más con la cultura de sus homólogos intelectuales burgueses europeos. Por ello, sus propuestas sociales y políticas para el mundo árabe eran más seglares y atrevidas. De acuerdo con Cruz Hernández (1996), su posición no podía resultar fácil, pues no sólo chocaron con los gobiernos islámicos árabes y turcos, sino que también con sus colegas intelectuales árabo-islámicos y hasta con la ortodoxia cristiana. Educados según los valores cristianos y admiradores del Evangelio, fueron en varios casos incomprendidos por el clero árabo-cristiano que, por su condición de minoría religiosa, estaba aferrado a sus herencias tradicionales. Imbuidos de las ideas y el sentido liberal del siglo XIX, se topaban con el confesionalismo de los estados

islámicos; y admiradores del modelo del progreso y ansiosos por implantarlo, sufrían por la decadencia de su pueblo.

Ya a mediados del siglo XX, se advertía que los planteamientos de los intelectuales cristianos, aunque dotados de franqueza y seriedad, les alejaban de su contexto cultural cuya población árabe e islámica mayoritaria. Esta es la opinión que sostenía el pensador y erudito musulmán de origen indio, Abu al-Hassan Alí Nadwi (1914-1999). En la introducción de su libro titulado *al-Arab wal Islam* (Los árabes y el Islam) y publicado en 1953, señala que algunos árabes, tanto de confesión religiosa cristiana así como musulmanes, como Michel Aflaq (1910-1989) y Alí Naser al-Ddin (1888-1974), han mitificado y sacralizado el concepto del nacionalismo árabe hasta tal punto que lo han convertido en su fe y su credo. A expensas de la unidad islámica, han pretendido defenderlo e implantarlo en la sociedad a cualquier precio. En otra parte del libro referido, Nadwi (1953) apunta que a pesar de que algunos de los nacionalistas árabes eran sinceros y serios, que no han sido empujados a esas erróneas teorías sino por el exceso de celo hacia los árabes, por su interés por proteger la gloria y el esplendor de los árabes, lo cierto es que inconscientemente se han convertido en instrumentos manipulados por el colonialismo destructor occidental.

De acuerdo con Ruiz Bravo (1976), una de las más notorias especialistas del mundo árabo-islámico, este pensamiento nacionalista que nació en Oriente Medio, se desarrolló principalmente a lo largo de los años treinta, cuarenta y cincuenta del siglo XX, como resultado directo de los múltiples esfuerzos intelectuales anteriores y de los antecedentes literarios elaborados desde finales del XIX. Según apunta Martínez Montávez (2002), en esta doctrina nacionalista, que en algunas de sus versiones incorporó distintos aspectos del socialismo y el marxismo, la presencia de la tendencia secularizante estaba prácticamente presente siempre, aunque en algunos casos actúa de distinto modo y se expone con más evidencia en comparación con otros casos.

Esta tendencia constituye seguramente el principal punto de confrontación con la ideología islámica que aspira a una unidad entre religión y política, y que posteriormente se ha conocido como la doctrina del islamismo. La idea central del nacionalismo se basa en el arabismo, como proyecto político y cultural que persigue la unidad entre los países árabes (panarabismo); mientras que el elemento primero y fundamental que constituyen la seña de identidad de los movimientos religiosos es la religión islámica.

Lo esencial entre las dos visiones lo sintetiza perspicazmente el pensador y político egipcio Saif al-Ddawla (1986), al señalar que en el mundo árabe hay dos taifas, a la vez divergentes y coincidentes, que han provocado una imponente tormenta de debates sociales y políticos. La primera de ellas es secular y antepone el arabismo al Islam, mientras que la otra es de cuño religioso y antepone el Islam al arabismo. En sus prioridades están en desacuerdo. Pero ambas ignoran la importancia de las virtudes que aportó la religión musulmana y desconocen los verdaderos valores y cualidades del arabismo. En esto concuerdan. También ambas son, si bien de manera más indirecta que directa, *aliadas* del colonialismo occidental, pues las dos taifas convierten al ciudadano árabe, con la manipulación ideológica y la imposición de políticas injustas, en víctima de la agresión y dominación foránea y, a la vez, en víctima del despotismo y de la humillación interior.

De igual modo, señala Ramadan (2003), la época colonial dio lugar a múltiples movimientos de resistencia contra la ilegítima presencia extranjera: algunos reclamaban los ideales nacionalistas, otros optaban por la pertenencia internacionalista al socialismo o al comunismo, otros en fin, eran motivados por las referencias islámicas.

Es conveniente señalar que los discursos y las estrategias de resistencia y de

movilización anticoloniales, que propugnaban cada una de estas corrientes, eran bien distintos. Es indudable que todos luchaban, en la medida de lo posible y con grados de implicación variables, por la emancipación política y la liberación nacional. No obstante, además de las diferencias de planteamientos entre ellas antes explicadas, cabe tener en cuenta al menos otro y muy importante matiz diferenciador. Así pues, los nacionalistas laicos y los socialistas sostenían un discurso en el que se ensañaban contra el imperialismo, reprobaban el dominio occidental y desacreditaban sus destructoras políticas exteriores llevadas a cabo en Oriente Medio. Este componente movilizador y dinamizador ha constituido desde un principio uno de los principales factores de expansión y de consolidación del modelo panarabista. En cambio, los movimientos religiosos islámicos, por su parte, en sus exposiciones teóricas se enfurecían no sólo contra la presencia occidental, sino que también era una constante su condena contra todas las expresiones y visiones de su cultura y todos los aspectos de su civilización. Denunciaban a Occidente no sólo por lo que ha hecho, sino por lo que es. En su postura discursiva casi nunca admitió que la civilización occidental, particularmente en su versión moral, podría tener algún rasgo cultural positivo y estimable que se pudiera reconocer y compartir.

El colonialismo europeo político-militar comenzó a penetrar en el mundo árabe a finales del siglo XIX. Tras la derrota del Imperio otomano en la Primera Guerra Mundial (1914-1918) y la disolución del califato en 1922, las potencias europeas se repartieron entre sí los territorios árabes de Oriente Medio que antes estaban bajo dominio otomano. Según un acuerdo secreto entre Gran Bretaña y Francia, firmado en 1916 por el diplomático inglés Mark Sykes (1879-1919) y el político francés François Georges Picot (1870-1951), conocido como el acuerdo de Sykes-Picot, se establece que los franceses ocuparán Siria y el actual Líbano y los británicos desplegarán su dominio sobre Irak, Jordania y Palestina. El estatus de Palestina al principio quedó indefinido. Posteriormente, bajo mandato de la Sociedad de Naciones, se otorgó a

Gran Bretaña. Los objetivos geoestratégicos de los aliados europeos, a corto y largo plazo, consistían en, por una parte, imponer su poder político hegemónico en la región de Oriente Medio y, por otra, controlar sus recursos y los yacimientos petrolíferos que empezaban a brotar.

Un año más después de la firma del acuerdo, precisamente el 2 de noviembre de 1917, el Secretaria de Relaciones Exteriores de Gran Bretaña, Arthur James Balfour (1848-1930), manifiesta oficialmente mediante un escrito enviado al líder de la comunidad judía en Gran Bretaña, el sionista Lionel Walter Rothschild (1868-1937), el apoyo del gobierno del Reino Unido para la construcción de un hogar nacional judío en Palestina, que estaba bajo administración británica (Sabbagh, 2006). La Declaración de Balfour allanó el camino para el establecimiento del Estado israelí, declarado oficialmente en medio del fragor de la guerra de 1948, que estalló entre los grupos paramilitares israelíes que se habían organizado clandestinamente (*Haganá*, *Palmaj*, *Irgún* y *Leji*) y los países árabes: Egipto, Jordania, Líbano, Irak, Siria y Arabia Saudita (Runge, 2003).

Como consecuencia de todo ello, las elites y los líderes del nacionalismo árabe empezaron, ante todo, a centrar su discurso en la lucha por la independencia y contra esta nueva invasión de los británicos y los franceses, que se creía que eran sus aliados, ya que colaboraron con ellos en la Gran Revuelta Árabe de 1916, liderada por el Jerife de La Meca Hussein ibn Alí (1854-1931), y en la que interviene decisiva y activamente el afamado Lawrence de Arabia (1888-1935). La sublevación fue declarada con el objeto de derrotar a los otomanos y crear un nuevo Estado árabe unificado en todo Oriente Medio. El diplomático libanés Antonius (1938), uno de los primeros historiadores que escribieron sobre el nacionalismo árabe, señala que las potencias europeas prometieron a los árabes apoyarles para crear el ansiado Estado independiente si estos ayudasen a los aliados en su guerra contra los otomanos. Tras

vencer en la guerra, las potencias europeas no cumplieron con sus promesas. Es más, colonizaron los territorios de Siria, Líbano, Jordania, Palestina e Irak. Según Friedman (1970), esta primera experiencia política de los árabes era una demostración del engaño efectuado por sus aliados. Se produce una verdadera crisis en el seno del incipiente nacionalismo árabe como consecuencia de este primer fracaso en su intento por conseguir la independencia.

A pesar de todo lo expresado, lo cierto es que el discurso del nacionalismo árabe pudo calar hondo en la sociedad y recabar el apoyo de la mayoría de la población, si bien desencadenó fuerte resistencia por parte de los sectores religiosos, tanto puristas como reformistas. De acuerdo con Cruz Hernández (1996), la tesis del nacionalismo de rasgos socialistas y laicos consiguió crear un clima general de confianza y entusiasmo entre la opinión pública árabe. Además, era el marco teórico oficial en el que se inspiraban los gobiernos políticos de los estados árabes más importantes, entre ellos se destaca el régimen de Jamal Abdel-Náser (1918-1970) en Egipto, el de Hafez al-Asad (1930-2000) en Siria, el de Saddam Houssein (1937-2006) en Irak, el de Muammar al-Gadafi (1942-2011) en Libia y el del nacionalismo socialista del FLN (*Frente para la Liberación Nacional*) de Argelia.

Los proyectos de unidad nacional y de desarrollo económico que todos estos gobernantes proclamaban nunca llegaron a cumplirse. Sus ideologías poco evolucionadas resultaron ineficaces tanto para la construcción nacional como para la cohesión social. Ni siquiera pudieron llegar a formar una unión entre tan sólo dos estados, como el de Irak y Siria, que gobernaban en base al ideario nacionalista, socialista y laico propugnado por el mismo partido político, *al-Baaz* (renacimiento, resurrección). De resultas de todo ello, como advierte perspicazmente Martínez Montávez (1997), hubo un gradual desmoronamiento de la idea nacionalista panarábiga, no sólo en sus formulaciones teóricas, sino también en sus realizaciones y

soluciones políticas concretas. Esto va a provocar, por una parte, el descontento y la desilusión de las gentes y, por otra, el endurecimiento y el despotismo de los regímenes. La crisis se acentúa en los años sesenta y llega al colapso en los años setenta: la guerra de los seis días (1967) en la que Israel ocupa el resto del territorio palestino y todo Jerusalén; la muerte en 1970 del líder y máximo símbolo del nacionalismo árabe, Jamal Abdel-Náser; el nuevo presidente de Egipto, Anwar al-Sadat (1918-1981), firma en Washington con el primer ministro israelí, Menájem Beguín (1913-1992), los acuerdos de *Camp David* (1978-1979), que dieron lugar al cese de las guerras entre los dos países. Cabe señalar que, dos años después, Anwar al-Sadat fue asesinado por un grupo de oficiales del ejército egipcio que pertenecían a la facción denominada *al-Yihad al-Islami* (el *yihad* islámico), una de las organizaciones que surgieron en Egipto y que justificaban el empleo de la violencia para apartar del poder a los gobernantes considerados ilegítimos.

4.3. DEL NACIONALISMO Y LIBERALISMO A LA RESPUESTA ISLAMISTA

El descenso del nacionalismo deja, simultáneamente, el terreno abonadísimo para el florecimiento de la doctrina religiosa, que con el tiempo se ha acostumbrado a referirse a ella como crriente fundamentalista, integrista, islamista, el despertar islámico, activismo islámico o la corriente del Islam político. Son numerosos los testimonios de los autores árabes que abordan la cuestión con esta perspectiva. Por ejemplo, el destacado novelista Abderrahamán Munif (1933-2004), citado por Martínez Montávez (1997), afirma que sólo cuando la corriente nacional se vio incapaz de resolver los problemas cada vez más acuciantes, la corriente religiosa se consolidó y creció, a expensas de los otros movimientos políticos. El excelente pensador islámico Muhammad Imara, citado por Martínez Montávez (1997, pág. 55), señala que, ante esa situación de desamparo material y espiritual, la comunidad musulmana empieza a mirar «de nuevo, tanto intuitiva como conscientemente, a su bastión tradicional y

solemne: el Islam».

La tendencia islamista se ha presentado segura de sí misma, mostrándose como un proyecto prometedor de cambio social y alternativa política ante los fracasos de las otras ideologías liberales, nacionalistas y socialistas. La caída del muro de Berlín en noviembre de 1989 fue traducida por el movimiento fundamentalista religioso no sólo como una derrota militar del bloque soviético, sino como una prueba simbólica e incontestable de la futilidad de la ideología y el modelo comunista. Es más, se sostenía que en un futuro próximo o lejano le llegaría el turno al sistema capitalista, afirmando que va a agotar su cometido en la historia universal. Se veía el mundo como si fuera un barco sin rumbo enfrentándose a gigantescas tormentas que van inexcusablemente a hundirlo, y que el Islam representaba la mano de la salvación que va a librarle del peligro. Estas percepciones e interpretaciones de los acontecimientos fueron acogidas con entusiasmo e intensamente aplaudidas por amplios sectores afines a las propuestas religiosas islámicas, proporcionándoles aliento, vigor y empujes asombrosos y extraordinarios (Abdulhaleem, 2010).

Al principio de la lucha árabe por la emancipación y la independencia nacional, la relación entre la mayoría de los movimientos nacionalistas, defensores del pensamiento laico, y los movimientos de cuño religioso islámico era más bien estrecha y fructífera (Sivan, 1997). Las dos corrientes contribuyeron, de una u otra forma y según sus posibilidades, a esta lucha contra el colonialismo. De acuerdo con Ramadan (2000), se destaca particularmente el firme compromiso de ambas con la cuestión palestina, y su directa participación en la primera guerra entre árabes e israelíes que tuvo lugar en 1948.

Los teóricos e ideólogos de la propuesta islámica, como el ulema indio Abu al-

Hassan Alí Nadwi (1914-1999) y el pensador egipcio Sayyid Qutb[8] (1906-1966), uno de los miembros más notorios del movimiento de los Hermanos Musulmanes[9], consideraban que el pueblo árabe ocupaba un lugar especial en la historia del Islam, y que el modelo de *al-qawmiyya al-árabiyya* como camino que persigue la unidad árabe (el panarabismo), podría ser la primera etapa preparatoria que conduce a una unificación de mayor alcance y amplitud: la ansiada unión entre los pueblos que conforman la *Umma* islámica.

Hasta los primeros años de la década de los cincuenta, la asociación de los Hermanos Musulmanes siguió mostrándose favorable al panarabismo. En uno de sus artículos titulado *Mababe'a al-'alam al-horr* (Los principios del mundo libre), publicado en la revista *al-Risala*, Qutb (1953) describe de este modo la relación entre el nacionalismo árabe y el panislamismo:

> Algunos de nosotros preferimos reunirnos alrededor de la bandera del arabismo. No tengo objeciones a que esto sea una meta de transición, a medio

[8] Sayyid Qutb (1906-1966) es literato, poeta y considerado uno de los teóricos y arquitectos intelectuales más influyentes dentro de las doctrinas de los movimientos islamistas radicales. Autor de numerosos libros sobre el Islam y su papel en la sociedad contemporánea, en los que manifiesta su condena categórica contra las formas de gobierno modernas por no ser islámicas, por corruptas e inmorales, una opinión que le valió entrar a la cárcel y ser torturado en varias ocasiones. Fue acusado por el régimen de Abdel-Náser de estar detrás del intento de asesinato perpetuado en 1954 contra el presidente egipcio, y de propagar una ideología que deslegitima al poder y persigue derrocarlo. Finalmente fue ejecutado en 1966 (Cook, 2005).

[9] Hermanos Musulmanes: es la asociación de "*Yamaát al-Ijuan al-Muslimun*". Fue fundada en Egipto en 1928 por el activista y carismático líder Hasan al-Banna (1906-1949). Se considera la madre precursora de la mayoría de los movimientos islamistas que se desarrollaron posteriormente en el seno de las sociedades arabo-islámicas. Combina activismo político con obras de caridad, poniendo el acento sobre la educación como medio principal para consolidar las enseñanzas religiosas y el mensaje islámico en la sociedad, una reislamización que empieza desde los individuos y las familias, desde las clases más desfavorecidas y marginadas de la sociedad. Desde sus inicios fue una propuesta de carácter reformista y renovador, que realizaba sus actividades caritativas y de predicación de naturaleza religiosa y moral en los diferentes pueblos y ciudades de Egipto (Mubarak, 1995). La doctrina de los Hermanos Musulmanes sostenía que el Islam era una religión que engloba todas las actividades humanas, y no solamente la esfera privada. Para lograr los cambios políticos necesarios, Hasan al-Banna defendía la participación en el sistema político representativo y consideraba que era compatible con el sistema de gobierno establecido en el Islam (Ternisien, 2007).

> plazo, para la unificación en el camino hacia una unidad de mayor alcance. No hay, pues, ninguna contradicción seria entre el nacionalismo árabe y el panislamismo siempre que entendamos al primero como una simple etapa. Toda la tierra de los árabes queda dentro del ámbito de *Dar al-Islam* [Morada del Islam]. Y siempre que liberemos un territorio árabe, liberamos un trozo de la tierra natal islámica, una parte orgánica del cuerpo islámico; a su tiempo lo utilizaremos para liberar el resto de esta Morada única e indivisible (Qutb, 1953, pág. 16).

Sin embargo, este entendimiento entre nacionalismo e islamismo no duró mucho. Pues durante la experiencia carcelaria de Qutb, que se prolongó de 1954 a 1964, se observa que su actitud al respecto va transformándose. Según señalan Carré y Michaud (1983), citados por Ramadan (2000), el pensamiento de Qutb estaba muy influido por su difícil experiencia en prisión: entre su primera obra titulada *al-Adala al-Iytimaiyya fil Islam* (La justicia social en el Islam), escrita en 1949, y las obras que empezaba a publicar unos diez años después, como *Maalem fil Taríq* (Jalones en el camino), escrita en prisión en 1963, se advierte cierta radicalización en su visión y su postura.

El nacionalismo laico ya es interpretado como una ideología instrumentalizada por Occidente y por las elites árabes afines al modelo europeo. Su principal objetivo consiste en apartar las señas de identidad islámicas e imponer un sistema que no se basa en las principales fuentes del Islam, sentencia Qutb. El único *manhaj* (modelo, procedimiento) aceptable para guiar todos los aspectos de la vida humana sería el de la *Shari'a* islámica (Saad, 2006). En su obra *Maalem fil Taríq* (Jalones en el camino), escrita unos pocos años antes de morir y publicada en 1993 en una edición nueva y

revisada, Qutb afirma:

> La patria (*watan*) que el musulmán anhela y defiende no es un trozo de tierra, la nacionalidad del musulmán que se le identifica por ella no es la nacionalidad de un *Hukom* (gobierno), […] la bandera del musulmán por la que se enorgullece y cae mártir debajo de ella no es la bandera de un *qawm* (nación), la victoria que persigue el musulmán y agradece a Dios por ella no es la victoria de un ejercito […], es la victoria bajo la bandera de la fe [del Islam], si ninguna otra bandera (Qutb, 1993, pág. 144).

De acuerdo con el filósofo egipcio Hanafi (1989), el libro *Jalones en el camino* es una reflexión que mediante la cual Qutb expresa claramente su sufrimiento personal y su sentimiento de aislamiento total, de no comulgar con el mundo que le rodea. Por su parte, Hafez Diab (1987) considera que el enfoque de Qutb representa un idealismo tan exagerado que roza la utopía. Su pensamiento marca la ruptura entre él y la sociedad de la *yahiliyya* (ignorancia), es decir, la sociedad que ignora o no aplica las enseñanzas y las leyes sagradas islámicas, sino que se somete a los sistemas políticos mundanos inventados por el ser humano, que fomentan la corrupción, la injusticia y la inmoralidad. Por su parte, Martín Muñoz (1999) señala que esta obra de Qutb, condicionada por haber sido escrita durante los años de encarcelamiento, muestra que, a diferencia de lo que sostenía Hasan al-Banna (1906-1946), la cuestión no es de orden educativo, sino de orden político, de modo que el poder se convierte en una finalidad en el pensamiento de Qutb, un poder cuyo sistema que se desmarca totalmente de toda comparación, incluso terminológica, con los regímenes occidentales.

Qutb había entrado en contacto directo con los medios intelectuales occidentalizados egipcios. Tras realizar sus estudios en el departamento de literatura de la moderna universidad cairota de *Dar al-Ulum*, la misma institución educativa en la que estudió Hasan al-Banna (1906-1946), escribió obras de poesía, novelas y ensayos (Ramadan, 2000). De acuerdo con Carré (1984), Qutb era amigo del afamado escritor egipcio Taha Husayn (1889-1973), del poeta y literato Abbas al-Aqqad (1889-1964) y del novelista y escritor teatral Tawfiq al-Hakim (1898-1987). Según Martín Muñoz (1999), formaba parte de la elite del liberalismo y patriotismo egipcio.

Además, cuando tenían 42 años efectuó un viaje de estudios a Estados Unidos de casi tres años de duración. En su estancia allí, que duró de 1948 a 1950, se dedicó a estudiar el sistema educativo norteamericano. Esta primera experiencia personal con el modelo y el estilo de vida occidental, con una sociedad llena de insalvables contradicciones y en la que había no sólo libertades desenfrenadas, sino que también una deplorable discriminación racial contra las comunidades de origen africano, todo ello va a dejarle un amargo sabor que le va a acompañar durante mucho tiempo. Qutb empezaba a redescubrir el Islam y tomar conciencia de su identidad diferente, de la singularidad de la cultura islámica a la que pertenece, así como de la degeneración en la que, según observaba, estaba hundida la civilización occidental. Así él mismo explica sus sentimientos y apreciaciones:

> Éramos una minoría quienes nos sentíamos del Islam en América, durante los años que pasé allí. Algunos tomaban una posición defensiva y justificaban su Islam. Pero yo hice todo lo contrario, adopté una posición ofensiva contra toda la ignorancia preislámica moderna y occidental, con sus confusas creencias religiosas y sus desastrosas situaciones sociales, morales y económicas.

> […] ¡Ese capitalismo de acumulación, de monopolios, de intereses usureros, de absoluta avidez! ¡Ese individualismo egoísta que impide cualquier solidaridad espontánea […]! ¡Ese punto de vista materialista, lamentable, vacío de vida! ¡Esa libertad bestial a la que llaman "tolerancia"! ¡Ese mercado de esclavas denominado "emancipación de la mujer", esas artimañas y ansiedades de un sistema de matrimonios y divorcios, tan contrario a la vida natural! ¡Esa discriminación racial, tan fuerte y tan feroz! etc. (Sayyid Qutb, citado por Carré y Michaud, 1983, citados por Ternisien, 2007, pág. 78).

Para François Burgat, citado por Ternisien (2007), no se puede comprender el pensamiento y el cambio de actitud de Qutb sin tener en cuenta los rasgos personales del personaje. Qutb tenía un aspecto físico propio de la gente del Sur, era delgado y de piel de color oscuro. Esta apariencia le señalaba claramente como diferente en comparación con, por ejemplo, la población norteamericana de tez blanca. Todo ello le exponía fácilmente a vivir incómodas situaciones de discriminación y racismo. No obstante, otros autores, como Sivan (1997, pág. 56) en su libro titulado *El Islam radical*, relativizan el impacto de su trayectoria estadounidense y destacan que el crudo encarcelamiento y las brutales torturas que practicaban las autoridades egipcias contra él y contra los miles de miembros de los movimientos islámicos detenidos en los años cincuenta, contribuyeron de manera intensa y crucial a radicalizar su pensamiento. Los años de la prisión y la «nueva tiranía» gubernamental van crear el clima idóneo para el desarrollo de una nueva tendencia del fundamentalismo y el radicalismo islámico, entendidos como actitudes que reclaman una lectura literalista de los textos sagrados y una vuelta estricta a los mismos.

4.4. FUNDAMENTALISMO E ISLAMISMO

El interés académico y social que se ocupa de examinar las manifestaciones religiosas del Islam contemporáneo se ha aumentado de manera espectacular. Como habíamos señalado en el segundo capítulo, los especialistas que exploraron esta realidad emergente del Islam contemporáneo han contribuido a la aparición de una abundante e insólita producción literaria, en la cual a menudo encontramos una mezcolanza de conceptos y definiciones que, en lugar de contribuir a la comprensión del fenómeno, han generado significativamente problemas insalvables de conceptualización. Basta con prestar un poco de oído a los medios de comunicación o repasar la voluminosa producción de publicaciones al respecto para darse cuenta de esta amalgama. Es que no hay que olvidar que, como apunta Clément (1983), los especialistas de las ciencias sociales, les geste o no, también están sujetos a sus propios prejuicios y sometidos a la influencia de la opinión pública y los medios de comunicación.

Las diversas y heterogéneas expresiones identitarias islámicas han sido denominadas de diferentes formas en función de las preferencias del observador que se ocupa de la difícil tarea de analizar el fenómeno en cuestión. Según señalan Emerson y Hartman (2006), la definición e interpretación del fundamentalismo en general y del caso del Islam en particular depende en gran parte de la perspectiva de cada uno. Así, en medios anglosajones, por ejemplo, se suele hablar de "fundamentalismo islámico" o de "radicalismo islámico"; en la cultura francófona y latina, sin embargo, los especialista son más proclives a utilizar el término "integrismo" o "islamismo". Los investigadores en el resto de los países han optado por seguir, quizás por comodidad más que por rigor científico, estas mismas aproximaciones. De acuerdo con Burgat (2006), el conocimiento que se ha desarrollado en Occidente en torno a la cuestión del fundamentalismo islámico adolece, ante todo, de la fragilidad

extrema de las categorías que se usan para representarlo.

La mayoría de los pensadores y de los medios de comunicación árabes e islámicos tampoco han podido presentar un enunciado alternativo y bien argumentado; se han limitado a reproducir las mismas categorías que aparecen en la literatura occidental. En el caso de los ideólogos islamistas y de los analistas favorables a su propuesta, se han manifestado en contra del uso del atributo de "fundamentalistas", especialmente cuando se empleaba en sentido despectivo. La definición de los movimientos islámicos que ofrecieron tiende a ser en la mayoría de los casos más idealizada y panegírica que objetiva. Así trata de definir el éxito de los movimientos islámicos uno de los líderes más notorios de las corrientes islamistas, el sudanés Hassan al-Turabi, citado por Ali (1996):

> No hay en realidad un término sinónimo de esta expresión [se refiere al vocablo fundamentalismo] en las lenguas islámicas o en la lengua árabe en especial. Este término fue utilizado para describir un fenómeno que tuvo lugar aquí [en Occidente] tras la guerra [la guerra civil norteamericana] y representa una tendencia a mantener el texto literal del libro sagrado. En cambio, en el contexto islámico, este movimiento se parece, más bien, al Renacimiento en Europa, como un movimiento de renovación cultural global que persigue finalmente ser traducido en una reforma social efectiva […]. Por consiguiente, este término [fundamentalismo] es desorientador, ya que describe un fenómeno muy liberal y muy progresista [*se refiere al movimiento islámico*], que mira hacia adelante, y no un movimiento dogmático y

conservador, por no decir retrógrado (pág. 28).

Sin embargo, el término «fundamentalismo» tiene una traducción en la lengua árabe. Quizás lo que quería decir el líder religioso y político sudanés, Hassan al-Turabi, que el término en árabe no tiene las mismas connotaciones negativas que tenía la palabra «fundamentalismo» que se emplea en medios occidentales.

En lengua árabe, la palabra «*usuliyya*» es la equivalente a la palabra española «fundamentalismo». Las acepciones de esta palabra son, sin embargo, ampliamente distintas a las del término español, y el ámbito en el que se emplea son también distintos a su ámbito de uso en el mundo occidental. Esta voz árabe procede de la raíz *asl*, que significa, a su vez, "fundamento, origen o raíz". Se ha desarrollado como concepto vinculado al legado de la cultura islámica desde el siglo II de la Hégira (siglo IX de la era cristiana). De acuerdo con Salkini (1993), la palabra *usuliyya* era y sigue siendo harto conocida tanto para los musulmanes en general como para los eruditos y jurisconsultos que se dedican especialmente a estudiar la ciencia de *Élm Usul al-Fiqh al-Islami* (la ciencia de los fundamentos de la jurisprudencia islámica). Según señala Abdulhaleem (2010), estos sabios vienen a ser llamados *fuqaha' usuliyyun*, es decir, *jurisconsultos fundamentalistas*, literalmente. Jurisconsultos porque tienen profundo conocimiento y amplio dominio de la materia; fundamentalistas porque el objeto de sus estudios son los fundamentos de la religión. Así, el adjetivo "fundamentalistas" en este caso no tiene ninguna connotación despectiva. La función y la labor de estos *fuqaha' usuliyyun* consiste en, por un lado, refinar su conocimiento del Islam y, por otro, apoyándose en su bagaje filológico, teológico e histórico, extraer y articular el veredicto o la opinión de la religión con respecto a las situaciones novedosas que surgen en la sociedad musulmana y requieren de una respuesta coherente con el verdadero mensaje coránico.

En este sentido, cabría plantear las siguientes preguntas: ¿Qué formación adquieren para desarrollar su saber religioso? ¿Qué mecanismos utilizan para dictaminar juicios relacionados con asuntos de tanta envergadura, sobre todo cuando no encuentran textos expresamente enunciados en el Corán y la Sunna? Lo que puede marcar la diferencia entre los fundamentalistas, en el sentido occidental y negativo de la palabra, y los *fuqaha' usuliyyun* (jurisconsultos fundamentalistas) estriba en la metodología que emplean éstos últimos y en el propósito de la labor que ejercen. Si los primeros representan una corriente militante que reclama una vuelta a los textos sagrados originarios como respuesta a su miedo a la modernidad, los segundos son simplemente, en el pensamiento islámico clásico, eruditos que pertenecen a distintas escuelas jurídicas y que se dedican a interpretar los textos sagrados. La metodología que usan los *fuqaha' usuliyyun* se basa en un marco teórico y legal de reflexión y de razonamiento que, si los jurisconsultos tienen voluntad y verdadero espíritu renovador, podría dotarles de la suficiente capacidad como para aportar un carácter abierto y flexible a su interpretación de los textos coránicos y los de la Sunna. Nos referimos a metodologías tales como *al-Raí* (opinar), *al-Qiyas* (la analogía), *al-Iymaa* (el consenso). Por otro lado, según *Élm Usul al-Fiqh al-Islami* (ciencia de los fundamentos de la jurisprudencia islámica), el objetivo final de los *usuliyyun* no es limitarse a imitar ciegamente a los antepasados, sino desarrollar y adaptar el conjunto de las leyes islámicas a las condiciones de la vida actual (Abdulhaleem, 2010).

Así, el sociólogo egipcio y profesor de ciencias islámicas en Francfort y en la Universidad de Riad en Arabia Saudita, Elshahed (1992), señala que en el ámbito árabo-islámico, el sentido etimológico del término «fundamentalismo» es agarrarse a los fundamentos. Para los musulmanes, este concepto hace referencia a una rama bien conocida de la ciencia islámica: el mundo de la jurisprudencia; concretamente, el método para emitir un determinado juicio justo (*Élm Usul al-Fiqh al-Islami*). Los "fundamentalistas" (*usuliyun*) mantienen firmemente su propia identidad islámica, pero

pueden ser completamente progresistas y abiertos con relación a otras culturas y otras religiones. Así, Elshahed concluye que el fundamentalismo es, según esta perspectiva del pensamiento islámico, una actitud de reanimación de la religión islámica, una actitud de retrotraerse hasta el Islam originario, y no de retroceder. Para evitar las confusiones y los equívocos que pueda dar el uso genérico e indiscriminado del término fundamentalismo, Elshahed señala que él prefiere hablar de «reislamización» de la sociedad o, simplemente de «islamismo».

De igual modo, la mayoría de los teóricos islamistas se han mostrado partidarios de no utilizar el término «fundamentalismo», considerando que se trata de una denominación cargada de sentidos ideológicos y carece de objetividad y ecuanimidad. Así, otro líder islamista, el teórico tunecino Rashed al-Gannoushi, en una entrevista citada en el libro de Ali (1996), señala que él opta por aplicar el nombre de «islamismo» para referirse a las tendencias y los movimientos islámicos, aclarando que ésta denominación es más precisa e ilustrativa. Rashed al-Gannoushi apunta que el «islamismo» como categoría teórica es válido para definir a todos aquellos islámicos que:

> Aspiran a la construcción del ser humano, la civilización y la sociedad en base a los valores del Islam, según su propia percepción de estos valores y a través de diferentes instrumentos, a pesar de las reticencias que podemos tener sobre sus conceptos y sus instrumentos, porque ellos [el movimiento islámico] no forman un partido [político], sino que estamos ante toda una corriente (Ali, 1996, pág. 29).

Por su parte, el sociólogo Ali (1996) ha tratado de introducir nuevas etiquetas

para evitar la ambigüedad que generan las denominaciones. En su aclaración conceptual, bastante justificada a nuestro entender, propone hablar de *muslim* (islámico o musulmán), *islamiyya* (islamismo) e *islamawiyya* (islamístico). Para él, el adjetivo *muslim* representa simplemente a aquella gente común, las personas de a pie que practican una religiosidad genuina e innata y conservan, según sus posibilidades, los preceptos religiosos islámicos. Las enseñanzas islámicas son para estas personas como guía que orienta su vida y su comportamiento. En cambio la denominación *islamiyya* (islamista) la utiliza para referirse a las corrientes organizadas que defienden una forma propia de entender o interpretar la religión y consideran que la religión es el elemento que proporciona el modelo más eficaz para la vida del ser humano. Son corrientes activas y que puede que lleguen a plantear una reorganización de la sociedad según sus propias interpretaciones. Dentro de esta categoría se puede englobar a los movimientos del reformismo religioso y, refiere Ali (1996), a pensadores islámicos del siglo XIX como Refaa al-Tahtawui (1801-1873), Jamal al-Din al-Afgani (1838-1897) y Muhammad Abdu (1849-1905), entre otros. Por el contrario, la *islamawiyya* (islamístico) hace referencia a los movimientos que pueden coincidir en parte con el pensamiento de los pensadores anteriormente mencionados, pero en su perspectiva predomina la militancia activa más que el ejercicio y el esfuerzo intelectual. Los "islamísticos" sólo ahondan en el pensamiento religioso contemporáneo y lo examinan en la medida en que necesitan instrumentalizar la religión en la militancia activa y a favor de sus propósitos políticos. El movimiento "islamístico" es una tendencia que rebosa activismo político y capacidades organizativas, pero carece de competencias para el análisis y los ejercicios intelectuales, y esto es lo que puede conducir al fanatismo y el radicalismo, sentencia el autor referido.

Burgat (1988) señala que el islamismo se distancia del fundamentalismo por su carácter militante y su aceptación de la modernidad tecnológica. Es cierto que los islamistas son todos, en cierto modo, fundamentalistas (es decir, partidarios de un

retorno a las referencias morales, sociales y políticas del texto coránico y de la tradición del Profeta), pero no es menos cierto que no todos se aproximan de la misma manera a estas fuentes. La acción fundamentalista se limita a la esfera moral y no cuenta la acción política. Mientras que los fundamentalistas sospechan de la modernidad tecnológica, los islamistas la han admitido explícitamente. De igual modo, Martín Muñoz (1999) puntualiza que el islamismo pretende reinterpretar la religión y rechaza muchos de los elementos heredados de la tradición, pero su procedimiento intelectual no deja de ser fundamentalista. Para la autora citada, ni todos los movimientos fundamentalistas desembocan en el islamismo, ni todas las formaciones de organización islamista se expresan del mismo modo.

Hay muchas teorías explicativas que tratan de analizar este fenómeno tan complejo y las causas que intervienen en su gestión. La mayoría de los enfoques concede una importancia mayor al contexto histórico en el que los componentes políticos, sociales, culturales y religiosos, que a veces se entremezclan y otras veces actúan por separado, desempeñan un papel determinante. En este sentido, Arkoun (1998) afirma que para entender el éxito del islamismo y del extremismo no hay que perder de vista, en primer lugar, los factores demográficos, económicos, políticos y la injerencia exterior. Advierte este pensador musulmán, profesor emérito de la Universidad de la Sorbona, que, antes de atribuir al Islam como religión las causas de este fenómeno, hay que examinar el contexto actual de la sociedad musulmana, argumentando que las circunstancias en las que se encuentra una sociedad, cualquiera que sea su credo religioso, son las que determinan el grado y el tipo de religiosidad que se practique en ella.

Para Étienne (1987), la gran causa que explica la emergencia del islamismo es la necesidad de responder a los desafíos del siglo. El islamismo pasaría a ser una ideología movilizadora que se articula como consecuencia de la modernidad fallida,

que provocó la frustración de la gran mayoría de la población, de modo que esta población acabó involucrándose en un proceso de búsqueda de un refugio identitario y religioso. Los procesos de modernización han resultado ser un proyecto hueco que, debido a la corrupción de los gobernantes, no ha hecho más que favorecer a las elites y aplastar al resto de la población. Khader (1995) matiza que el regreso de las masas a optar por el modelo religioso no se puede interpretar como una reacción contra la modernización de las sociedades musulmanas, sino como una consecuencia de los proyectos fallidos e inconsistentes de la modernización. Elshahed (1992) señala al respecto que el Islam nunca ha combatido la ciencia, y para confirmar su aserto se apoya en el siguiente dicho del Profeta Muhammad: «Los científicos son los herederos legítimos de los profetas», ya que ellos tienen la obligación sagrada de dedicarse a su trabajo productivo.

De acuerdo con Martín Muñoz (1999), el éxito del discurso islamista tiene mucho que ver con el contenido de su mensaje así como con el perfil sociológico de los líderes, los militantes y los simpatizantes de este movimiento, que tienen un carácter más urbano que rural. De hecho, sus planteamientos políticos calan hondo en los espacios sociales urbanos y tienen menos eco entre los campesinos, comprometidos más con la tradición que con la necesidad de producir cambios en los sistemas políticos de los países a los que pertenecen. Los teóricos islamistas han conseguido congregar alrededor de su discurso a una gran parte de los licenciados universitarios, profesores, académicos, técnicos, ingenieros y estudiantes de las facultades de ramas científicas, que se veían marginados y frustrados ante la falta de cumplimiento de las promesas de los poderes estatales relativas a las libertades políticas, a la mejora económica y a la toma de decisiones soberanas y no subordinadas a las políticas de los países colonizadores o ex colonizadores. De igual modo, los propios líderes del movimiento islámico no proceden, como señala Martín Muñoz (1999), del cuerpo de ulemas ni de las instituciones islámicas clásicas, sino del

sistema escolar moderno y de las especialidades científicas. Asimismo, el resto de los ideólogos de este movimiento cursaron sus estudios y han sido formados, en su mayoría, en centros universitarios ubicados en Europa o en Estados Unidos. Por otro lado, cabe destacar que los integrantes de las organizaciones islamistas son los que mejor se están adaptando a los medios técnicos modernos y que, teniendo en cuenta su presencia en los diferentes medios de comunicación y su dominio del lenguaje de la red de internet, demuestran continuamente su capacidad de manejar los instrumentos de propaganda más actuales. No solamente han conseguido atraer a las clases sociales pobres, sino que su mensaje también se ha extendido entre todos los grupos de la sociedad.

Cabe señalar que estas reflexiones y opiniones de los diferentes autores que acabamos de presentar fueron desarrolladas hace casi dos décadas. A pesar de que una parte importante de las mismas sigue siendo imperante y muy vigente, lo cierto es que durante este tiempo transcurrido han tenido lugar muchos acontecimientos y cambios inesperados que, sin sombra de duda, contribuyeron al surgimiento de nuevas realidades sociales, culturales, políticas y religiosas. Así pues, en la sociedad árabo-islámica de comienzos de este siglo XXI, que está experimentando estas profundas transformaciones, la corriente secularizante e incluso la que muestra una actitud cada vez más de cuestionamiento aplicado a la tradición religiosa, una corriente que desmenuza los textos fundacionales del Islam y los somete al espíritu crítico, está también marcando audazmente su terreno, sacando pecho y defendiendo la necesidad de tamizar el pensamiento islámico heredado. Esta no es la corriente mayoritaria, pero tiene una presencia nada desdeñable.

Si a finales del siglo XIX y a principios del XX el Islam reformista, del que habíamos hablado en la parte introductoria de este capítulo, que competía con las ideologías del nacionalismo y socialismo árabe, hoy en día está inmerso en una nueva

batalla, en la que tiene que enfrentarse a un rival de otra naturaleza, quizás más feroz que sus anteriores rivales, un rival con el que comparte mucho terreno y tiene principios teóricos comunes: las corrientes del radicalismo religioso. De acuerdo con González de Cardenal (2005), el mundo islámico está debatiendo en la actualidad entre dos opciones opuestas. Por una parte, una tendencia mayoritaria de un Islam modernizador, humanista, plural y abierto al diálogo y, por otra, los grupos que tienden a radicalizarse en integrismo y fundamentalismo. Como advierte Martínez Montávez (1997, pág. 79), la primera opción sería la de un Islam genuino, fecundo, creativo, racional y que se adapta a las realidades cambiantes; la segunda opción sería, en cambio, la de un Islam que presenta una propuesta «anacrónica, superficial, reduccionista, exclusivista e intransigente, sin rasgos suficientes de renovación interpretativa y elaborada, con reiterada mediocridad intelectual», sentencia el autor referido con su característica lucidez y brillantez.

Martín Muñoz (1999) refuerza la misma interpretación sobre la existencia de estas dos tendencias en el seno de la sociedad arabo-islámica, y matiza que las corrientes que mantienen una concepción reformista son mayoritarias y en contacto continuo con la sociedad y sus aspiraciones reales. Estas corrientes irán evolucionando hacia formas de partido político participativo, limitando su acción opositora dentro del marco constitucional y adaptando su teoría a la realidad cambiante, vaticinaba la autora citada con bastante sagacidad. Por el contrario, los islamistas o fundamentalistas radicales son clandestinos, minoritarios, intransigentes y mucho más alejados de la sociedad.

4.5. FUNDAMENTALISMO Y NEOFUNDAMENTALISMO ISLÁMICO

En todas las comunidades que profesan la religión musulmana en cualquier

parte del mundo, incluidas las comunidades islámicas afincadas en el País Vasco, se asiste a un aumento significativo en el grado de religiosidad de sus miembros. Se observa un crecimiento en las franjas de población musulmana que practica los rituales del culto religioso y acude a la llamada de la fe. También es apreciable el aumento de cierta tendencia de ostentar una vestimenta o aspecto físico religioso, tanto femenino como masculino (*hiyab* islámico, tocados masculinos, túnicas largas y holgadas o las cortas al estilo sunní, dejarse la barba, etc.), propios de la cultura islámica, y con ello procurar mostrar un aspecto físico religioso que denota fe, compromiso, diferencia y reafirmación identitaria. La reactivación de las expresiones religiosas responde a un movimiento social que está gozando de gran popularidad entre los distintos sectores de las sociedades islámicas. Como brillantemente señala el sociólogo francés Burgat (2006, pág. 20), son millones de adeptos que reclaman y ponen en práctica, tanto en países de población mayoritariamente islámica como entre las comunidades islámicas afincadas en Europa, su derecho a «hablar en musulmán», a plasmar su afán por rehabilitar su religiosidad y su cultura heredada. Se trata de un renacer en casi todos los ámbitos de la cultura musulmana, de un impulso identitario que puede interpretarse como el corolario, sostiene Burgat (2006, pág. 21), «de la vieja dinámica de "guardar las distancias" con el occidente colonizador».

Cuando hablamos aquí de «fundamentalismo» nos referimos, principalmente, a toda una corriente social de carácter religioso islámico que en los años setenta del siglo pasado y comienzos de los ochenta alcanzó una notable presencia en la sociedad y cultura árabo-islámica. Esta corriente empezó a recuperar la confianza de la gente en el proyecto religioso, sosteniendo que se trata de la mejor alternativa posible para salir de la crisis y eliminar las desigualdades sociales y la represión política. De hecho, los candidatos políticos de las organizaciones de cuño religioso islámico son los que más votos y respaldo ciudadano suelen obtener en las elecciones municipales, parlamentarias o presidenciales, en las que hayan podido participar. Se

trata de un fenómeno de *revivalismo* de los movimientos islámicos contemporáneos que, de acuerdo con Dekmejian (1995), poseen tres cualidades: son omnipresentes, que tuvieron rápido y masivo crecimiento en casi todas las comunidades musulmanas, independientemente de su tamaño o de su contexto político, económico o cultural; son policéntricos, que no disponen de un único epicentro organizacional o de liderazgo; y son persistentes, es decir, tanto en el último siglo como en periodos anteriores han reaccionado y manifestado su posición, mostrando una tendencia cíclica de introducirse en los procesos sociopolíticos para darles forma y participar en su evolución y transformación.

Teniendo en cuenta las connotaciones negativas del término, cuando se aborda el tema del fundamentalismo hay que subrayar que los fundamentos, las raíces y las experiencias del pasado son, de acuerdo con la perspicaz observación de Müller-Fahrenholz (1992), algo sustancial para los pueblos, las familias y los individuos. Para que el ser humano pueda vivir creativamente necesita protección, desvelos de sus padres y el calor de un hogar; estos son los fundamentos de amor y confianza que le permiten desarrollar su fuerza física, intelectual y emotiva. Los pueblos necesitan su *historia*, es decir, sus tradiciones propias, para poder compensar la angustia que experimentan ante los continuos peligros que amenazan su existencia. En cierto modo, todos somos “fundamentalistas”, en tanto y en cuanto miremos hacia el pasado para servirnos de sus lecciones.

Muy distinto será lo que podríamos llamar, parafraseando a Roy (1992), el *neofundamentalismo religioso*. En este sentido, los neofundamentalistas no recurren ocasionalmente al pasado como un manantial de aprendizaje continuo y acumulativo, sino que están firmemente anclados en este pasado, considerado como la única norma válida para su vida y su existencia. El resultado de tal postura será siempre el mismo, bien sea en el Islam o en cualquier otra religión: el pasado deja de ser una

fuente de inspiración adicional, y se convierte en un conjunto de instrucciones y normas compactas y sólidas que deben ser aplicadas de manera inexcusable en todos los aspectos de la vida presente. En este caso, las historias ancestrales y sus contenidos religiosos no se admite releerlos, sólo memorizarlos y asimilarlos, ya que releerlos equivale a desmontarlos y derribarlos.

Así, cabe señalar que cuando aquí hablamos de los individuos o grupos que manifiestan estas actitudes fundamentalistas radicalizadas, emplearemos para referirnos a ellos el calificativo genérico de *neofundamentalistas*. Hemos adoptado esta denominación para diferenciar a éstos últimos de los otros grupos o individuos que se declaran seguidores de doctrinas y principios religiosos irrenunciables pero al mismo tiempo son favorables al diálogo, a la pluralidad y a la convivencia. Con ello, tratamos de escapar a la extendida dificultad de encontrar una denominación adecuada y matizada que diferencie entre unos y otros.

A diferencia del fundamentalismo, el neofundamentalismo religioso no focaliza su interés en el ser humano y en sus necesidades; subestima sus habilidades y mira con desdén a su capacidad de pensar, de crear y restaurar, convirtiéndole al ser humano en un instrumento que tiene la única misión de proteger y conservar el legado religioso tal y como fue concebido y configurado por los personajes protagonistas de tiempos anteriores. Esto es, para una persona de este perfil fundamentalista, que se desvincula del presente y se encadena a las historias ancestrales, la religión deja de ser una estructura compuesta por numerosos y muy variados elementos, tanto metafísicos como seculares (creencias religiosas, prácticas, rituales, transacciones y tratos sociales, etc.), que a pesar de ser elementos relacionados e interdependientes, están regidos en virtud de una dialéctica y unos principios bien distintos (tanto religiosos como seglares). En este caso, la religión pasa a ser un bloque de dogmas inmatizables y compactos, mediante los cuales se interpretan todos los

acontecimientos nuevos y se regulan todos los aspectos de la vida presente. En consecuencia, la vida se estanca y todos sus sistemas sociales, culturales, políticos y religiosos permanecen inmóviles.

4.5.1. Procesos de radicalización de musulmanes en Europa

Como habíamos apuntado en capítulos anteriores, la estructura y los motivos de nuestro estudio responden a los debates actuales sobre el Islam y su presencia en Europa. Nuestro objetivo principal es examinar el perfil religioso de los musulmanes y las musulmanas afincados en el País Vasco y responder a la pregunta de si existen argumentos sólidos para pensar que hay un vínculo significativo entre sus creencias religiosas y las actitudes *neofundamentalistas*. Se pretende responder a la pregunta de cómo y de qué manera estas creencias islámicas influyen en sus relaciones y en las dinámicas de convivencia que desarrollan de cara a la sociedad de recepción, la europea.

En los polémicos debates sobre el Islam en Europa en general y en el País Vasco en particular, generados tanto en la arena social como política, se llega a afirmar en ocasiones que la problemática de la *integración* de las comunidades islámicas en Europa es el resultado de, entre otras razones, las prácticas y las expresiones marcadamente religiosas que manifiestan estas comunidades. La notable y a veces rigurosa observancia religiosa de los musulmanes se ha interpretado no sólo como un obstáculo en el camino de la convivencia, sino que también como un elemento que, se teme, puede generar actitudes fundamentalistas radicales y agudizar los procesos de *radicalización* de miembros de la comunidad musulmana.

Desde los ataques terroristas[10] perpetuados por jóvenes musulmanes en suelo occidental, como el atentado del 11 de septiembre de 2001 contra las *Torres Gemelas* de Nueva York, el 11 de marzo de 2004 en los trenes de la red de Cercanías de Madrid, el 7 de julio de 2005 en el metro de Londres, el 7 de enero de 2015 contra los dibujantes del seminario satírico *Charlie Hebdo* en París…, se ha ido aumentando ese miedo a la posibilidad de una radicalización del Islam europeo. A propósito de todo ello, se han llevado a cabo numerosas investigaciones y estudios exploratorios sobre las *jama'at* (grupos, agrupaciones) islámicas consideradas (neo)fundamentalistas y sobre las mezquitas y los imames que, dado el papel importante que desempeñan en la formación de la opinión de los adeptos, tienen actividades culturales y religiosas y practican la *da'wa* (predicación, proselitismo) en suelo europeo.

De acuerdo con Lewis (2012), antes del 11 de septiembre, el mundo de las comunidades islámicas, el de las mezquitas y el de los imames preocupaba poco al gobierno en el Reino Unido. Kamp (2012) se expresa con los mismos términos y señala, en su artículo sobre las comunidades islámicas en Alemania, que a partir del 11 de septiembre la atención pública empezó a centrarse en el papel que puedan jugar estas organizaciones que gestionan las mezquitas y, en particular, los imames en la orientación doctrinal de los feligreses.

Por su parte, la profesora Liengaard (2012) en su reflexión sobre los procesos de radicalización islámica en Dinamarca, afirma que la ciudadanía en este país ha mostrado su preocupación por la influencia de las organizaciones y de los imames que propugnan puntos de vista que contradicen los valores laicos de la sociedad danesa. No obstante, la autora advierte que si bien estos imames se muestran contrarios a los

[10] Al hablar del terrorismo islámico en Europa, hay que recordar también los actos terroristas que fueron perpetuados por miembros o simpatizantes de la ultra o extrema derecha europea contra comunidades musulmanas, como la masacre llevada a cabo por Anders Behring Breivik el 22 de julio de 2011 en Oslo (capital de Noruega) y en el islote de Utøya, en la que perdieron la vida 77 personas, la mayoría de ellas niños y jóvenes.

valores liberales, también hacen hincapié en la responsabilidad de los musulmanes respecto a las sociedades europeas en que viven. Mencionan a menudo el deber islámico que consiste en que los musulmanes deben respetar las leyes propias del Estado danés, ya que el obtener un visado de entrada al país o conseguir la residencia, conlleva simbólicamente la formalización de un contrato (*aqd*) entre ellos y las autoridades del país, y que en virtud de este *aqd* se comprometen a acatar las condiciones y normas establecidas. Por otro lado, su postura en cuanto a las acciones violentas es compleja: si bien no incitan a la violencia ni la legitiman, señalan que en el caso del conflicto palestino-israelí es comprensible que los palestinos recurran a la violencia defensiva.

Cuando hablamos aquí de procesos de radicalización islámica no nos referimos a las prácticas de los rituales religiosos que los musulmanes europeos ejercen en su vida cotidiana (como, por ejemplo, realizar las cinco plegarias diarias, ayunar durante el mes de Ramadán, acatar las prescripciones alimentarias de no consumir carne de porcino o bebida alcohólica, etc.), por muy rigurosas que parezcan estas prácticas. Tampoco nos referimos a la notoria tendencia de ostentar un determinado tipo de indumentaria y aspecto físico religioso que revelan alto grado de religiosidad y compromiso con la fe, por muy excesiva que parezca esta tendencia. Pues, consideramos que no existe un vínculo significativo entre estas manifestaciones religiosas propias de la espiritualidad islámica y los procesos de radicalización. Las expresiones religiosas, bien sean fervorosas o tibias, no son más que dinámicas litúrgicas (individuales y colectivas) que se inscriben en el marco de la libertad y la pluralidad religiosa, de las que ya habíamos hablado en el primer capítulo.

Los términos de *radical* y *radicalismo* son ambiguos y han sido muy criticados. De acuerdo con Peter (2012), no es adecuado generalizar y hablar de un Islam radical o político, se ha demostrado que es más ventajoso referirse a grupos islámicos

específicos en lugar de emplear esta limitadísima generalización, si bien estos grupos y su radicalización emanan básicamente de una interpretación específica del Islam. Burgat (2006) señala que la radicalización es un término polisémico. Así explica las acepciones del mismo:

> Puede designar el recurso a la violencia o la lucha armada para resolver los conflictos o las desavenencias, en detrimento de las negociaciones políticas o las transacciones diplomáticas. También puede describir la crispación ideológica o sectaria de un repliegue defensivo e intransigente dentro de los límites de una afinidad primaria, nacional, étnica o religiosa (pág. 106).

En su artículo sobre los imames en España y el papel que podrían desempeñar estos en los procesos de radicalización, Moreras (2012) propone la siguiente definición del término «radicalización»:

> Es un proceso social que implica un cambio en el modelo doctrinal y referencial de una comunidad en su relación con el marco social. Mediante dicho proceso, estas comunidades van distanciándose gradualmente de su entorno y desarrollando una identidad distinta y reactiva. No es un proceso que lleve directamente a un cambio que vaya a desembocar en el recurso a la violencia (pág. 358).

Teniendo en cuenta todo ello, se puede decir que la radicalización consiste en adoptar una actitud de aislamiento voluntario con respecto a la sociedad europea de

recepción, considerada como un elemento que puede mancillar los preceptos y dogmas de las tradiciones religiosas puras. Las personas que desarrollan los procesos de radicalización no se identifican con el mundo que les rodea, reducen a niveles mínimos su contacto con este mundo y se sienten, a priori, profundamente discriminadas y marginadas. Elaboran argumentos teóricos de cuño religioso para justificar esta actitud de separarse. Cabe señalar también que su relación con la violencia no queda del todo clara ni bien definida; en su discurso no aprueban los comportamientos violentos como medio para producir cambios en la sociedad, pero difunden un mensaje de principios poco negociables, basado en una visión dicotómica y simplificadora (y por lo tanto es un mensaje realmente de contenido frágil e incongruente) que no favorece la integración ni promueve el diálogo y el conocimiento mutuo.

Es muy importante señalar que la radicalización no siempre arranca y se desarrolla en ámbitos religiosos (como las mezquitas) ni siempre se basa claramente en motivos doctrinales, si bien después de dar el primer paso es posible que los implicados se sirvan de las referencias religiosas, y que estas últimas acaben actuando como dinamizadoras del proceso de radicalización. Así, se puede decir que, en este caso, la religión en sí no constituye el motor detonante de la actitud radicalizada, sino que se convierte en un elemento revitalizador de la misma. En bastantes ocasiones la radicalización es el resultado de vivencias de situaciones políticas y de conflictos bélicos traumáticos (ocupación extranjera, agresiones e intervenciones militares, etc.) que algunos individuos experimentan como si fueran causas justas o revolucionarias que no pueden permanecer pasivos ante ellas y deben, a título individual, intervenir y contribuir con su apoyo. Se trata de un tipo de radicalización "religiosa" de corto recorrido, es decir, de un individuo que realmente no suele tener observancia religiosa ni tiene conocimiento religioso profundo, sino que esta situación de conflictos bélicos (o de experiencias traumáticas y de discriminación

vividas en el contexto migratorio) podrían estimular este recorrido (Abdulhaleem, 2015).

Así, en su análisis sobre los procesos de radicalización de musulmanes en España, el especialista Holguín Polo (2014) señala que la pérdida de identidad puede ser una de las causas que estimulan los discursos radicales. La falta de apoyo social, las desigualdades, la segregación y la xenofobia son los primero pasos en la formación de las actitudes radicales. Son vulnerables personas que por motivos migratorios se encuentran desarraigados en un entorno socialmente hostil.

V. LÍMITES DEL NEOFUNDAMENTALISMO EN EL ÁMBITO ISLÁMICO

5.1. INTRODUCCIÓN

Mediante la anterior revisión bibliográfica hemos tratado de responder a los interrogantes que hemos planteado en la introducción de esta tesis acerca de las características generales del fenómeno del (neo)fundamentalismo, y de las características de la religiosidad de las comunidades islámicas en contexto migratorio. Para ahondar más en esta cuestión, en este capítulo se pretende definir de manera concisa los componentes y aspectos esenciales de la estructura del neofundamentalismo, y así poder avanzar en la segunda parte de la tesis y someter este fenómeno al estudio empírico. Con este objetivo, y dada la ausencia de instrumentos que miden este constructo en población musulmana que vive en contexto migratorio, hemos decidido elaborar un instrumento nuevo para ello: Escala del Neofundamentalismo Islámico (ENI).

No obstante, si tenemos en cuenta las observaciones de Hill y Hood (1999) en su libro titulado *Measures of religiosity*, en el que afirman que el (neo)fundamentalismo es un fenómeno complejo y, ante todo, difícil de interpretar, podemos deducir que se trata de una tendencia que resulta difícil la tarea de someterla al estudio empírico por medio de la aplicación de un instrumento de medición.

En base a la producción literaria existente y relacionada con la materia de nuestra tesis, y teniendo en cuenta también los criterios y las consideraciones del contenido teórico que hemos desarrollado en la primera parte de la misma, hemos podido llegar a identificar dos tipos de actitudes que pueden ser consideradas como fundamentalistas y/o neofundamentalistas, y que a pesar de que tienen varios aspectos en común, cabe tener en cuenta que poseen unas características clave que los diferencian. Los dos tipos son:

1. *Fundamentalismo islámico*: representa a aquellas personas que se autodefinen como creyentes y formales cumplidores de los preceptos religiosos islámicos; consideran que los fundamentos de la fe son un elemento central para su vida y su comportamiento; mantienen una interpretación propia de la religión y defienden que el Islam es el mejor modelo para toda la humanidad, entendido como un modelo abierto al diálogo y defensor de los valores de la convivencia y, ante todo, de la pluralidad. En este sentido, la palabra «fundamentalismo» recobra su significado original de cuando fue acuñada por Curtis Lee Laws (1868-1946) para referirse, con un tono elogioso y positivo, al protestantismo norteamericano que reclamaba una vuelta a los fundamentos originales de la fe cristiana.

2. *Neofundamentalismo islámico*: es característico en aquellos individuos que no sólo tienen una interpretación propia del Islam, sino que defienden que es la única visión válida para su vida y que debe ser impuesta sobre los demás. No reconocen el derecho del "otro" a mantener y practicar rituales religiosos propios. Son acríticos. Se sienten marginados y discriminados, por lo que tienden a buscar un aislamiento voluntario y justificado en base a interpretaciones religiosas, políticas o a una mezcla de ambas.

5.2. COMPONENTES DEL NEOFUNDAMENTALISMO ISLÁMICO

Tras el análisis que hemos realizado, y teniendo en cuenta los criterios y consideraciones que acabamos de señalar, hemos llegado a la conclusión de que una actitud neofundamentalista de un sujeto implica la manifestación y combinación de los siguientes componentes y aspectos generales:

- Hay una mitificación del pasado y una glorificación de sus figuras. El neofundamentalista se adhiere de una forma estricta y rígida a su legado cultural y religioso. Para él, todo lo que tuvo lugar en el pasado, con el que se identifica, es inmutable, especialmente cuando se trata del conjunto de los textos definidos como sagrados, que no admite modificarlos ni añadir o quitar ni un ápice. Cuando se trata del pasado, no hay concesión a la duda, no hay que preguntar o plantear interrogantes, sólo obedecer y aceptar, ya que allí residen las certezas. El neofundamentalista religioso subestima las habilidades del ser humano y mira con desdén a su capacidad de pensar, de crear y restaurar, convirtiendo al ser humano en un instrumento que tiene una única misión: la de proteger y conservar el legado religioso, rechazando el uso de la razón crítica. Las historias ancestrales y su contenido religioso se convierten en un conjunto de instrucciones y normas compactas y sólidas que deben ser aplicadas de manera inexcusable en todos los aspectos de la vida presente. El pasado no se admite releerlo, sólo memorizarlo y asimilarlo, ya que releerlo equivale a desmontarlo y derribarlo. De esta manera, una actitud neofundamentalista suele constar de, según Armstrong (2004), un componente fuerte de oposición contra los cambios y la modernización.

- Tendencia a mantener una distancia y desinterés con respecto a los "otros", sobre todo aquéllos que no comparten con él las mismas creencias. Es más, el neofundamentalista se siente extraño, singular y ajeno frente a los demás y frente a la sociedad que le rodea. Considera que el entorno que le rodea está lleno de injusticias y desviaciones morales y políticas, que amenaza (o al menos neutraliza o debilita) la experiencia fundacional y constitutiva de su tradición religiosa. Según Antoun (2008), de allí la necesidad de insistir en la idea de la separación o la creación de un muro

frente a ese mundo considerado injusto, desconocido o corrompido, y la identificación con otro mundo de principios y perspectivas con los que él está más familiarizado. Si este entorno social idealizado y deseado no existe, no sólo trata de crearlo, sino que también de imponerlo, sea a nivel individual, familiar o social. El romper con las relaciones permite, en este caso, mantener intacta la coherencia y la validez de las creencias internas y disminuye las contradicciones dentro de ellas, ya que en el fondo lo que se pretende con ello es evitar contrastarlas y sufrir disonancias cognitivas y las angustias psicológicas que conllevan.

- No tener disponibilidad o voluntad sincera para entender el punto de vista de las personas con quienes no está de acuerdo. Es decir, en caso de que el neofundamentalista acepte dialogar con otros, lo que sólo se puede esperar de él es una manifestación de afirmaciones (Marty, 1992). No hace ni el mínimo esfuerzo por comprender el punto de vista del "otro". Una actitud neofundamentalista parte del hecho de que las creencias que mantienen los "otros" están completamente equivocadas o desviadas. En cambio, las propias representan la verdad sublime y la única que será reconocida y recompensada por Dios. No sólo cree que su sistema y sus valores son buenos y beneficiosos para los demás, sino también está autorizado para implantarlos e imponerlos por cualquier medio. En consecuencia, la mentalidad neofundamentalista no contempla la legitimidad y el derecho de los otros grupos de poseer convicciones y rituales propios, ni vivirlos y ni practicarlos. Además, se observa una tendencia marcada de rechazo hacia el pluralismo religioso o político.

- Una visión vaga e imprecisa acerca de la realidad del "otro". La falta de interés por conocerle impide que el neofundamentalista desarrolle un

conocimiento estimable sobre el "otro". Se ve incapaz de reconocer los aspectos valiosos de los que están fuera de su comunidad, por muy justos y bondadosos que sean estos (Young, 2003). Considera que las diferencias que caracterizan a las otras culturas son insalvables y un obstáculo para el encuentro y la convivencia. Por otro lado, de acuerdo con Swanson (2005), una actitud neofundamentalista propende a identificarse con las creencias extremas y absolutas, y a situarse muy lejos del centro y de las ideas intermedias. Se justifican las posturas radicales y las actitudes severas y autoritarias como medio para mantener la fe o para propagarla. Una persona neofundamentalista suele percibir la relación con el "otro" como una lucha interminable y sostiene que la relación con él nunca puede llegar a generar algo beneficioso, sino es una fuente potencial de conflictos. Es que el "otro" es la representación de una moralidad y un estilo de vida hueco, corrompido e impuro y hay que hacer todo lo posible para cambiarlo. De allí la tendencia a desarrollar y promover constantemente sobre él imágenes estereotipadas y negativas. De esta manera, consigue justificar el ejercicio de la autoridad abusiva y la represión sobre los que no forman parte de su círculo. Por otro lado, el pensamiento neofundamentalista tiene una concepción y actitud discriminatoria hacia la mujer. De acuerdo con Feather y Mckee (2012), se llega a afirmar que la mujer es -basándose en criterios paternalistas y hasta en teorías pretendidamente científicas- como un ser inferior por naturaleza; incapaz de desempeñar eficazmente las mismas funciones que hace el hombre; su "rol" en la sociedad está limitado al matrimonio y a la maternidad; necesita siempre al hombre como tutor y protector; y sin aptitudes intelectuales suficientes como para participar en la toma de decisiones.

A partir de estos postulados generales sobre las características del

neofundamentalismo, hemos llegado a establecer 5 variables actitudinales, que consideramos que son factores muy significativos y a tener en cuenta a la hora de diseñar nuestra escala de medida. Las 5 variables son:

(1) Falta de Crítica Interna y Externa: describe la incapacidad del sujeto de aplicar el pensamiento crítico y aceptar la crítica externa. Una alta puntuación en esta subescala significa que la persona es inflexible ante la crítica interna y externa.

(2) Aislamiento: describe la tendencia de buscar el aislamiento voluntario. Una alta puntuación en esta subescala significa que se trata de una persona que busca el aislamiento.

(3) Intolerancia Religiosa: define la incapacidad del sujeto de reconocer el derecho al culto y la libertad de conciencia de las personas que no pertenecen a su grupo. A mayor puntuación, mayor intolerancia.

(4) Falta de Moderación: describe la incapacidad de tener una visión moderada en general, y en la práctica religiosa en particular, sin poder reconocer y valorar los rasgos positivos del "otro". Una alta puntuación indicaría menos moderación.

(5) Autoritarismo: describe la tendencia de mantener actitudes autoritarias hacia los demás. A mayor puntuación en esta subescala, mayor autoritarismo.

5.3. JUSTIFICACIÓN Y CONCEPTUALIZACIÓN DE LAS CINCO DIMENSIONES DEL NEOFUNDAMENTALISMO ISLÁMICO

5.3.1. Falta de Crítica Interna y Externa

El pensamiento crítico se define como una capacidad cognitiva que permite a la

persona encontrar el significado de ideas dispersas, capacitándole para desarrollar un verdadero diálogo con los demás (Brady, 2008). Tener y desarrollar un pensamiento crítico genera un sentimiento de satisfacción, tanto a nivel personal como a nivel social. Es un mecanismo muy útil que facilita a las personas tener una mejor adaptación a su entorno (Saiz y Rivas, 2010, citados por Almeida y Rodrigues Franco, 2011).

La esencia de la Falta de Crítica Interna y Externa consiste en dos tipos de críticas: una se ejerce a nivel interno y otra se desarrolla a nivel externo. La primera sería entendida como la capacidad de una persona de desmenuzar sus propias tradiciones con el fin de tomar conciencia de sus limitaciones y de los desaciertos que se hayan podido cometer y someterlas a la luz de la razón. La segunda, en cambio, tiene que ver con la capacidad de una persona de aceptar, por una parte, las críticas que se le hacen las demás personas, las que no forman parte de su círculo familiar, de amistades o su contexto cultural, y, por otra, reconocer las cualidades positivas que podrían tener estas personas que le critican.

La ausencia de rigidez mental y la flexibilidad ante la crítica interna y externa es un ejercicio sano de retrospección de los conceptos religiosos y culturales en los que cree una persona. De acuerdo con todo ello, los dos tipos de esta autocrítica resultan necesarios para valorar si una persona posee esta virtud y sabe manejarla o no. Cabe señalar, en este sentido, que no se trata de censurar duramente esos posibles errores y equivocaciones y flagelarse gratuitamente, sino que se trata de hacer una reflexión y revisión sincera, razonable y congruente acerca de nuestros actos, de nuestras relaciones con los demás (especialmente con lo que no piensan como nosotros) y acerca de nuestro legado y memoria histórica.

Pero, ¿Qué significa mantener un espíritu crítico ante el legado religioso? ¿El

ejercicio de la autocrítica es aplicable a los textos sagrados de este legado? ¿Hasta qué punto tiene proclividad a las actitudes neofundamentalistas el hecho de que un creyente considere que el texto sagrado es una fuente primaria o exclusiva para él y para su vida? ¿Por qué los fundamentalistas radicalizados al leer un texto sagrado llegan a conclusiones distintas a las que llegan los liberales, por ejemplo? A esta última pregunta los fundamentalistas radicalizados suelen contestar que, de acuerdo con Boone (1989), los liberales hacen una lectura con una *mala fe*, porque pretenden poner en entredicho, o incluso desvirtuar, la palabra de Dios. De acuerdo con Marty (1992), lo curioso es que el (neo)fundamentalista, al reaccionar de esta forma, puede estar actuando de buena fe, porque lo único que quiere conseguir es introducir el concepto de un Dios absoluto y autoritativo.

La relación entre las Escrituras y el neofundamentalismo está bien conocida y bien documentada. Todos los creyentes religiosos de las grandes religiones remiten a un texto sagrado, al que hay que tomarlo muy en serio, ya que se trata de una revelación divina que goza de una inerrancia completa. Como afirma Ruthven (2004), los fundamentalistas en todas las culturas se inclinan hacia una interpretación literalista de un texto al que veneran. Muchos autores opinan que la forma de leer e interpretar los libros sagrados revela el grado del fundamentalismo de un creyente. Se supone que cuanto más literalista sea la lectura, mayor será la posibilidad de caer en el fundamentalismo radicalizado (Abdulhaleem, 2010).

5.3.2. Aislamiento

Se trata de una actitud separatista voluntaria (en el sentido social y cultural de la palabra), que adopta un individuo para marcar una diferencia irreconciliable entre él y los demás que no comulga con ellos. Asimismo, esta tendencia de separarse del mundo se acentúa aún más en el ámbito religioso, donde el neofundamentalismo trata

de buscar y reseñar los fundamentos teóricos y los conceptos que justifican la idea de ese «aislamiento». Y si no los encuentra, da rienda suelta a su asombrosa imaginación para interpretar algunos pasajes de la tradición sagrada como un indicio claro y legitimador de la separación pretendida.

En este sentido, Müller-Fahrenholz (1992), citando a Jäggi y Krieger (1991), en su aproximación psicológica al fenómeno del (neo)fundamentalismo, comenta:

> Si hacemos caso a las ideas del libro *Fundamentalismus: ein phänomen der gegenwart* (Fundamentalismo: un fenómeno del mundo contemporáneo), el fundamentalismo es una *consecuencia de la alienación*. Los fundamentalistas no hacen más que hablar, por ejemplo, de "aislamiento personal", "marginación social", "desarraigo ético-cultural" (Müller-Fahrenholz, 1992, pág. 405).

Según apunta Antoun (2008), la cuestión de la purificación es un tema muy importante para todos los grupos (neo)fundamentalistas de las tres religiones monoteístas, la musulmana, la cristiana o la judía. Los (neo)fundamentalistas idean estrategias de separación física, social o simbólica para evitar relacionarse con el mundo que les rodea.

Es llamativo el paralelismo que hay en este aspecto (y en otros muchos de otra índole) entre las tres religiones monoteístas. De acuerdo con Karef (1992), en el *judaísmo* segregacionista se sirve, por ejemplo, de diferentes textos del Antiguo Testamento, en los que se sanciona duramente a los otros pueblos considerados como inmundos y gentiles, para justificar el no mezclarse, emparentarse o tratarse con

ellos. Como señala Neusner (1992), en el Estado de Israel hay pueblos y hasta ciudades enteras en los que sólo viven grupos segregacionistas. Se emplea la palabra *goyim* con tono despectivo para hacer alusión a los pueblos "no judíos" que no comulgan con las mismas creencias del judaísmo. En casos, incluso se llega a justificar la falta de compasión con ellos. De acuerdo con Morán (2008), esta tendencia al aislamiento se remonta al periodo judío macabeo de mediados del siglo II a.C., desde las reformas de Esdras, que propugnan una visión religiosa excluyen y segregacionista, e impide a la comunidad de Jerusalén su convivencia con los no judíos, expulsándolos o persiguiéndolos. Según señala Abdulhaleem (2010), en el caso del *cristianismo*, asimismo, se habla del reino de los pecadores, de los paganos y herejes, frente al reino de los obedientes o del *pusillus grex* (el pequeño rebaño).

En cambio, en el caso del *Islam* es habitual oír la palabra *gourabaá* pronunciada por miembros de movimientos islámicos, que suelen describirse usando este adjetivo, que significa literalmente "extraños". Esto es, se sienten "extraños" ante las condiciones y las circunstancias que caracterizan a la sociedad que les rodea. De acuerdo con Abdulhaleem (2010), la definición como *gourabaá* se popularizó gracias una canción que fue compuesta, probablemente, en Egipto a principios de la década de los 90 del siglo pasado. El autor de esta canción es desconocido. La información que hay sobre su origen, además de muy escasa, es contradictoria. Lo único que se sabe de la canción, es que en 1993 fue cantada en voz aguda y resonante, desde el banquillo de los acusados del Tribunal Supremo de Emergencia, por un integrante del movimiento de los Hermanos Musulmanes. Se trata de Mohammad al-Najjar, quien fue procesado junto con otros compañeros suyos por el asesinato político del entonces presidente del parlamento egipcio, Rifát al-Mahjoub. Dada la complejidad y las dudas sobre las circunstancias que rodearon ese crimen, que había sido cometido en el año 1990 causando en aquellos tiempos gran perplejidad en la sociedad egipcia, los jóvenes acusados fueron después absueltos por falta de pruebas que constatasen su

implicación. Sea como fuere, el caso es que la canción de Mohammad al-Najjar se quedó grabada desde aquel juicio como un cántico de adoctrinamiento e himno identificativo para muchos de los miembros de los movimientos del Islam político. La letra de la canción de los *gourabaá* reza:

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

Del mismo modo, hay otro concepto que se puede citar, en el caso del Islam, por estar relacionado directamente con la idea de la "separación" social de un mundo percibido como amenazador, injusto e inmoral. Es la creencia en la idea del *al-Wala' wal Bara'*, que es un concepto teológico islámico que fue desarrollado a partir de una peculiar interpretación de algunos pasajes coránicos. De acuerdo con Wagemakers (2009), la idea del *al-Wala' wal Bara'* consiste en mantener una actitud de lealtad y fidelidad ante los verdaderos musulmanes y mostrar otra actitud de reticencia y desconfianza hacia los no musulmanes o hacia los musulmanes liberales o laicos. Algunos grupos religiosos islámicos, particularmente algunas versiones del salafismo, que mantienen esta postura recelosa, acaban restringiendo su vínculo con las demás personas que no comparten con ellos las mismas creencias y visiones religiosas.

Según Sivan (1997), a finales de los años setenta algunos grupos quietistas y seguidores de Qutb recurrieron, cuando estaban en la cárcel, a los símbolos básicos de la segregación: se negaron a participar en las oraciones dirigidas por imames considerados impuros, decidiendo que su grupo oraría sólo. En realidad, esta actitud

de apartarse de los demás se convierte en una señal de distinción para estos grupos radicales de los setenta. Además, este acto se enlaza con otro concepto similar relacionado con la separación, si bien en este caso no se trata de un acto de aislamiento y retiro como tal, sino que más bien de una búsqueda de un refugio seguro. Nos referimos al concepto de la *hiyra* (hégira), palabra árabe que significa literalmente «emigración» y consiste en abandonar el país o la sociedad en caso de sufrir opresión o privación del derecho a practicar libremente la fe y la *da'wa* (evocación y prédica religiosa). Hay quien considera que la *hiyra* es un recurso o una operación avalada desde el punto de vista religioso.

Desde la perspectiva de la historia del Islam, el concepto de la *hiyra* alude al desplazamiento que realizó Muhammad junto con otros musulmanes y musulmanas en el año 622 (d.C.), dejando su ciudad natal, La Meca, para dirigirse a otra ciudad situada al norte de la península arábiga, Medina. Dado que los habitantes de esta última ciudad ya habían aceptado recibirles y darles cobijo, lo que se pretendía era librarse de la persecución sufrida en la ciudad de La Meca. Si queremos entender su verdadero significado en la historia del Islam, hay que remontarse también a otras dos «emigraciones» que se efectuaron incluso antes del año 622 (d.C.): fue cuando un grupo de musulmanes y musulmanas, instados por Muhammad, emigraron a Abisinia (ahora Etiopía), «donde gobernaba un rey cristiano que no cometía injusticias» y que les iba a auxiliar, les decía el profeta. De esta manera, la «emigración» se convierte en una repuesta, una reacción frente a la intolerancia y la discriminación, con el fin de conservar la conciencia religiosa y tener la libertad de practicarla (Abdulhaleem, 2010, pág. 84).

5.3.3. Intolerancia Religiosa

Entendemos por tolerancia la capacidad de una persona de reconocer la

legitimidad de los y las demás a la existencia y a mantener sus propias opiniones y creencias. En el plano religioso sería el respeto activo del derecho de los que confiesan otros credos a manifestarlos y practicarlos. Una persona tolerante, en este sentido, sería una persona consciente de la pluralidad y la diversidad del mundo en el que vivimos, respeta la libertad de culto de todos (aunque sean minorías), acepta las actitudes diferentes a las suyas (aunque considere que son erróneas) y las transforma en un enriquecimiento a través del diálogo sincero y la ausencia de imposiciones.

Ser tolerante, por lo tanto, es sinónimo de ser virtuoso, generoso, justo y paciente ante las creencias y acciones ajenas que a veces nos incomodan porque cuestionan lo que consideramos correcto o verdadero (Giner, 2002). Asimismo, la tolerancia aplicada en los diferentes ámbitos sería la base fundamental para que una sociedad pueda construirse de manera digna y respetuosa con los derechos humanos. En este sentido, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada en 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, establece en su artículo número 18 que:

> Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia[1].

Pero, ¿es posible tener fe absoluta en las creencias propias y al mismo tiempo

[1] Artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Información obtenida de http://www.un.org/es/documents/udhr/

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

Esta actitud intolerante a menudo ha sido considerada como un aspecto muy ligado al (neo)fundamentalismo. Armstrong (2004) señala, en su estudio sobre los fundamentalismos, que los fundamentalistas no dan crédito a la democracia, no reconocen el pluralismo, la tolerancia religiosa, el pacifismo, la libertad de expresión. De igual modo, Giner (2002) señala que una de las posiciones frente a la Verdad en la esfera de la tolerancia es la integrista, palabra que prefiere usar en lugar de fundamentalista, pero considera que tampoco es del todo satisfactoria. Según esta posición integrista, la Verdad es evidente, indudable y fácilmente accesible. La verdad la tengo yo, o mi tribu, o la expone algún sumo sacerdote, texto sagrado, partido. O la ciencia según la explican sus profesionales.

5.3.4. Falta de Moderación

La moderación es una actitud que hace alusión a la capacidad de una persona de evitar las ideas y los comportamientos que salen de los límites razonables. Una persona moderada sería aquélla que tiende, ante una tesitura extrema, a buscar y a optar por las posturas intermedias y mesuradas. Es una persona que se caracteriza por el hecho de alejarse de los extremos e invita al consenso, siendo consciente del papel de la historia, del presente y de las circunstancias sociales y humanas. Todo ello le permite, por un lado, encontrar un equilibrio entre él y entre la sociedad en la que se encuentra y, por otro, le facilita adaptarse a los diversos cambios y trasformaciones del entorno.

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

En una de sus odas filosóficas, el poeta lírico y satírico Quinto Horacio Flaco (65 a.C.-8 a.C.), citado por Abdulhaleem (2010), expone sus ideas subrayando los planteamientos que invitan al goce moderado de la vida y los placeres; opina que para conseguir la verdadera felicidad hay que contar con una “dorada medianía” (*aurea mediocritas*). En la Oda X del libro 2º, recita:

> *Acertarás más en la vida, Licinio, si no estás siempre aventurándote hacia alta mar, y si no te acercas en exceso a la costa poco fiable por recelo y horror al temporal. Todo aquél que escoge la áurea moderación se siente*

> *amparado y preservado de la sordidez de un techo ruinoso, se siente alejado y preservado de la envidia que causa un palacio* […]. *En las dificultades muéstrate decidido y valiente igualmente, ten la sensatez de replegar velas cuando las hinche un viento demasiado favorable*.

5.3.5. Autoritarismo

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

El autoritarismo ha sido objeto de estudio desde perspectivas y campos muy diversos: desde un enfoque político (estudiando los regímenes políticos autoritarios), desde un enfoque sociológico (considerando variables como la clase y la organización social, la etnicidad, marco social rural/urbano, religión, etc.) y, como acabamos de

señalar, desde un enfoque psicológico (el estudio del autoritarismo como una variable de la personalidad), etc. (Abdulhaleem, 2010).

En lo que respecta al fenómeno del (neo)fundamentalismo, varios autores lo han relacionado con el autoritarismo. Así, Streib (2001), citado por Swanson (2005), apunta que el término fundamentalismo indica un *revivalismo* o una regresión: una expresión que se aplica en el ámbito religioso y que se caracteriza por una obediencia autoritaria; una expectativa instrumental-recíproca; y una interpretación literal de las experiencias y los símbolos. De esta manera, el autoritarismo como concepto aporta una perspectiva a través de la cual se puede examinar y estudiar el fenómeno del (neo)fundamentalismo. Como habíamos señalado en el capítulo tercero de esta tesis, Altemeyer y Hunsberger (1992) encontraron que, según sus investigaciones sobre estas dos actitudes, el (neo)fundamentalismo religioso y el autoritarismo estaban estrechamente relacionados.

SEGUNDA PARTE: ESTUDIO EMPÍRICO

VI. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

Habida cuenta de la revisión bibliográfica y las reflexiones teóricas que hemos desarrollado en la parte introductoria de esta tesis sobre la emergencia del fenómeno del (neo)fundamentalismo religioso, tanto en el caso del Islam como en otras culturas y tradiciones religiosas, cabe destacar que la estructura y los motivos de nuestro estudio responden explícitamente a los intensos y polémicos debates, tan viejos como actuales, que se han generado sobre el Islam y sobre su presencia en Europa en general y en el País Vasco en particular.

En ocasiones se llega a afirmar que la dificultad de la *integración* de las comunidades islámicas es el resultado de, entre otras causas, los altos grados de religiosidad que manifiestan estas comunidades. La notable y a veces rigurosa observancia religiosa de los musulmanes se interpreta no sólo como un obstáculo en el camino de la convivencia, sino que también como un elemento que, se teme, puede agudizar los posibles procesos de *radicalización* de miembros de la comunidad musulmana (Peter y Ortega, 2012; Casanova, 2000, 2007).

Así, en esta investigación se pretende ahondar en el conocimiento del perfil religioso de los musulmanes y las musulmanas residentes en el País Vasco. Planteamos la pregunta de si existen argumentos sólidos que nos permiten pensar que la religiosidad que practican puede generar actitudes neofundamentalistas. Se trata de, asimismo, abordar la pregunta de cómo y de qué manera su perfil sociodemográfico y sus creencias islámicas influyen en sus relaciones y en las dinámicas de convivencia que desarrollan de cara a la sociedad de recepción, la sociedad vasca europea.

Teniendo en cuenta lo expresado, los objetivos que hemos establecido para esta investigación son estos:

1. Diseñar y validar un instrumento propio con el fin de evaluar las diferentes facetas del neofundamentalismo islámico en el contexto migratorio.

2. Evaluar el neofundamentalismo religioso en una muestra perteneciente a la comunidad musulmana asentada en el País Vasco en función de los siguientes factores sociodemográficos: sexo, edad, país de origen, nivel de estudios, tiempo de residencia en el país de acogida, nivel de religiosidad, pertenencia a asociaciones de actividades religiosas y/o culturales.

3. Estudiar las posibles diferencias en el neofundamentalismo en dicha muestra de población musulmana. Se pretende contrastar los resultados del estudio que realizamos en el País Vasco en 2010 y los resultados del estudio que hemos realizado en 2015.

VII. METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN

7.1. DISEÑO DE ESTUDIO

Para conseguir los objetivos de esta tesis se ha desarrollado un estudio exploratorio, descriptivo-observacional, sin formulación de hipótesis. Hemos empleado una metodología de estudio transversal y correlacional. Los propósitos de los diseños transversales son, de acuerdo con Díaz Narváez (2009), describir unas variables de interés, analizar su incidencia y averiguar las interrelaciones que posiblemente existen entre ellas. En el caso de los estudios transversales correlacionados, el investigador puede limitarse a establecer relaciones entre dos o más variables sin precisar ningún sentido de causalidad aunque puede tratar de examinar relaciones de causalidad. La metodología empleada para la recogida de información se basa en la aplicación del cuestionario y en entrevistas semi-estructuradas.

7.2. CONSTRUCCIÓN DE LA "ESCALA DEL NEOFUNDAMENTALISMO ISLÁMICO (ENI)"

Durante este proceso hemos procurado diseñar un instrumento de medición lo más válido y ajustado posible a la especificidad y singularidad de la población musulmana en contexto migratorio. Para ello, en base a la revisión bibliográfica y al conocimiento sustantivo que hemos desarrollado en la parte teórica de la tesis, hemos elaborado un cuestionario compuesto por 28 ítems, que posteriormente hemos tenido que ampliar a una versión de 38 ítems para poder evaluar las variables propuestas de manera más precisa y completa. El motivo de este aumento de ítems responde al hecho de que nos hemos decantado por no emplear -como habíamos pensado en un primer momento- el instrumento *Scriptural Literalism Scale* (Hogge & Friedman, 1967), cuyos 16 ítems evalúan el grado en el que una persona cree en una interpretación literal de la Biblia. En su lugar hemos optado por aumentar los ítems de nuestro instrumento (ENI), inspirándonos en varios elementos de dicho instrumento, para

poder evaluar una dimensión similar que hemos llamada Falta de Crítica Interna y Externa. Cabe señalar que después de traducir el cuestionario a la lengua árabe y probarlo en una experiencia piloto, de la que a continuación vamos a hablar, la ENI ha quedado conformada por una versión definitiva de 35 ítems.

Para facilitar la aplicabilidad del cuestionario con la población musulmana, lo hemos traducido a la lengua árabe clásica, el idioma oficial de la mayoría de los países de los que proceden los miembros de esta comunidad asentada en el País Vasco. Para lograr que el cuestionario tenga una equivalencia conceptual entre las dos versiones (español y árabe), es decir, para medir el mismo constructo teórico en ambas versiones y asegurarse de tener los mismos significados, se ha realizado el siguiente procedimiento: (1) hemos realizado dos versiones de traducciones al árabe, haciendo hincapié en la adecuación de las expresiones del cuestionario a las referencias lingüísticas e idiosincrásicas culturales mayoritarias de la población musulmana; (2) hemos consultado estas dos traducciones con varias personas bilingües que dominan el español y el árabe y que son cualificadas en el tema. Este grupo fue previamente informado sobre el estudio y sus propósitos; (3) tras estas iniciales evaluaciones semánticas y conceptuales, hemos diseñado una primera versión consensuada; y (4) esta misma versión es la que fue probada en la experiencia piloto con la población musulmana objeto de nuestro estudio.

En este sentido, varios autores señalan que el proceso de traducción de un cuestionario es clave para asegurarse de su calidad en distintos contextos culturales. Se trata de un proceso riguroso que requiere de una adaptación cultural de la versión original a la versión adaptada. El objetivo es conseguir que el instrumento sea equivalente a nivel semántico, conceptual, técnico y de criterio en distintos contextos culturales (Carvajal, Centeno, Watson, Martínez & Sanz Rubiales, 2011).

Para garantizar la aplicabilidad de nuestro cuestionario en condiciones reales, lo hemos probado con una muestra piloto compuesta por 22 entrevistados (7 mujeres y 15 hombres) pertenecientes a la población objeto de estudio. El grupo estaba formado por 8 líderes y representantes de la comunidad islámica, gestores de diferentes asociaciones culturales y religiosas, y por 14 miembros de la población musulmana que no ostentaban ningún cargo de liderazgo. Residían en Araba, Gipuzkoa y Bizkaia, que fueron repartidos de la siguiente forma: 6, 5 y 11, respectivamente. Se contactaba personalmente con ellos por teléfono, se les informaba sobre el estudio que íbamos a realizar y se les solicitaba su colaboración y participación en el mismo. Una vez concertadas las citas, y antes de proceder a realizar las entrevistas, se les facilitaba una información más detallada sobre el contenido de nuestra investigación y sobre nuestros propósitos, y paralelamente se les presentaba el consentimiento informado para garantizar la voluntariedad de su participación. Cabe señalar que la mayoría de estas entrevistas (unas 16) se realizaron en los oratorios y centros de culto de la comunidad musulmana; otras se desarrollaron, sin embargo, en las propias casas de los entrevistados (6 en total).

Durante el proceso de ensayo de las entrevistas, hemos procurado asegurarnos de que esta prueba piloto tenga las mismas condiciones que iba a tener nuestro trabajo de campo y se desarrolle con el mismo procedimiento. Se trataba de contrastar hasta qué punto funcionaba el instrumento que hemos elaborado y si en la práctica cumple con los objetivos exigibles y esperados.

Con el fin de verificar la claridad y la expresividad de las preguntas del cuestionario, hemos ido anotando, durante el desarrollo de las entrevistas, las reacciones e impresiones que las preguntas provocaban en los informantes. Recogíamos todas las puntualizaciones, las aclaraciones y matizaciones que nos proporcionaban acerca del contenido y el significado de los elementos de la escala.

Esta necesaria prueba piloto nos ha servido para modificar varias palabras y algunas preguntas que resultaban ambiguas e inoperantes. Algunas las hemos eliminado y otras las hemos sustituido por otras más claras y comprensibles, teniendo en cuenta las valiosas observaciones y precisiones que nos aportaban los entrevistados y las entrevistadas miembros de esta primera muestra. También hemos podido comprobar que era recomendable cambiar el orden de los ítems para garantizar la fluidez de los diferentes elementos del cuestionario. Con todo esto, valoramos que este protocolo ha contribuido de manera decisiva y productiva a la lógica y consistencia del cuestionario y a la validez de contenido e idoneidad de sus ítems.

7.2.1. Diseño y proceso de redacción de los ítems de la Escala del Neofundamentalismo Islámico (ENI)

La mayor parte de los comentarios del cuestionario (25 ítems) han sido construidos por el propio investigador, en base a la reflexión sobre el tema del neofundamentalismo, que ha sido enriquecida por una revisión y lectura de amplias referencias bibliográficas y abordajes teóricos desarrollados en torno a la misma materia. En cambio, el resto de los ítems (10 en total) han sido inspirados en las escalas ya elaboradas por otros autores para la medición del *fundamentalismo* y el liberalismo en culturas cristianas, del concepto del dogmatismo y del autoritarismo. Nos hemos servido de los siguientes instrumentos para el desarrollo de estos 10 ítems de la ENI:

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

- *Religious Fundamentalism Scale* (Altemeyer & Hunsberger, 1992). Hay 3 ítems de esta escala que han servido de inspiración para la redacción de 3 preguntas de nuestro cuestionario. Se trata de los ítems número 2, 5 y 19 de la escala de Altemeyer & Hunsberger (1992), que rezan: «*All of the religions in the world have flaws and wrong teachings*»; «*Religion must admit all its past failings and adapt to modern life if it is to benefit humanity*»; y «*There is no body of teachings, or set of scriptures, which is completely without error*». Las ideas de esta escala nos han ayudado para crear los siguientes ítems de nuestro cuestionario: «Al revisar la historia de mi cultura, a veces encuentro errores que se cometieron por algunos/as en el pasado»; «Si un/a creyente quiere conservar los fundamentos de su fe, sería mejor para él/ella no adaptarse a la vida moderna»; y «Es normal reconocer que entre los/as integrantes de otras religiones hay gente honesta y buena como también entre los/as integrantes de mi religión hay gente deshonesta y equivocada».

- *The Dogmatism Scale* (Rokeach, 1956). Nos hemos inspirado en 5 ítems de esta escala, son los siguientes: «*The United States and Russia have just about nothing in common*»; «*Even through freedom of speech for all groups is a worthwhile goal, it is unfortunately necessary to restrict the freedom of certain political groups*»; «*When it comes to differences of opinion on religion, we must be careful not to compromise with those who believe differently from the way we do*»; «*In times like these, a person must be pretty selfish if he considers primarily his own happiness*»; y «*A group wich tolerates too many differences of opinion among its own members cannot exist for long*». En base a estas cuestiones hemos elaborado los siguientes ítems de nuestra escala: «Las diferencias culturales entre el Islam y Occidente pueden suponer un enriquecimiento más que un choque, especialmente si se acaba la injusticia que sufren los musulmanes»; «La libertad de expresión debe ser garantizada

para todos/as, aunque haya alguien que la utilice para criticar a los/as demás»; «Si no estoy de acuerdo con alguien sobre temas religiosos, creo que dispongo de una clara voluntad para intentar entender su punto de vista»; «En los tiempos en los que vivimos es mejor ser egoísta y preocuparse uno/a únicamente por las propias necesidades»; y «El grupo que tolera la crítica entre sus miembros fracasará».

- *The Right-Wing Authoritarianism Scale* (Altemeyer, 1981, 1996). Nos hemos inspirado en el ítem número 19 de esta escala. El ítem en cuestión es el siguiente: «*Everyone should have their own lifestyle, religious beliefs, and sexual preferences, even if it makes them different from everyone else*». Lo hemos redactado así en nuestro instrumento: «Cada persona tiene el derecho de llevar su propio estilo de vida y tener creencias propias aunque sean diferentes del estilo de vida y de las creencias de los/as demás».

7.2.2. Descripción del instrumento ENI

ENI es el cuestionario que hemos elaborado para la evaluación del neofundamentalismo Islámico. Este instrumento consta de 35 ítems tipo autoinforme y de fácil aplicación. El tiempo estimado para completarlo es de 20 minutos, aproximadamente. La ENI está compuesta por una serie de cuestiones, con literalidad tanto negativa como positiva, relativas a estas tres grandes cuestiones:

- La relación del individuo con las demás personas (sobre todo aquéllas que en temas religiosos sostienen opiniones que no coinciden con las suyas).

- Su relación con la sociedad, en general, en la que reside (aquélla que establece estilos y modos de organización de la vida basados en principios y en puntos

de vista que no siempre comparte).

- La visión en torno a su religión y el papel de esta en la sociedad, también en torno a su pasado cultural y religioso islámico, su percepción y postura con respecto a este pasado (incluyendo el texto sagrado en el que cree, el Corán).

Concretamente, la ENI averigua cómo y de qué forma influyen los conceptos religiosos relacionados con estos tres niveles en la actitud de los entrevistados musulmanes. Para ello, la ENI evalúa cinco dimensiones relacionadas con la actitud neofundamentalista islámica, son:

(1) Falta de Crítica Interna y Externa: hace referencia a la incapacidad de aplicar el pensamiento crítico y aceptar la crítica externa.
(2) Aislamiento: describe la tendencia de buscar el aislamiento voluntario.
(3) Intolerancia Religiosa: define la incapacidad de reconocer y tolerar el derecho al culto de todos los demás.
(4) Falta de Moderación: describe la incapacidad de tener una visión moderada en general y en la práctica religiosa en particular, y el no poder reconocer y valorar los rasgos positivos del "otro".
(5) Autoritarismo: describe la tendencia de mantener actitudes autoritarias hacia los demás.

Cada uno de los 35 ítems del cuestionario debe ser respondido mediante una escala tipo Likert de 6 posibilidades de respuesta, que reflejan hasta qué punto el/la entrevistado/a está de acuerdo o desacuerdo con los enunciados del cuestionario, dejando la pregunta sin contestar en caso de no querer hacerlo: 1 = Totalmente De Acuerdo; 2 = Parcialmente De Acuerdo; 3 = De Acuerdo; 4 = Desacuerdo; 5 = Parcialmente Desacuerdo; y 6 = Totalmente Desacuerdo.

7.3. DESCRIPCIÓN DE LAS DOS COHORTES

Con el fin de responder a los objetivos de la investigación hemos realizado dos estudios separados por un intervalo de tiempo de cinco años entre ellos. Así, se han obtenido dos muestras compuestas por miembros de la comunidad musulmana afincada en Euskadi. Se aplicó el instrumento a la primera muestra con 121 participantes en el año 2010 (N_1 = 121). Mientras que en el año 2015 se ha realizado el segundo estudio con la segunda muestra de 121 participantes (N_2 = 121). Para la obtención de esta muestra total (N_t = 242) se siguió un procedimiento de muestreo de conveniencia no aleatoria a partir de los centros religiosos islámicos ubicados en las tres provincias del País Vasco, intentando respetar las proporciones en cuanto al número de la población musulmana en cada territorio. Los municipios donde están ubicados estos centros de culto son los siguientes:

- Araba: en las tres mezquitas constituidas en el centro de la ciudad de Vitoria-Gasteiz.
- Gipuzkoa: en la ciudad de Donosita-San Sebastián, Errenteria, Irun y Eibar.
- Bizkaia: en las diferentes mezquitas y salas de oración ubicadas en Bilbao, Barakaldo, Matiena y Ermua.

Hemos considerado que el perfil religioso de los y las participantes ha de ser un criterio principal, ya que el estudio empírico pretende evaluar el grado del neofundamentalismo religioso en población musulmana en contexto migratorio. Así, hemos delimitado nuestro universo de investigación a los integrantes de esta comunidad que se autodefinen como creyentes y practicantes de los ritos litúrgicos de su fe. Estos musulmanes expresan y exteriorizan su religiosidad mediante una observancia constante de los pilares del Islam. Por todo ello, hemos valorado que el perfil de los siguientes miembros de la comunidad musulmana y el ámbito en el que

actúan podrían ajustarse a las consideraciones que acabamos de mencionar:

- Los imames de los diferentes oratorios y mezquitas de barrios ubicados en los tres Territorios Históricos de la CAPV.

- Los/as representantes y responsables de asociaciones cuyas actividades culturales que se desarrollan en base a una ética y una visión religiosa islámica.

- Los miembros del colectivo musulmán que se autodefinen como musulmanes/as creyentes, y acuden con frecuencia a las mezquitas para cumplir con las oraciones rituales establecidas por la religión musulmana.

7.3.1. Descripción de la cohorte de 2010 y de la cohorte de 2015, según variables sociodemográficas

En el estudio realizado en 2010 participaron un total de 121 personas pertenecientes a la comunidad musulmana afincada en la CAPV, y que cumplen con los criterios fijados para la confección de la muestra. De los entrevistados el 85,1% eran hombres (103 en total) y el 14,9% eran mujeres (18 en total). En el segundo estudio realizado en 2015, el número de participantes musulmanes era también de 121 personas. De los entrevistados de la segunda cohorte de 2015, el 74,4% eran hombres (90 en total) y el 25,6% eran mujeres (31 en total). En la Tabla 7.1 se muestran los datos sociodemográficos descriptivos de las dos muestras.

Tabla 7.1.- *Distribución de ambas cohortes según datos sociodemográficos*.

		Cohorte 2010		Cohorte 2015	
		N	%	N	%
Sexo					
	Mujer	18	14.9	31	25.6
	Hombre	103	85.1	90	74.4
	Total	121	100.0	121	100.0
Edad					
	18-25	19	15.7	14	11.6
	26-30	33	27.3	9	7.4
	31-35	23	19.0	31	25.6
	36-40	14	11.6	30	24.8
	41-45	17	14.0	28	23.1
	45-	15	12.4	8	6.6
	Total	121	100.0	120	99.2
Procedencia					
	Magreb	80	66.1	86	71.1
	África	19	15.7	4	3.3
	Oriente Medio	10	8.3	18	14.9
	Euskadi	10	8.3	10	8.3
	América latina	2	1.7	0	0.0
	Total	121	100.0	118	97.5
Nivel de estudios					
	Menos de Bachiller	27	22.3	44	36.4
	Bachiller	38	31.4	41	33.9
	Diplomatura	24	19.8	11	9.1
	Superior universitario	32	26.4	24	19.8
	Total	121	100.0	120	99.2
Lugar de residencia					
	Araba	40	33.1	35	28.9
	Gipuzkoa	20	16.5	17	14.0
	Bizkaia	61	50.4	69	57.0
	Total	121	100.0	121	100.0
Tiempo de residencia					
	Menos de 1 año	2	1.7	7	5.8
	1 año	7	5.8	2	1.7
	2 años	10	8.3	3	2.5
	3 años	20	16.5	3	2.5
	4 años	14	11.6	6	5.0
	5 años	9	7.4	18	14.9
	Más de 5 años	49	40.5	73	60.3
	Nacido/a autóctono/a	10	8.3	9	7.4
	Total	121	100.0	121	100.0
Nivel de religiosidad					
	Creyente y practicante a diario	116	95.6	102	84.3
	Creyente y practicante una vez a la semana	0	0.0	12	9.9
	Creyente y practicante esporádicamente	4	3.3	3	2.5
	Creyente pero no practicante	1	0.8	2	1.7
	Total	121	100.0	121	100.0
Pertenencia a entidades culturales/religiosas					
	Sí, pertenezco	50	41.3	29	24.0
	No, no pertenezco	69	57.0	91	75.2
	Total	121	100.0	120	99.2

La representatividad de la mujer dentro del colectivo musulmán es bastante variada. Según los datos del Observatorio Vasco de Inmigración[1] (Ikuspegi) correspondientes al año 2010, el porcentaje de la presencia femenina es bastante reducido en algunos colectivos de musulmanes, como por ejemplo los pakistaníes, que apenas alcanza el 12,4% de esta población. En Araba, las mujeres pakistaníes en 2010 representaban el 6,9% del total de personas de esta nacionalidad. En 2015, sin embargo, ha habido un aumento de la presencia de mujeres pakistaníes residentes en el País Vasco, llegando a representar el 23,2%. En el caso del colectivo senegalés en Bizkaia, la mujer representaba en 2010 el 9,3% del total. En 2015 ha habido un ligero incremento, llegando a representar el 17,1%.

En cambio, según datos del 2010, el colectivo magrebí cuenta con una presencia más numerosa de mujeres, siendo el 36,2% de la comunidad argelina afincada en Araba, el 24,3% de los argelinos empadronados en Gipuzkoa y el 27,9% de los marroquíes que residen en Bizkaia. En 2015 se destaca que hay casi 19.000 personas extranjeras de nacionalidad marroquí afincadas en Euskadi, el 38% de estas personas son mujeres y el 62% son hombres. Con respecto a la población argelina, que es el segundo colectivo mayoritario de magrebíes residentes en Euskadi, hay casi 5.500 personas, el 39,1% son mujeres y el 60,1% son hombres. A pesar del notable incremento en los últimos años de mujeres inmigrantes musulmanas, lo cierto es que las comunidades musulmanas afincadas en la sociedad vasca registran una representatividad masculina casi dos veces mayor que la femenina.

Considerando la edad de los participantes de la primera muestra de 2010, como es observable en la Tabla 7.1, la mayoría de los encuestados representan una franja de edad comprendida entre 26 y 30 años (27,3%). Los siguen bastante de cerca

[1] Ikuspegi. Datos obtenidos de http://www.ikuspegi-inmigracion.net/es/estadisticas/estadisticas.php

los que tienen entre 31 y 35 años (19%). Los entrevistados de estas dos franjas representan casi la mitad de los participantes. La otra mitad corresponde a los que tienen entre 18 y 25 años (15,7%); entre 36 y 40 años (11,6%); entre 41 y 45 años (14%); y, por último, el 12,4% de los musulmanes entrevistados en esta primera muestra cuentan con más de 45 años de edad. En términos generales, es una muestra de participantes jóvenes, representativa de los integrantes de la comunidad musulmana inmigrante afincada en la CAPV.

En cuanto a la nacionalidad de los integrantes de la muestra del 2010 (Tabla 7.1), el mayor porcentaje de los participantes musulmanes pertenecen a la área geográfica del norte de África (80 entrevistas, en total). Representan el 66,1% del total de las personas entrevistadas, ya que los integrantes de la población de inmigrantes pertenecientes a países del norte de África figuran como mayoría en comparación con otros colectivos de musulmanes afincados en el País Vasco. Los países de los que proceden las y los participantes son: Marruecos, Sáhara Occidental, Argelia, Túnez, Libia (los hemos llamado países árabes del norte de África).

En este sentido, cabe destacar que el ejemplo de la población magrebí residente en Eibar (Gipuzkoa), que es uno de los colectivos de magrebíes con más años de residencia en Euskadi. Sus representantes, casi todos cuentan con más de 70 años de edad, aseguran que la mezquita que inauguraron en Eibar a principios de los años ochenta es el primer oratorio creado por musulmanes del País Vasco (Abdulhaleem, 2010).

Los entrevistados musulmanes/as de países africanos fueron 19 participantes, y representan el 15,7% del total de la cohorte de 2010. Son originarios de Malí, Senegal y Sudán, si bien este último es también un país árabe, ya que forma parte de la Liga Árabe.

Musulmanes/as de países de Oriente Próximo (10 entrevistas). Un colectivo no muy numeroso, pero con una presencia y una historia de arraigo en la sociedad vasca muy significativa, ya que es una de las comunidades de inmigrantes musulmanes (también esta comunidad cuenta con un número considerable de árabes cristianos de Oriente Próximo) más antigua. Sus miembros vinieron a Euskadi, mayoritariamente a Bizkaia, por motivos de estudios. Es una inmigración que podemos llamar mayoritariamente académica. Sus miembros llegaron en la década de los años 70 para desarrollar estudios universitarios en las universidades y centros vascos de enseñanza superior, principalmente cursaban dos carreras: medicina en la *Universidad del País Vasco* y náutica en la *Escuela Técnica Superior de Náutica de Portugalete*, dependiente también de la *UPV*. Los musulmanes que han participado en este estudio del 2010 y pertenecen a la región de Oriente Próximo, son de los siguientes países: Siria, Palestina, Jordania, Egipto y Líbano.

Por su parte, de los/as musulmanes/as originarios/as del País Vasco, los conversos y las conversas al Islam, o los nuevos/as musulmanes/as, como a ellos les gusta llamarse, participaron 10 personas.

Musulmanes/as de los países latinoamericanos (2 entrevistas). Son inmigrantes de Argentina y Bolivia que también adoptaron la religión musulmana hace 2 y 10 años, respectivamente.

Considerando el nivel formativo de los y las integrantes de la muestra objeto de estudio del 2010, podemos destacar que el 22,3% de los entrevistados referían que no habían superado la etapa de la Educación Primaria y Secundaria. La mayor parte de la muestra, precisamente el 31,4%, manifestaban que tenían un Bachillerato finalizado en su país de origen. Un porcentaje considerable, concretamente el 26,4%, poseían una titulación universitaria, mientras que el resto, el 19,8%, cuentan con una

diplomatura.

Situándonos en el lugar de residencia de los participantes, se puede apreciar que la mayoría de los entrevistados musulmanes de la muestra del 2010 (concretamente el 50,4%) residen en Bizkaia. En segundo lugar aparecen los inmigrantes musulmanes residentes en Araba, con un total de 40 entrevistas que representan el 33,1%. Y por último, se han realizado un total de 20 entrevistas con musulmanes y musulmanas afincados en Gipuzkoa, que tienen una representatividad del 16,5% de toda la población estudiada.

Con respecto al tiempo de residencia, como se aprecia en la Tabla 7.1, sólo 2 de los participantes llevan menos de un año de residencia en Euskadi (1,7%). Mientras que siete de los musulmanes entrevistados llevan residiendo en el País Vasco un año, y representan el 5,8% de la muestra. 10 participantes llevan dos años de residencia y son el 8,3%. Asimismo, 20 de los integrantes de la muestra llevan residiendo en el País Vasco desde hace 3 años, y representan el 16,5% del total de la muestra. 14 entrevistados tienen una residencia de 4 años, y son el 11,6%. Los que han tenido más participación eran los entrevistados que llevaban residiendo en el País Vasco más de cinco años, casi la mitad del total (el 47,9%). Por último, los autóctonos vascos convertidos al Islam representan en el 8,3% de la muestra, 10 participantes de ambos sexos.

Considerando el nivel de religiosidad de los participantes del estudio del 2010, como puede apreciarse mediante la Tabla 7.1, el 95,9%, casi la totalidad de los participantes, a los que hemos realizado las entrevistas en los centros de oración de la comunidad musulmana ubicados en las tres provincias del País Vasco, se declararon como creyentes y practicantes a diario. Sólo 4 personas (el 3,3%) entrevistadas decían que practicaban los rituales de la religión musulmana alguna vez a la semana,

observaban el ayuno en el mes del Ramadán, acudían a veces a los rezos del viernes o a las fiestas de *Eid al-Fitr* (fiesta de la ruptura del ayuno) o *Eid al-Adha* (fiesta del cordero), que cada una de estas fiestas se celebra una vez al año. Sólo un único entrevistado (0,8%) manifestaba que era creyente pero no practicante. Ninguno contestó que practicaba en fechas esporádicas.

A pesar de que el cuestionario que hemos diseñado recogía datos sobre los miembros de la comunidad islámica que se autodefinen como creyentes pero no practicantes, pero estos no han podido ser estudiados por el casi nulo número de respuestas aportadas al respecto. En todo caso, este resultado era esperado, ya que la mayor parte del estudio fue realizada en los centros religiosos islámicos, las mezquitas.

Con respecto a la pertenencia a entidades y asociaciones cuyas actividades religiosas y/o culturales (Tabla 7.1), un porcentaje alto de los entrevistados del 2010, el 41,3%, referían que sí eran miembros de asociaciones islámicas o ayudaban de manera voluntaria en la tarea de gestionar las diversas actividades que organizaba la comunidad (clases de árabe, español o euskera, celebraciones religiosas, talleres de manualidades, excursiones, etc.).

Por otro lado, de los 121 participantes, nueve eran imames que oficiaban las oraciones colectivas en las diferentes mezquitas constituidas en el País Vasco. Asimismo, dos de estos 9 imames eran teólogos graduados por la *Universidad de al-Azhar*, el mayor y más importante centro de enseñanza religiosa islámica sunní, ubicado en Egipto y considerado la universidad más antigua del mundo en ofrecer estudios religiosos y seculares desde el siglo X hasta la actualidad y de manera ininterrumpida.

De igual modo, dentro del conjunto de las personas que componían la muestra, había un total de 23 participantes que eran responsables de asociaciones ligadas a las diferentes mezquitas abiertas en el País Vasco. Son miembros de juntas directivas y representantes de la comunidad musulmana que forman parte del liderazgo asociativo, y que se encargan de gestionar las diversas actividades desarrolladas por esas agrupaciones y responder a las necesidades comunitarias de la población musulmana. Se trata de un grupo de entrevistados y entrevistadas que son líderes religiosos comprometidos con el qué hacer comunitario, participando en la organización (siempre desde una perspectiva islámica) de las actividades culturales, de las celebraciones y festividades religiosas, de las mesas de diálogo interreligioso o interculturales, de las excursiones, etc.

Por otro lado, el resto de los entrevistados, el 57%, no tenían ningún cargo o función dentro de esas entidades y se declaraban simplemente como musulmanes creyentes que acudían cuando podían a las mezquitas para realizar sus rezos y encontrarse con gente de su comunidad. Dos de los entrevistados no contestaron.

En cambio, de las características descriptivas de la segunda cohorte de 2015, podemos destacar los datos que a continuación detallaremos. Como bien puede observarse en la Tabla 7.1, en este estudio ha habido un incremento en la participación femenina en comparación con la investigación realizada en 2010. Han pasado de 18 entrevistadas a 31, llegando a representar el 25,6% del total de la segunda muestra. Mientras que los hombres representaban el 74,4% de la muestra (90, en total).

La mayoría de los encuestados representan una franja de edad comprendida entre 31 y 35 años (25,6%). Los siguen bastante de cerca los entrevistados musulmanes que tienen entre 36 y 40 años y los que tienen entre 41 y 45 (23,1%). Los

musulmanes entrevistados que representan la franja de edad de 26-30 son los que menor participación han tenido, cuando en el estudio del 2010 era la franja que tenía más participantes. Uno de los entrevistados no contestó a esta pregunta (Tabla 7.1).

En cuanto a la nacionalidad de los integrantes de la muestra de 2015 (Tabla 7.1), el mayor porcentaje de los participantes musulmanes pertenece a la área geográfica del norte de África (86 entrevistas, en total), viniendo a representar el 71,1% del total de las personas entrevistadas.

En comparación con el estudio del 2010, esta vez hubo menos participantes de países africanos, y representan tan sólo el 3,3%. Eran también de Malí y Senegal.

Es llamativo el aumento de participantes de musulmanes/as de los países de Oriente Próximo (18 entrevistas), representando el 14,9% de la muestra, mientras que en el 2010 representaron el 8,3%. Casi todos eran alumnos universitarios que cursan estudios de master o doctorado en centros universitarios vascos.

Por su parte, de los/as musulmanes/as originarios/as del País Vasco, mantuvieron el mismo peso de participación, 10 entrevistados que representan el 8,3%.

En cuanto al nivel formativo de los y las integrantes de la muestra que participó en el estudio del 2015, cabe destacar que hube un aumento de los participantes que tienen estudios básicos y otro aumento de los entrevistados que han realizado estudios universitarios superiores. Los primeros pasaron de representar el 22,3% de la muestra al 36,4%. Mientras que los que tienen estudios universitarios superiores, como puede verse en la Tabla 7.1, llegan a representar casi el 20%. Por otra parte, descendieron los participantes que poseían diplomaturas, en el 2010 representaban el

19,8%, y el en estudio del 2015 bajaron casi la mitad, viniendo a representar el 9,1%.

Considerando el lugar de residencia de los informantes (Tabla 7.1), se puede destacar que no hubo importantes variaciones. Los entrevistados de la comunidad musulmana afincada en Bizkaia siguen siendo los que más participación han tenido, representando el 57% de la muestra. Los residentes de Araba representan casi el 30% y los de Gipuzkoa el 14%.

Con lo que respecta al tiempo de residencia, como puede verse en la Tabla 7.1, sólo 4 de los participantes del estudio de 2015 llevan menos de un año de residencia en Euskadi (5,8%). Los que han tenido más participantes son los entrevistados musulmanes que llevan más de cinco años residiendo en el País Vasco, viniendo a representar más del 60%, seguidos por los que llevan alrededor de cinco años de residencia (14,9%).

Con respecto al nivel de religiosidad, los que más participación han tenido eran los que manifestaban ser creyentes y con una amplia observancia religiosa, viniendo a representar el 84,3% (Tabla 7.1). Era una respuesta esperada, ya que las entrevistas las hemos realizado en los centros de oración de la comunidad musulmana ubicados en las tres provincias del País Vasco. El resto de la muestra estaba distribuida de la siguiente forma: 12 participantes eran creyentes que practicaban alguna vez a la semana (9,9%); sólo el 2,5% practicaban los preceptos religiosos en fechas señaladas (celebraciones y practicar el ayuno del mes de Ramadán); y 2 informantes decían que eran creyentes pero no practicantes (1,7%).

Considerando la pertenencia a entidades y asociaciones religiosas y culturales, el 24% de los entrevistados de la cohorte de 2015 eran miembros de alguna asociación o realizaban actividades sociales y culturales de manera voluntaria,

mientras que la mayoría (el 75,2%) manifestaban que no pertenecían a ninguna. Uno de los entrevistados no quiso contestar esta pregunta. Cabe destacar que 7 eran imames de mezquitas y 18 eran responsables o gestores de alguna asociación islámica.

7.4. VARIABLES E INSTRUMENTO DE MEDIDA DEL "NEOFUNDAMENTALISMO"

7.4.1. Variables sociodemográficas

Además de administrar el instrumento (ENI), hemos recogido datos relativos a diferentes variables sociodemográficas. Como puede apreciarse mediante la exposición que acabamos de hacer en el apartado anterior sobre las características de la muestra del primero estudio del 2010 y la del 2015, se desprende que las variables sociodemográficas son estas:

- Sexo: Mujer; Hombre.
- Edad: 18-25 años; 26-30 años; 31-35 años; 36-40 años; 41-45 años; y más de 45 años.
- Área geográfica de origen: norte de África (Marruecos, Argelia, Túnez, Libia, Sáhara Occidental); África; Oriente Medio; País Vasco; y América Latina.
- Nivel de estudio: Educación Primaria y Segundaria; Bachillerato; Diplomatura; y titulación universitaria.
- Lugar de residencia: Araba; Gipuzkoa; y Bizkaia.
- Tiempo de residencia en Euskadi: menos de un año; un año; dos años; tres años; cuatro años; cinco años; más de cinco años; y nacido/a aquí o autóctono/a.
- Nivel de religiosidad: creyente y practico a diario; creyente y practico alguna vez

a la semana; creyente y practico sólo en fechas señaladas; y creyente pero no practicante.

- Pertenencia a entidades de carácter religioso y/o cultural: Sí, pertenezco; y No, no pertenezco.

7.4.2. Variables del instrumento de medida del "neofundamentalismo"

A continuación mostraremos los 35 ítems que hemos diseñado para nuestro instrumento ENI, los cuales están divididos en cinco subescalas que evalúan las 5 dimensiones del neofundamentalismo islámico.

1. *Falta de Crítica Interna y Externa*

Esta dimensión describe una característica relevante de las personas que presentan actitudes neofundamentalistas: la incapacidad de emplear la crítica interna y aceptar la crítica externa. Una baja puntuación en este factor indica mayor flexibilidad y mayor tolerancia a la crítica. Eso es, a mayor puntuación, mayor inflexibilidad y menor apertura ante la crítica. Esta dimensión vendría evaluada por los siguientes ítems (Tabla 7.2).

Tabla 7.2.- *Los 7 ítems que miden la variable Falta de Crítica Interna y Externa*.

3.= La religión debe estimular el papel de la ciencia y el pensamiento en la sociedad.
6.= La libertad de expresión debe ser garantizada para todos/as, aunque haya alguien que la utilice para criticar a los/as demás.
9.= El grupo que tolera la crítica entre sus miembros fracasará.
14.= Los/as líderes religiosos/as deben aceptar y responder a cualquier tipo de preguntas y dudas que se planteen sobre la religión.
21.= Un/a creyente debe seguir por completo a *al-Salaf al-Salih* (Antepasados Piadosos), ya que por mucho que lo intente, él/ella no podrá hacer nuevas aportaciones o añadir nuevas cosas a lo que ya han dicho aquellos.
26.= Al revisar la historia de mi cultura y de mi religión, a veces encuentro errores que se cometieron por algunos/as en el pasado.
35.= Añadir los signos de puntuación (coma, punto, interrogación, etc.) al Corán original escrito en árabe, es un paso útil que ayuda a entenderlo mejor.

2. *Aislamiento*

Esta dimensión describe a las personas que se creen poseedores de la verdad y perciben al entorno como una amenaza que pone en peligro la pureza y originalidad de sus creencias. Una puntuación alta en este factor indica una tendencia de la persona a la evitación, al aislamiento ante las demás personas que no forman parte de su comunidad. Para la evaluación de la dimensión de esta tendencia al aislamiento, hemos preparado estos ítems (Tabla 7.3).

Tabla 7.3.- *Los 7 ítems que miden la variable Aislamiento*.

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

3. *Intolerancia Religiosa*

Esta subescala explora en qué medida una persona es capaz o incapaz de reconocer el derecho del "otro" de poseer sus propias creencias religiosas (o no poseer ninguna) y tener el derecho de practicarlas en igualdad de condiciones. Una alta puntuación en este factor indica una tendencia a la intolerancia religiosa. Esta dimensión se evalúa mediante los siguientes ítems (Tabla 7.4)

Tabla 7.4.- *Los 7 ítems que miden la variable Intolerancia Religiosa*.

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

4. *Falta de Moderación*

Esta dimensión hace referencia a la capacidad/incapacidad de una persona de ser moderada en sus actos y sus valoraciones. También refleja la capacidad o no de reconocer los valores positivos que puede tener el "otro". Una puntuación alta en este factor indica una tendencia a la no moderación. Se evalúa mediante los siguientes ítems (Tabla 7.5).

Tabla 7.5.- *Los 7 ítems que miden la variable Falta de Moderación*.

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

5. *Autoritarismo*

La variable autoritarismo describe a aquellas personas que mantienen una actitud de radicalidad y agresividad ante las personas que piensan de manera diferente, procurando hostilmente imponer su modelo o punto de vista. Se justifican las posturas radicales y severas como medio para mantener la fe o para propagarla. Una persona autoritaria suele percibir la relación con el "otro" como una lucha interminable. Una puntuación alta en esta dimensión revela una mayor tendencia al autoritarismo. Hemos elaborados estos ítems para la evaluación de este factor (Tabla 7.6).

Tabla 7.6.- *Los 7 ítems que miden la variable Autoritarismo*.

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

7.5. PROCEDIMIENTO

El método utilizado para llevar a cabo el estudio consistía en contactar telefónicamente con los imames y los representantes de los centros religiosos islámicos. Se les informaba sobre nuestro estudio y sobre los procedimientos que estábamos desarrollando para alcanzar sus objetivos. Una vez informados sobre el contenido de la investigación y sus propósitos, se les solicitaba permiso para tener acceso a los espacios religiosos gestionados por ellos y para la administración del cuestionario dentro de estos espacios. Una vez obtenida la autorización, se establecía día y hora para llevar a cabo nuestro trabajo de campo. El 95% de las entrevistas del estudio realizado en el 2010 se llevaron a cabo en las mezquitas y los oratorios ubicados en los tres Territorios Históricos del País Vasco. Los 5% restantes se

desarrollaron en las propias casas de los participantes. En cambio, en el estudio del 2015, hemos realizado un número significativo de entrevistas en espacios seglares. Aproximadamente el 14% de los informantes cumplimentaron el cuestionario en una sala de la Universidad de Deusto y, asimismo, el 10% lo hicieron en una sala de reuniones de la Fundación Social Ignacio Ellacuría (Bilbao). La mayoría de estos últimos eran vascos y vascas convertidos al Islam, es decir, los/as nuevos/as musulmanes/as. Las entrevistas se realizaron allí porque estos nuevos musulmanes suelen mantener una reunión de carácter semanal en una de las salas que la asociación de Ellacuría les ha cedido. A estas reuniones acude también un representante de la comunidad islámica que les facilita información y conocimiento sobre el Islam y responde a sus preguntas y las dudas que pueden tener con respecto a la práctica y los diferentes conceptos religiosos. Estas reuniones les permiten intercambiar sus opiniones sobre esta nueva experiencia espiritual que viven.

En el caso de las entrevistas realizadas en los centros de culto, preferiblemente se elegía el día del viernes para la administración y el cumplimiento del cuestionario, ya que en este día suele haber más afluencia de devotos musulmanes que asisten a las mezquitas para practicar la oración ritual comunitaria del viernes, además de escuchar la *jutba* (sermón exhortativo y orientativo) del imam. Este procedimiento nos ha permitido tener una muestra acorde con las características requeridas para el desarrollo de la investigación y, a la vez, heterogénea por el hecho de que los y las participantes representaban una destacada diversidad de orígenes y procedencias, niveles culturales y edades. Cabe destacar, en todo caso, que la colaboración y acogida de los entrevistados y las entrevistadas fue muy positiva, mostrando siempre interés por participar y conocer los resultados del estudio.

Una vez estando dentro de las mezquitas, y después de hablar con los responsables de las mismas, en la mayoría de las veces se esperaba hasta que se

finalizara el rezo para hablar con los posibles colaboradores. En algunas ocasiones, los mismos responsables del centro ofrecieron al autor de esta investigación la posibilidad de dirigirse por megafonía a los feligreses presentes para explicarles el contenido del estudio y el cuestionario que se pretendía emplear y solicitar su colaboración.

Una vez informados sobre ello, los interesados en participar se acercaban para ampliar su información al respecto. Dada la complejidad y sensibilidad del tema objeto de estudio, se les facilitaba una información detallada sobre el contenido de nuestra investigación y sobre los propósitos de la misma. Se respondía a todas las preguntas o dudas que planteaban, y paralelamente se les presentaba el consentimiento informado para garantizar la voluntariedad de su participación, haciendo hincapié en el hecho de que no se recogían datos personales, en la confidencialidad y el anonimato de los datos recogidos.

A los que decidían participar se les entregaba el cuestionario colectivamente, en un grupo de 5 a 7 personas como máximo, y se aplicaba el cuestionario sólo con ese grupo en una única sesión que duraba entre 15 y 20 minutos. De esta forma teníamos más posibilidad de aclarar las dudas que podían surgir sobre algunos ítems o vocabulario que podían generar alguna dificultad de comprensión, ya que nuestro tema de estudio abarca cuestiones religiosas y culturales tan delicadas como complejas. Por otro lado, cabe destacar que a parte de la investigación cuantitativa, se empleó una metodología cualitativa que se centró en aquellos aspectos subjetivos de los participantes (comentarios, explicaciones, observaciones, valoración sobre las cuestiones que evalúa la ENI, etc.). Así que, el cuestionario para medir el neofundamentalismo islámico ha sido cursado en casi todas las veces como si de una entrevista se tratara. La información cualitativa que no podía reflejarse en los resultados numéricos del cuestionario la hemos incorporado en la parte de los

resultados del estudio. La metodología cualitativa estudia los aspectos no susceptibles de cuantificación (Morrow, 2005).

Finalizada la aplicación de los cuestionarios, procedíamos a recogerlos en el momento en el que los participantes iban terminando. Era muy habitual que en este momento surgieran conversaciones sobre los temas que aborda el cuestionario entre los participantes y el profesional que lleva a cabo el estudio. Se compartía con ellos este momento de intercambio de opiniones y puntos de vista sobre temas de actualidad relativos a la situación política del mundo árabo-islámico y sobre la religión y el papel de ésta en la sociedad.

Cabe señalar que a todos los participantes se les aplicaba una copia idéntica de nuestro cuestionario que mide el grado del neofundamentalismo, siendo la versión o la traducción del instrumento en árabe la más escogida y respondida por ellos.

7.6. ESTRATEGIAS DE ANÁLISIS ESTADÍSTICO

Para la consecución de los objetivos del estudio, se han aplicado diferentes estrategias estadísticas sobre los datos obtenidos a partir de las dos muestras de participantes (N_t= 242) miembros de la comunidad musulmana afincada en el País Vasco.

Con el fin de cumplir con nuestro primer objetivo de crear y validar un instrumento que mida la actitud neofundamentalista, se llevó cabo una serie de procedimientos estadísticos para verificar la homogeneidad y consistencia de este instrumento. Se han analizado, por una parte, los ítems a partir de los estadísticos de tendencia central, distribución, fiabilidad y comportamiento respecto al conjunto de la escala. Por otra parte, se han estimado los coeficientes de correlación de cada ítem de

los 35 que componen el instrumento con el total de la escala.

Para verificar si los ítems componentes del instrumento constituyen realmente un factor, se ha realizado un Análisis Factorial Confirmatorio (AFC) basado en el método de máxima verosimilitud y estimado a partir de las matrices de covarianza. De igual modo, para comprobar la consistencia interna del instrumento, se ha analizado el valor Alpha de Cronbach de cada factor.

Con el fin de buscar una convergencia en la interpretación de los datos, se ha realizado una transformación decimal de los rangos de respuesta, es decir, todos los ítems del cuestionario empezarían a tener rangos de respuesta que oscilan entre el valor 0 y el 10, de modo que 0 indicaría una expresión mínima en la característica que se pretende medir, y el 10 sería la máxima expresión de tal característica.

Asimismo, se ha realizado un análisis Factorial Exploratorio (AFE) para verificar si las cinco dimensiones del instrumento se correlacionan adecuadamente entre sí y configuran una estructura subyacente que pueda agruparlas en un único factor.

En caso de que las cinco subescalas sean susceptibles de conformar este factor nuevo y único, con el fin de conseguir el segunda objetivo se han examinado las correlaciones no paramétricas (Rho Spearman) entre, por una parte, las cinco subescalas y la del nuevo factor y, por otra, la variable sociodemográfica relativa al tiempo de residencia de los integrantes de la muestra. Con respecto a las otras variables sociodemográficas (sexo, edad, país de origen, nivel de estudios, lugar de residencia, nivel de religiosidad y pertenencia a asociaciones culturales y/o religiosas) y su relación con las dimensiones totales del instrumento, se ha utilizado el modelo estadístico de Análisis de la Varianza (ANOVA).

Por último, para la consecución del tercer objetivo de esta tesis, que consiste en estudiar las características y las diferencias entre las dos cohortes, la del 2010 y la del 2015, se ha realizado un análisis T de Student de muestras independientes para cada ítem. Finalmente, se han realizado estudios descriptivos de cada cohorte.

Todos estos datos fueron obtenidos y analizados mediante el paquete estadístico informático SPSS en su versión 22 y el paquete estadístico EQS.

VIII. RESULTADOS

8.1. ANÁLISIS DE LOS ÍTEMS DE LA ENI

En la Tabla 8.1 se muestran los estadísticos descriptivos de los 35 ítems componentes del instrumento que mide el neofundamentalismo islámico, que son respondidos según el formato de una escala tipo Likert. En dicha tabla puede observarse el número de participantes que no han contestado el ítem correspondiente. De igual modo, se aprecia la frecuencia en los diferentes niveles de puntuación que tiene cada ítem. También se recogen estadísticos descriptivos (media y DE) y distribución de cada ítem (asimetría y curtosis). Además, se valora el grado de asociación (correlación de Pearson) del ítem con el total de la escala y el cambio del coeficiente Alpha de la fiabilidad en caso de que se suprima ese ítem.

Lo que se observa de manera conjunta en dicha Tabla 8.1 es que tiende a haber una respuesta de tipo positivo, es decir, hay unas asimetrías en general positivas en casi la totalidad de los ítems, y eso indicaría que se tiende a contestar a puntuación baja, de baja frecuencia respecto al enunciado de los ítems. No obstante, sólo hay un caso, que es el ítem 7 que tiene una asimetría negativa, lo que implicaría que tiende a haber más frecuencia de respuestas en puntuaciones altas. Como puede observarse, considerando las asimetrías, casi todas están en valores razonables. No obstante, hay unos 7 ítems que tienen puntuaciones por encima de 1.25, eso quiere decir que tendrían una asimetría marcada. Exceptuando estos ítems, la mayor parte de las personas que han respondido han tendido a hacer puntuaciones de baja frecuencia o de baja intensidad.

Por otra parte, se observa que las desviaciones típicas están casi todas muy próximas a 1.0 (DE = 1.21), lo cual es un dato adecuado. Sólo en dos casos, la desviación típica es relativamente baja, que es el caso del ítem 15 y 16, que presentan desviaciones típicas de 0.86 y 0.78, respectivamente. Eso quiere decir que estos ítems

tienden a ser como muy homogéneos, es decir, casi toda la muestra que ha respondido los ítems tiende a responder en puntuaciones muy cercanas. En este caso, el 75,6% y 77,3% de respuestas en el ítem 15 y 16, respectivamente, corresponden al nivel 1 de frecuencia.

En conjunto, sobre un rango posible de 1 a 6 niveles, los 35 ítems arrojan una media total de 2.33, es decir, se sitúan en una situación promedio respecto a las respuestas de los ítems. El valor medio máximo es de 4.46 (ítem 17) encontrándose un poco más de la mitad del rango posible. También tomando todo el instrumento en su conjunto, al analizar la fiabilidad se alcanza un coeficiente Cronbach de .82, eso quiere decir, tiene una fiabilidad moderada alta, más bien alta.

Cuando examinamos la contribución de cada ítem a esta consistencia de la escala se observa que hay algunos ítems, en concreto 3, que tienen puntuaciones visiblemente bajas, inferiores a .10. El ítem 17 tiene una puntuación de una correlación negativa (r = -.09), y los ítems 33 y 35, tienen también correlaciones muy bajas, inferiores a .10, en concreto el ítem 33 tienen una correlación de .07 y el ítem 35 de una correlación de .05. Esto implica que tienen una menor contribución a la consistencia interna de la escala total, y si estos ítems se retirasen mejoraría el valor alpha de la consistencia interna, es decir, la fiabilidad de la escala aumentaría a .83. No obstante, cabe señalar que todavía no se ha tomado ninguna medida de retirar estos ítems hasta tener análisis más avanzados que se realizarán más adelante. Asimismo, hay 9 ítems que tienen puntuaciones inferiores a .30, que oscilan entre .14, que es el caso del ítem 7, a .28, que es el caso del ítem 20 y el ítem 34. Todos los demás ítems representan correlaciones con el total de la escala por encima del .30, lo cual quiere decir que tienen una contribución notoria a la consistencia interna de la escala. A continuación se muestran en la Tabla 8.1 los resultados obtenidos para cada uno de los ítems de la ENI.

Tabla 8.1.- *Estadísticos descriptivos de los ítems de la ENI*.

Ítem	Perdido	1	2	3	4	5	6	M	DE	As	K	R	Alpha
1	1	49.6	24.4	24.0	0.8	0.4	0.8	1.81	0.95	1.15	1.84	.26	.82
2	3	33.2	14.5	27.4	7.1	11.6	6.2	2.68	1.57	0.59	-0.71	.32	.82
3	2	76.0	5.4	18.2	0.0	0.4	0.0	1.43	0.81	**1.58**	1.26	.35	.82
4	0	68.2	10.3	20.7	0.0	0.0	0.8	1.56	0.91	**1.65**	3.23	.43	.81
5	3	36.9	9.5	32.4	7.9	10.8	2.5	2.54	1.44	0.52	-0.70	.33	.82
6	3	53.9	19.9	22.8	1.2	0.8	1.2	1.79	1.02	**1.39**	2.36	.25	.82
7	**6**	**8.3**	**2.9**	**17.4**	**32.6**	**6.6**	**32.2**	**4.23**	**1.53**	**-0.45**	**-0.54**	**.14**	**.81**
8	0	54.1	17.4	22.7	3.3	1.2	1.2	1.84	1.09	**1.29**	1.58	.33	.81
9	5	39.7	8.3	33.5	9.9	4.1	4.5	2.44	1.42	0.68	-0.22	.39	.81
10	1	45.2	10.8	36.5	2.9	3.3	1.2	2.12	1.19	0.79	0.21	.42	.81
11	0	66.9	4.5	26.9	0.0	1.7	0.0	1.65	0.98	1.17	0.37	.34	.81
12	0	49.6	8.3	31.0	5.8	4.1	1.2	2.10	1.26	0.84	-0.05	.45	.81
13	4	45.5	13.2	35.5	2.5	0.8	2.5	2.07	1.17	1.00	1.12	.46	.81
14	0	64.0	10.7	23.6	0.4	1.2	0.0	1.64	0.93	1.17	0.45	.35	.81
15	**0**	**75.6**	**6.6**	**16.1**	**0.4**	**1.2**	**0.0**	**1.45**	**0.86**	**1.82**	**2.70**	**.40**	**.81**
16	**0**	**77.3**	**5.0**	**17.4**	**0.4**	**0.0**	**0.0**	**1.41**	**0.78**	**1.52**	**0.55**	**.49**	**.81**
17	**4**	**4.5**	**5.0**	**8.3**	**30.6**	**25.2**	**26.4**	**4.46**	**1.33**	**-0.80**	**0.24**	**-.09**	**.83**
18	1	60.2	14.9	22.0	2.5	0.4	0.0	1.68	0.92	0.99	-0.22	.40	.81
19	0	45.9	12.8	35.5	5.8	0.0	0.0	2.01	1.02	0.30	-1.42	.50	.81
20	**3**	**13.3**	**20.3**	**18.7**	**18.7**	**10.0**	**19.1**	**3.49**	**1.67**	**0.13**	**-1.18**	**.28**	**.82**
21	3	12.0	17.4	21.1	13.6	13.6	22.3	3.67	1.70	0.00	-1.27	.25	.81
22	2	32.6	6.2	52.5	2.9	3.7	2.1	2.45	1.19	0.43	0.21	.39	.81
23	1	63.6	4.1	30.6	1.2	0.0	0.4	1.71	0.98	0.94	-0.08	.34	.82
24	4	32.9	19.2	33.3	9.2	1.3	4.2	2.39	1.28	0.82	0.51	.26	.82
25	5	36.1	19.5	32.8	7.9	2.1	1.7	2.25	1.18	0.70	0.21	.25	.82
26	5	30.2	14.5	36.8	7.4	5.4	5.0	2.56	1.40	0.64	-0.03	.31	.82
27	0	51.2	7.4	35.1	0.0	0.8	5.4	2.08	1.34	**1.29**	1.49	.38	.81
28	1	32.2	17.8	43.4	0.8	3.7	2.1	2.32	1.16	0.74	0.78	.26	.82
29	0	55.4	3.3	31.4	5.4	3.7	0.8	2.01	1.24	0.86	-0.15	.40	.81
30	0	60.7	2.9	31.8	3.7	0.0	0.8	1.82	1.08	0.93	0.12	.45	.81
31	1	46.7	9.5	34.7	4.5	0.8	3.7	2.14	1.28	1.01	0.84	.45	.81
32	2	44.8	9.5	30.3	3.7	8.7	2.9	2.31	1.43	0.83	-0.21	.42	.81
33	**12**	**15.7**	**22.7**	**22.7**	**22.3**	**2.1**	**14.0**	**3.13**	**1.56**	**0.42**	**-0.66**	**.07**	**.83**
34	**0**	**29.3**	**12.0**	**48.3**	**5.8**	**3.3**	**1.2**	**2.45**	**1.14**	**0.32**	**0.01**	**.28**	**.82**
35	**15**	**10.8**	**12.5**	**15.0**	**21.7**	**3.8**	**36.3**	**4.04**	**1.76**	**-0.27**	**-1.24**	**.05**	**.83**
Total								2.33	1.21				.82

M: Media; DE: Desviación Estándar; As: Asimetría; K: Curtosis; R: Coeficiente de correlación del ítem con el resto del cuestionario; Alpha (valor de la fiabilidad si se retira el ítem).

8.2. ESTRUCTURA FACTORIAL DE LA ENI

Examinada la homogeneidad y consistencia, se decide verificar si los 35 ítems componentes de la escala constituyen realmente un factor sólido. Conceptualmente se valora que la ENI recoge 5 dimensiones que expresan diferentes actitudes neofundamentalistas, cuyas características ya se han especificado en el capítulo anterior de esta tesis, nos referimos a la variable Falta de Crítica Interna y Externa, Aislamiento, Intolerancia Religiosa, Falta de Moderación y Autoritarismo. Así, como es una propuesta teórica, a priori, hemos tratado de comprobar a través de la muestra recogida si efectivamente hay una estructura subyacente que nos permita validar este nivel conceptual propuesto. Para ello, se ha realizado un análisis factorial confirmatorio a partir de la matriz de correlaciones policóricas con el procedimiento Robusto Máxima Verosimilitud para ajustar los modelos de medida (Satorra, 2003; Satorra y Bentler, 2001) empleando el programa informático EQS (Bentler, 2006). Los valores de los índices de bondad de ajuste de la escala puesta a prueba se muestran en la siguiente Tabla 8.2. Habitualmente se admite que valores RMSEA cercanos a 0.05 reflejan un buen ajuste del modelo en relación con sus grados de libertad (Brown y Cudeck, 1993) y que valores superiores a 0.80 en los estadísticos GFI, AGFI y CFI indican un ajuste entre adecuado y bueno (Byrne, 1998).

Tabla 8.2.- *Análisis Factorial Confirmatorio de las cinco dimensiones de la ENI*.

	Falta de Crítica Interna y Externa			Aislamiento			Intolerancia Religiosa			Falta de Moderación			Autoritarismo		
	Ítem	λ_1	λ_2	Ítem	λ_1	λ_2	Ítem	λ_1	λ_2	Ítem	λ_1	λ_2	Ítem	λ_1	λ_2
	3	.17	.17	2	.38		1	.32	.32	4	.29	.29	5	.33	
	6	.02	---	10	.55		7	-.08	---	8	.40	.41	13	.45	
	9	.49	.50	12	.68		11	.44	.44	17	-.06	---	18	.43	
	14	.08	---	15	.38		16	.47	.48	20	.16	.16	27	.48	
	21	.50	.49	19	.43		27	.36	.36	24	.25	.24	25	.34	
	26	.55	.54	23	.40		30	.63	.61	28	.59	.60	29	.47	
	35	-.13	---	34	.45		33	-.02	---	32	.54	.55	31	.60	
χ^2		47.60	5.16		35.04			43.68	10.10		35.96	23.01		33.49	
Grados de libertad		14	2		14			14	5		14	9		14	
p - Probabilidad		.001	.075		.001			.001	.072		.001	.006		.002	
GFI		.94	.99		.96			.95	.97		.95	.96		.96	
AGFI		.89	.95		.91			.90	.93		.91	.92		.92	
CFI		.58	.93		.86			.72	.93		.72	.79		.86	
RMSEA		.10	.08		.08			.09	.06		.08	.08		.07	
LI - IC 90% RMSEA		.07	.00		.05			.06	.00		.05	.04		.04	
LS - IC 90% RMSEA		.13	.17		.11			.12	.12		.11	.12		.11	
Alpha de Cronbach		.52			.65			.52			.48			.62	

Notas.- λ_1 – Peso factorial en el modelo inicial; λ_2 – Peso factorial en el modelo final; χ^2 – Prueba de razón de verosimilitud de Satorra-Bentler; GFI – Índice de Bondad de Ajuste; AGFI – Índice de Bondad de Ajuste Ajustado; CFI – Índice de ajuste comparativo; RMSEA – Raíz Cuadrática Media del Error de Residual; LI – 90% RMSEA – Limite Inferior del Intervalo de Confianza del 90% del RMSEA; LS – 90% RMSEA – Limite Superior del Intervalo de Confianza del 90% del RMSEA.

Junto a este análisis factorial confirmatorio de cada uno de los ítems que configurarían las dimensiones concretas que se han referido, aparecen en la Tabla 8.2 dos columnas adyacentes que implicarían un análisis factorial primario con todos los ítems que supuestamente obedecen a esta dimensión teórica, expresados con Lambda (λ_1) , y un segundo análisis Lambda (λ_2) donde se recogerían aquellos ítems que realmente tienen una contribución sustantiva, es decir, se han rechazado aquellos

que no han resultado estadísticamente significativos o tienen pesos Lambda muy bajos.

Tomando como referencia la dimensión Falta de Crítica Interna y Externa, observamos en la Tabla 8.2 que queda constituida por los ítems 3, 6, 9, 14, 21, 26 y 35. El primer análisis factorial confirmatorio presenta una prueba de razón de verosimilitud de Satorra-Bentler χ^2 = 47.60, que con 14 grados de libertad lleva asociada una probabilidad de .001, eso quiere decir que los datos no convergen con la estructura teórica subyacente. No obstante, este índice de χ^2 es susceptible al tamaño de la muestra y a la distribución de los ítems, por tanto, se atiende a otros índices de bondad de ajuste, como son el GFI, AGFI y CFI. Esos valores deberían ser superiores a 0.90, y observamos que sólo en el caso de GFI supera este valor, ya que tiene una puntuación de .94. El AGFI está justo en el límite con un valor de .89, pero el CFI presenta valores muy bajos, con una puntuación de .58.

Por otro lado, también hemos recogido un índice de parsimonia (RMSEA) que tiene que ver con la distribución de los residuales. En este caso, los valores óptimos deberían ser inferiores a .08, y en esta dimensión en concreto de Falta de Crítica Interna y Externa, los valores son de .10, con un intervalo de confianza del 90% que oscilaría entre el .07 y el .13, esto quiere decir que no alcanza el coeficiente estimado de bondad de ajuste. Por esta razón, porque los 7 ítems componentes de la subescala autocrítica no convergen con una dimensionalidad teórica, se eliminaron a través del análisis de Lagrange aquellos ítems que tenían una baja contribución. En este caso eran el ítem 6, 14 y 35. Cabe recordar que estos ítems eran algunos de los que presentaban problemas en el análisis descriptivo inicial (Tabla 8.1). Finalmente, se ha hecho un nuevo análisis de la dimensionalidad Falta de Crítica Interna y Externa con los ítems 3, 9, 21, y 26, en este caso se observa que los coeficientes Lambda oscilan entre .17 y .54, el análisis de χ^2 ha resultado de 5.16, que con 2 grados de libertad

refleja un valor de probabilidad .075, en este caso no encontramos significación estadística, y por tanto podemos decir que los datos de la muestra convergen con la estructura dimensional subyacente. Del mismo modo, los coeficientes de bondad de ajuste GFI, AGFI y CFI, en todos los casos están por encima de .90, y el índice de parsimonia está en el límite, con una puntuación de .08, lo que viene a decir que estos 4 ítems resultantes explican de manera conjunto la dimensión Falta de Crítica de la escala del neofundamentalismo. Finalmente, como bien se observa en la Tabla 8.2, se ha conseguido el análisis de fiabilidad de la subescala. Así, estos 4 ítems comportan una fiabilidad de .52, lo cual refleja una fiabilidad o una consistencia interna moderada baja.

Un análisis similar al que hemos realizado para la dimensión Falta de Crítica Interna y Externa, lo haríamos con Aislamiento, Intolerancia Religiosa, Falta de Moderación y Autoritarismo. En el caso de las dimensiones Aislamiento y Autoritarismo, los 7 ítems componentes de la base conceptual se saturan de una manera conveniente de la dimensión que quieren reflejar, y por tanto, no se desestiman ninguno de los ítems componentes de ambos casos. Eso es, se presentan índices de convergencia adecuados. Las dimensiones Aislamiento y Autoritarismo alcanzan consistencia interna de una fiabilidad de .65 y de .62, respectivamente, lo que supone una fiabilidad moderada.

En el caso de Intolerancia Religiosa y de Falta de Moderación, como es observable en la Tabla 8.2, ha habido que eliminar algunos ítems. Concretamente en Intolerancia Religiosa, el análisis factorial confirmatorio muestra que ha habido que eliminar el ítem 7 y el ítem 33, de manera que la dimensión final queda representada por el ítem 1, 11, 16, 27 y 30, con coeficientes Lambda que oscilan entre .32 y .61. En este caso, la fiabilidad final ha resultado ser de .52, es decir, una consistencia moderada baja. Con lo que respecta a la dimensión Falta de Moderación, ha habido

que eliminar un ítem, que corresponde al ítem número 17, de manera que los ítems que componen la dimensión Falta de Moderación quedan conformados por el 4, 8, 20, 24, 28 y 32, con coeficientes Lambdas que oscilan entre .16 y .60, mientras que los índices de bondad de ajuste son ligeramente adecuados, si bien es cierto que no convergen plenamente. De este modo, observamos que los ítems que se han formulado inicialmente para expresar las dimensiones subyacentes, ha habido que eliminar algunos de ellos porque tienen un comportamiento psicométrico deficiente. Cabe señalar que este resultado se ha visto en la Tabla 8.1 por tener grandes asimetrías o baja participación en el total del conjunto de los ítems, y en el análisis confirmatorio porque también presentan índices Lambda o su presencia hace que los datos no converjan convenientemente.

Dado que los ítems finales que constituyen cada una de las cinco dimensiones de la ENI difieren entre sí, para buscar una convergencia en la interpretación de los resultados se ha decidido seguir el procedimiento siguiente: se ha hecho la suma de los ítems componentes, 7 en el caso de que tengan los 7 ítems iniciales, 5 o 4 en la medida en que se hayan eliminado ítems en las subescalas, se ha hecho la suma de los ítems resultantes en este caso; se ha restado el valor mínimo; y se ha multiplicado por 10 entre el valor máximo. Es decir, se ha hecho una transformación decimal de manera que todos los ítems de todas las dimensiones tengan rangos que oscilen entre valores de 0 a 10. Por tanto, el 0 indicaría una baja expresión de la característica que se pretende medir y el 10 sería la máxima expresión de la característica que se quiere medir. En concreto, se han obtenido las siguientes puntuaciones medias y desviaciones típicas totales: en el caso de Falta de Crítica Interna y Externa (M = 3.04; DE = 1.71); para la dimensión Aislamiento (M = 2.15; DE = 1.33); para Intolerancia Religiosa (M = 1.50; DE = 1.22); para la dimensión Falta de Moderación (M = 2.63; DE = 1.35); en el caso de la subescala Autoritarismo (M = 2.33; DE = 1.35); y para el Neofundamentalismo (M = 2.33; DE = 1.05).

Habida cuenta de lo expresado anteriormente, si tomamos como referencia la Intolerancia Religiosa, una puntuación 0 en esta dimensión significaría que la persona es muy tolerante, mientras que un valor de 10 reflejaría que la persona es muy intolerante. La media obtenida en esta dimensión es de 1.50, es decir, se trata de una puntuación que se encuentra en el inicio del recorrido posible relativo a la Intolerancia Religiosa, lo cual significa que la muestra objeto de nuestro estudio, al reflejar puntuaciones bajas, representa un grupo con actitudes bastante tolerantes. Es decir, reconoce el derecho fundamental de las personas que no forman parte de su comunidad a la libertad religiosa, a tener creencias propias (o no profesar ninguna) y a practicar ritos religiosos propios.

Si nos situamos en la dimensión Falta de Moderación, aplicando ese mismo criterio que acabamos de establecer tras realizar la transformación decimal, se observa que los integrantes de la comunidad musulmana que formaron la muestra de estudio, al obtener una puntuación media total baja (M = 2.63), representan un grupo con tendencias actitudinales moderadas. Es decir, se trata de un colectivo que mantiene una postura mesurada en su comportamiento y en sus valoraciones, una actitud de sentido común que estima los valores que pueden tener los demás.

Otro ejemplo sería el de la dimensión Autoritarismo. Como hemos señalado, una mayor puntuación en una dimensión implicaría tener mayor dosis de la característica que se mide. Eso es, en el caso de Autoritarismo, puntuaciones altas indicarían presencia de tendencias rígidas de aferrarse a las creencias, procurando hostilmente imponerlas sobre los demás. Se llega a justificar el uso de la violencia para producir cambios. En cambio, unas puntuaciones bajas representarían a personas menos autoritarias, más democráticas, si cabe. En el estudio que hemos desarrollado con una muestra de la población musulmana residente en el País Vasco, la media total del grupo en esta dimensión ha sido de 2.33, una puntuación baja que

indicaría que estamos ante un colectivo que se situaría a favor de la conciliación, de la libertad y del diálogo.

En el caso de la dimensión Aislamiento, la media total del grupo examinado ha sido también bastante baja (M = 2.13). Es decir, se trata de un colectivo que no busca aislarse de la sociedad en que vive, no percibe a esa sociedad como una amenaza, sino que comparte con ella muchos valores y aspectos comunes.

No obstante, considerando la dimensión Falta de Crítica Interna y Externa, se observa que las puntuaciones del grupo examinado tienen una media total de 3.04, siendo un valor ligeramente más alto en comparación con la media de las otras dimensiones. Aún así, es términos generales, se trata de una puntuación más bien baja, es decir, los participantes de la muestra estudiada reflejan una tendencia favorable a aceptar la crítica que se les dirige desde fuera de su comunidad y de practicar la crítica sobre algunos aspectos de su legado cultural y tradicional.

Por otro lado, en base a los 5 índices que se han generado a través de la transformación decimal (de un rango de 1 a 10), se ha decido realizar un análisis factorial exploratorio con las cinco dimensiones teóricas subyacentes que componen la ENI. El objetivo que pretendemos conseguir mediante este análisis es ver si existe una dimensionalidad única, y en el caso de que así fuera, salvar las puntuaciones factoriales para construir esa dimensionalidad única que sería la expresión del Neofundamentalismo, cuyas características ya las hemos definido en el capítulo cuatro y cinco de esta tesis.

Así, realizado el análisis factorial exploratorio (AFE), como puede verse en la siguiente Tabla 8.3, se ha obtenido un análisis de Kaiser, Meyer y Olkin (KMO) igual a .80, y un índice de esfericidad de Bartlett de χ^2 = 399,78, que con 10 grados de

libertad nos ofrece una significación de p < .001.

Tabla 8.3.- *Análisis factorial exploratorio de la ENI*.

Kaiser-Meyer-Olkin (KMO)		.80
Esfericidad de Bartlett		
	χ^2	399,78
	gl	10
	p	.000

Estos índices nos demuestran que hay alta relación entre las cinco dimensiones y que por tanto son susceptibles de ser factorizadas, lo que nos permite confirmar que hay una estructura subyacente que puede agrupar a los diferentes componentes del instrumento. En el estudio de las correlaciones, como puede observarse en la Tabla 8.4, todas muestran correlaciones significativas (a nivel de p < .01).

Tabla 8.4.- *Correlaciones entre las subescalas de la ENI*.

	FCIE	Ais	IR	FM	Auto
FCIE	1	,310**	,408**	,374**	,403**
Ais		1	,460**	,558**	,551**
IR			1	,503**	,649**
FM				1	,485**
Auto					1

Notas.- FCIE – Falta de Crítica Interna y Externa; Ais – Aislamiento; IR – Intolerancia Religiosa; FM – Falta de Moderación; Auto – Autoritarismo.
**. La correlación es significativa en el nivel 0.01

Cuando se hace la explotación se observa un valor propio de 2.89, que explica un 57,98% de la varianza (Tabla 8.5). Y todas las cinco dimensiones se subsumen en este único factor con pesos factoriales que oscilan entre .62 de Falta de Crítica Interna

y Externa; .76 de Aislamiento; .80 de Intolerancia Religiosa; .77 de Falta de Moderación; y .82 de Autoritarismo (Tabla 8.6). Es decir, cada una de estas dimensiones tiene un peso diferente, menor o mayor, en el factor común, que sería el Neofundamentalismo (NF). Se valoraron estos pesos factoriales que distribuyen una carga relativa en cada una de las dimensiones a la hora de configurar un índice global que hemos llamado el Neofundamentalismo, que sería la síntesis de las cinco dimensiones de la ENI, que al igual que ellas tiene un rango que oscila entre 0 y 10, pero con la atribución del peso factorial que correspondería a cada dimensión. De esta manera, una puntuación de 0 significaría no ser neofundamentalista, mientras que una puntuación de 10 sería un grado extremo de NF. A continuación se muestra la Tabla 8.5 de la varianza total explicada y la Tabla 8.6 de la carga factorial del Análisis Factorial Exploratorio.

Tabla 8.5.- *Varianza total explicada de componentes principales de la ENI*.

Componente	Total	% de varianza	% acumulado	Total	% de varianza	% acumulado
1	2,89	57,984	57,984	2,89	57,98	57,98
2	,729	14,572	72,557			
3	,592	11,842	84,398			
4	,458	9,167	93,565			
5	,322	6,435	100,000			

Tabla 8.6.- *Carga factorial de las dimensiones principales de la ENI*.

Dimensión	Carga factorial
FCIT	,62
Ais	,76
IR	,80
FM	,77
Auto	,82

Notas.- FCIE – Falta de Crítica Interna y Externa; Ais – Aislamiento; IR – Intolerancia Religiosa; FM – Falta de Moderación; Auto – Autoritarismo.

8.3. RASGOS DIFERENCIALES SEGÚN VARIABLES SOCIODEMOGRÁFICAS

Para responder al segundo objetivo de esta tesis, y tras considerar las cinco dimensiones del instrumento más el indicador global de Neofundamentalismo, que tiene una fiabilidad de .82, se han realizado análisis multivariados de la varianza para detectar diferencias entre los distintos factores sociodemográficos del conjunto de la muestra (N_t = 242). Así, se han realizado diferentes análisis de contraste de medias. En el caso de ser contrastes de dos grupos se ha utilizado la prueba T de Student con la corrección oportuna en el caso de falta de homogeneidad de varianza. En el caso de examinar más de dos grupos, se ha utilizado el análisis Anova, el análisis de varianza, utilizando el procedimiento estadístico de Brown Forsythe, también en el caso de haber incumplimiento de homogeneidad de varianzas, ya que se trata de una prueba robusta que controla el efecto de este sesgo.

8.3.1. Diferencias en las dimensiones de la ENI, según cohorte

En la Tabla 8.7 aparecen las diferencias para cada una de las cinco dimensiones de la ENI en función de la cohorte de participación. Como se ha comentado en la parte de métodos y procedimiento, ha habido dos secuencias mediadas entre el año 2010 y el 2015. En el año 2010 participaron en el estudio 121 personas y en el año 2015 han participado 121. La cuestión que se quiere valorar es si en el transcurso del tiempo ha habido, comparando ambas cohortes, un menor o mayor incremento de actitudes neofundamentalistas.

Tabla 8.7.- *Diferencias en las dimensiones de la ENI, según cohorte 2010 y cohorte 2015*.

	Primera cohorte 2010 (n = 121)		Segunda cohorte 2015 (n = 121)			
Dimensiones	M	DE	M	DE	F	p
FCIE	3.22	1.65	2.87	1.75	2.49	.115
Ais	2.35	1.28	1.95	1.35	5.60	.019
IR	1.86	1.34	1.14	0.97	23.23	.000
FM	2.79	1.39	2.46	1.30	3.73	.054
Auto	2.73	1.37	1.91	1.20	24.43	.000
NF	2.59	1.12	2.07	0.90	16.08	.000

Notas.- FCIE – Falta de Crítica Interna y Externa; Ais – Aislamiento; IR – Intolerancia Religiosa; FM – Falta de Moderación; Auto – Autoritarismo.

Como bien puede apreciarse en la Tabla 8.7, aparecen ligeras diferencias estadísticamente significativas en el caso de Aislamiento, Intolerancia Religiosa, Autoritarismo y Neofundamentalismo. Y de forma tendencial, con una probabilidad de .054, en el caso del índice de Falta de Moderación.

Así, las diferencias estadísticamente significativas implican que, haciendo una síntesis de los resultados en conjunto, la primera cohorte del 2010 respecto a la del 2015, tiende a ser más aislada, tiende a ser menos tolerantes, tiende a ser algo más inmoderada, más autoritaria, y más neofundamentalista. Esto es, las puntuaciones indican que las diferencias entre ambas cohortes consisten fundamentalmente en que los participantes de la muestra del 2015, la cohorte más reciente, presentan menos índices, aunque ligeros, de neofundamentalismo.

8.3.2. Diferencias en las dimensiones de la ENI, según sexo

En la Tabla 8.8, se recogen las diferencias por género, y en este caso se han encontrado diferencias significativas sólo en la dimensión Falta de Crítica Interna y

Externa, con un valor de probabilidad p = .002, y de forma tendencial en la subescala de Aislamiento, con un valor de probabilidad p =.088.

Tabla 8.8.- *Diferencias en las dimensiones de la ENI, según sexo*.

	Mujer (n = 49)		Hombre (n = 193)			
Dimensiones	M	DE	M	DE	F	p
FCIE	2.34	1.68	3.22	1.67	10.71	.002
Ais	2.44	1.45	2.08	1.29	2.57	.088
IR	1.39	1.06	1.53	1.26	0.58	.445
FM	2.77	1.10	2.59	1.41	0.91	.341
Auto	2.12	1.42	2.38	1.33	1.35	.248
NF	2.21	1.03	2.36	1.05	0.79	.375

Notas.- FCIE – Falta de Crítica Interna y Externa; Ais – Aislamiento; IR – Intolerancia Religiosa; FM – Falta de Moderación; Auto – Autoritarismo.

Según los datos de la Tabla 8.8, los hombres respecto a las mujeres tienden a ser menos abiertos a la reflexión crítica, y las mujeres tienden a ser más aisladas. No obstante, con respecto a la dimensión Intolerancia Religiosa, Falta de Moderación, Autoritarismo y Neofundamentalismo, hombres y mujeres tienden a tener valoraciones o situaciones muy similares, si bien es importante recordar que en todos los casos las puntuaciones tienden a ser bastante bajas, y por tanto representarían un grupo no radicalizado, no extremista, es decir, bastante flexible y bastante moderado.

8.3.3. Diferencias en las dimensiones de la ENI, según edad

En la Tabla 8.9, se recogen las diferencias por edad. Tenemos 6 grupos de edad: 18-25; 26-30; 31-35; 36-40; 41-45; más de 45. Se ha realizado un análisis de varianza para valorar el contraste entre estos grupos, la prueba F que aparece en la tabla indicaría el valor de la prueba, y la probabilidad con la que se expresan o se hallan diferencias o no.

Tabla 8.9.- *Diferencias en las dimensiones de la ENI, según grupo de edad*.

	18-25 (n = 33)		26-30 (n = 42)		31-35 (n = 54)		36-40 (n = 44)		41-45 (n = 45)		+ de 45 (n = 23)			
	M	DE	M	DE	M	DE	M	DE	M	DE	M	DE	F	p
FCIE	3.12	1.79	3.71	1.65	2.86	1.74	2.89	1.65	2.71	1.70	3.15	1.64	1.87	.100
Ais	2.80	1.63	1.82	1.17	2.15	1.33	2.20	1.12	2.04	1.38	2.05	1.20	2.21	.054
IR	1.76	1.49	1.70	1.11	1.42	1.14	1.16	0.92	1.36	1.33	1.93	1.34	1.87	.100
FM	3.46	1.63	2.66	1.06	2.19	1.26	2.64	1.22	2.38	1.12	2.89	1.77	3.88	.003
Auto	2.57	1.80	2.51	1.13	2.40	1.43	1.97	0.94	2.16	1.33	2.58	1.38	1.26	.283
NF	2.74	1.34	2.48	0.85	2.20	1.02	2.17	0.81	2.14	1.07	2.52	1.18	1.89	.097

Notas.- FCIE – Falta de Crítica Interna y Externa; Ais – Aislamiento; IR – Intolerancia Religiosa; FM – Falta de Moderación; Auto – Autoritarismo.

Así, según la Tabla 8.9, sólo la variable Falta de Moderación ha presentado diferencias estadísticamente significativas (F = 3.88; p = .003), que indicarían que el grupo de personas más jóvenes (entre 18 y 25), y los mayores de 45, presentarían puntuaciones más altas que las personas que tienen edad entre 26 y 45 años. Tener puntuaciones más altas expresa un menor grado de moderación, es decir, serían más inmoderados. Mientras que los jóvenes adultos, la mayoría de los participantes del estudio, tenderían a ser personas moderadas. Recordar igualmente que estamos hablando de puntuaciones en general bajas, y por tanto el conjunto de las personas que componen la muestra tienden a ser moderadas, pero entre ellas, son los más jóvenes y los más viejos los que ligeramente presentan menor grado de moderación.

Respecto al Aislamiento y a la variable en conjunto del NF, se presentan diferencias tendenciales (Tabla 8.9). En el caso del Aislamiento, la probabilidad asociada es de .054. Dado que no ha resultado estadísticamente significativo, las pruebas Post Hoc no muestran diferencias entre los grupos. No obstante, se observa que las puntuaciones más altas que indicarían un mayor aislamiento se hallan básicamente en el grupo de menor edad, entre 18-25, que tienen una puntuación de 2.80. Al tener una puntuación más alta indicaría que tienden a aislarse más que el resto del grupo. Y por último, la variable NF, también presenta unas diferencias

estadísticamente tendenciales (p = .097) que indica que no hay diferencias entre los grupos, que todos presentan situaciones similares, pero dada esta tendencialidad, observamos que las puntuaciones más altas se encuentran en los grupos que oscilan entre los 18 y 30 años o los mayores de 45 años. Es decir, estas personas que tendrían puntuaciones ligeramente más altas expresarían un mayor grado de neofundamentalismo. Cabe insistir otra vez más que las puntuaciones son bajas, y por tanto están indicando un bajo nivel de neofundamentalismo, si no un muy bajo neofundamentalismo.

8.3.4. Diferencias en las dimensiones de la ENI, según procedencia

Por otro lado, se recoge el contraste de diferencias para la procedencia de las personas musulmanas que han participado en el estudio. En este caso, tenemos un grupo mayoritario que es del Magreb, con 166 participantes, y tres grupos menos numerosos, que serían africanos (n = 23), Oriente Medio (n = 28) o las personas musulmanas nacidas en Euskadi o autóctonas (n = 20). A continuación se muestran estas diferencias en la Tabla 8.10.

Tabla 8.10.- *Diferencias en las dimensiones de la ENI, según área geográfica de origen*.

	Magreb (n = 166)		África (n = 23)		Oriente Medio (n = 28)		Euskadi (n = 20)			
Dimensión	M	DE	M	DE	M	DE	M	DE	F	p
FCIE	3.13	1.55	4.58	1.62	2.40	1.79	1.60	1.50	13.3	.001
Ais	2.08	1.18	2.68	1.47	2.14	1.71	1.74	1.32	1.52	.215
IR	1.49	1.18	2.15	1.45	1.38	1.04	0.80	0.87	5.01	.003
FM	2.52	1.25	3.07	1.45	2.47	1.21	2.79	1.51	1.25	.298
Auto	2.44	1.24	2.73	1.67	2.11	1.59	1.17	0.94	5.18	.003
NF	2.33	0.93	3.04	1.20	2.11	1.23	1.59	0.93	6.12	.001

Notas.- FCIE – Falta de Crítica Interna y Externa; Ais – Aislamiento; IR – Intolerancia Religiosa; FM – Falta de Moderación; Auto – Autoritarismo.

Como puede verse en la Tabla 8.10, se han encontrado diferencias estadísticamente significativas en cuatro de las dimensiones, es el caso de Falta de Crítica Interna y Externa, Intolerancia Religiosa, Autoritarismo y NF. En el caso de la primera variable relativa a la apertura y flexibilidad ante la crítica ($F = 13.3$; $p < .001$), se encuentran diferencias estadísticamente significativas entre los grupos del Magreb y África en comparación con Oriente Medio y Euskadi. Es decir, las personas de África y Magreb presentan puntuaciones más altas que Oriente Medio y Euskadi, y por tanto estarían reflejando una mayor expresión de baja apertura o flexibilidad autocrítica.

En el caso de Intolerancia Religiosa, también se han encontrado diferencias estadísticamente significativas. El contraste Post Hoc sitúa a los africanos respecto a los tres grupos con puntuaciones más altas, es decir, los africanos respecto al Magreb, Oriente Medio o Euskadi presentarían niveles más altos de intolerancia. Recordar que la media es de 2.15 sobre un total de 10, y por lo tanto, si bien presentan más intolerancia dentro de este grupo, esta debe ser entendida dentro de un ámbito de tolerancia.

Respecto a la dimensión Autoritarismo, también se han encontrado diferencias estadísticas significativas, que expresarían al igual que en el caso de Falta de Crítica Interna y Externa, que son las personas de África con una Media de 2.73 y de Magreb con una media de 2.44, los que presentan una mayor expresión de esta característica respecto a las personas participantes de Oriente Medio y Euskadi.

En conjunto, como síntesis del indicar Neofundamentalismo, se expresaría este mismo patrón de respuesta, es decir, las personas africanas seguidas del Magreb, presentarían puntuaciones más altas que las personas de Oriente Medio y Euskadi, si bien cabe recordar que en general se trata de una muestra con medias bastante bajas.

8.3.5. Diferencias en las dimensiones de la ENI, según nivel de estudios

En la Tabla 8.11, aparecen las diferencias de datos respecto al nivel de estudios de los participantes. En este caso, sólo se han encontrado diferencias estadísticamente significativas en la dimensión Falta de Moderación. El contraste presenta una F de 3.59 con una p = .015, y el análisis Post Hoc indica que son las personas con Bachiller o menos de Bachiller, es decir, con estudios más bajos, los que presentan puntuaciones más altas, es decir, que el nivel de estudios se asociaría de una u otra forma con las actitudes y valoraciones moderadas. Las personas con bajo nivel de estudios son más inmoderadas que las personas con alto nivel de estudios. Es decir, realizada la interpretación contraria, a mayor nivel de estudios mayor moderación. Para el resto de dimensiones no hay diferencias significativas por estudios, es decir, no tienen asociación con el nivel de estudios y por tanto se expresan de manera equivalente tengan un nivel u otro de formación educativa.

Tabla 8.11.- *Diferencias en las dimensiones de la ENI, según nivel de estudios*.

	Menos de Bachiller (n = 71)		Bachiller (n = 79)		Diplomatura (n = 35)		Superior universitario (n = 56)			
Dimensión	M	DE	M	DE	M	DE	M	DE	F	p
FCIE	3.07	1.52	3.32	1.79	3.02	1.98	2.66	1.61	1.53	.209
Ais	2.20	1.35	2.20	1.24	1.89	1.41	2.16	1.40	0.46	.705
IR	1.62	1.24	1.60	1.25	1.09	1.04	1.45	1.24	1.81	.146
FM	2.92	1.38	2.73	1.43	2.06	1.42	2.45	1.06	3.59	.015
Auto	2.31	1.42	2.49	1.24	2.06	1.29	2.28	1.44	0.82	.482
NF	2.42	1.02	2.47	0.99	2.03	1.10	2.20	1.11	1.77	.154

Notas.- FCIE – Falta de Crítica Interna y Externa; Ais – Aislamiento; IR – Intolerancia Religiosa; FM – Falta de Moderación; Auto – Autoritarismo.

8.3.6. Diferencias en las dimensiones de la ENI, según nivel de religiosidad

En la Tabla 8.12, se presentan las diferencias en función de ser de una

agrupación que ha consistido en valorar a las personas como poco creyentes y practicantes o muy creyentes y practicantes. Inicialmente esta agrupación se hizo en un mayor rango de respuestas, pero básicamente el total de participantes se agrupaba en una de las categorías, que es la de creyente y muy practicante con un total de 218 personas, y por tanto, las otras agrupaciones minoritarias se han recogido en la de poco creyentes o poco practicantes, con un total de 22 personas. Al comparar estos dos grupos, se ha encontrado que en ninguno de los casos hay diferencias estadísticamente significativas, es decir, las puntuaciones reflejadas en las diferentes dimensiones en la escala total tienden a presentar puntuaciones homólogas. Es decir, vale la interpretación que se había hecho inicialmente respecto a las medias generales del grupo para caracterizar a los poco o muy creyentes. En definitiva, ser muy creyente o muy practicante respecto a no serlo, no difiere respecto a los valores que se han expresado en la escala del neofundamentalismo.

Tabla 8.12.- *Diferencias en las dimensiones de la ENI, según nivel de religiosidad*.

	Creyente y poco practicante (n = 22)		Creyentes y muy practicante (n = 218)			
Dimensión	M	DE	M	DE	F	p
FCIE	3.00	2.27	3.07	1.65	0.22	.884
Ais	2.14	1.55	2.17	1.31	0.07	.933
IR	1.65	1.15	1.49	1.23	0.34	.541
FM	2.59	1.15	2.64	1.38	0.35	.853
Auto	2.02	1.61	2.36	1.32	0.89	.353
NF	2.28	1.20	2.35	1.03	0.06	.803

Notas.- FCIE – Falta de Crítica Interna y Externa; Ais – Aislamiento; IR – Intolerancia Religiosa; FM – Falta de Moderación; Auto – Autoritarismo.

8.3.7. Diferencias en las dimensiones de la ENI, según pertenencia a asociaciones culturales/religiosas

En la Tabla 8.13, se presentan las diferencias de medias entre la pertenencia o

no pertenencia a asociaciones o agrupaciones culturales, religiosas o de otra índole. En el grupo de pertenencia a asociaciones encontramos a 79 participantes respecto a una mayoría de 160 personas que no pertenecen a este tipo de asociaciones o agrupaciones. El contraste de medias indica que éstas tampoco han resultado estadísticamente significativas, y sólo en el caso de la dimensión Falta de Moderación se ha encontrado unas diferencias estadísticamente tendenciales (F = 2.80; p = .096). En este caso, se observa una mayor, aunque ligeramente, puntuación en el grupo de pertenencia a asociaciones (M = 2.81) respecto a los que no pertenecen (M = 2.50).

Tabla 8.13.- *Diferencias en las dimensiones de la ENI, según pertenencia a asociaciones*.

	Pertenencia a asociaciones (n = 79)		No pertenencia a asociaciones (n = 160)			
Dimensión	M	DE	M	DE	F	p
FCIE	2.88	1.72	3.12	1.71	0.99	.320
Ais	2.17	1.26	2.14	1.38	0.02	.885
IR	1.52	1.38	1.48	1.14	0.06	.807
FM	2.81	1.38	2.50	1.30	2.80	.096
Auto	2.26	1.40	2.35	1.34	0.22	.633
NF	2.33	1.07	2.32	1.03	0.01	.917

Notas.- FCIE – Falta de Crítica Interna y Externa; Ais – Aislamiento; IR – Intolerancia Religiosa; FM – Falta de Moderación; Auto – Autoritarismo.

8.3.8. Diferencias en las dimensiones de la ENI, según tiempo de residencia

Por ultimo, se ha realizado un análisis de correlación (Rho de Spearman) entre las puntuaciones de las diferentes dimensiones de la ENI así como con el indicador total considerando el tiempo de residencia en Euskadi. En este caso, se han encontrado correlaciones negativas con diferente nivel de significación, más en concreto, las correlaciones asociadas a las diferentes dimensiones serían los siguientes: Falta de Crítica Interna y Externa (r = -.15; p = .015); Intolerancia Religiosa

(r = -.15; p = .019); Aislamiento (r = -.16; p = .013); Falta de Moderación (r = -.09; p = .175); Autoritarismo (r = -.23; p < .001); y NF (r = -.21; p < .001). Estos resultados de signo negativo en todos los casos indicarían que a mayor estancia en Euskadi, menor será la puntuación en los diferentes índices o en el indicador total de neofundamentalismo. Esto es, como bien puede observarse en la Tabla 8.14, cuanto mayor es el tiempo de residencia en Euskadi, encontraríamos mayor presencia de actitudes tolerantes o menor expresión de características neofundamentalistas. En el caso de Falta de Moderación, la correlación no ha resultado estadísticamente significativa y por tanto no cabe interpretación.

Tabla 8.14.- *Correlaciones entre tiempo de residencia y la ENI*.

	FCIE	Ais	IR	FM	Auto	NF
Tiempo de residencia	-,176**	-,143*	-,179**	-,140*	-,252**	-,233**

Notas.- FCIE – Falta de Crítica Interna y Externa; Ais – Aislamiento; IR – Intolerancia Religiosa; FM – Falta de Moderación; Auto – Autoritarismo; NF – Neofundamentalismo.
*. La correlación es significativa en el nivel 0.05.
**. La correlación es significativa en el nivel 0.01.

8.4. DIFERENCIAS EN LOS ÍTEMS DE LA ENI ENTRE COHORTE 2010 Y COHORTE 2015

Para responder al tercer objetivo de la tesis, que consistía en explorar la población musulmana afincada en Euskadi según cohortes, en el 2010 aplicamos el cuestionario para medir el grado del neofundamentalismo islámico en una muestra compuesta por 121 personas, y en el 2015 hubo otra secuencia en la que también participaron 121 personas. En este apartado lo que se pretende es verificar si ha habido diferencias entre las medias en la respuesta a los 35 ítems de la ENI del grupo del 2010 y del 2015. Para ello, se ha realizado la prueba paramétrica T de Student, que nos servirá para determinar si ha habido en el transcurso del tiempo un mayor o

menor incremento de actitudes neofundamentalistas.

Como bien puede observarse en la siguiente Tabla 8.15, se han encontrado diferencias estadísticamente significativas a favor de la cohorte de 2015 en diferentes ítems que forman parte de las cinco dimensiones de la ENI, si bien cabe recordar que se trata de dos grupos que, ante todo, obtuvieron puntuaciones bajas en la ENI, es decir, muestran actitudes que, en términos generales, son lejos de ser consideradas neofundamentalistas. En el caso de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa se encuentran diferencias estadísticamente significativas en sólo un ítem, el 35. En la subescala Aislamiento hubo diferencias estadísticamente significativas en los ítems 15 y 23. En Intolerancia Religiosa se aprecian diferencias en cuatro ítems, el 1, 11, 16 y 30. Con respecto a la dimensión Falta de Moderación fueron el ítem 8 y el 32 que presentaron diferencias significativas. Considerando el Autoritarismo, encontramos que es la subescala en la que más casos de diferencias estadísticamente significativas hubo al comparar la cohorte del 2010 con la del 2015, se trata de los ítems 5, 13, 22, 25, 29 y 31.

Tras analizar el conjunto de estos ítems que denotan diferencias significativas, es conveniente señalar que las diferencias no significan que la cohorte de 2010 tenga una tendencia diametralmente opuesta a la de 2015, sino que se presentan ligeras disconformidades en los matices de la respuesta, es decir, en la mayoría de los casos (en todos los ítems de las subescalas FCIE, Ais, IR y FM) los dos grupos manifiestan que están por ejemplo a favor del contenido de un determinado ítem, pero uno de ellos declara que está "totalmente de acuerdo" y el otro grupo se muestra simplemente "de acuerdo". Sin embargo, en el caso de la dimensión Autoritarismo se aprecia que los participantes del grupo de 2015 se muestran más claramente en contra de las actitudes autoritarias, es decir, obtuvieron puntuaciones visiblemente más bajas en algunos ítems de la dimensión de Autoritarismo.

Se puede indicar que los participantes de la cohorte de 2015, en comparación con los de 2010, muestran una actitud ligeramente más flexible y abierta ante la crítica interna y externa, se interesan un poco más por relacionarse con la sociedad de recepción, la vasca en este caso, se muestran modestamente más capaces de reconocer el derecho del "otro" a la libertad de conciencia (Tabla 8.15).

Tabla 8.15.- *Diferencias por cohorte en los ítems de la ENI*.

	Primera cohorte 2010			Segunda cohorte 2015					
Ítem n	N	Media	DE	N	Media	DE	t	gl	Sig. (Bilateral)
1	**121**	**1,98**	**0,98**	**120**	**1,63**	**0,88**	**2,968**	**239**	**,003**
2	119	2,60	1,50	120	2,76	1,65	-.790	237	,430
3	121	1,51	0,83	119	1,34	0,77	1.611	238	,109
4	121	1,66	0,98	121	1,45	0,81	1.773	240	,108
5	**119**	**2,78**	**1,45**	**120**	**2,28**	**1,42**	**2.682**	**237**	**,077**
6	119	1,90	0,98	120	1,69	1,06	1.567	237	,077
7	117	4,33	1,47	119	4,24	1,52	.458	234	,008
8	**121**	**1,98**	**1,04**	**121**	**1,69**	**1,11**	**2.077**	**240**	**,008**
9	119	2,53	1,30	118	2,39	1,56	.747	235	,119
10	121	2,21	1,08	120	2,03	1,28	1.128	239	,118
11	**121**	**1,91**	**1,11**	**121**	**1,39**	**0,75**	**4.262**	**240**	**,647**
12	121	2,20	1,18	121	2,01	1,33	1.169	240	,647
13	**119**	**2,29**	**1,29**	**119**	**1,88**	**1,01**	**2.732**	**236**	**,039**
14	121	1,75	0,98	121	1,53	0,87	1.861	240	,039
15	**121**	**1,63**	**0,95**	**121**	**1,27**	**0,73**	**3.263**	**240**	**,456**
16	**121**	**1,64**	**0,88**	**121**	**1,17**	**0,58**	**4.884**	**240**	**,456**
17	118	4,51	1,24	120	4,52	1,33	-.049	236	,260
18	121	1,74	0,91	120	1,62	0,93	1.064	239	,261
19	121	2,08	1,00	121	1,94	1,04	1.067	240	,000
20	119	3,57	1,68	120	3,42	1,68	.710	237	,000
21	121	3,72	1,61	118	3,66	1,78	.263	237	,244
22	**119**	**2,71**	**1,18**	**121**	**2,21**	**1,16**	**3.302**	**238**	**,244**
23	**121**	**1,96**	**1,00**	**120**	**1,47**	**0,91**	**3.975**	**239**	**,007**
24	121	2,46	0,96	117	2,34	1,55	.723	236	,007
25	**118**	**2,46**	**1,12**	**119**	**2,03**	**1,22**	**2.783**	**235**	**,064**
26	120	2,71	1,25	117	2,44	1,55	1.490	235	,064
27	121	2,09	1,14	121	2,07	1,52	.143	240	,001
28	120	2,21	1,05	121	2,43	1,26	-1.477	239	,001
29	**121**	**2,21**	**1,34**	**121**	**1,82**	**1,11**	**2.447**	**240**	**,000**
30	**121**	**2,04**	**1,08**	**121**	**1,60**	**1,04**	**3.261**	**240**	**,000**
31	**120**	**2,42**	**1,05**	**121**	**1,87**	**1,43**	**3.383**	**239**	**,961**
32	**121**	**2,51**	**1,47**	**119**	**2,11**	**1,37**	**2.190**	**238**	**,961**
33	111	3,08	1,65	119	3,24	1,53	-.733	228	,466
34	121	2,58	,973	121	2,33	1,28	1.696	240	,091
35	**110**	**3,78**	**1,62**	**117**	**4,54**	**1,71**	**-3.411**	**225**	**,001**

$p < 0.05$

8.5. ANÁLISIS DESCRIPTIVO DE LA COHORTE DE 2010

El análisis pormenorizado de las respuestas de los integrantes de la muestra a los 35 ítems que componen el cuestionario para evaluar el neofundamentalismo islámico permite destacar las siguientes características.

8.5.1. Análisis de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa

Primer ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa

A continuación se muestra la Tabla 8.16 relativa a la distribución de frecuencia y porcentajes de las respuestas de los participantes correspondiente al primer ítem de la dimensión Falta de Crítica Interna y Externa.

Tabla 8.16.- *Primer ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa*.

3. La religión debe estimular el papel de la ciencia y el pensamiento en la sociedad.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	86	71,1
Parcialmente De Acuerdo	8	6,6
De Acuerdo	27	22,3
Desacuerdo	0	0,0
Parcialmente Desacuerdo	0	0,0
Totalmente Desacuerdo	0	0,0
Total	121	100,0

Los participantes musulmanes defienden la idea de que una religión, como la suya, no debería combatir la ciencia y el pensamiento. No debe obstaculizar las actividades de los científicos en la sociedad, que con sus investigaciones procuran

beneficiar al ser humano. Para explicar esta opinión, los musulmanes se basan en las fuentes de su religión. Así, era habitual durante las entrevistas que citen al respecto un dicho del Profeta Muhammad que muestra un reconocimiento y consideración hacia los eruditos y hacia las personas que se esfuerzan por conseguir la sabiduría. Si hay que colocar a los científicos y a los eruditos en el escalafón de los hombres y las mujeres grandes y de buenas obras, los eruditos ocuparían el segundo puesto, inmediatamente después de los profetas, que están en el primer puesto. El dicho de Muhammad reza: «*al-ulamaá* (los eruditos, sabios, científicos) son los herederos legítimos de los profetas».

Las respuestas de los entrevistados fueron muy elocuentes. Pues, la Tabla 8.16 pone de manifiesto que todos sin excepción alguna, el 100% de la muestra, creen que la religión no debe frenar el papel de la ciencia y el pensamiento en la sociedad, si bien cabe destacar que el 6,6%, concretamente 8 de los 121 entrevistados, señalaba que parcialmente estaban de acuerdo, argumentando que la religión debería estimular sólo aquellas actividades científicas que puedan beneficiar al ser humano.

Segundo ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa

En la siguiente Tabla 8.17 se muestran los datos descriptivos del segundo ítems de la dimensión Falta de Crítica Interna y Externa. Este ítem explora en qué medida el entrevistado está a favor o en contra de la libertad de expresión.

Tabla 8.17.- *Segundo ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa*.

6. La libertad de expresión debe ser garantizada para todos/as, aunque haya alguien que la utilice para criticar a los/as demás.	N	%
No contesta	2	1,7
Totalmente De Acuerdo	56	46,3
Parcialmente De Acuerdo	25	20,7
De Acuerdo	34	28,1
Desacuerdo	2	1,7
Parcialmente Desacuerdo	2	1,7
Totalmente Desacuerdo	0	0,0
Total	121	100,0

Este ítem evalúa la postura de una persona con respecto a la libertad de expresión y, particularmente, al derecho de las personas a opinar y comunicar su punto de vista sobre la realidad que les rodea, sobre las acciones y obras de los demás. Obtener una puntuación baja en este ítem revela una capacidad de relativizar las cosas y ser flexible ante las críticas que nos pueden plantear los demás, sobre todo los que no forman parte de la misma comunidad a la que pertenecemos.

También en este sentido la mayoría absoluta de los entrevistados, como bien se aprecia mediante la Tabla 8.17, contestaron que estaban de acuerdo con este planteamiento, el 95,1% concretamente.

Un matiz muy destacable y a tener en cuenta, es el hecho de que un porcentaje bastante significativo, el 20,7%, de los entrevistados respondieron que “parcialmente” estaban de acuerdo. Muchos de ellos señalaban que se acepta la crítica siempre y cuando no se emplee para humillar, injuriar e insultar a los demás. Así, subrayaban el hecho de que las críticas deberían hacerse para construir y no para hundir a las personas enjuiciadas. También aclaraban que las críticas que se realizan

frente a las religiones deberían contar con este espíritu constructivo, por lo que manifestaban que el derecho a la libertad de expresión no debería ser usado abusivamente, como en el caso, por ejemplo, de las famosas caricaturas satíricas que publicó en 2006 el diario danés *Jyllands-Posten* sobre la figura del Profeta del Islam ridiculizándole y asociándole, mediante las viñetas, con la violencia y el terrorismo. Para ellos, entre la libertad de expresión y la difamación y el libelo hay mucha distancia.

Apenas un 3,4% de los entrevistados contestaron que estaban disconformes con el contenido de este ítem.

Tercer ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa

Al igual que el ítem anterior, el tercer ítem de esta subescala mide la capacidad de una persona de aceptar el empleo de la crítica en su vida diaria, considerándola como elemento muy importante para el buen funcionamiento de las relaciones interpersonales, entre los miembros de un grupo y las figuras de autoridad de ese grupo.

En la siguiente Tabla 8.18 se muestran los datos relativos a este ítem de la dimensión Falta de Crítica Interna y Externa, y a continuación se hará el análisis descriptivo de los mismos. El ítem tiene un tono negativo, es decir, va en sentido contrario que los ítems anteriores.

Tabla 8.18.- *Tercer ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa*.

9. El grupo que tolera la crítica entre sus miembros fracasará.	N	%
No contesta	2	1,7
Totalmente De Acuerdo	4	3,3
Parcialmente De Acuerdo	5	4,1
De Acuerdo	8	6,6
Desacuerdo	54	44,6
Parcialmente Desacuerdo	10	8,3
Totalmente Desacuerdo	38	31,4
Total	121	100,0

Responder de forma afirmativa a este ítem puede llegar a reflejar una actitud de admiración y glorificación incondicional hacia las figuras de autoridad a las que se promete una obediencia total. En cambio, el aceptar hacer y recibir críticas revela que la persona es consciente de las limitaciones de los demás y de las limitaciones propias.

Como bien se observa mediante la Tabla 8.18, el 44,6% están en descuerdo con la idea que plantea este ítem, es decir, están a favor del uso de la crítica. Igualmente, el 31,4% están totalmente en desacuerdo. En cambio, el 9,9% de los entrevistados musulmanes consideraban que la crítica no era necesaria para que un grupo funcione eficazmente. En la misma línea, el 4,1% manifestaron que estaban parcialmente de acuerdo.

También ante este ítem la mayoría de los entrevistados insistían en el hecho de que las críticas no deberían ser usadas para deshonrar o burlarse de los demás. Para ellos, las personas pueden equivocarse, pero no se debe aprovechar esta equivocación para arremeterse contra ellas, porque el respeto debe ser la base de la relación, explicaban.

Cuarto ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa

En la Tabla 8.19 se muestra el ítem número 14 del cuestionario para medir el neofundamentalismo islámico. Examina la capacidad de una persona de reconocer que, para el libre ejercicio de la razón y para el empleo del pensamiento crítico, no hay temas tabú. Así, cualquier asunto o dudas, sobre la religión o sobre cualquier otra materia, deben ser planteados y examinados sin prohibiciones ni restricciones.

Tabla 8.19.- *Cuarto ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa*.

14. Los/as líderes religiosos/as deben aceptar y responder a cualquier tipo de preguntas y dudas que se planteen sobre la religión.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	70	57,9
Parcialmente De Acuerdo	16	13,2
De Acuerdo	32	26,4
Desacuerdo	1	0,8
Parcialmente Desacuerdo	2	1,7
Totalmente Desacuerdo	0	0,0
Total	121	100,0

El 13,2% de los entrevistados musulmanes declaraban que parcialmente estaban de acuerdo. Explicaban que los líderes sólo deberían responder si tienen conocimiento suficiente sobre los asuntos planteados y si las dudas no sobrepasan los límites del respeto.

En la tabla número 8.19, el 97,5% de los 121 encuestados respondieron afirmativamente, a favor de que los lideres religiosos se abran y admitan tanto las preguntas como las dudas que podrían plantear las personas sobre cualquier cuestión.

Quinto ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa

Como puede observarse en la Tabla 8.20, el ítem número 21 del cuestionario evalúa la actitud de los entrevistados con respecto a su legado cultural y religioso, y con respecto a los personajes y figuras más representativos de ese pasado.

Tabla 8.20.- *Quinto ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa*.

21. Un/a creyente debe seguir por completo a *al-Salaf al-Salih* (Antepasados Piadosos), ya que por mucho que lo intente, él/ella no podrá hacer nuevas aportaciones o añadir nuevas cosas a lo que ya han dicho aquellos.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	26	21,5
Parcialmente De Acuerdo	17	14,0
De Acuerdo	16	13,2
Desacuerdo	30	24,8
Parcialmente Desacuerdo	23	19,0
Totalmente Desacuerdo	9	7,4
Total	121	100,0

Un neofundamentalista es una persona que no sólo quiere volver a los fundamentos sagrados, sino también quiere mantenerlos intactos. Es un matiz clave para diferenciar entre el fundamentalismo y el neofundamentalismo. En el primer caso se inspira en el pasado, pero también se admite la idea de restaurarlo y renovarlo. En el segundo caso, sin embargo, se adhiere al pasado y a sus figuras hasta convertirlos en mito. De igual modo, se piensa que no es necesario reinterpretar el legado cultural y religioso, ya que los predecesores, los que mejor saben, habían aportado todo lo necesario para guiar nuestro camino. Se teme que las reformas o las renovaciones acaben desvirtuando las creencias religiosas originales.

Casi la mitad de los entrevistados (Tabla 8.20), concretamente el 48,7%, contestaron que estaban de acuerdo con que un creyente debe limitarse a conservar las creencias de los predecesores y reproducir su ejemplo, sin tener por qué esforzarse para aportar algo nuevo al pensamiento y a las conclusiones de aquellos.

Entre los entrevistados que decía que sí estaban de acuerdo, el 14% señalaban que sólo "parcialmente" estaban a favor. Para ellos, basándose en la perspectiva islámica, la jurisprudencia (*al-fiqh*) se divide en dos ramas principales: el primero es el relativo a los actos de adoración (rezo, ayuno, peregrinación, etc.), es decir, a los fundamentos y las prescripciones religiosas establecidas sobre el culto, y que conciernen a la relación privada entre el ser humano y su Dios (*Ibadat*); mientras que la segunda rama se refiere a la parte de las transacciones diarias, los tratos y pactos sociales necesarios para el funcionamiento y la organización de la vida presente del ser humano (*Muámalat*). El primer aspecto, el de los principios y las pautas religiosas, de acuerdo con los participantes, no debe ser alterado, ya que es la forma que el Corán estableció para adorar a Dios, viniendo a representar las señas de la identidad religiosa islámica. El segundo aspecto, el relativo a la relación entre un ser humano y otro, al derecho civil, comercial, penal, etc., consideran, en cambio, que sí podría ser modificado y adaptado a cada momento para facilitar la vida de la gente y adecuarla a las circunstancias en las que se vive.

Sexto ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa

En la siguiente Tabla 8.21, también se examina la opinión de los entrevistados con respecto a las historias ancestrales del pasado. Se explora si los participantes tienen una visión crítica con respecto a la historia de su cultura y su religión.

Tabla 8.21.- *Sexto ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa*.

26. Al revisar la historia de mi cultura y mi religión, a veces encuentro errores que se cometieron por algunos/as en el pasado.	N	%
No contesta	2	1,7
Totalmente De Acuerdo	27	22,3
Parcialmente De Acuerdo	12	9,9
De Acuerdo	59	48,8
Desacuerdo	12	9,9
Parcialmente Desacuerdo	5	4,1
Totalmente Desacuerdo	4	3,3
Total	121	100,0

A los neofundamentalistas les cuesta reconocer que en el pasado, la época que mitifican, se cometieron errores por sus antepasados. Para ellos, todo lo que hicieron sus predecesores era perfecto e inmejorable.

Para los musulmanes en general, como señalaban casi todos los entrevistados, hay una época de la historia del Islam que consideran que fue un modelo perfecto de conducta y gobernación: la época del profeta Muhammad y la de sus primeros cuatro sucesores Bien Guiados (*al-Julafaá al-Rashidún*).

A este respecto, un porcentaje claramente predominante de los entrevistados, concretamente el 81% (Tabla 8.21), piensan que sí se cometieron errores por los predecesores protagonistas de los tiempos pasados. Casi el 10% de estos manifestaban que parcialmente estaban de acuerdo, señalando que sólo se cometieron errores después de la época del Profeta y la de los califas Bien Guiados, que duró entre 632 (d.C.), el año en que murió Muhammad, y 661 (d.C.), el año de la muerte del último de los cuatro califas Bien Guiados, Alí.

Sin embargo, un porcentaje bastante significativo, el 17,3%, consideraba que los predecesores eran rectos y siempre obraban bien.

Séptimo ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa

Considerando la dimensión que explora la autocrítica, mediante este séptimo y último ítem (Tabla 8.22) se pretende evaluar la actitud que una persona manifiesta ante los textos sagrados de su fe. Como habíamos señalado en capítulos anteriores, el neofundamentalismo defiende a ultranza la infalibilidad de la Palabra de Dios, considerada una revelación divina que no debe ser de ninguna forma modificada o alterada.

Tabla 8.22.- *Séptimo ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa*.

35. Añadir los signos de puntuación (coma, punto, interrogación, etc.) al Corán original escrito en árabe, es un paso útil que ayuda a entenderlo mejor.	N	%
No contesta	11	9,1
Totalmente De Acuerdo	9	7,4
Parcialmente De Acuerdo	22	18,2
De Acuerdo	12	9,9
Desacuerdo	34	28,1
Parcialmente Desacuerdo	7	5,8
Totalmente Desacuerdo	26	21,5
Total	121	100,0

Si para el cristianismo Jesucristo ocupa el lugar central, en el Islam este lugar esencial está reservado para el Corán (no tanto para el profeta Muhammad), el libro en el que se encuentran los principios sustanciales y constitutivos de los musulmanes (Küng, 2006). Este libro sagrado fue revelado, íntegramente, durante la vida del

Profeta Muhammad. Sus versículos fueron registrados en diversos y heterogéneos materiales. También había discípulos llamados *huffad* (memorizadores) que especialmente se dedicaban a memorizar el texto coránico transmitido por Muhammad.

Después de la muerte del Profeta, surgió la necesidad de recopilar los numerosos fragmentos de escritos y componerlos en un único libro, el Corán. No obstante, en esa época el sistema de grafía árabe era más bien rudimentario. No se empleaban, pues, los signos ortográficos que hoy día conocemos y utilizamos, como el *punto* (.), la *coma* (,), el signo de *interrogación* (?), etc. Se utilizaba otro tipo de signos de puntuación que indicaban pausas obligatorias o recomendadas para ordenar y jerarquizar las ideas y evitar ambigüedades. El caso es que los musulmanes en general no manejan del todo bien el significado y la función de estos antiguos signos de puntuación coránicos, lo cual a veces genera cierta confusión y dificultad para la comprensión del texto. Así, con esta pregunta número 35 del cuestionario, se trataba de verificar hasta qué medida los entrevistados estaban de acuerdo con la posibilidad de añadir signos de puntuación modernos al texto coránico original que manejamos hoy en nuestras manos.

Esta es una pregunta bastante controvertida. Se observaba que los entrevistados -si no tenían una opinión clara- señalaban que no querían responder antes de intentar saber qué opinan los ulemas y los sabios de la religión al respecto. Para ellos, era un tema muy importante, pues se trataba de su libro sagrado. Así que, temían dar una contestación sin indagar lo suficientemente en las diferentes dimensiones de esta pregunta. De hecho, el porcentaje de las personas que no querían o no sabían qué respuesta elegir era más elevado que cualquier otra pregunta, casi el 10% de los entrevistados y las entrevistadas.

Como puede apreciarse en la Tabla 8.22, los participantes no tienen una postura homogénea respecto a este ítem. Así, el 35,5% de ellos (43 entrevistados) manifestaban que estaban de acuerdo con la posibilidad de añadir estos signos de puntuación modernos. Un poco más de la mitad de estos últimos, concretamente unos 22 informantes, decían que aprobaban parcialmente la idea, insistiendo en la necesidad de que, en caso de hacerlo, se lleve a cabo la tarea por ulemas especializados en los textos coránicos para garantizar que no se alteren de ninguna forma los significados y las connotaciones de las palabras coránicas. Mientras que el resto, concretamente el 55,4%, rechazaron esta posibilidad. Un considerable porcentaje de entrevistados manifestaban que temían que esta acción pudiera conducir a una modificación o alteración del texto.

8.5.2. Análisis de la subescala Aislamiento

Primer ítem de la subescala Aislamiento

Con lo que respecta a la variable Aislamiento, como puede apreciarse en la Tabla 8.23, el primer ítem de esta dimensión examina la actitud de los integrantes de la muestra ante el sistema y el modelo educativo de la sociedad de recepción, la sociedad vasca en este caso. Se trata de verificar si los participantes prefieren que sus hijos e hijas o familiares, teniendo en cuenta las actividades que se desarrollan en la escuela que a veces son ajenas a los valores de la cultura de origen de la comunidad musulmana, se abstengan de ir a la escuela y así conseguir mantener la identidad y la tradición del país de origen.

Tabla 8.23.- *Primer ítem de la subescala Aislamiento*.

2. Con lo que hoy enseñan aquí en la escuela, que no siempre coincide con las enseñanzas religiosas nuestras, más vale que nuestros/as hijos/as se queden en casa.	N	%
No contesta	2	1,7
Totalmente De Acuerdo	4	3,3
Parcialmente De Acuerdo	16	13,2
De Acuerdo	8	6,6
Desacuerdo	30	24,8
Parcialmente Desacuerdo	22	18,2
Totalmente Desacuerdo	39	32,2
Total	121	100,0

Si nos fijamos en los discursos de los neofundamentalismos, nos damos cuenta de que la idea del aislamiento personal y/o colectivo es muy recurrente y ocupa un lugar primordial en sus exposiciones. Los neofundamentalistas se sienten extraños, singulares y, en ocasiones, excepcionales. Prefieren minimizar sus relaciones con los que les rodean, especialmente si éstos no mantienen las mismas creencias y el mismo comportamiento de observancia religiosa como el suyo.

Esta pregunta, la segunda en el cuestionario, pide a los entrevistados manifestar su opinión ante la posibilidad de que sus hijos/as, hermanos/as o familiares en general tomen, por la razón que sea, o por la escasa atención que presta el currículo a la lengua y cultura musulmana, la decisión de dejar de ir a la escuela y no seguir el proceso de aprendizaje establecido por los centros educativos de la CAPV, y que nos digan cómo valoran ellos esta decisión, si la ven con buenos ojos o prefieren que sus familiares en edad escolar continúen con su proceso formativo propuesto por estos centros de la sociedad receptora. Teniendo en cuenta el derecho de los escolares de confesión religiosa musulmana a recibir clases de religión islámica en los

centros de enseñanza públicos vascos, mediante este ítem se pretende averiguar si los encuestados, que varios de ellos son padres y madres o familiares de niños y niñas escolarizados, están a favor o no de que sus hijos e hijas renuncien (por no recibir clases de educación religiosa islámica, por ejemplo) a la educación que se oferta en los centros educativos vascos.

Según los datos de la Tabla 8.23, los entrevistados musulmanes, el 75,2% de ellos y de ellas se mostraron partidarios de que sus hijos e hijas vayan a la escuela para cursar sus estudios y aprender los valores que se desarrollan en los centros educativos vascos, y compartir este espacio con los demás alumnos y alumnas de su edad.

Entre los restantes entrevistados, el 23,1% se mostraron favorables a la idea de que sus familiares se abstengan de asistir al colegio, un porcentaje que se reduce a 13,2% si tenemos en cuenta a los que eligieron la opción "parcialmente de acuerdo". Esto es, reconocían este derecho básico a la escolarización y la necesidad de que sus familiares vayan a estudiar en centros vascos, pero preferían que las instituciones públicas tengan en cuenta ese matiz cultural suyo y facilitarles la opción de adquirir educación sobre la historia, la lengua y los valores de la religión musulmana.

Segundo ítem de la subescala Aislamiento

Otro ítem (Tabla 8.24) relacionado con la variable "aislamiento", mediante la cual se pretende verificar hasta qué medida los entrevistados están a favor de que los líderes y representantes de la comunidad musulmana afincada en el País Vasco establezcan relaciones con los medios de comunicación y colaboren con ellos.

Tabla 8.24.- *Segundo ítem de la subescala Aislamiento*.

10. Los/as representantes de una comunidad religiosa deberían ser menos participativos/as en los medios de comunicación y no abrirse a ellos.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	0	0,0
Parcialmente De Acuerdo	4	3,3
De Acuerdo	4	3,3
Desacuerdo	50	41,3
Parcialmente Desacuerdo	18	14,9
Totalmente Desacuerdo	45	37,2
Total	121	100,0

Un porcentaje reducido, el 3,3% de los 121 entrevistados, eligieron la opción "de acuerdo". De igual manera, otros 4 entrevistados (el 3,3%) expresaban que "parcialmente" estaban de acuerdo. Explicaban que algunos medios no son tan honestos, y manipulan la información que se les suelen facilitar. Por esta razón defendían una postura poco colaboradora con estos medios.

El resto de los participantes (más del 93%), en cambio, casi de forma unánime han respondido que están a favor de acudir a las invitaciones de los medios de comunicación y participar en las actividades que se les proponen (Tabla 8.24).

Tercer ítem de la subescala Aislamiento

Según el ítem que aparece en la Tabla 8.25, una respuesta afirmativa confirma, como en ítems anteriores de la misma dimensión, una tendencia a la separación y el aislamiento.

Tabla 8.25.- *Tercer ítem de la subescala Aislamiento*.

12. Hoy en día, si alguien quiere conservar su religión, sería más favorable el aislarse de este mundo para mantenerse puro/a y poder sobrevivir.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	0	0,0
Parcialmente De Acuerdo	6	5,0
De Acuerdo	6	5,0
Desacuerdo	45	37,2
Parcialmente Desacuerdo	13	10,7
Totalmente Desacuerdo	51	42,1
Total	121	100,0

Se desprende de la respuesta de los encuestados (Tabla 8.25) que prácticamente el 95% han expresado su disconformidad con la pregunta, es decir, afirmando de esta manera que para conservar las creencias religiosas no hay por qué aislarse de este mundo y cortar los vínculos con los demás.

De esta manera, el 5% de los participantes mostraron una tendencia a favor de conservar su identidad pura frente a los cambios y las transformaciones que está experimentando incuestionablemente el mundo que les rodea, unos cambios que se están percibiendo en la mayoría de las culturas como algo extraordinariamente desconcertante.

Cuarto ítem de la subescala Aislamiento

En la Tabla 8.26 se muestran los datos relativos al tercer ítem de la dimensión del aislamiento. Este ítem abarca la actitud de los entrevistados ante el aprendizaje de la lengua de la sociedad de recepción. Tener interés por aprender el idioma de la

sociedad receptora y, sobre todo, otros aspectos de la cultura del "otro" refleja una actitud de acercamiento y disponibilidad para el diálogo, el aprendizaje y el enriquecimiento.

Tabla 8.26.- *Cuarto ítem de la subescala Aislamiento*.

15. Es importante hacer el esfuerzo necesario para aprender la lengua y otros aspectos de la cultura del "otro", ya que esta es una buena forma de conocerse.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	79	65,3
Parcialmente De Acuerdo	12	9,9
De Acuerdo	28	23,1
Desacuerdo	0	0,0
Parcialmente Desacuerdo	2	1,7
Totalmente Desacuerdo	0	0,0
Total	121	100,0

En este sentido, los datos que aparecen en la tabla número 8.26 son elocuentes, casi el 100% de los entrevistados reconocen el valor de este tipo de aprendizaje como un instrumento que facilita la adaptación, el entendimiento y la convivencia.

Quinto ítem de la subescala Aislamiento

Otro ítem, el número 19 del cuestionario, está diseñado para medir el grado del aislamiento de los entrevistados musulmanes asentados en el País Vasco. Pues, en una sociedad plural, como la que nos rodea, es muy importante ser consciente del derecho de todas las sensibilidades religiosas, agnósticas y ateas de existir y de manifestarse con toda libertad. El respeto hacia esta diversidad puede materializarse a

través de la colaboración de todas las mujeres y todos lo hombres que forman parte de esta sociedad. Aceptar cooperar y participar en actividades organizadas por entidades de diferentes sensibilidades sociales y religiosas, significa que las aportaciones de los "otros" son considerados legítimos y tan válidos como los propios. Los datos descriptivos se reflejan en la Tabla 8.27.

Tabla 8.27.- *Quinto ítem de la subescala Aislamiento*.

19. Las comunidades religiosas deberían participar en las actividades sociales, aunque para ello tengan que tratar con otras entidades no religiosas.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	50	41,3
Parcialmente De Acuerdo	17	14,0
De Acuerdo	48	39,7
Desacuerdo	6	5,0
Parcialmente Desacuerdo	0	0,0
Totalmente Desacuerdo	0	0,0
Total	121	100,0

Como puede observarse en la Tabla 8.27, los entrevistados respondieron por casi una unanimidad (95%) que estaban a favor del mutuo apoyo y la colaboración con los diferentes grupos que componen la sociedad vasca, con independencia de las visiones y referencias culturales y religiosas de estos grupos.

Sexto ítem de la subescala Aislamiento

Esta es la pregunta penúltima que mide la variable "aislamiento". Como puede observarse en la Tabla 8.28, se trata de saber hasta qué medida los entrevistados y las entrevistadas tienen tendencias egoístas y buscan vivir a espaldas de los demás

sin preocuparse por ellos y por sus necesidades.

Tabla 8.28.- *Sexto ítem de la subescala Aislamiento*.

23. En los tiempos en los que vivimos es mejor ser egoísta y preocuparse uno/a únicamente por las propias necesidades.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	0	0,0
Parcialmente De Acuerdo	0	0,0
De Acuerdo	2	1,7
Desacuerdo	52	43,0
Parcialmente Desacuerdo	6	5,0
Totalmente Desacuerdo	61	50,4
Total	121	100,0

Las sociedades a las que pertenece la mayor parte de los entrevistados musulmanes son sociedades colectivistas, no centradas en el individuo y donde el interés del grupo y la importancia de la relación interpersonal están por encima del valor de la independencia y de la individuación. Los participantes señalaban que en sus culturas se enfatiza la comunicación y el contacto social, prestando gran atención a lo que pueden pensar los demás y tratando de dejarles siempre satisfechos, ya que su opinión y aprobación influyen directamente en la autoestima propia.

Teniendo lo expresado en cuento, la respuesta de los participantes que han complementado el cuestionario no puede ser más clara (Tabla 8.28). Pues, casi el 100% de los entrevistados musulmanes y las entrevistadas musulmanas se manifestaron en contra del contenido del ítem, es decir, señalaron que estaban a favor de la importancia de interesarse por los demás y de vincularse emocional y socialmente con ellos.

Séptimo ítem de la subescala Aislamiento

El ítem número 34 es el último del cuestionario en medir la tendencia al "aislamiento". Mediante este ítem se pretende saber si el entrevistado prefiere replegarse y no acudir a los encuentros que se celebran entre las diferentes entidades sociales y religiosas con el propósito de fomentar el diálogo y el conocimiento mutuo entre ellas. En la Tabla 8.29 se muestran los datos relativos a este ítem.

Tabla 8.29.- *Séptimo ítem de la subescala Aislamiento*.

34. Aunque algunos encuentros de diálogo entre diferentes entidades y asociaciones son serios, es preferible no asistir.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	0	0,0
Parcialmente De Acuerdo	4	3,3
De Acuerdo	6	5,0
Desacuerdo	70	57,9
Parcialmente Desacuerdo	17	14,0
Totalmente Desacuerdo	24	19,8
Total	121	100,0

También en este caso la mayoría absoluta de los entrevistados (casi el 92%) se mostraron partidarios de asistir a los encuentros y mesas de diálogo a los que son invitados (Tabla 8.29).

8.5.3. Análisis de la subescala Intolerancia Religiosa

Primer ítem de la subescala Intolerancia Religiosa

Este es el primer ítem del cuestionario que evalúa el neofundamentalismo

islámico en general y la tolerancia religiosa en particular. Se trata de verificar si los entrevistados y las entrevistadas que formaban parte de la muestra disponen de esta capacidad de tolerancia y de empatizar con la posición y las perspectivas del “otro”.

Tabla 8.30.- *Primer ítem de la subescala Intolerancia Religiosa*.

1. Si no estoy de acuerdo con alguien sobre temas religiosos, creo que dispongo de una clara voluntad para intentar entender su punto de vista.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	45	37,2
Parcialmente De Acuerdo	41	33,9
De Acuerdo	31	25,6
Desacuerdo	2	1,7
Parcialmente Desacuerdo	0	0,0
Totalmente Desacuerdo	2	1,7
Total	121	100,0

Si hay algo con el que el neofundamentalismo religioso ha sido a menudo asociado, éste sería la intolerancia religiosa, entendida como una actitud de rechazo y de deslegitimación hacia las personas o grupos humanos pertenecientes a tradiciones culturales o religiosas distintas. El contenido de este ítem refleja, si el entrevistado lo valora negativamente, una infravaloración de la información aportada por las personas que mantienen posiciones diferentes a las suyas. La capacidad de dialogar con el "otro" es una virtud inseparable de la tolerancia tan necesaria para el desarrollo de la convivencia y la paz entre las personas y las culturas. Cuando no hay voluntad sincera para entender el punto de vista del "otro", el diálogo se convierte en un acercamiento falso y en un monólogo sin sentido. En cambio, contar con esta voluntad significa tener disponibilidad para empatizar, para percibir lo que los demás sienten, apreciar las ideas en las que creen y no tomarse las creencias propias como absolutas.

Como puede apreciarse en la Tabla 8.30, casi el 100% de los participantes manifestaron su conformidad con este ítem, aprobando la necesidad de desarrollar un diálogo con los que no comparten con ellos las mismas ideas y creencias. Por otro lado, defienden la importancia de aprehender los planteamientos y puntos de vista de los demás.

Segundo ítem de la subescala Intolerancia Religiosa

¿Qué piensan los creyentes con respecto a las confesiones religiosas del "otro"? ¿Cómo las definen y cómo se sitúan ante ellas? Este ítem (Tabla 8.31) trata de responder a estas preguntas relacionadas con la percepción de una persona religiosa en torno a sus propias visiones y en torno a los credos religiosos ajenos adoptados por los otros grupos. Ante una pregunta de este tipo, no es sorprendente que los creyentes respondan afirmando que sus convicciones religiosas son las más correctas y que las de los demás son equivocadas. De hecho, esta tendencia altiva y jactanciosa (mi adscripción religiosa es la única que será recompensada por Dios) es muy común entre las diferentes identidades religiosas, como la judía, cristiana, islámica, hindú, etc. Pero ¿Cómo se materializa esta afirmación? ¿Supone necesariamente la anulación del "otro" que no sigue el supuesto camino de la verdad?

Tabla 8.31.- *Segundo ítem de la subescala Intolerancia Religiosa*.

7. Podemos decir que los/as que creen en religiones diferentes a la mía están en pecado.	N	%
No contesta	4	3,3
Totalmente De Acuerdo	39	32,2
Parcialmente De Acuerdo	9	7,4
De Acuerdo	40	33,1
Desacuerdo	17	14,0
Parcialmente Desacuerdo	5	4,1
Totalmente Desacuerdo	7	5,8
Total	121	100,0

Es cierto que cuando se examinan algunos conceptos religiosos del paisaje islámico, tal y como son interpretados por los integrantes de la muestra, se aprecia cierto enfoque exclusivista. Pues, algunos señalaban que sólo su adscripción religiosa puede conducir hacia la verdad de Dios, mientras que las otras religiones, aunque son revelaciones auténticas, desvirtuaron el verdadero mensaje y se desviaron del camino recto.

En la Tabla 8.31 se aprecia que 7 de cada 10 entrevistados (el 72,7%), un porcentaje bastante alto, manifestaban su conformidad con el ítem mencionado. Sólo el 24% de los participantes que cumplimentaron el cuestionario declararon que no estaban de acuerdo, es decir, valoraban que las creencias y tradiciones religiosas de los "otros" puede que no sean equivocadas, desde un punto de visto teológico.

Tercer ítem de la subescala Intolerancia Religiosa

Quien toma su verdad como algo absoluto tiende a no tolerar las particularidades ajenas y a privar a los demás, a los diferentes, de sus derechos más

elementales. El neofundamentalista no sólo marca la diferencia entre él y el "otro", sino que utiliza esa diferencia cultural, étnica o religiosa para justificar la intolerancia, las condiciones de desigualdad y la falta de libertades al culto que sufren los grupos percibidos como "ajenos". Los datos descriptivos relativos a este ítem se muestran en la Tabla 8.32.

Tabla 8.32.- *Tercer ítem de la subescala Intolerancia Religiosa*.

11. Las comunidades religiosas en cualquier sociedad, aunque sean minoritarias, deberían tener el derecho de celebrar sus propias fiestas.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	68	56,2
Parcialmente De Acuerdo	4	3,3
De Acuerdo	45	37,2
Desacuerdo	0	0,0
Parcialmente Desacuerdo	4	3,3
Totalmente Desacuerdo	0	0,0
Total	121	100,0

Mediante la pregunta número 11 del cuestionario se pretendía averiguar hasta qué medida los entrevistados integrantes del colectivo musulmán afincados en la sociedad vasca ven con buenos ojos el derecho de las otras comunidades, sea en el país de destino o en el propio país de origen del entrevistado, a practicar sus fiestas y celebraciones litúrgicas con libertad y en igualdad de condiciones. Contemplar este derecho y reconocerlo constituye un elemento esencial e imprescindible para la construcción de una sociedad respetuosa con la pluralidad y la dignidad del ser humano.

Así, como bien se observa en la Tabla 8.32, el 96,7% de las entrevistadas

musulmanas y los entrevistados musulmanes muestran una tendencia e inclinación clara hacia la tolerancia y la libertad religiosa, reconociendo el derecho de las personas que pertenecen a comunidades distintas a manifestar y ejercer los rituales religiosos propios.

Cuarto ítem de la subescala Intolerancia Religiosa

En consonancia con la pregunta anterior, este ítem (Tabla 8.33) examina la misma variable relacionada con la intolerancia religiosa. Esta vez se trata de saber si los participantes están de acuerdo o no con el derecho de las otras comunidades a construir sus lugares de culto o disponer de ellos para practicar allí sus oficios con libertad e independencia.

Tabla 8.33.- *Cuarto ítem de la subescala Intolerancia Religiosa*.

16. Es legítimo que todas las comunidades religiosas tengan sus propios oratorios donde practicar sus rituales y oficios.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	76	62,8
Parcialmente De Acuerdo	12	9,9
De Acuerdo	33	27,3
Desacuerdo	0	0,0
Parcialmente Desacuerdo	0	0,0
Totalmente Desacuerdo	0	0,0
Total	121	100,0

Durante el desarrollo de las entrevistas, los participantes hablaban de la importancia de la sociedad multicultural, como en la que nos encontramos. Se señalaba que el tema de la tolerancia religiosa constituye un elemento fundamental para la organización de una convivencia armónica entre los distintos grupos culturales

que componen esta sociedad. Esta tolerancia sólo puede ser verdadera y efectiva si todos los individuos y los grupos consiguen disfrutar de la libertad de conciencia, de elegir libremente su religión (o tener el derecho de no optar por ningún credo, de ser ateos o agnósticos) y poder ejercerla públicamente, sin ser sometidos a imposiciones o intentos directos o indirectos de cambiarla.

Así, como se aprecia en la Tabla 8.33, el total de los entrevistados y entrevistadas musulmanes y musulmanas (el 100%) declararon que estaban conformes con el planteamiento de este ítem relativo a la tolerancia religiosa.

Quinto ítem de la subescala Intolerancia Religiosa

Tal y como habíamos indicado en torno a la relación entre tolerancia y la importancia del diálogo, cabe afirmar, pues, que no se puede ser tolerante sin aceptar el principio del diálogo, y no se puede desarrollar un verdadero y fructífero diálogo sin reconocer las bases y los aspectos que son comunes con el "otro". De esta manera, mediante el ítem número 27 de cuestionario (Tabla 8.34) se verifica el grado de la tolerancia religiosa del entrevistado examinando su disponibilidad para dialogar y su capacidad de reconocer los aspectos que le unen con el "otro".

Tabla 8.34.- *Quinto ítem de la subescala Intolerancia Religiosa*.

27. Si no comparto las creencias religiosas de alguien, esto no me impide tratar de dialogar con él/ella y buscar puntos comunes que puedan existir.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	55	45,5
Parcialmente De Acuerdo	10	8,3
De Acuerdo	52	43,0
Desacuerdo	0	0,0
Parcialmente Desacuerdo	2	1,7
Totalmente Desacuerdo	2	1,7
Total	121	100,0

Como puede observarse en la Tabla 8.34, se pone de manifiesto que los entrevistados casi por unanimidad (96,7%) mostraron su compromiso e interés por el diálogo y por conocer los diferentes puntos de vista que comparten o pueden compartir con el "otro".

Sexto ítem de la subescala Intolerancia Religiosa

El tipo y la forma de predicar y de hacer proselitismo están íntimamente relacionados con la tolerancia religiosa. Evidentemente, no todas las formas de proselitismo son, desde el punto de vista de la libertad y los derechos humanos, legítimas. El siguiente ítem (Tabla 8.35) aborda esta cuestión.

Tabla 8.35.- *Sexto ítem de la subescala Intolerancia Religiosa*.

30. Uno de los cometidos de una persona religiosa es simplemente informar y recordar a la gente los valores de la religión. No tiene que ejercer control sobre los/as demás.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	60	49,6
Parcialmente De Acuerdo	4	3,3
De Acuerdo	49	40,5
Desacuerdo	8	6,6
Parcialmente Desacuerdo	0	0,0
Totalmente Desacuerdo	0	0,0
Total	121	100,0

Una cosa es desear que los demás adopten nuestro credo, y otra cosa bien distinta es obcecarse en ello y convertirse en predicador compulsivo. Una cosa es invitar a las personas para que conozcan nuestra verdad, y otra cosa bien distinta es, aprovechando las penurias que puedan tener, ofrecerles apoyo económico a cambio de desligarse de sus creencias y adoptar la nueva fe que se les predica. En varias ocasiones los participantes señalaban que tienen muchas razones para hacer divulgación de su mensaje: (1) creen que anuncian el mensaje de Dios; (2) creen que esta causa es tan justa y buena que quieren compartirla con los y las demás; (3) creen que constituye el remedio y la auténtica salvación para la gente; (4) creen que uno de sus cometidos (para algunos es una obligación) consiste en anunciar la Palabra de Dios; y (5) conseguir una nueva conversión de una persona resulta, para un creyente, un hecho muy reconfortante, pues constituye, al fin y al cabo, una confirmación, corroboración casi definitiva de que está en lo cierto.

Así, según vemos en la Tabla 8.35, los participantes casi por unanimidad (el 93%) mostraron su conformidad con la pregunta número 30 que planteamos en

nuestro cuestionario, partiendo del hecho de que la misión del creyente se limita a dar testimonio de su propia verdad mediante el diálogo y los buenos ademanes.

Séptimo ítem de la subescala Intolerancia Religiosa

Esta es la última pregunta para examinar el grado de la tolerancia religiosa. Ser tolerante es sinónimo de admitir que los que siguen caminos diferentes al mío y obran bien pueden ser perfectamente recompensados por Dios. Responder afirmativamente a este ítem (Tabla 8.36) significa que el entrevistado da muestras de reconocimiento hacia las otras formas de creer y de rendir culto a Dios.

Tabla 8.36.- *Séptimo ítem de la subescala Intolerancia Religiosa*.

33. La persona que ayuda a los/as demás, obra bien y es bondadosa, tenga el credo religioso que tenga, será recompensada por Dios el día del juicio.	N	%
No contesta	10	8,3
Totalmente De Acuerdo	22	18,2
Parcialmente De Acuerdo	27	22,3
De Acuerdo	19	15,7
Desacuerdo	23	19,0
Parcialmente Desacuerdo	3	2,5
Totalmente Desacuerdo	17	14,0
Total	121	100,0

En la Tabla 8.36 se aprecia un porcentaje importante de personas entrevistadas que no sabían o no querían contestar la pregunta (el 8,3%). Pues, manifestaban que no tenían una respuesta muy clara al respecto, que desconocían si ante este hecho Dios recompensaría a la persona por sus buenas acciones o le castigaría por no profesar la verdadera religión. Así, después de una reflexión ante

esta cuestión, que la consideraban más hermenéutica y teológica que otra cosa, expresaban sus dudas diciendo *Allahu A'lam*, es decir, "Dios sabe más".

Mediante la Tabla 8.36 se desprende que poco más de la mitad de los entrevistados (56,2%) admitían que las "otras" personas, con independencia de las opciones espirituales que siguen, si son honestas y hacen el bien en su vida serán avaladas y acreditadas por Dios.

El resto de los participantes, en concreto el 35,5%, expresaron su disconformidad con el planteamiento de este ítem, y matizaban que si una persona no musulmana hace buenas obras (en la siguiente Tabla 8.36, los entrevistados puntualizan que existe gente honesta y bondadosa en todas las religiones y culturas), Dios le premiará en la vida mundana y le reconocerá sus valores, pero en el Día del Juicio será preguntado por no haber confesado la religión musulmana.

8.5.4. Análisis de la subescala la Falta de Moderación

Primer ítem de la subescala Falta de Moderación

Las ideas y los comportamientos moderados son una variable muy importante y a tener en cuenta a la hora de medir el neofundamentalismo. La moderación es una virtud que entraña mesura, sensatez, compostura y sentido común. Ser moderado es la mejor y la más eficaz herramienta preventiva contra todas las tentaciones de caer en las actitudes radicales y neofundamentalistas. Mediante este ítem (Tabla 8.37) se pretende averiguar la capacidad del entrevistado de mantener una mirada equilibrada e imparcial con respecto a sí mismo y a los demás, considerando que esta mirada serena e imparcial elimina toda creencia de superioridad y de desestimación de los demás.

Tabla 8.37.- *Primer ítem de la subescala Falta de Moderación*.

4. Es normal reconocer que entre los/as integrantes de otras religiones hay gente honesta y buena como también entre los/as integrantes de mi religión hay gente deshonesta y equivocada.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	74	61,2
Parcialmente De Acuerdo	20	16,5
De Acuerdo	25	20,7
Desacuerdo	0	0.0
Parcialmente Desacuerdo	0	0,0
Totalmente Desacuerdo	2	1,7
Total	121	100,0

La pregunta número 4 del cuestionario ha sido elaborada, así como otros 6 ítems, para comprobar el grado de la moderación de las entrevistadas y los entrevistados objeto de nuestro estudio.

Los entrevistados musulmanes que cumplimentaron el cuestionario tenían una respuesta clara al respecto, casi la totalidad de ellos (el 98,3%) aprueban los atributos positivos del "otro" y reconocen sus méritos y sus cualidades (Tabla 8.37).

Segundo ítem de la subescala Falta de Moderación

En el contexto de una sociedad secularizada y postmoderna, las expresiones religiosas suelen relegarse a lo privado y al terreno de lo personal. No obstante, en el caso de los inmigrantes musulmanes, siendo minorías religiosas, se observa un aumento del nivel de sus expresiones religiosas. Pero, ¿cómo el creyente musulmán percibe su religiosidad? ¿La percibe como un factor que facilita o dificulta su

convivencia en la sociedad de destino? El siguiente ítem aborda esta cuestión (Tabla 8.38).

Tabla 8.38.- *Segundo ítem de la subescala Falta de Moderación*.

8. Para mí practicar mis creencias religiosas no supone un obstáculo para mi convivencia en esta sociedad.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	53	43,8
Parcialmente De Acuerdo	25	20,7
De Acuerdo	39	32,2
Desacuerdo	2	1,7
Parcialmente Desacuerdo	0	0,0
Totalmente Desacuerdo	2	1,7
Total	121	100,0

Como bien se observa mediante la Tabla 8.38, más del 96% de los entrevistados musulmanes afirman que sus prácticas religiosas (oración, ayuno en el mes del Ramadán, etc.) no suponen una barrera para su adaptación a las realidades de la sociedad de recepción.

Un importante porcentaje de los entrevistados, el 20,7%, señalaron que "parcialmente" estaban de acuerdo con el ítem en cuestión, pues según opinaban, las dificultades surgen cuando la sociedad de recepción, ignorando la pluralidad cultural, despliega un modelo político, social y educativo asimilacionista, pretendiendo absorber y hacer desaparecer las peculiaridades culturales de las minorías que forman parte de esa sociedad. Gestionar esta nueva realidad y construirla en base al pluralismo cultural no es una tarea fácil. Se requiere voluntad decidida basada en la convicción profunda en que sólo el respeto y el reconocimiento mutuo son los garantes de la convivencia deseada. Cabe destacar que convivencia no es sinónimo de "hegemonía".

La primera significa armonía mientras que la segunda puede desembocar en choques y conflictos repudiables.

Tercer ítem de la subescala Falta de Moderación

Con el ítem número 17 (Tabla 8.39) se pretende conocer qué piensan los entrevistados musulmanes con respecto al tema de la relación entre Occidente y el Islam ¿A qué atribuyen el choque? ¿A la diferencia cultural o a las políticas injustas llevadas a cabo por Occidente y por los gobiernos dictatoriales en los países musulmanes?

Tabla 8.39.- *Tercer ítem de la subescala Falta de Moderación*.

17. Si hay choque entre el Islam y Occidente, una de sus causas principales sería la injusticia que se comete contra la población musulmana.	N	%
No contesta	3	2,5
Totalmente De Acuerdo	28	23,1
Parcialmente De Acuerdo	35	28,9
De Acuerdo	37	30,6
Desacuerdo	9	7,4
Parcialmente Desacuerdo	5	4,1
Totalmente Desacuerdo	4	3,3
Total	121	100,0

Como se aprecia en la Tabla 8.39, más del 80% de los entrevistados atribuyen el hipotético choque entre Occidente y el Islam a las políticas irresponsables que sufre la población en las sociedades musulmanas. Un porcentaje importante, el 28,9%, señalaban que estaban parcialmente de acuerdo, argumentando que el choque se debe a las políticas y los proyectos fracasados de los gobiernos árabes.

Cuarto ítem de la subescala Falta de Moderación

En la Tabla 8.40 se muestran los datos descriptivos del ítem número 20 del cuestionario, relativo a la dimensión Falta de Moderación. Mediante esta pregunta, nos interesaba saber la valoración que hacen los musulmanes en torno a las iniciativas de paz y los llamamientos para el encuentro convocados por los representantes de las dos religiones monoteístas: el cristianismo y el judaísmo.

Tabla 8.40.- *Cuarto ítem de la subescala Falta de Moderación*.

20. Yo creo que las otras religiones, como el judaísmo y el cristianismo, tienen un verdadero deseo de alcanzar la paz.	N	%
No contesta	2	1,7
Totalmente De Acuerdo	13	10,7
Parcialmente De Acuerdo	27	22,3
De Acuerdo	20	16,5
Desacuerdo	21	17,4
Parcialmente Desacuerdo	14	11,6
Totalmente Desacuerdo	24	19,8
Total	121	100,0

Cabe destacar que una parte importante de los participante, el 22,3% del total, manifestaron que "parcialmente" estaban de acuerdo (Tabla 8.40), aclarando que sólo estaban de acuerdo en que el cristianismo tiene deseo de alcanzar la paz, mientras que ante el judaísmo, teniendo en cuenta que el bombardeo contra la franja Gaza (Palestina) en 2009 era aún muy reciente, los participantes musulmanes mostraban serias dudas. El 49,5% señalaron que sí creen en que el cristianismo y el judaísmo buscan verdaderamente la paz en el mundo. Un porcentaje casi idéntico, el 48,8% señalaron que estaban en desacuerdo con el contenido del ítem.

Quinto ítem de la subescala Falta de Moderación

Una pregunta más para medir el grado de la moderación. Este ítem (Tabla 8.41) fue formulado teniendo en cuenta una de las denominaciones que emplean los musulmanes para referirse a su religión. Además de Islam, llaman a su fe "*Din al-Wasat*", es decir, la religión de los términos medios. Eso es, el credo que ante las diferentes cuestiones y situaciones de la vida del ser humano opta por alejarse de los extremos y situarse en el medio, en el centro.

Tabla 8.41.- *Quinto ítem de la subescala Falta de Moderación*.

24. Si hay opiniones opuestas sobre una cuestión religiosa, yo trato de escoger la opción intermedia.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	24	19,8
Parcialmente De Acuerdo	33	27,3
De Acuerdo	49	40,5
Desacuerdo	14	11,6
Parcialmente Desacuerdo	1	0,8
Totalmente Desacuerdo	0	0,0
Total	121	100,0

Los entrevistados que participaron en el estudio solían hacer varias observaciones ante el contenido de es ítem. Era habitual señalar que el Islam es la religión de las opciones intermedias (*Din al-Wasat*). Este sobrenombre proviene del Corán: «Hemos hecho así de vosotros una comunidad de los términos medios [*Wasata*], para que seáis testigos de los hombres y para que el Enviado [Muhammad] sea testigo de vosotros» (Corán, 2:143). Según los textos doctrinales islámicos, ser de los "términos medios" es la contraposición del "*Tanatto'a*", es decir, del extremismo y el fanatismo. De igual modo, uno de los dichos confirmados de Muhammad llama la

atención a los musulmanes para que eviten caer en el fanatismo, considerado la antesala de los conflictos y la perdición: «Os advierto del riesgo de fanatizar la religión, pues otros pueblos que os antecedieron, se eclipsaron por haber fanatizado su religión».

En la Tabla 8.41 se observa que el 87,6% de los entrevistados se definían como personas que optan en las cuestiones religiosas por las posiciones medias. El 27,3% de ellos, sin embargo, manifestaron que "parcialmente" estaban de acuerdo, explicando que elegirían la opción que concuerda con lo que dicte el Islam.

Sexto ítem de la subescala Falta de Moderación

Esta es la sexta pregunta para medir la moderación. Ser moderado es sinónimo de tener una visión equilibrada y serena sobre las realidades y las obras de los demás que no forman parte de la misma comunidad. Es percibir las virtudes del "otro", no desde la sospecha y el cuestionamiento, sino desde el reconocimiento sincero y el aprecio. No ver y reconocer los aspectos positivos del "otro" dificulta el diálogo con él. Tenido esto en cuenta, con la pregunta número 28 (Tabla 8.42) se trata de averiguar qué opinión le merece al colectivo musulmán el funcionamiento, las labores y las decisiones de uno de los poderes más importantes del país en que residen: el sistema judicial. Es el órgano del Estado encargado de administrar justicia y resolver conflictos en base a formulaciones teóricas y principios elaborados por la propia sociedad receptora.

Tabla 8.42.- *Sexto ítem de la subescala Falta de Moderación*.

28. Considero que las leyes y los juzgados de este país, independientemente de sus fuentes teóricas, son bastante justos y honestos.	N	%
No contesta	1	0,8
Totalmente De Acuerdo	38	31,4
Parcialmente De Acuerdo	29	24,0
De Acuerdo	49	40,5
Desacuerdo	0	0,0
Parcialmente Desacuerdo	2	1,7
Totalmente Desacuerdo	2	1,7
Total	121	100,0

Como puede apreciarse en la Tabla 8.42, los participantes en el estudio, concretamente el 95,9%, valoraban favorablemente la imparcialidad, autonomía y honestidad del poder judicial del país receptor. Sin embargo, un porcentaje importante de ellos, el 24%, señalaba que sólo parcialmente estaba de acuerdo, considerando que a pesar de valorar positivamente la labor de esta institución, lo cierto es que sus leyes, sostenían, no son de origen religioso, ya que fueron elaborados por el ser humano.

Séptimo ítem de la subescala Falta de Moderación

Esta es la última pregunta para medir la moderación. Muchos son los estudios que han examinado la relación entre el *fundamentalismo* y la forma de posicionarse ante la vida moderna y la vida social (Bendroth 1999; Coreno 2002; Gallagher 2003). La persona que manifiesta que está de acuerdo con el contenido de este ítem, revela una tendencia a proteger sus creencias sin tener interés por regenerarlas para adaptarse a las condiciones de la vida presente. Para esta persona, la vida moderna

carece de importancia, no es más que un camino desviado que impide alcanzar el futuro ideal en el que se cree. Así, mediante la pregunta número 32 (Tabla 8.43), se pretende saber si los creyentes musulmanes afincados en la CAPV perciben o no los fundamentos de su fe con moderación y aceptan adaptarse a la vida moderna.

Tabla 8.43.- *Séptimo ítem de la subescala Falta de Moderación*.

32. Si un/a creyente quiere conservar los fundamentos de su fe, sería mejor para él/ella no adaptarse a la vida moderna.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	2	1,7
Parcialmente De Acuerdo	19	15,7
De Acuerdo	2	1,7
Desacuerdo	38	31,4
Parcialmente Desacuerdo	15	12,4
Totalmente Desacuerdo	45	37,2
Total	121	100,0

Según la Tabla 8.43, más del 80% de los entrevistados manifestaron que no estaban de acuerdo con el contenido del ítem, es decir, estaban a favor de que el creyente se adapte a la vida moderna, y que esa adaptación no tiene por qué impedirles conservar sus creencias y sus principios religiosos. Cabe destacar que un porcentaje muy importante de los entrevistados, casi el 16% del total, respondieron que "parcialmente" estaban de acuerdo con este ítem, aclarando que estaban a favor de la necesidad de la adaptación a la vida moderna, pero reconocían que no todo lo que representa esta vida moderna es positivo y beneficioso para el ser humano. Cabe destacar que el 19,1% de los participantes de la muestra señalaron que estaban en desacuerdo con el contenido del ítem.

8.5.5. Análisis de la subescala Autoritarismo

Primer ítem de la subescala Autoritarismo

Este es el primer ítem para examinar el grado del autoritarismo (Tabla 8.44). Su formulación supone formas de proceder radicales, autoritarias e intolerantes. Como habíamos indicado antes, el autoritario es, en términos generales, una persona cuya tendencia rígida de aferrarse a algunas creencias o a algunas figuras, a las que muestra admiración incondicional y a las que se atribuye una autoridad, procurando hostilmente imponer su modelo o punto de vista sobre los demás. Se llega a justificar el uso de la fuerza para producir cambios, o impedir que se produzcan. Como habíamos señalado en el capítulo tercero de esta tesis, varios autores afirman en sus estudios que encontraron que el autoritarismo y el *fundamentalismo* religioso estaban estrechamente relacionados. Responder al contenido de este comentario de manera afirmativa refleja una personalidad que puede tener tendencias autoritarias.

Tabla 8.44.- *Primer ítem de la subescala Autoritarismo*.

5. Mantener las creencias religiosas de una manera radical es una forma más de expandirlas.	N	%
No contesta	2	1,7
Totalmente De Acuerdo	4	3,3
Parcialmente De Acuerdo	16	13,2
De Acuerdo	10	8,3
Desacuerdo	41	33,9
Parcialmente Desacuerdo	16	13,2
Totalmente Desacuerdo	32	26,4
Total	121	100,0

Como bien se observa mediante la Tabla 8.44, el 3,3% y el 8,3% de los

entrevistados respondieron que estaban "totalmente de acuerdo" y "de acuerdo" con el contenido del ítem, respectivamente. Mientras que el 13% del total de los entrevistados manifiestan que están "parcialmente" de acuerdo, matizando que aprueban sólo la primera parte del ítem, es decir, ellos procuran observar todos los preceptos religiosos del Islam, pero sin imponer a los demás la misma observancia. Por otro lado, casi el 75% del total de los entrevistados manifestaron su disconformidad con el contenido de este ítem.

Segundo ítem de la subescala Autoritarismo

El neofundamentalismo ha sido considerado como sinónimo de tradicionalismo. El tradicionalismo implica, entre otras cosas, una postura conservadora ante las cuestiones de familia y las relaciones de género. Como habíamos señalado en el quinto capítulo, un autoritario se caracteriza por sus ideas sexistas, por una preocupación exagerada por los roles masculinos y femeninos, asumiendo características homogéneas para el grupo de las mujeres e infravalorando su papel en la sociedad. No estar de acuerdo con el contenido de este ítem (Tabla 8.45) refleja una tendencia al autoritarismo.

Tabla 8.45.- *Segundo ítem de la subescala Autoritarismo*.

13. Hay que valorar la importancia de las decisiones que toma un grupo con independencia de quién participa en el proceso de tomarlas, sean hombres o mujeres.	N	%
No contesta	2	1,7
Totalmente De Acuerdo	45	37,2
Parcialmente De Acuerdo	18	14,9
De Acuerdo	44	36,4
Desacuerdo	6	5,0
Parcialmente Desacuerdo	0	0,0
Totalmente Desacuerdo	6	5,0
Total	121	100,0

En nuestro estudio, realizado sobre los conceptos religiosos de la comunidad musulmana afincada en la sociedad vasca, como bien se observa mediante la Tabla 8.45, casi el 90% de los entrevistados han manifestado su conformidad con el contenido del ítem, aprobando la idea y el derecho de la mujer a la participación en la toma de las decisiones de un grupo.

Tercer ítem de la subescala Autoritarismo

El término autoritarismo hace alusión al ejercicio y la conservación de un poder político, religioso o social de manera irracional y autoritaria. En ciencias políticas, el autoritario se caracteriza por su defensa de una modalidad de gobernar absoluta, opresiva y en contradicción abierta con los sistemas políticos basados en las elecciones libres y democráticas. Según Halliday (1994), una de las características del *fundamentalismo* es su intolerancia y carácter antidemocrático. Son grupos potencialmente dictatoriales, si bien pretenden hablar en nombre del pueblo. Así, la pregunta número 18 de cuestionario (Tabla 8.46) enfocado para medir el grado del

neofundamentalismo, trata de averiguar cuál es la postura de los entrevistados musulmanes ante las formas de organización democráticas, en las que la toma de decisiones responde a la voluntad colectiva de todos los miembros de un grupo. Manifestar un desacuerdo con el contenido de este ítem, revela una tendencia que puede conducir a las actitudes autoritarias.

Tabla 8.46.- *Tercer ítem de la subescala Autoritarismo*.

18. Las elecciones libres y honestas son realmente eficaces y útiles para producir cambios positivos en una sociedad.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	68	56,2
Parcialmente De Acuerdo	18	14,9
De Acuerdo	33	27,3
Desacuerdo	2	1,7
Parcialmente Desacuerdo	0	0,0
Totalmente Desacuerdo	0	0,0
Total	121	100,0

En la investigación que hemos realizado, se pone de manifiesto que, según la Tabla 8.46, casi el 100% de los musulmanes entrevistados se muestran a favor de las elecciones políticas como mecanismo apto para producir cambios en una sociedad.

Cuarto ítem de la subescala Autoritarismo

El autoritarismo es un intento de justificar el empleo de la severidad o la fuerza para defender o imponer los planteamientos religiosos o políticos propios. Responder positivamente a este ítem (Tabla 8.47), refleja una postura clara de radicalidad y autoritarismo.

Tabla 8.47.- *Cuarto ítem de la subescala Autoritarismo*.

22. Ante los/as que opinan de manera diferente a la mía, sobre todo en temas religiosos, con algunos/as más vale ser riguroso/a y severo/a.	N	%
No contesta	2	1,7
Totalmente De Acuerdo	3	2,5
Parcialmente De Acuerdo	7	5,8
De Acuerdo	4	3,3
Desacuerdo	71	58,7
Parcialmente Desacuerdo	7	5,8
Totalmente Desacuerdo	27	22,3
Total	121	100,0

Como bien se observa en la Tabla 8.47, el 86,8% de los entrevistados que han cumplimentado el cuestionario manifestaron que están en contra del empleo de las formas rígidas e intolerantes con las personas que defienden creencias religiosas distintas a las suyas. En cambio, el 11,6% estaban a favor de ser riguroso a la hora de defender las creencias religiosas.

Quinto ítem de la subescala Autoritarismo

La pregunta número 25 de cuestionario (Tabla 8.48) evalúa la forma con la que los entrevistados perciben la relación entre el mundo occidental y la sociedad musulmana. Se trata de saber si los entrevistados piensan que las actuales desavenencias entre estos dos mundos son pasajeros y circunstanciales, o si son eternos e ineludibles.

Tabla 8.48.- *Quinto ítem de la subescala Autoritarismo*.

25. Las diferencias culturales entre el Islam y Occidente pueden suponer un enriquecimiento más que un choque, especialmente si se acaba la injusticia que sufren los musulmanes.	N	%
No contesta	3	2,5
Totalmente De Acuerdo	26	21,5
Parcialmente De Acuerdo	36	29,8
De Acuerdo	39	32,2
Desacuerdo	12	9,9
Parcialmente Desacuerdo	3	2,5
Totalmente Desacuerdo	2	1,7
Total	121	100,0

Como bien puede observarse, el 83.5% de los entrevistados creen que la relación entre Occidente y el mundo islámico puede suponer, a pesar de las diferencias culturales y de visiones propias de cada espacio, más enriquecimiento y colaboración en vez de choque y confrontación, especialmente si Occidente deja de aplicar políticas improcedentes y abusivas en los países islámicos. Mientras que el 14,1% señalaron que estaban en descuerdo, total o parcialmente, argumentando que temen que esta dinámica de la confrontación vaya a durar mucho (Tabla 8.48).

Sexto ítem de la subescala Autoritarismo

Al igual que la pregunta número 22 del cuestionario, este ítem número 29 (Tabla 8.49) pretende evaluar la tendencia de los entrevistado con respecto a las formas de predicar o difundir las creencias religiosas.

Tabla 8.49.- *Sexto ítem de la subescala Autoritarismo*.

29. Si la gente no acepta ser religiosa, los/as creyentes tienen el deber de imponer la religiosidad forzosamente.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	2	1,7
Parcialmente De Acuerdo	8	6,6
De Acuerdo	4	3,3
Desacuerdo	43	35,5
Parcialmente Desacuerdo	6	5,0
Totalmente Desacuerdo	58	47,9
Total	121	100,0

Como bien se aprecia mediante la Tabla 8.49, casi el 90% de los entrevistados musulmanes manifestaron que estaban en desacuerdo con el contenido de este ítem, desaprobando las actitudes de imposición en materia de credos y de creencias.

Séptimo ítem de la subescala Autoritarismo

Como habíamos apuntado en el capítulo quinto de esta investigación, el autoritario no entiende cómo las demás personas pueden pensar de manera distinta a la suya y pueden tener un estilo de vida diferente al que él defiende. Cree que sus propias opiniones e intereses deben prevalecer y predominar, mostrando desprecio hacia la pluralidad social, cultural y política. De igual modo, el autoritarismo es la característica que define a la persona que cree que su grupo cultural, étnico o político es el más importante y de rango superior en comparación con los otros grupos. Así, el autoritarismo es una curiosa mezcla de egocentrismo y etnocentrismo. Estar de acuerdo con esta pregunta (Tabla 8.50), la última para medir el grado del autoritarismo, refleja una postura evidente de intolerancia e intransigencia con los que mantienen formas de ver y de hacer las cosas de manera distinta a la propia.

Tabla 8.50.- *Séptimo ítem de la subescala Autoritarismo*.

31. Cada persona tiene el derecho de llevar su propio estilo de vida y tener creencias propias aunque sean diferentes del estilo de vida y de las creencias de los demás.	N	%
No contesta	1	0,8
Totalmente De Acuerdo	46	38,0
Parcialmente De Acuerdo	14	11,6
De Acuerdo	42	34,7
Desacuerdo	8	6,6
Parcialmente Desacuerdo	2	1,7
Totalmente Desacuerdo	8	6,6
Total	121	100,0

Como se aprecia en esta última tabla, el 84,3% de los entrevistados se muestran favorables con el contenido de este ítem, admitiendo que las demás personas deben tener la libertad y el derecho de llevar el estilo de vida que creen más oportuno y adecuado para ellas, sin ser sometidas a ningún tipo de obligación para cambiarse. El 13,2% defienden, sin embargo, que no son partidarios de que las demás personas lleven el estilo de vida que quieran.

8.6. ANÁLISIS DESCRIPTIVO DE LA COHORTE DE 2015

Esta parte corresponde al análisis de las respuestas a los 35 ítems que componen el cuestionario de evaluación del neofundamentalismo islámico. Este estudio fue realizado en la primera mitad del año 2015. A continuación se mostrarán los datos descriptivos de la muestra compuesta por 121 participantes.

8.6.1. Análisis de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa

Primer ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa

Este ítem hace referencia a la postura que debería tener la religión con respecto a las actividades científicas e intelectuales. En la Tabla 8.51 se muestran los datos relativos a las frecuencias y porcentajes de las respuestas de los participantes a este primer ítem de la dimensión Falta de Crítica Interna y Externa.

Tabla 8.51.- *Primer ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa*.

3. La religión debe estimular el papel de la ciencia y el pensamiento en la sociedad.	N	%
No contesta	2	1,7
Totalmente De Acuerdo	97	80,2
Parcialmente De Acuerdo	5	4,1
De Acuerdo	16	13,2
Desacuerdo	0	0,0
Parcialmente Desacuerdo	1	0,8
Totalmente Desacuerdo	0	0,0
Total	121	100,0

La respuesta de los entrevistados a esta pregunta no puede ser más clara, casi el 100% de ellos y de ellas han informado que están a favor del enunciado de este ítem, defendiendo que la religión no debe frenar el papel de la ciencia y el pensamiento en la sociedad. El estudio realizado en el 2010 reveló una tendencia muy similar, si bien el 6,6% de los entrevistados señalaban que parcialmente estaban de acuerdo, argumentando que la religión debería estimular sólo aquellas actividades científicas que puedan beneficiar al ser humano.

Segundo ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa

En la siguiente Tabla 8.52 se muestran los datos descriptivos del segundo ítem de la dimensión Falta de Crítica Interna y Externa.

Tabla 8.52.- *Segundo ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa*.

6. La libertad de expresión debe ser garantizada para todos/as, aunque haya alguien que la utilice para criticar a los/as demás	N	%
No contesta	1	0.8
Totalmente De Acuerdo	72	59,5
Parcialmente De Acuerdo	23	19,0
De Acuerdo	21	17,4
Desacuerdo	1	0,8
Parcialmente Desacuerdo	0	0,0
Totalmente Desacuerdo	3	2,5
Total	121	100,0

También en este sentido la mayoría absoluta de los entrevistados que participaron en el estudio del 2015, como bien se aprecia mediante la Tabla 8.52, contestaron que estaban de acuerdo con este planteamiento, el 95,5% concretamente.

El 19% contestaron que parcialmente estaban de acuerdo. Recordamos que en el estudio del 2010 un porcentaje similar, el 20,7%, de los entrevistados eligieron la misma respuesta, argumentando que sólo estaban de acuerdo con las críticas constructivas. Por otro lado, cabe recordar que este es uno de los ítems que según el análisis factorial confirmatorio era recomendable eliminarlo para mejorar la fiabilidad del instrumento.

Tercer ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa

Tabla 8.53.- *Tercer ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa*.

9. El grupo que tolera la crítica entre sus miembros fracasará.	N	%
No contesta	3	2,5
Totalmente De Acuerdo	7	5,8
Parcialmente De Acuerdo	5	4,1
De Acuerdo	16	13,2
Desacuerdo	27	22,3
Parcialmente Desacuerdo	7	5,8
Totalmente Desacuerdo	56	46,3
Total	121	100,0

Obtener mayor puntuación en este ítem refleja menor capacidad de aceptar la crítica interna y externa, es decir, menor flexibilidad y apertura ante el pensamiento crítico. Como bien puede observarse mediante la Tabla 8.53, el 46,3% estaban totalmente en desacuerdo con el contenido de este ítem. Por otro lado, el 22,3% estaban en desacuerdo, es decir, todos ellos se manifestaron a favor del empleo de la crítica, si bien el 5,8% matizaron que estaban parcialmente a favor.

Cuarto ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa

Tabla 8.54.- *Cuarto ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa*.

14. Los/as líderes religiosos/as deben aceptar y responder a cualquier tipo de preguntas y dudas que se planteen sobre la religión.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	85	70,2
Parcialmente De Acuerdo	10	8,3
De Acuerdo	25	20,7
Desacuerdo	0	0,0
Parcialmente Desacuerdo	1	0,8
Totalmente Desacuerdo	0	0,0
Total	121	100,0

Como puede observarse mediante la Tabla 8.54, casi el 100% de los 121 encuestados respondieron afirmativamente, declarando que estaban a favor de que los lideres religiosos sean receptivos y admitan que se les plantee preguntas o dudas sobre cualquier cuestión.

El 8,3% de los entrevistados musulmanes informaron que “parcialmente” estaban de acuerdo. Explicaban que los líderes sólo deberían responder si tienen conocimiento suficiente sobre los asuntos planteados y si las dudas no sobrepasan los límites del respeto. Este es el segundo ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa que fue eliminado según el análisis factorial confirmatorio.

Quinto ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa

Tabla 8.55.- *Quinto ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa*.

21. Un/a creyente debe seguir por completo a *al-Salaf al-Salih* (Antepasados Piadosos), ya que por mucho que lo intente, él/ella no podrá hacer nuevas aportaciones o añadir nuevas cosas a lo que ya han dicho aquellos.	N	%
No contesta	3	2,5
Totalmente De Acuerdo	28	23,1
Parcialmente De Acuerdo	16	13,2
De Acuerdo	17	14,0
Desacuerdo	21	17,4
Parcialmente Desacuerdo	17	14,0
Totalmente Desacuerdo	19	15,7
Total	121	100,0

Considerando este ítem de la crítica interna, en la Tabla 8.55 se observa que la mitad de los entrevistados, concretamente el 50,3%, informaron que estaban de acuerdo con que un creyente deba limitarse a conservar las creencias de los predecesores y reproducir su ejemplo, sin tener por qué esforzarse para aportar algo nuevo al pensamiento y a las conclusiones de aquellos. Es un porcentaje ligeramente mayor que el que obtuvieron los participantes del estudio del 2010.

Sexto ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa

Tabla 8.56.- *Sexto ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa*.

26. Al revisar la historia de mi cultura y de mi religión, a veces encuentro errores que se cometieron por algunos/as en el pasado.	N	%
No contesta	5	4,1
Totalmente De Acuerdo	44	36,4
Parcialmente De Acuerdo	21	17,4
De Acuerdo	29	24,0
Desacuerdo	6	5,0
Parcialmente Desacuerdo	8	6,6
Totalmente Desacuerdo	8	6,6
Total	121	100,0

A este respecto, un porcentaje claramente predominante de los entrevistados (Tabla 8.56), concretamente el 77,8%, piensan que sí se cometieron errores por los predecesores notorios, que tuvieron un papel importante en la configuración de la historia del Islam. El 17,4% manifestaban que parcialmente estaban de acuerdo, señalando que sólo se cometieron errores después de la época del Profeta y la de los califas Bien Guiados. En el estudio del 2010 los que informaron que sólo parcialmente estaban de acuerdo representaban el 10% del total de la muestra. Sin embargo, un porcentaje significativo, el 18,2%, consideraba que los predecesores siempre eran rectos y siempre obraron bien.

Séptimo ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa

Tabla 8.57.- *Séptimo ítem de la subescala Falta de Crítica Interna y Externa*.

35. Añadir los signos de puntuación (coma, punto, interrogación, etc.) al Corán original escrito en árabe, es un paso útil que ayuda a entenderlo mejor.	N	%
No contesta	4	3,3
Totalmente De Acuerdo	9	7,4
Parcialmente De Acuerdo	7	5,8
De Acuerdo	20	16,5
Desacuerdo	18	14,9
Parcialmente Desacuerdo	2	1,7
Totalmente Desacuerdo	61	50,4
Total	121	100,0

Como puede apreciarse en la Tabla 8.57, los participantes no tienen una postura homogénea con respecto a este ítem. Casi el 30% manifestaron que estaban de acuerdo con la posibilidad de añadir estos signos de puntuación modernos. El resto de los participantes, concretamente el 67%, rechazaron esta posibilidad. Es conveniente señalar que los participantes en el estudio del 2010 obtuvieron puntuaciones más bajas en este ítem, es decir, mostraban más flexibilidad y apertura ante las críticas internas y externas. En el 2010, el 35,5% estaban de acuerdo y el 55,4% no aprobaban el contenido del ítem.

Cabe recordar que este ítem ha sido uno de los que según el análisis factorial confirmatorio se recomendaba suprimirlo.

8.6.2. Análisis de la subescala Aislamiento

Primer ítem de la subescala Aislamiento

Tabla 8.58. *Primero ítem de la subescala Aislamiento*.

2. Con lo que hoy enseñan aquí en la escuela, que no siempre coincide con las enseñanzas religiosas nuestras, más vale que nuestros/as hijos/as se queden en casa.	N	%
No contesta	1	0,8
Totalmente De Acuerdo	11	9,1
Parcialmente De Acuerdo	12	9,9
De Acuerdo	9	7,4
Desacuerdo	34	28,1
Parcialmente Desacuerdo	13	10,7
Totalmente Desacuerdo	41	33,9
Total	121	100,0

Según los datos de la Tabla 8.58, casi tres cuartas partes (el 72,7%) de los entrevistados se mostraron partidarios de que sus hijos e hijas vayan a la escuela para cursar sus estudios y aprender los valores que se desarrollan en los centros educativos vascos, y compartir este espacio con los demás alumnos y alumnas de su edad.

Entre los entrevistados, el 26,4% se mostraron favorables a la idea de que sus familiares se abstengan de asistir al colegio, un porcentaje que se reduce a 16,5% si tenemos en cuenta a los que eligieron la opción "parcialmente de acuerdo".

Segundo ítem de la subescala Aislamiento

Tabla 8.59.- *Segundo ítem de la subescala Aislamiento*.

10. Los/as representantes de una comunidad religiosa deberían ser menos participativos/as en los medios de comunicación y no abrirse a ellos.	N	%
No contesta	1	0,8
Totalmente De Acuerdo	3	2,5
Parcialmente De Acuerdo	4	3,3
De Acuerdo	3	2,5
Desacuerdo	38	31,4
Parcialmente Desacuerdo	8	6,6
Totalmente Desacuerdo	64	52,9
Total	121	100,0

Los participantes de la muestra (casi el 91%) han respondido de forma casi unánime que no estaban de acuerdo con el contenido del ítem número 10 de la ENI, es decir, estaban a favor de acudir a las invitaciones de los medios de comunicación y participar en las actividades que se les proponen. Sólo el 8,3% se mostraron disconformes con el enunciado del ítem (tabla 8.59).

Tercer ítem de la subescala Aislamiento

Tabla 8.60.- *Tercer ítem de la subescala Aislamiento*.

12. Hoy en día, si alguien quiere conservar su religión, sería más favorable el aislarse de este mundo para mantenerse puro/a y poder sobrevivir.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	3	2,5
Parcialmente De Acuerdo	4	3,3
De Acuerdo	8	6,6
Desacuerdo	30	24,8
Parcialmente Desacuerdo	7	5,8
Totalmente Desacuerdo	69	57,0
Total	121	100,0

Considerando este ítem relativo al Aislamiento (Tabla 8.60), un porcentaje muy significativamente alto de los participantes en el estudio del 2015, concretamente el 87%, se mostraron contrarios a la idea de aislarse del resto de la sociedad (en la cohorte del 2010 representaban el 95% de la muestra). Sólo uno de cada 10 participantes de la cohorte del 2015 manifestó que estaba a favor del contenido de este ítem.

Cuarto ítem de la subescala Aislamiento

Tabla 8.61.- *Cuarto ítem de la subescala Aislamiento*.

15. Es importante hacer el esfuerzo necesario para aprender la lengua y otros aspectos de la cultura del "otro", ya que esta es una buena forma de conocerse.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	104	86,0
Parcialmente De Acuerdo	4	3,3
De Acuerdo	11	9,1
Desacuerdo	1	0,8
Parcialmente Desacuerdo	1	0,8
Totalmente Desacuerdo	0	00
Total	121	100,0

En este sentido, los números que aparecen en la Tabla 8.61 son elocuentes, el 86% de los entrevistados eligieron la respuesta totalmente de acuerdo y el 9,1% estaban de acuerdo, es decir, reconocen el valor de este tipo de aprendizaje como un instrumento que facilita la adaptación, el entendimiento y la convivencia.

Cabe señalar que este es uno de los ítems que la prueba T de Student determinó que tenía diferencia estadísticamente significativa entre la cohorte del 2010 y la del 2015. Pues, el 65,3% los participantes del 2010 estaban totalmente de acuerdo, y el 23,1% estaban de acuerdo, si bien es conveniente señalar que las dos cohortes coinciden en aceptar la importancia de aprender el idioma del "otro".

Quinto ítem de la subescala Aislamiento

Tabla 8.62.- *Quinto ítem de la subescala Aislamiento*.

19. Las comunidades religiosas deberían participar en las actividades sociales, aunque para ello tengan que tratar con otras entidades no religiosas.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	61	50,4
Parcialmente De Acuerdo	14	11,6
De Acuerdo	38	31,4
Desacuerdo	8	6,6
Parcialmente Desacuerdo	0	0,0
Totalmente Desacuerdo	0	0,0
Total	121	100,0

Como puede observarse en la Tabla 8.62, los entrevistados respondieron casi unánimemente (93,4%) que estaban a favor de desarrollar relaciones y colaborar con los diferentes grupos que componen la sociedad en que residen, con independencia de las visiones y referencias culturales y religiosas que mantienen estos grupos.

Sexto ítem de la subescala Aislamiento

Tabla 8.63.- *Sexto ítem de la subescala Aislamiento*.

23. En los tiempos en los que vivimos es mejor ser egoísta y preocuparse uno/a únicamente por las propias necesidades.	N	%
No contesta	1	0,8
Totalmente De Acuerdo	1	0,8
Parcialmente De Acuerdo	0	0,0
De Acuerdo	1	0,8
Desacuerdo	22	18,2
Parcialmente Desacuerdo	4	3,3
Totalmente Desacuerdo	92	76,0
Total	121	100,0

Con respecto a este ítem, que evalúa la tendencia al aislamiento, la respuesta de los participantes musulmanes que han complementado el cuestionario muestra que están en contra de las actitudes egoístas y defienden relacionarse y vincularse emocional y socialmente con los demás miembros de la sociedad. Como puede observarse en la Tabla 8.63, casi el 100% de los entrevistados musulmanes y las entrevistadas musulmanas que participaron en el estudio del 2015 manifestaron su desacuerdo con el contenido de este ítem. En la cohorte del 2010 se obtuvieron puntuaciones muy similares, el 98,3% de la muestra, si bien cabe resaltar que la prueba T de Student señaló que hay diferencia significativa entre las dos cohortes. No obstante, esta diferencia reside en el grado de rechazar el contenido del ítem, no en posicionarse de manera contraria. De hecho, los del 2010 que eligieron la respuesta totalmente de acuerdo representaban el 50,4%, y los que estaban en descuerdo alcanzan el 43% de la muestra.

Séptimo ítem de la subescala Aislamiento

Tabla 8.64.- *Séptimo ítem de la subescala Aislamiento*.

34. Aunque algunos encuentros de diálogo entre diferentes entidades y asociaciones son serios, es preferible no asistir.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	3	2,5
Parcialmente De Acuerdo	4	3,3
De Acuerdo	8	6,6
Desacuerdo	47	38,8
Parcialmente Desacuerdo	12	9,9
Totalmente Desacuerdo	47	38,8
Total	121	100,0

También en este caso la mayoría absoluta de los entrevistados (el 87.5%) contestaron que estaban en desacuerdo con el contenido del ítem (Tabla 8.64), es decir, se mostraron partidarios de asistir a los encuentros y mesas de diálogo a los que son invitados.

8.6.3. Análisis de la subescala Intolerancia Religiosa

Primer ítem de la subescala Intolerancia Religiosa

Tabla 8.65.- *Primer ítem de la subescala Intolerancia Religiosa*.

1. Si no estoy de acuerdo con alguien sobre temas religiosos, creo que dispongo de una clara voluntad para intentar entender su punto de vista.	N	%
No contesta	1	0,8
Totalmente De Acuerdo	75	62,0
Parcialmente De Acuerdo	17	14,0
De Acuerdo	27	22,3
Desacuerdo	0	0,0
Parcialmente Desacuerdo	1	0,8
Totalmente Desacuerdo	0	0,0
Total	121	100,0

Como puede apreciarse en la Tabla 8.65, casi el 100% de los participantes manifestaron su conformidad con este ítem, aprobando la necesidad de practicar el diálogo con los que no piensan como ellos. También aprecian la necesidad de aprehender los planteamientos y puntos de vista de los "otros". En el estudio del 2010 el 37,2% estaban totalmente de acuerdo, el 33,9% parcialmente de acuerdo y el 25,6% estaban de acuerdo. Es decir, a pesar de que la prueba T Student señaló que había diferencia significativa entre las dos cohortes con respecto a este ítem, lo cierto es que coinciden en aprobar el contenido del ítem.

Segundo ítem de la subescala Intolerancia Religiosa

Tabla 8.66.- *Segundo ítem de la subescala Intolerancia Religiosa*.

7. Podemos decir que los/as que creen en religiones diferentes a la mía están en pecado.	N	%
No contesta	2	1,7
Totalmente De Acuerdo	39	32,2
Parcialmente De Acuerdo	7	5,8
De Acuerdo	39	32,2
Desacuerdo	22	18,2
Parcialmente Desacuerdo	2	1,7
Totalmente Desacuerdo	10	8,3
Total	121	100,0

En la Tabla 8.66 se observa que 7 de cada 10 entrevistados (el 70,2%), un porcentaje bastante alto, manifestaban su conformidad con el enunciado del ítem. Sólo el 28,2% de los participantes que cumplimentaron el cuestionario declararon que no estaban de acuerdo, es decir, valoraban que las personas que creen en tradiciones religiosas distintas a la suya no tenían por qué estar equivocada, desde un punto de vista teológico. Recordamos que en el estudio del 2010 los participantes obtuvieron porcentajes ligeramente inferiores a estas, pues el 72,7% estaban de acuerdo.

Cabe señalar que este es uno de los ítems que en el análisis factorial confirmatorio se recomendaban retirarlo para aumentar la fiabilidad del instrumento.

Tercer ítem de la subescala Intolerancia Religiosa

Tabla 8.67.- *Tercer ítem de la subescala Intolerancia Religiosa*.

11. Las comunidades religiosas en cualquier sociedad, aunque sean minoritarias, deberían tener el derecho de celebrar sus propias fiestas.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	94	77,7
Parcialmente De Acuerdo	7	5,8
De Acuerdo	20	16,5
Desacuerdo	0	0,0
Parcialmente Desacuerdo	0	0,0
Totalmente Desacuerdo	0	0,0
Total	121	100,0

Como bien se observa en la Tabla 8.67, prácticamente el 100% de los entrevistados musulmanes que participaron en el estudio de 2015 muestran una inclinación clara hacia la tolerancia y la libertad religiosa. Cabe señalar que también en el estudio del 2010 los participantes obtuvieron una puntuación muy similar, casi el 97% de la muestra estaban a favor del contenido de este ítem. A pesar de que la prueba T Student señaló que había diferencia significativa entre las dos cohortes con respecto a este ítem, lo cierto es que coinciden en estar a favor del contenido del ítem.

Cuarto ítem de la subescala Intolerancia Religiosa

Tabla 8.68.- *Cuarto ítem de la subescala Intolerancia Religiosa*.

16. Es legítimo que todas las comunidades religiosas tengan sus propios oratorios donde practicar sus rituales y oficios.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	111	91,7
Parcialmente De Acuerdo	0	0,0
De Acuerdo	9	7,4
Desacuerdo	1	0,8
Parcialmente Desacuerdo	0	0,0
Totalmente Desacuerdo	0	0,0
Total	121	100,0

Como se aprecia en la Tabla 8.68, casi el total de los entrevistados y entrevistadas musulmanes y musulmanas (el 99,2%) declararon que estaban conformes con el planteamiento de este ítem relativo a la tolerancia religiosa. En el estudio realizado en el 2010 también el 100% de los informantes estaban de acuerdo, si bien tenía una distribución distinta: el 62,8% totalmente de acuerdo y el 27,3% de acuerdo.

Quinto ítem de la subescala Intolerancia Religiosa

Tabla 8.69.- *Quinto ítem de la subescala Intolerancia Religiosa*.

27. Si no comparto las creencias religiosas de alguien, esto no me impide tratar de dialogar con él/ella y buscar puntos comunes que puedan existir.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	69	57,0
Parcialmente De Acuerdo	8	6,6
De Acuerdo	33	27,3
Desacuerdo	0	0,0
Parcialmente Desacuerdo	0	0,0
Totalmente Desacuerdo	11	9,1
Total	121	100,0

Como puede observarse en la Tabla 8.69, se pone de manifiesto que 9 de cada 10 de los entrevistados en el estudio realizado en 2015 están de acuerdo con el enunciado de este ítem, concretamente el 90,9% se muestran a favor del diálogo y la tolerancia religiosa. Es una puntuación ligeramente inferior a la que obtuvieron los participantes en el estudio del 2010, que llegaron a representar el 96,7% de la muestra.

Sexto ítem de la subescala Intolerancia Religiosa

Tabla 8.70.- *Sexto ítem de la subescala Intolerancia Religiosa*.

30. Uno de los cometidos de una persona religiosa es simplemente informar y recordar a la gente los valores de la religión. No tiene que ejercer control sobre los/as demás.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	87	71,9
Parcialmente De Acuerdo	3	2,5
De Acuerdo	28	23,1
Desacuerdo	1	0,8
Parcialmente Desacuerdo	0	0,0
Totalmente Desacuerdo	2	1,7
Total	121	100,0

Según se ve en la Tabla 8.70, los participantes casi por unanimidad (el 97,5%) mostraron su conformidad con la pregunta número 30 que planteamos en nuestro cuestionario, partiendo del hecho de que la misión del creyente se limita a dar testimonio de su propia verdad mediante el diálogo y los buenos ademanes. No puede ni debe coaccionarles. A pesar de que la prueba T Student señaló que había diferencia significativa entre las dos cohortes, lo cierto es que coinciden en aprobar el contenido del ítem.

Séptimo ítem de la subescala Intolerancia Religiosa

Tabla 8.71.- *Séptimo ítem de subescala Intolerancia Religiosa*.

33. La persona que ayuda a los/as demás, obra bien y es bondadosa, tenga el credo religioso que tenga, será recompensada por Dios el día del juicio.	N	%
No contesta	3	2,5
Totalmente De Acuerdo	14	11,6
Parcialmente De Acuerdo	27	22,3
De Acuerdo	27	22,3
Desacuerdo	31	25,6
Parcialmente Desacuerdo	2	1,7
Totalmente Desacuerdo	17	14,0
Total	121	100,0

Este es uno de los ítems del cuestionario con contenido polémico. Las respuestas que daban los entrevistados no eran homogéneas. En la Tabla 8.71 se aprecia que 3 de las personas entrevistadas de la muestra del 2015 (el 2,5%) no sabían o no querían contestar este ítem. En cambio, en el estudio del 2010 este porcentaje es más alto, concretamente el 8,3%.

Se desprende que poco más de la mitad de los entrevistados (56,2%) admitían que las personas que no forman parte de su comunidad religiosa, si son honestas y hacen el bien en su vida serán recompensadas por Dios. Es un dato idéntico a la puntuación que alcanzaron los participantes del estudio realizado en 2010.

El resto de los participantes de la cohorte del 2015, en concreto el 41,3%, expresaron su disconformidad con el planteamiento de este ítem, y matizaban que si

una persona no musulmana hace buenas obras, Dios le premiará sólo en la vida mundana y no en la vida final.

Cabe señalar que este es el segundo de los ítems de la subescala Intolerancia Religiosa que en el análisis factorial confirmatorio se recomendaba retirar.

8.6.4. Análisis de la subescala Falta de Moderación

Primer ítem de la subescala Falta de Moderación

Tabla 8.72.- *Primer ítem de la subescala Falta de Moderación*.

4. Es normal reconocer que entre los/as integrantes de otras religiones hay gente honesta y buena como también entre los/as integrantes de mi religión hay gente deshonesta y equivocada.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	91	75,2
Parcialmente De Acuerdo	5	4,1
De Acuerdo	25	20,7
Desacuerdo	0	0,0
Parcialmente Desacuerdo	0	0,0
Totalmente Desacuerdo	0	0,0
Total	121	100,0

Los entrevistados musulmanes que cumplimentaron el cuestionario tenían una respuesta clara al respecto, la totalidad de ellos, prácticamente el 100% admiten los atributos positivos del "otro" que no forma parte de su comunidad y reconocen sus méritos y cualidades (Tabla 8.72).

Segundo ítem de la subescala Falta de Moderación

Tabla 8.73.- *Segundo ítem de la subescala Falta de Moderación*.

8. Para mí practicar mis creencias religiosas no supone un obstáculo para mi convivencia en esta sociedad.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	78	64,5
Parcialmente De Acuerdo	17	14,0
De Acuerdo	16	13,2
Desacuerdo	6	5,0
Parcialmente Desacuerdo	3	2,5
Totalmente Desacuerdo	1	,8
Total	121	100.0

Como bien se observa mediante la Tabla 8.73, el 91,7% de los entrevistados musulmanes afirman que sus prácticas religiosas (oración, ayuno en el mes del Ramadán, etc.) no suponen una barrera para su adaptación a las realidades de la sociedad de recepción. El 14% de ellos señalaban que sólo parcialmente estaban de acuerdo (en el estudio del 2010 eran el 20,7%). Cabe señalar que a pesar de que la prueba T Student señaló que había diferencia significativa entre las dos cohortes, lo cierto es que la mayoría coinciden en aprobar el contenido del ítem.

Tercer ítem de la subescala Falta de Moderación

Tabla 8.74.- *Tercer ítem de la subescala Falta de Moderación*.

17. Si hay choque entre el Islam y Occidente, una de sus causas principales sería la injusticia que se comete contra la población musulmana.	N	%
No contesta	1	0,8
Totalmente De Acuerdo	36	29,8
Parcialmente De Acuerdo	26	21,5
De Acuerdo	37	30,6
Desacuerdo	10	8,3
Parcialmente Desacuerdo	7	5,8
Totalmente Desacuerdo	4	3,3
Total	121	100,0

Como se aprecia en la Tabla 8.74, casi el 90% de los entrevistados atribuyen el choque entre Occidente y el Islam a las políticas irresponsables que sufre la población que vive en sociedades musulmanas. Un porcentaje importante, el 21,5%%, señalaban que estaban parcialmente de acuerdo, argumentando que el choque se debe a las políticas y los proyectos fracasados de los gobiernos árabes. En el estudio realizado en el 2010 se obtuvieron puntuaciones muy similares.

Cabe señalar que este es el único ítem de la subescala Falta de Moderación que en el análisis factorial confirmatorio se recomendaba retirar.

Cuarto ítem de la subescala Falta de Moderación

Tabla 8.75.- *Cuarto ítem de la subescala Falta de Moderación*.

20. Yo creo que las otras religiones, como el judaísmo y el cristianismo, tienen un verdadero deseo de alcanzar la paz.	N	%
No contesta	1	0,8
Totalmente De Acuerdo	19	15,7
Parcialmente De Acuerdo	22	18,2
De Acuerdo	23	19,0
Desacuerdo	24	19,8
Parcialmente Desacuerdo	10	8,3
Totalmente Desacuerdo	22	18,2
Total	121	100,0

De acuerdo con los datos de la Tabla 8.75, cabe destacar que una parte importante de los participantes, el 18,2% del total, manifestaron que "parcialmente" estaban de acuerdo, aclarando que sólo estaban de acuerdo en que el cristianismo tiene deseo de alcanzar la paz, mientras que ante el judaísmo, al que lo asocian con el Estado israelí, los participantes musulmanes mostraban serias dudas. En todo caso, casi el 53% informaron que sí creen que estas dos religiones tienen verdadero deseo de alcanzar la paz en el mundo.

El 46,3% de la muestra de la cohorte del 2015 estaban en desacuerdo con el enunciado del ítem. En el estudio del 2010 este porcentaje que corresponde a los que no estaban de acuerdo era ligeramente mayor, el 48,8%, concretamente.

Quinto ítem de la subescala Falta de Moderación

Tabla 8.76.- *Quinto ítem de la subescala tolerancia Falta de Moderación*.

24. Si hay opiniones opuestas sobre una cuestión religiosa, yo trato de escoger la opción intermedia.	N	%
No contesta	4	3,3
Totalmente De Acuerdo	53	43,8
Parcialmente De Acuerdo	13	10,7
De Acuerdo	31	25,6
Desacuerdo	8	6,6
Parcialmente Desacuerdo	2	1,7
Totalmente Desacuerdo	10	8,3
Total	121	100,0

En la Tabla 8.76, se observa que el 80,1% de los entrevistados se definían como personas que, en las cuestiones religiosas, optan por las posiciones medias. Uno de cada diez de las personas entrevistadas (el 10,7%) manifestó que "parcialmente" estaba de acuerdo, explicando que elegirían la opción que concuerda con lo que dicte el Islam. El 16,6% no estaban de acuerdo con el contenido del ítem. En el estudio del 2010, el 87,6% estaban de acuerdo y el 27,3% estaban parcialmente de acuerdo.

Sexto ítem de la subescala Falta de Moderación

Tabla 8.77.- *Sexto ítem de la subescala Falta de Moderación*.

28. Considero que las leyes y los juzgados de este país, independientemente de sus fuentes teóricas, son bastante justos y honestos.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	40	33,1
Parcialmente De Acuerdo	14	11,6
De Acuerdo	55	45,5
Desacuerdo	2	1,7
Parcialmente Desacuerdo	7	5,8
Totalmente Desacuerdo	3	2,5
Total	121	100,0

Como puede apreciarse en la Tabla 8.77, los participantes de la cohorte del 2015, concretamente el 90,2% (en la cohorte del 2010 representaban el 95,9% de la muestra), valoraban favorablemente la imparcialidad, autonomía y honestidad del poder judicial del país receptor. Cabe destacar que el 11,6% de los y las entrevistados (en el estudio del 2010 eran el 24% de la muestra) señalaba que sólo parcialmente estaba de acuerdo, considerando que a pesar de valorar positivamente la labor de esta institución, lo cierto es que sus leyes, sostenían, no son de origen religioso, ya que fueron elaborados por el ser humano. Sólo uno de cada 10 participantes no estaba de acuerdo con el contenido del ítem.

Séptimo ítem de la subescala Falta de Moderación

Tabla 8.78.- *Séptimo ítem de la subescala Falta de Moderación*.

32. Si un/a creyente quiere conservar los fundamentos de su fe, sería mejor para él/ella no adaptarse a la vida moderna.	N	%
No contesta	2	1,7
Totalmente De Acuerdo	5	4,1
Parcialmente De Acuerdo	2	1,7
De Acuerdo	7	5,8
Desacuerdo	35	28,9
Parcialmente Desacuerdo	8	6,6
Totalmente Desacuerdo	62	51,2
Total	121	100,0

Considerando el último ítem que avalúa el grado de la moderación de la muestra objeto de nuestro estudio, se observa en la Tabla 8.78 que el 86,7% de los entrevistados (en la cohorte del 2010 eran el 80%) manifestaron que estaban en desacuerdo con el contenido del ítem, es decir, estaban a favor de que el creyente se adapte a la vida moderna, y que esa adaptación no tiene por qué impedirles conservar sus creencias y sus principios religiosos. El 11,6% señalaron que estaban de acuerdo con el enunciado del ítem. En el estudio del 2010, este porcentaje era casi el doble, el 19,1%, concretamente. Aún así, los participantes de las dos cohortes coinciden en desaprobar el enunciado del ítem.

8.6.5. Análisis de la subescala Autoritarismo

Primer ítem de la subescala Autoritarismo

Tabla 8.79.- *Primer ítem de la subescala Autoritarismo*.

5. Mantener las creencias religiosas de una manera radical es una forma más de expandirlas.	N	%
No contesta	1	0,8
Totalmente De Acuerdo	2	1,7
Parcialmente De Acuerdo	10	8,3
De Acuerdo	9	7,4
Desacuerdo	35	28,9
Parcialmente Desacuerdo	7	5,8
Totalmente Desacuerdo	57	47,1
Total	121	100,0

Como bien se observa mediante la Tabla 8.79, casi el 82% de los participantes mostraron su desavenencia con el contenido del ítem, es decir, estaban en contra de mantener radicalmente las creencias religiosas, considerando que no hay que ser radical a la hora de hacer proselitismo religioso. En el estudio del 2010, los que eligieron estas respuestas representaban el 75% de la muestra. En la cohorte del 2015, el 17,4% están de acuerdo con el enunciado del ítem (en 2010 representaban el 24,8%). Cabe señalar que este ítem presentaba diferencia significativa por cohorte según la prueba T de Student, es decir, los participantes del 2015 están más en contra de la radicalidad a la hora de mantener y practicar los ritos de la religión.

Segundo ítem de la subescala Autoritarismo

Tabla 8.80.- *Segundo ítem de la subescala Autoritarismo*.

13. Hay que valorar la importancia de las decisiones que toma un grupo con independencia de quién participa en el proceso de tomarlas, sean hombres o mujeres.	N	%
No contesta	2	1,7
Totalmente De Acuerdo	62	51,2
Parcialmente De Acuerdo	13	10,7
De Acuerdo	42	34,7
Desacuerdo	0	0,0
Parcialmente Desacuerdo	2	1,7
Totalmente Desacuerdo	0	0,0
Total	121	100,0

Como bien se observa mediante la Tabla 8.80, el 96,6% de los entrevistados (en la cohorte del 2010 eran casi el 90%) han manifestado su conformidad con el contenido del ítem, aprobando la idea y el derecho de la mujer a la participación en la toma de decisiones de un grupo. El 10,7% señalaron que sólo parcialmente estaban de acuerdo. En el estudio del 2010 estos últimos representaban el 14,9% de la muestra.

Tercer ítem de la subescala Autoritarismo

Tabla 8.81.- *Tercer ítem de la subescala Autoritarismo*.

18. Las elecciones libres y honestas son realmente eficaces y útiles para producir cambios positivos en una sociedad.	N	%
No contesta	1	0,8
Totalmente De Acuerdo	77	63,6
Parcialmente De Acuerdo	18	14,9
De Acuerdo	20	16,5
Desacuerdo	4	3,3
Parcialmente Desacuerdo	1	0,8
Totalmente Desacuerdo	0	0,0
Total	121	100,0

En la investigación que hemos realizado en 2015, se pone de manifiesto que, según la Tabla 8.81, casi la totalidad de los entrevistados (el 95% de la muestra) estaban de acuerdo con el contenido del ítem, es decir, a favor del sistema de votación y de elección democrática como medio para la gestión política y social de una sociedad. En la cohorte del 2010 los participantes obtuvieron una puntuación muy similar, más del 98% de la muestra.

Cuarto ítem de la subescala Autoritarismo

Tabla 8.82.- *Cuarto ítem de la subescala Autoritarismo*.

22. Ante los/as que opinan de manera diferente a la mía, sobre todo en temas religiosos, con algunos/as más vale ser riguroso/a y severo/a.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	2	1,7
Parcialmente De Acuerdo	2	1,7
De Acuerdo	3	2,5
Desacuerdo	56	46,3
Parcialmente Desacuerdo	8	6,6
Totalmente Desacuerdo	50	41,3
Total	121	100,0

Como bien se observa en la Tabla 8.82, el 94,2% de los informantes señalaron que estaban en desacuerdo con el contenido del ítem, es decir, en contra de las formas rígidas y autoritarias con los que no forman parte de su comunidad cultural y religiosa. En la cohorte del 2010, estos representaban el 86,8% de la muestra.

El 5,9% respondieron que estaban a favor de ser riguroso a la hora de defender las creencias religiosas. En la cohorte del 2010, los que estaban a favor del contenido del ítem representaban el 11,6% del total de la muestra.

Quinto ítem de la subescala Autoritarismo

Tabla 8.83.- *Quinto ítem de la subescala Autoritarismo*.

25. Las diferencias culturales entre el Islam y Occidente pueden suponer un enriquecimiento más que un choque, especialmente si se acaba la injusticia que sufren los musulmanes.	N	%
No contesta	2	1,7
Totalmente De Acuerdo	61	50,4
Parcialmente De Acuerdo	10	8,3
De Acuerdo	37	30,6
Desacuerdo	7	5,8
Parcialmente Desacuerdo	2	1,7
Totalmente Desacuerdo	2	1,7
Total	121	100,0

Como bien puede observarse en la Tabla 8.83, el 89,3% de la muestra (en la cohorte del 2010 eran el 83,5%) estaban a favor del contenido del ítem, es decir, defendían que la relación entre Occidente y el mundo islámico puede suponer, a pesar de las diferencias culturales y de visiones religiosas, más enriquecimiento y colaboración en vez de choque y confrontación, si bien se matiza que para ello es necesario cambiar las políticas internacionales arbitrarias a las que se ve sometido el mundo islámico.

Sexto ítem de la subescala Autoritarismo

Tabla 8.84.- *Sexto ítem de la subescala Autoritarismo*.

29. Si la gente no acepta ser religiosa, los/as creyentes tienen el deber de imponer la religiosidad forzosamente.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	0	0,0
Parcialmente De Acuerdo	1	0,8
De Acuerdo	9	7,4
Desacuerdo	33	27,3
Parcialmente Desacuerdo	2	1,7
Totalmente Desacuerdo	76	62,8
Total	121	100,0

Como bien se aprecia mediante la Tabla 8.84, casi el 100% de los entrevistados de la segunda muestra de 2015 mostraron disconformidad con respecto al enunciado del ítem número 29 de la subescala de Autoritarismo, lo cual revela que casi la totalidad de ellos desaprueban las actitudes de imposición de los credos y creencias religiosas. En la cohorte del 2010 estos representaban casi el 90% de la muestra.

Séptimo ítem de la subescala Autoritarismo

Tabla 8.85.- *Séptimo ítem de la subescala Autoritarismo*.

31. Cada persona tiene el derecho de llevar su propio estilo de vida y tener creencias propias aunque sean diferentes del estilo de vida y de las creencias de los demás.	N	%
No contesta	0	0,0
Totalmente De Acuerdo	67	55,4
Parcialmente De Acuerdo	9	7,4
De Acuerdo	41	33,9
Desacuerdo	3	2,5
Parcialmente Desacuerdo	0	0,0
Totalmente Desacuerdo	1	0,8
Total	121	100,0

Como se aprecia en esta última Tabla de la dimensión Autoritarismo, el 96,7% de los entrevistados se muestran favorables con el enunciado del ítem, admitiendo que las demás personas, sean de su propia comunidad o no, tienen la libertad y el derecho de llevar el estilo de vida que creen más oportuno y adecuado para ellas, sin ser sometidas a ningún tipo de obligación para cambiarse. Cabe destacar que en el estudio del 2010, el 84,3% de los entrevistados estaban a favor del contenido del ítem.

IX. DISCUSIÓN, LIMITACIONES Y LÍNEAS DE FUTURO

1. DISCUSIÓN GENERAL

El objetivo principal de esta investigación consistió en examinar el perfil religioso y sociodemográfico de los musulmanes y las musulmanas afincados en el País Vasco.

En este sentido, el profesor Tibi (2003) sostiene que es necesario empezar a hablar del Euro-islam. Un concepto que pretende brindar un Islam liberal y adaptado a las ideas laicas y modernas de modo que resulte aceptable para los inmigrantes musulmanes como para las sociedades europeas. Defiende que este modelo es posible y cita como ejemplo de diálogo a los pensadores musulmanes de la Edad Media que sabían cómo combinar sin dificultad su identidad islámica con el método y el espíritu de Aristóteles, a quién reconocían la condición de *al-Muallim al-Awwal* (el Primer Maestro), por delante de al-Farabi, el mayor filósofo del Islam.

La discusión de esta investigación está dividida en tres apartados principales, que responden tanto al desarrollo de la parte teórica como a los diferentes objetivos que hemos planteado para la misma.

La estructura y los motivos de nuestro estudio responden directamente a los intensos debates actuales sobre el Islam y su presencia en Europa en general y en el País Vasco en particular. Como habíamos apuntado antes, se llega a afirmar que la problemática de la *integración* de las comunidades islámicas es el resultado de, entre otras causas, las expresiones marcadamente religiosas que manifiestan estas comunidades. La notable y a veces rigurosa observancia religiosa de los musulmanes se interpreta no sólo como un obstáculo para la convivencia, sino que también como un elemento que, se teme, puede agudizar los posibles procesos de *radicalización* de miembros de la comunidad musulmana (Peter y Ortega, 2012; Casanova, 2000, 2007).

De acuerdo con Jordán (2009), varios países de la Unión Europea como Francia, el Reino Unido y Holanda han llevado a cabo políticas y medidas de prevención para neutralizar los procesos de radicalización. En el caso de Holanda, estas estrategias están dirigidas tanto a las comunidades islámicas como a la población autóctona holandesa, ya que se trata también de evitar las actitudes xenófobas e islamófobas, que son actitudes que contribuyen tanto a la discriminación de las comunidades islámicas como a los procesos de radicalización.

En un reportaje realizado por la cadena de televisión qatarí *Aljazeera*[1], publicado en 2015 en su página *web* bajo el título *El racismo en Europa estimula el extremismo entre los jóvenes musulmanes*, señala que las actitudes hostiles, el rechazo y el desprecio que sufre la población musulmana inmigrante son una de las principales causas de radicalización de algunos miembros de esta población. De acuerdo con Holguín Polo (2014), las políticas interculturales y multiculturales europeas han resultado un discurso poco efectivo y demagógico. La población autóctona asume una gran responsabilidad en las iniciativas de diálogo y de convivencia. La marginalidad y la exclusión social de los inmigrantes musulmanes les empujan a desarrollar un discurso más radical. El acceso a la educación, al empleo, a una vivienda digna y a la participación en las dinámicas sociales y políticas en las sociedades de destino son síntomas de convivencia e integración o por el contrario, si no se consigue esto, de una simple cohabitación y de confrontación.

En lo que respecta a la actitud de radicalización, hay muy escasos estudios sociológicos y psicológicos que se han realizado en relación con este fenómeno contemporáneo de la radicalización islámica en Europa (Sedgwick, 2011). Es más, varios autores afirman que la realización de este tipo de estudios es una tarea muy

[1] Aljazeera.net. (2015, mayo). *El racismo en Europa estimula el extremismo entre los jóvenes musulmanes*. Información obtenida de http://www.aljazeera.net/news/international/2015/5/31/أكاديميون-العنصرية-بأوروبا-تدفع-الشباب-المسلم-للتطرف

complicada. Hay diferentes factores objetivos que hacen que sean difíciles de realizar: los implicados en este tipo de procesos se mantienen en secreto o no aceptan ser entrevistados por los investigadores. En nuestro estudio, hemos intentado ampliar la heterogeneidad de la muestra y entrevistar a musulmanes que están procesados por su vinculación con grupos de extremismo religioso, sin embargo, las solicitudes que hemos presentado ante las autoridades competentes para acceder a los centros penitenciarios fueron reiteradamente denegadas.

1.1. Fundamentos teóricos

Habida cuenta de las reflexiones y formulaciones teóricas que habíamos desarrollado sobre el fenómeno del (neo)fundamentalismo religioso, es conveniente señalar que, dada la problematicidad de la terminología que suele usarse en este ámbito (Burgat, 1988; Lamchichi, 1989), el estudio de este fenómeno debe empezarse por una aclaración conceptual y terminológica que aporte un marco teórico adecuado para poder valorar de manera óptima el fenómeno en cuestión.

El término «fundamentalismo» hace referencia al retorno a lo sagrado. Se emplea con un tono recriminatorio y despectivo y como sinónimo de dogmatismo (Packer, 1960; Flaquer, 1997), de fanatismo (Carpenter, 1997) y de autoritarismo (Altemeyer y Hunsberger, 1992). En efecto, puede llegar a describir dos fenómenos que, a pesar de lo común que puedan tener, cuentan con aspectos claros que los diferencian: por un lado, el fenómeno del retorno a lo sagrado de muchos creyentes que encuentran sentido personal y salvación en éste camino que eligen (Strozier y Terman, 2010) y, por otro, el fenómeno del fanatismo y el radicalismo religioso. Cabe señalar que el hecho de reclamar la vuelta a las raíces culturales y religiosas como medio para la transformación social y política, no necesariamente significa querer imponer de manera autoritaria esa particular visión sobre los demás (Sleat, 2006).

En el caso del contexto árabo-islámico, los especialistas aplican el término «fundamentalismo» en sentido peyorativo para referirse a una corriente social y de carácter religioso islámico que en el siglo pasado empezó a alcanzar una notable presencia en la sociedad y cultura árabo-islámica. De acuerdo con Dekmejian (1995), se trata de una corriente que tuvo un rápido y masivo crecimiento y que ha mostrado una tendencia persistente de participar en los procesos sociopolíticos y en su evolución y transformación.

Para tratar de escapar a esa dificultad de encontrar una denominación adecuada, hemos optado por usar el término *fundamentalismo* para referirnos a esta corriente que representa, según Martín Muñoz (1999), la mayoría de la población musulmana que cree en el diálogo y en el modelo religioso y político plural. En cambio, para referirnos a los individuos o grupos que manifiestan actitudes fundamentalistas pero radicalizadas y autoritarias, usamos el calificativo genérico de *neofundamentalistas*, una denominación que fue utilizada por Roy (1992) en contextos similares.

Los neofundamentalistas no sólo pretenden mantener vigorosamente los fundamentos del pasado, sino que los consideran como la única norma válida y que debe ser impuesta de manera inexcusable en todos los aspectos de su vida y la de los demás. Para ello, llegan a justificar y/o asumir acciones violentas. Altemeyer y Hunsberger (1992) encontraron que el (neo)fundamentalismo se correlaciona teórica y empíricamente con otros constructos como el autoritarismo (Altemeyer, 1988), con el dogmatismo (Altemeyer, 1996) y con la ortodoxia religiosa (Fullerton y Hunsberger, 1982).

1.2. Construcción de la escala de medir el neofundamentalismo islámico

Para cumplir con nuestro primer objetivo, y dada la ausencia de instrumentos adecuados de evaluación psicométrica, se hizo patente la necesidad de desarrollar un cuestionario de evaluación del neofundamentalismo islámico en el contexto migratorio.

Hemos diseñado la Escala del Neofundamentalismo Islámico (ENI), que consta de 35 ítems que son respondidos según el formato Likert, y que tratan de evaluar una combinación de cinco dimensiones características de las actitudes neofundamentalistas: 1) Falta de Crítica Interna y Externa; 2) Aislamiento; 3) Intolerancia Religiosa; 4) Falta de Moderación; y 5) Autoritarismo. Las cinco categorías se propusieron en base al análisis y conocimiento sustantivo que hemos elaborado en la parte teórica de esta tesis (Burgat, 1988; Müller-Fahrenholz, 1992; Hole, 1992; Sivan 1997; Hood, Hill y Williamson, 2005; Peter y Ortega, 2012) e inspirándose en los ítems de diversas escalas que desarrollaron categorías muy similares (Rokeach, 1965; Stellway, 1973; Altemeyer, 1981; Altemeyer & Hunsberger, 1992). En una interpretación psicológica sobre la mentalidad (neo)fundamentalista, varios autores sostienen que la estructura del (neo)fundamentalismo violento consta de los siguientes aspectos generales: pensamiento dualístico; paranoia; sentimientos de humillación, furia y necesidad de venganza; pensamiento apocalíptico que incorpora ideas sobre la muerte y la violencia; presencia de líderes carismáticos; y conversión religiosa total (Strozier, Terman y Jones, 2010).

Tras realizar un análisis factorial exploratorio, se ha detectado que existe una dimensionalidad subyacente que agrupa a las cinco dimensiones evaluadas por la ENI. Es decir, los valores estadísticos obtenidos mediante este análisis revelaron que había relación altamente significativa entre ellas, y que por tanto son susceptibles de ser factorizadas. Para esta nueva estructura subyacente hemos elegido el nombre de

Neofundamentalismo.

Una vez finalizado el proceso de construcción del instrumento, hemos comenzado con su aplicación para responder al resto de los objetivos formulados para esta investigación.

Los resultados de nuestro estudio mostraron que los entrevistados de la comunidad musulmana tienden a contestar a puntuaciones de baja intensidad respecto al enunciado de los ítems. Es decir, representan un grupo con actitudes no neofundamentalistas, no extremistas. En términos generales, se aprecia que se trata de una muestra que no tiene tendencia a aislarse respecto a la sociedad en que vive. Este resultado no coincide con la descripción de Müller-Fahrenholz (1992), que cita a Jäggi y Krieger (1991), sobre los (neo)fundamentalistas, de que éstos no hacen más que hablar de la necesidad del aislamiento personal, porque se sienten socialmente marginados y ético-culturalmente desarraigados. Por su parte, Sageman (2008) en su estudio sobre la diáspora musulmana en Europa describe a los miembros de grupos que se ven involucrados en procesos de radicalización como personas aisladas del entorno social predominante. En relación con el tema del asilamiento, se señala que la alienación y la frustración son motivos importantes que podrían desembocar en procesos de radicalización. Es por ello resulta indispensable la elaboración de políticas sociales que fomenten la integración y la convivencia para reducir estos sentimientos de marginación y frustración.

Por otro lado, los resultados de nuestro estudio mostraron que los entrevistados reconocen que la libertad religiosa, el tener creencias propias y practicarlas es un derecho fundamental de todas las personas que componen la sociedad sin distinción. En relación con el tema de la intolerancia religiosa, Armstrong (2004) señala que ésta es una actitud que está muy ligada a los

(neo)fundamentalistas, que no reconocen la democracia, el pluralismo, la tolerancia religiosa, el pacifismo y la libertad de expresión.

Por otro lado, en su evaluación psicológica del (neo)fundamentalismo, Navarro (1999) señala que el (neo)fundamentalista podría ser definido como una persona rígida y dogmática que no logra realizar interpretaciones maduras de los textos sagrados en los que cree. Tiene un pensamiento infantil que realiza lecturas literalistas de la realidad y de las Escrituras. Sin embargo, los resultados de nuestro estudio mostraron que se trata de participantes con tendencias actitudinales moderadas, a favor de la conciliación y en contra de imponer sus modelos o sus visiones sobre los demás. Con respecto a la dimensión Falta de Crítica Interna y Externa, mostraron tendencias favorables a aceptar la crítica que se les dirige desde fuera de su comunidad y de practicar la crítica sobre algunos aspectos de su legado cultural y tradicional, si bien cabe señalar que los integrantes de la muestra obtuvieron en esta última dimensión una media ligeramente mayor que las obtenidas en las otras.

Hay un ítem de la dimensión Falta de Crítica Interna y Externa que aumentaba la puntuación de los participantes, es decir, la respuesta que elegían respecto a su enunciado mostraba que tenían un grado alto de inflexibilidad y falta de apertura ante la crítica. Nos referimos al ítem 35 que está relacionado con la posibilidad de añadir signos de puntuación modernos al Corán, ya que éste libro no dispone de estos signos, sino que cuenta con otros que son de origen árabe pero que no todos los musulmanes comprenden y manejan. El ítem dice lo siguiente: «*Añadir los signos de puntuación (coma, punto, interrogación, etc.) al Corán original escrito en árabe, es un paso útil que ayuda a entenderlo mejor*». Valoramos que este es un tema muy delicado y sensible para los creyentes musulmanes, más allá del nivel de su religiosidad. Se trata de un libro que tiene gran relevancia en su conciencia religiosa, ocupando el centro del Islam como ocupa Jesucristo el centro del cristianismo (Küng,

2006). Para los musulmanes, el Corán no es sólo un libro de inspiración, sino que se trata de un texto dictado, es decir, tanto su contenido como su morfología se convierten en sagrados. Aceptarían la aplicación de giros hermenéuticos o exegéticos sobre él, pero rechazarían cualquier posibilidad de retocar las letras o las palabras que lo componen, valorando que el simple hecho de retocar su forma estética equivale a perturbar su esencia, coherencia y pureza.

Cabe señalar que el ítem 35 ha sido uno de los que según el análisis factorial confirmatorio era recomendable suprimirlo para mejorar la fiabilidad de la escala.

1.3. Diferencias en función de variables sociodemográficas

Para responder al segundo objetivo de esta investigación, se han realizado varios análisis para detectar cómo inciden los distintos factores sociodemográficos en el comportamiento de los integrantes de la muestra. Nuestro estudio reflejó diferencias significativas en los siguientes aspectos.

Diferencias en función de cohorte

Como se ha comentado, se realizaron dos estudios entre el 2010 (N = 121) y el 2015 (N = 121). Comparando los resultados de ambas cohortes, aparecieron diferencias ligeramente significativas a favor del grupo del 2015 en el caso de Aislamiento, Intolerancia Religiosa, Autoritarismo y Neofundamentalismo. Y de forma tendencial, en el caso de la dimensión Falta de Moderación. Eso es, se puede asumir que nuestro estudio revela que se trata de comunidades islámicas que al parecer están teniendo una experiencia migratoria y de convivencia bastante positiva en el País Vasco. No tienen sentimientos muy marcados de discriminación o xenofobia, que contribuyen a generar actitudes y discursos radicales. En este sentido, varios autores

señalan que uno de los factores más importantes en fomentar la tendencia a la reafirmación de la identidad islámica, frente a la identidad cultural de la sociedad europea de recepción, es el sufrir una experiencia de exclusión social, de desempleo continuo y de discriminación por motivos raciales o culturales (Anspaha, 2008).

Los resultados de nuestro estudio no coinciden con el fenómeno de la radicalización de jóvenes musulmanes de segunda generación que se han visto involucrados en actividades violentas y hostiles hacia la sociedad europea en la que nacieron. En este sentido, Stroink y Lalonde (2009) consideran que esta actitud diametralmente opuesta que manifiestan los jóvenes inmigrantes es el resultado de los conflictos biculturales, es decir, de las potenciales desavenencias que surgen entre la cultura de la sociedad de acogida y la cultura del país de origen. El conflicto bicultural atrae a los jóvenes de la segunda generación de inmigrantes para identificarse con grupos e ideologías radicales como parte de su nueva identidad, rechazando tanto los valores de sus padres como los valores del país de acogida.

Diferencias en función de sexo

Los resultados del estudio mostraron que las mujeres respecto a los hombres tienden a mostrar más flexibilidad ante la crítica interna y la externa. Recapitulando, la primera sería la capacidad de una persona de desmenuzar sus propias tradiciones con el fin de tomar conciencia de los desaciertos que se hayan podido cometer en el pasado y someterlas a la luz de la razón. Es una actitud de contextualización de la tradición. La segunda, en cambio, tiene que ver con el grado de capacidad de una persona de aceptar, por una parte, las críticas que se le hacen las demás personas, las que no forman parte de su contexto cultural, y, por otra, reconocer las cualidades positivas que podrían tener estas personas que le critican. Así, teniendo lo expresado en cuenta, el estudio mostró que las mujeres son más capaces de emplear el

pensamiento crítico ante la tradición y sus diferentes aspectos (como los textos sagrados), y tienden a mostrar más apertura ante las críticas que se reciben desde el exterior.

Valoramos que la incapacidad de una persona de hacer una lectura crítica respecto a los textos sagrados está relacionada con la creencia en la inerrancia absoluta de los mismos, una creencia que a su vez está relacionada con las actitudes (neo)fundamentalistas (Ammerman, 1991; Ruthven, 2004). Por otro lado, como se ha comentado en la parte teórica de esta investigación, la falta de crítica interna y externa está relacionada con la rigidez mental, y esta última a su vez está positivamente relacionada, de acuerdo con Rokeach (1956), con el sistema de creencias cerradas, es decir, con el dogmatismo. Según el estudio de Altemeyer y Hunsberger (2004), citados por Weatherly y Plumm (2012), los participantes que han respondido el cuestionario que mide el grado del fundamentalismo y han obtenido puntuaciones altas, mantienen creencias que se basan en una lectura literalista del texto religioso, y además estas creencias suelen sostenerse de manera firme y rígida.

Es muy importante recordar al respecto la reflexión de Sleat (2006) de que la lectura literalista de los textos canónicos no es sinónimo de querer imponer sobre los demás la verdad que se cree que se encuentra en estos textos. Es decir, una persona creyente puede hacer una lectura literalista, por tanto descontextualizada, pero a la vez puede ser pacifista y no involucrarse en la imposición de su visión sobre los demás. Muy distinta será la persona creyente que hace esta misma lectura y a la par pretende obligar a los demás a seguir sus interpretaciones. Así, en nuestra investigación hemos tomado este matiz como ejemplo para procurar diferenciar entre una actitud y otra: al primero que cree en los fundamentos y reclama la vuelta a ellos, le hemos llamado fundamentalista, pero en el sentido neutral de la palabra, o al menos no peyorativo. En cambio, para el segundo caso hemos adoptado la denominación de

neofundamentalista.

En relación con una cuestión similar, se encontraron resultados parcialmente contrarios a los que hemos encontrado. En su investigación sobre el literalismo bíblico, Hogge y Friedman (1967) encontraron que las mujeres en comparación con los hombres suelen hacer una lectura más literalista del texto bíblico.

Por otro lado, según nuestro estudio se observa que los hombres suelen mostrar menos tendencia al aislamiento voluntario en comparación con las mujeres. En términos generales, el aislamiento constituye la tendencia a alejarse de los demás y evitar los vínculos sociales (Pretty, Andrews y Collett, 1994). En este sentido, los resultados de nuestra investigación no difieren de los que encontraron otros autores. En un estudio sobre la mujer inmigrante en España y el maltrato femenino, Reyes (2014) señala que la mujer inmigrante sufre situaciones de aislamiento social que incrementa su vulnerabilidad en el contexto migratorio.

Cabe recordar que la mayoría de las mujeres que participaron en nuestro estudio eran creyentes y practicantes, que llevaban una vestimenta tradicional musulmana y ataviadas con el pañuelo que cubre el pelo. Teniendo en cuenta la controversia que ha causada el *affaire* del velo femenino islámico, que como afirma Pérez-Madrid (2004) no parece que la opinión pública española ha asumido el derecho de las mujeres musulmanas a llevarlo, es probable que su forma de vestir sea un factor que les haga sentir falta de comprensión y rechazo, lo cual aumentaría su deseo de evitar los vínculos sociales con la sociedad de recepción. De acuerdo con Noya (2007), que cita un estudio realizado por el Real Instituto Elcano, un 37% de los españoles manifiesta una opinión negativa sobre la religión musulmana, mientras que un 61% afirma estar en contra de que las alumnas musulmanas vayan a la escuela ataviadas con el velo.

Con respecto a la dimensión Intolerancia Religiosa, Falta de Moderación y Autoritarismo, en nuestro estudio no se encontraron diferencias estadísticamente significativas. En el caso del autoritarismo, hay un ítem que está relacionado con el sexismo: «*Hay que valorar la importancia de las decisiones que toma un grupo con independencia de quién participa en el proceso de tomarlas, sean hombres o mujeres*». Ante este ítem hombres y mujeres han tenido puntuaciones muy equivalentes. En relación con este último aspecto, en su estudio sobre jóvenes musulmanes y cristianos residentes en un barrio marginal de una capital española, Moyano, Expósito y Trujillo (2013) no encontraron diferencias estadísticamente significativas en sexismo benévolo, y sí encontraron diferencias por sexo en sexismo hostil.

Diferencias en función de edad

En nuestro estudio hemos hecho análisis de varianza para valorar el contraste entre 6 grupos de edad: 18-25; 26-30; 31-35; 36-40; 41-45; más de 45. Sólo la variable Falta de Moderación ha presentado ligeras diferencias estadísticamente significativas, que indicarían que el grupo de personas más jóvenes (entre 18 y 25), y las mayores de 45 años, presentarían puntuaciones más altas (es decir, serían menos moderadas) que las personas que tienen edad entre 26 y 45 años.

No se han encontrado estudios empíricos que investigan específicamente la dimensión relacionada con la capacidad de moderación, y menos con población musulmana e inmigrante. En cuanto a la justificación teórica, se puede señalar que, de acuerdo con Swanson (2005), una actitud (neo)fundamentalista propende a identificarse con las creencias extremas y absolutas, y a situarse muy lejos del centro y de las ideas intermedias.

En el contexto islámico, Hoffman (1995) señala que el (neo)fundamentalismo islámico pasa a ser principalmente una protesta de gente joven que se siente atrapada entre un pasado glorioso y tradicional y un contexto social y cultural de cambios repentinos y muy profundos, en el que el pensamiento y el estilo de vida occidental de orientación materialista y liberal tuvo mucho impacto, y en el que los códigos morales y las estructuras tradicionales se han visto alterados. Otros autores, apunta Hoffman, también consideran que el (neo)fundamentalismo islámico se puede definir como una "revuelta joven" que refleja ansiedad particular provocada por la necesidad del (neo)fundamentalista de mantener su propia identidad y apartarse de todas aquellas opciones que le crean confusión.

En nuestro estudio los resultados muestran que la muestra estudiada y analizada no coincide con estas características asociadas con el fenómeno del neofundamentalismo, y a pesar de que los más jóvenes y los mayores de 45 años obtuvieron puntuaciones ligeramente más altas que el resto de la muestra, lo cierto es que se trata de una muestra que presenta puntuaciones bastante bajas en las diferentes dimensiones de la ENI.

Por otro lado, se observa en nuestro estudio que las puntuaciones más altas que indicarían un mayor aislamiento se hallan básicamente en el grupo de menor edad, entre 18-25. Estos resultados podrían ser atribuidos al hecho de que los jóvenes no disponen, en la primera fase de su inserción en la sociedad receptora, de los mismos recursos que tienen los mayores que llevan más tiempo elaborando su proyecto migratorio y manejando los complejos códigos culturales de la sociedad receptora, lo cual hace que los jóvenes busquen a personas de su propio contexto cultural que comparten con ellos la misma experiencia migratoria. Con respecto al grupo de los mayores de 45 años, la alta puntuación que obtuvieron en la dimensión Falta de Moderación puede interpretarse como resultado de una sensación de

desilusión y fracaso. Si sus intentos por identificarse y pertenecer a la sociedad de recepción fracasan como consecuencia de las actitudes y políticas discriminatorias (sean reales o intuidas), acabarían desarrollando sentimientos de haber sido defraudados, ya que sus grandes esfuerzos de adaptación no fueron apreciados y correspondidos.

Anspaha (2008) señala que los musulmanes que se radicalizan no son musulmanes tradicionales, es decir, no se han empapado de la cultura islámica tradicional, más bien fueron *aculturalizados*. En este sentido, la autora recomienda hablar de algunos valores religiosos conservadores islámicos frente al modelo europeo secular y multicultural, en lugar de hablar del Islam en contra de la cultura e identidad europea.

En lo que concierne a los más jóvenes, Divitiis (2011) señala que los jóvenes inmigrantes muestran mayores grados de radicalización, que sería el resultado de la necesidad de escapar de la frustración social y de la búsqueda de nuevos sentidos de existencia. Los jóvenes inmigrantes o las primeras generaciones son más vulnerables ante la influencia de los discursos o propósitos vengativos hacia la sociedad europea.

Y por último, la variable Neofundamentalismo presentó unas diferencias estadísticamente tendenciales. Se observa que también las puntuaciones más altas se encuentran en los grupos que oscilan entre los 18 y 30 años o los mayores de 45 años. Es decir, las personas con puntuaciones ligeramente más altas expresarían un mayor grado de neofundamentalismo.

En un estudio realizado en escuelas norteamericanas sobre la tolerancia y el (neo)fundamentalismo, se muestran resultados similares a los que hemos obtenido en nuestro estudio: los adultos religiosos son menos tolerantes que los no religiosos, y los

(neo)fundamentalistas son menos tolerantes que otros adultos religiosos, afirman Cigler y Joslyn (2002), citados por Godwin et al (2004).

Diferencias según tiempo de residencia

En este caso, los resultados del estudio sugieren que hay correlaciones negativas con diferente nivel de significación entre el tiempo de residencia y la mayoría de las dimensiones de la ENI. Esto indica que a mayor estancia en Euskadi, menor sería la puntuación en los diferentes índices o en el indicador total de neofundamentalismo. Esto es, cuanto mayor es el tiempo de residencia en Euskadi, encontraríamos mayor presencia de actitudes tolerantes o menor expresión de características neofundamentalistas. Se puede asumir que los integrantes de la comunidad musulmana con el transcurso del tiempo van manejando cada vez más y mejor los códigos culturales propios de la sociedad vasca, lo cual les permite desarrollar mejores estrategias de adaptación y acomodación a la misma, facilitando su integración e identificación con los diferentes aspecto de la cultura vasca.

Como habíamos señalado en apartados anteriores, la experiencia que desarrollan los integrantes de las comunidades islámicas asentadas en la sociedad europea determina el grado de integración en la misma. Cuanto mayores son las actitudes y políticas de acogida llevadas a cabo por la sociedad receptora, mayor será el grado de adaptación y el sentido de pertenencia. El diálogo y el respeto incrementan la satisfacción de los inmigrantes musulmanes al sentirse parte integrante de esta sociedad, identificándose con sus valores y sus miembros, a quienes perciben como pares. En cambio, la falta de convivencia y, si añadimos las irresponsables y contradictorias políticas exteriores europeas llevadas a cabo en la zona de Oriente Medio, conduce a sentimientos de indignación que hacen que las comunidades islámicas se replieguen e intensifiquen sus vínculos con los países de origen. En

relación con este tema, en un estudio realizado en el Reino Unido, los resultados del mismo sugieren que los musulmanes son más integrados dentro de una comunidad musulmana global, adoptando una identificación global y transnacional. La guerra del golfo, Bosnia, lo sucedido en Palestina, la guerra de Irak alimenta ese sentimiento de la solidaridad islámica (Hoffman y Rosenau, 2007).

En este sentido, en nuestro estudio hay un ítem que cuando los entrevistados lo contestaban solían hacer comentarios que corroboran lo expresado anteriormente. El ítem es el número 20 de la escala y dice lo siguiente: «*Yo creo que las otras religiones, como el judaísmo y el cristianismo, tienen un verdadero deseo de alcanzar la paz*». Según los resultados, casi la mitad de los encuestados reconocen y valoran positivamente los deseos del cristianismo y el judaísmo por alcanzar la paz. No obstante, y teniendo en cuenta sus comentarios sobre los conflictos que se han desatado en los últimos años entre Occidente y el mundo islámico, la otra mitad de los participantes cuestionaron las intenciones de los representantes de estas religiones respecto al encuentro y al entendimiento. Acontecimientos como el bombardeo de Gaza o la guerra contra Irak, que se libró en base a mentiras y manipulaciones acerca de los supuestos armas de destrucción masiva, violando el derecho internacional y en contra de la opinión pública mundial, consideramos que ha influido mucho en la respuesta de los entrevistados. Otro de los comentarios que hacían tenía que ver con la polémica que desataron las palabras del Papa Benedicto XVI pronunciadas en 2006 en la Universidad de Ratisbona, quien sostenía que, citando a "expertos" en el Islam, el versículo coránico que exalta la libertad religiosa («No hay coacción en materia de religión». Corán, 2, 256) fue revelado en el primer periodo del Islam, es decir, cuando Muhammad aún no tenía poder y estaba amenazado, insinuando que este versículo no era más que una estrategia provisional, demagógica y de penetración y dominio. Sin embargo, si revisamos las fuentes primarias del Islam para contrastar esta información, encontramos que el versículo en cuestión pertenece al segundo periodo

del Islam, en el que Muhammad ya tenía un Estado constituido y muy consolidado, y no en el primer periodo cuando era débil, como defendían los "expertos" citados por el Papa Ratzinger.

2. LIMITACIONES

En lo que respecta a las limitaciones que se han encontrado durante el proceso de investigación, podemos destacar una importante limitación que está relacionada con la carencia casi absoluta de instrumentos de medida específicamente elaborados para evaluar el neofundamentalismo islámico en el contexto migratorio. La mayoría de las escalas existentes, a nuestro entender, carecen de validez fuera del contexto religioso cristiano, y a pesar de que algunas de ellas no contienen contenidos teológicos y doctrinales propiamente cristianos, como la *Escala del Fundamentalismo Religioso* (Altemeyer y Hunsberger, 1992), lo cierto es que parten desde una terminología y unas suposiciones epistemológicas y conceptuales occidentales, lo cual hace que su extrapolación a otros contextos culturales sea bastante arriesgado.

Otra circunstancia limitadora estaba relacionada con las dificultades de comunicación que suelen producirse en este tipo de estudios transculturales. El hecho de diseñar el cuestionario en lengua árabe clásica nos ha supuesto ciertas limitaciones a la hora de seleccionar a los integrantes de la muestra objeto de estudio. Estos tenían que ser miembros de la comunidad musulmana con cierto nivel de estudios o con suficiente conocimiento de la lengua árabe clásica. Sin embargo, a menudo nos encontrábamos con personas que dominaban más bien los dialectos locales de su país de origen (la mayoría eran de Marruecos y Argelia) y sin estudios.

Por otro lado, teniendo en cuenta que varios ítems del cuestionario abordan contenidos relacionados con cuestiones religiosas, se puede también señalar como limitación el hecho de que los participantes deberían tener conocimiento sobre ciertos temas doctrinales. Para explicar esta limitación, citamos como ejemplo los ítems 33 y 35. El primero fue diseñado para evaluar el grado de tolerancia religiosa, y pide a los entrevistados opinar si piensan que los no musulmanes van a ser recompensados el

día del juicio. El segundo ítem evalúa la flexibilidad ante la crítica interna, y pedía a los entrevistados opinar sobre la posibilidad de añadir signos de puntuación modernos a los textos coránicos escritos en lengua árabe, con la finalidad de facilitar la lectura y la comprensión del texto. Bastantes entrevistados dudaban y se preguntaban antes de contestarlos, argumentando que no tenían suficiente conocimiento teológico como para posicionarse al respecto. De hecho, en la primera cohorte de 2010, casi el 10% de los informantes prefirieron dejar los dos ítems sin contestar. En el estudio del 2015, había más del 8% de los participantes que no contestaron el ítem número 33.

Asimismo, otra de las limitaciones importantes que hemos encontrado está relacionada con la distribución del grupo en función de género, ya que en la composición de las dos muestras predominan los hombres sobre las mujeres. La dificultad de entrevistar a un número mayor de mujeres se debe al hecho de que éstas no acuden con la misma frecuencia a las mezquitas donde realizábamos el trabajo de campo. Según Moyano, Expósito y Trujillo (2013), en su estudio realizado en una muestra de 66 musulmanes/as que residen en un barrio marginal de una capital española, el 74% de las chicas musulmanas no acuden a mezquitas, mientras que el 60% de los chicos acuden diariamente.

En nuestro estudio acudíamos a las mezquitas el día del viernes, siendo el día en el que se podía encontrar más presencia femenina, ya que durante el resto de la semana la presencia masculina era mayoritaria. Así, este es uno de los aspectos que habrá que subsanar en futuras investigaciones, ya que, además de la perspectiva de género que debería ser considerada en cualquier investigación, varios estudios corroboran distinto comportamiento de hombres y mujeres a la hora de responder los cuestionarios que evalúan la religión en general y el neofundamentalismo en particular.

A esta limitación hay que añadir la cuestión de la deseabilidad social de las

respuestas, que hace referencia a la necesidad del entrevistado de responder no en función de su verdadero punto de vista, sino según lo que cree que se espera de él socialmente. Los ítems del cuestionario presentan temas religiosos y políticos muy controvertidos y delicados, lo cual hace que el entrevistado pretenda transmitir no lo que realmente piensa, sino que lo que valora que es importante transmitir.

Por otra parte, hay que señalar que la mayoría de los integrantes de la muestra fueron miembros de la comunidad magrebí asentada en Euskadi, por tanto, los resultados de la investigación reflejan un colectivo ciertamente homogéneo, en el sentido étnico de la palabra. La presencia de musulmanes de Oriente Medio, de Asia o de África es bastante limitada, por lo que conviene ser cautos a la hora de interpretar o extrapolar las conclusiones a las que se ha llegado relativas a estos componentes minoritarios de la muestra.

No se puede acabar este apartado sin hacer mención a la última y más seria de todas las limitaciones, la cual tiene que ver con el insuperable obstáculo de diversificar el perfil religioso de los participantes de la muestra. Los resultados representan la opinión mayoritaria de la sociedad musulmana, aquella que normalmente obtiene puntuaciones de baja intensidad en el cuestionario de evaluación del neofundamentalismo. Así que, se aprecia total ausencia de opiniones contrarias o de alta intensidad, es decir, de participantes cuyos perfiles considerados radicales o neofundamentalistas, como por ejemplo podrían ser musulmanes que están procesados por su vinculación con grupos extremistas o musulmanes que están, por diferentes motivos, radicalizándose dentro de los centros penitenciarios. En este sentido, durante el proceso de elaboración de esta investigación se ha solicitado una autorización a la *Secretaría General de las Instituciones Penitenciarias* para entrevistar a internos musulmanes que se encuentran en eventuales procesos de radicalización o acusados de activismo religioso extremista. Sin embargo, tras varios intentos de

conseguir el permiso para acceder a los establecimientos penitenciarios, nuestras solicitudes fueron reiteradamente denegadas.

3. LÍNEAS DE FUTURO

Con respecto al horizonte de futuro relativo a la investigación, se proponen las siguientes líneas y recomendaciones:

1. Teniendo en cuenta los resultados del análisis factorial confirmatorio, sería interesante suprimir los ítems que reducían la fiabilidad de la ENI y aplicarlo con una nueva muestra más amplia y heterogénea, incidiendo especialmente en las diferencias por sexo, tiempo de residencia y país de origen. Sería oportuno a la hora de incluir la perspectiva de género indagar en la diferencia entre el sexismo benévolo y el sexismo hostil en la comunidad musulmana inmigrada, porque valoramos que puede haber importante incidencia del primer tipo de sexismo en hombres musulmanes.

A pesar de las diferencias estadísticamente significativas del grupo magrebí y africano que puntuaba más alto en la ENI en comparación con el grupo de Oriente Medio y Euskadi, valoramos que debemos ser precavidos a la hora de interpretar los resultados y no establecer apresuradamente relaciones causales entre estas variables, ya que se trata de un estudio correlacional y de una muestra reducida de la población musulmana asentada en Euskadi, por lo que sería oportuno indagar más en este aspecto para conocer el grado de incidencia de la procedencia en las actitudes neofundamentalistas.

2. Queda patente la necesidad de ampliar la muestra a grupos de musulmanes no practicantes o laicos. También a comunidades cristianas de diferentes denominaciones religiosas o a grupos no creyentes, ateos o agnósticos. Sería muy pertinente valorar cómo inciden estas diferencias doctrinales o de visiones entre los participantes miembros de estos grupos.

3. Se recomienda no suprimir el ítem 35, aunque tenía comportamiento estadístico no muy adecuado, ya que valoramos que se trata de un ítem relevante y que refleja de manera muy creativa la posición de un individuo con respecto a los textos sagrados en los que cree, el Corán en este caso. El contenido del ítem es el que más debates generaba durante el desarrollo de las entrevistas. Para mejorar su comportamiento estadístico, quizás habrá que reinterpretarlo o reubicarlo. Puede que su contenido no examine precisamente la capacidad de autocrítica, sino que mide la capacidad de, por ejemplo, metalectura, es decir, la capacidad de saber para qué se lee un texto o qué elementos influyen negativa o positivamente en el proceso de leer (Burón, 1993). Valoramos que sería oportuno seguir trabajando el contenido y el significado de este ítem para explorar en futuras investigaciones las implicaciones que podría tener en las actitudes neofundamentalistas.

4. Por otro lado, podría resultar interesante hacer una traducción del cuestionario a los dialectos árabes del Magreb, la región a la que pertenecen la mayoría de los integrantes de las comunidades islámicas en Euskadi y en Europa. De este modo, se podría tener más posibilidad de conocer la opinión de aquellas personas que no manejan bien el árabe clásico o no han sido escolarizadas.

5. Durante la elaboración de esta investigación se han visualizado varias líneas de futuro que podrían resultar muy enriquecedoras. Se pone de manifiesto la necesidad de aplicar el cuestionario en ámbitos a los que no hemos podido tener acceso, como por ejemplo los centros penitenciarios, o ampliar la muestra para incorporar a miembros de grupos o de mezquitas salafistas, que en nuestro estudio su presencia ha sido muy escasa.

6. Y para finalizar, sería muy oportuno en futuras investigaciones procurar multiplicar los marcos teóricos de interpretación de las actitudes neofundamentalistas. Por otro

lado, sería necesario profundizar más en la teoría de Piaget sobre los procesos cognitivos de asimilación/acomodación. Cabe puntualizar que, hasta donde nosotros conocemos, hay muy escasas aproximaciones que explican el fenómeno del neofundamentalismo en base a la teoría piagetiana. Creemos que este enfoque todavía no ha recibido la atención que realmente merece, por lo que resulta pertinente que los investigadores sigan reflexionando sobre ello.

X. CONCLUSIONES FINALES

Tras este proceso de investigación que hemos desarrollado, consideramos que se han aportado diferentes hallazgos de interés y se han conseguido los objetivos inicialmente propuestos. Puede señalarse que las conclusiones a las que hemos llegado derivan tanto de la parte de la formulación teórica como de la parte empírica, y se pueden sintetizar en los siguientes puntos:

1. La diversidad del panorama islámico en el contexto migratorio depende de múltiples factores, que algunos se definen en la sociedad de origen mientras que otros están relacionados con las condiciones objetivas de los procesos de adaptación e inserción en el país de destino. En contra de la habitual imagen de un Islam uniforme y único, la comunidad musulmana afincada en la sociedad vasca está compuesta por elementos y tendencias bastante heterogéneos. No sólo en el sentido étnico y cultural de la palabra (musulmanes árabes, africanos, asiáticos y los conversos europeos y latinoamericanos, los llamados nuevos musulmanes), sino que también en su concepción de la religión y en su forma de entender el papel de ésta en la sociedad. Aunque la mayoría de los musulmanes y las musulmanas se identifican con su fe, no todos mantienen la misma observancia de rituales y prácticas religiosas. Cabe destacar que, además, hay musulmanes inmigrantes que se desmarcan de sus referencias religiosas y se definen más bien en términos seculares. Un ejemplo de ello es el centro cultural *Vasco Árabe-Libio* (*al-Rabita*), fundado en Bizkaia en el 2001 por representantes de la comunidad libia, y que se autodefine en sus Estatutos constitutivos como una entidad cultural «aconfesional» y «apolítica». Otro ejemplo es el de la *Asociación de Inmigrantes Marroquíes* (*AZRAF*), creada en 1999 por un colectivo mayoritariamente originario del Rif, que además de sus reivindicaciones identitarias a favor de la cultura y lengua *amazigh*, se presenta en términos laicos y desvinculados de cualquier adscripción religiosa (Abdulhaleem, 2010).

2. Los inmigrantes en general y los inmigrantes musulmanes en particular cuando parten de sus países de origen acarrean con ellos tradiciones, valores y símbolos pertenecientes al país de origen. Estos elementos componen y cohesionan su identidad cultural y religiosa tanto individual como colectiva. También constituyen una fuente de información y de aprendizaje valiosos que permiten la elaboración de sus mundos de vida, sus formas culturales y cultuales.

3. Los conocimientos y valores religiosos básicos de que disponen las personas inmigrantes musulmanas van a acompañarles, en menor o mayor medida, durante todo el proceso de asentarse y de acomodarse en las sociedades de recepción.

4. Este hecho no significa que las visiones y convicciones religiosas sean algo estático e inmutable, ya que la inevitable interacción con la sociedad receptora, con su cultura y estilo de vida, va a posibilitar progresivamente el aprendizaje y la incorporación de nuevas tradiciones y perspectivas enriquecedoras para estos musulmanes.

5. Aún así, el contacto con otras realidades culturales y religiosas, en el contexto migratorio, tampoco quiere decir que los sentimientos religiosos de los inmigrantes sean algo anacrónico y trivial, y que van a diluirse al entrar en contacto o al adaptarse a la vida moderna de la sociedad europea. El desarrollo de las identidades culturales y religiosas va a depender, en gran medida, de las políticas de gestión institucionales y de las dinámicas interculturales y de convivencia que se desarrollan en la sociedad de recepción. También va a depender, en el caso del Islam migratorio, del tipo de religiosidad y de las interpretaciones religiosas (sin obviar el papel de los imames en este aspecto) que mantienen los musulmanes y las musulmanas inmigrantes. Hay que añadir un tercer factor influyente que está relacionado con el papel de las políticas exteriores europeas en el mundo árabo-islámico. Así, se puede afirmar que, por una parte, la ausencia de políticas eficaces de gestión migratoria y, por otra, las

experiencias de discriminación y xenofobia pueden favorecer el desarrollo de identidades islámicas distantes (cuando no diametralmente opuestas). Si añadimos a este panorama el elemento de las irresponsables políticas exteriores europeas y de doble rasero, todo ello podría contribuir al terreno de los procesos de radicalización religiosa y del fenómeno del (neo)fundamentalismo islámico.

6. La radicalización consiste en adoptar una actitud de aislamiento voluntario con respecto a la sociedad europea de recepción, considerada como un elemento que mancilla los preceptos y dogmas de las tradiciones religiosas puras. Las personas que desarrollan los procesos de radicalización no se identifican con el mundo que les rodea y se sienten profundamente discriminadas y marginadas. Elaboran argumentos teóricos de cuño religioso para justificar esta actitud de separarse. Cabe señalar también que su relación con la violencia no queda del todo clara ni bien definida; en su discurso no aprueban los comportamientos violentos como medio para producir cambios en la sociedad, pero difunden un mensaje de principios poco negociables, basado en una visión dicotómica y simplificadora (y por lo tanto es un mensaje realmente de contenido frágil e incongruente) que no favorece la integración ni promueve el diálogo y el conocimiento mutuo.

7. Es muy importante señalar que la radicalización no siempre arranca y se desarrolla en ámbitos religiosos (como las mezquitas) ni siempre se basa claramente en motivos doctrinales, si bien después de dar el primer paso es posible que los implicados se sirvan de las referencias religiosas, y que estas últimas acaben actuando como dinamizadoras del proceso de radicalización. Así, se puede decir que, en este caso, la religión en sí no constituye el motor detonante de la actitud radicalizada, sino que se convierte en un elemento revitalizador de la misma. En bastantes ocasiones la radicalización es el resultado de vivencias de situaciones políticas y de conflictos bélicos traumáticos (ocupación extranjera, agresiones e intervenciones militares, etc.)

que algunos individuos experimentan como si fueran causas justas o revolucionarias que no pueden permanecer pasivos ante ellas y deben, a título individual, intervenir y contribuir con su apoyo. Se trata de un tipo de radicalización "religiosa" de corto recorrido, es decir, de un individuo que realmente no suele tener observancia religiosa ni tiene conocimiento religioso profundo, sino que esta situación de conflictos bélicos y de experiencias traumáticas y de discriminación vividas en el contexto migratorio podrían estimular este recorrido.

8. En lo que atañe al fenómeno de la vuelta a los fundamentos religiosos, en la literatura se suele emplear el término «fundamentalismo». Sin embargo, ésta es una denominación controvertida y puede interpretarse en diferentes sentidos. Además, los fundamentos y las raíces son algo sustancial para la vida de las personas y los pueblos. Por otro lado, el hecho de reclamar la vuelta a los fundamentos no quiere decir necesariamente que la persona que los hace quiere imponer su modo y su visión. En cierto modo, todos somos “fundamentalistas”, en tanto y en cuanto miremos hacia el pasado para servirnos de sus lecciones.

9. Muy distinto será lo que podríamos llamar, parafraseando a Roy (1992), el *neofundamentalismo religioso*. En este sentido, los neofundamentalistas no recurren ocasionalmente al pasado como un manantial de aprendizaje continuo y acumulativo, sino que están firmemente anclados en las historias ancestrales, que consideran que deben ser impuestas de manera inexcusable en todos los aspectos de la vida presente. Las historias ancestrales y sus contenidos religiosos no se admite releerlos, sólo memorizarlos y asimilarlos, ya que releerlos equivale a desmontarlos y derribarlos.

10. El neofundamentalismo religioso no focaliza su interés en el ser humano y en sus necesidades; subestima sus habilidades y mira con desdén a su capacidad de pensar,

de crear y restaurar, convirtiéndole en un instrumento cuya misión es la de proteger y conservar el legado religioso tal y como fue configurado por los personajes protagonistas de tiempos anteriores. Esto es, para una persona de este perfil, la religión deja de ser una estructura compuesta por numerosos y muy variados elementos, tanto metafísicos como seculares (creencias religiosas, prácticas, rituales, transacciones y tratos sociales, etc.), que a pesar de ser elementos relacionados e interdependientes, están regidos en virtud de una dialéctica y unos principios bien distintos, tanto religiosos como profanos. En este caso, la religión pasa a ser un bloque de dogmas inmatizables y compactos, mediante los cuales se interpretan todos los acontecimientos nuevos y se regulan todos los aspectos de la vida presente. En consecuencia, la vida se estanca y todos sus sistemas sociales, culturales, políticos y religiosos permanecen inmóviles.

11. Para entender mejor este fenómeno, partimos de la premisa de que la observación del funcionamiento de la conducta neofundamentalista no es una tarea fácil de realizar. Hay varias razones objetivas que alimentan esta dificultad: (a) las personas consideradas neofundamentalistas no se dejan fácilmente entrevistar; (b) hay una serie de rasgos que el neofundamentalismo los adopta de la práctica religiosa común de la mayoría de los musulmanes, sobre todo aquella que está relacionada con el despertar religioso ordinario (ritos religiosos, vestimenta tradicional, barba larga, bigotes rasurados, velo, etc.). Es decir, sin un criterio bien definido que diferencie ente una cosa y otra, resulta muy fácil confundir las prácticas de este despertar religioso ordinario de una importante parte de los musulmanes con las actitudes neofundamentalistas. De hecho, incluso en el serrallo de los especialistas se aprecia esta confusión. Por tanto, resulta indispensable la elaboración de criterios que identifiquen de manera precisa los síntomas del neofundamentalismo religioso islámico.

12. La revisión bibliográfica y el fundamento conceptual y teórico que hemos elaborado ha permitido identificar una combinación de cinco componentes esenciales indicadores de las actitudes neofundamentalistas, bien sea en el caso del Islam o en otras confesiones religiosas: (a) Falta de Crítica Interna y Externa, que hace referencia a la incapacidad de ser flexible ante el pensamiento crítico; (b) Aislamiento, que describe la actitud voluntaria de separarse de las personas que no forman parte del grupo endógeno; (c) Intolerancia Religiosa, que describe la incapacidad de reconocer el derecho a la libertad religiosa; (d) Falta de Moderación, define la incapacidad de realizar valoraciones, interpretaciones y prácticas cotidianas y/o religiosas con moderación; y (e) Autoritarismo, que hace referencia a la tendencia de imponer un modelo político y/o religioso concreto sobre los demás y justificar o emplear la violencia para ello.

13. La teoría de la disonancia cognitiva de Leon Festinger podría resultar una buena herramienta para esclarecer y facilitar la comprensión de la estructura del neofundamentalismo. Se sabe que, desde un punto de vista cognitivo, es difícil para un individuo el hecho de poseer ciertos valores sociales o visiones culturales aprendidos del pasado y *tener que* acomodarlos, restaurarlos, modificarlos y modernizarlos para hacerlos compatibles con los nuevos modelos y realidades que nos brinda el presente. Allí reside la diferencia entre las personas que son, ante las situaciones novedosas, capaces de emplear creativamente mecanismos de reflexión y las personas que intelectualmente se estancan. Así, el estar expuesto a un mundo complejo y de ideas diversas, le produce al neofundamentalista una sensación de angustia (disonancia) que, en lugar de razonar ante ello, emplear el pensamiento crítico y buscar la consonancia, trata de rechazar o ignorar activamente todas aquellas informaciones que cuestionan sus creencias o sus verdades, e incluso podría llegar a modificar o falsear ciertas facetas en los elementos emergentes, y reinterpretar sus creencias con el único fin de reafirmarse y justificar su reticencia al cambio.

14. De igual modo, las teorías de asimilación y acomodación relativas al desarrollo cognitivo y elaboradas por Jean Piaget podrían constituir un modelo explicativo práctico a la hora de interpretar la estructura del neofundamentalismo religioso. El neofundamentalista sería aquella persona que no es capaz de emplear simultáneamente los dos procesos de asimilación y acomodación para integrar los nuevos conocimientos en sus esquemas cognitivos. Es propenso a utilizar únicamente el mecanismo de la asimilación con el objetivo de ordenar las nuevas ideas o realidades sociales y culturales que emergen en su entorno, dejando intacto el nivel estructural del sujeto. Esta actitud no permite al *neofundamentalista asimilacionista* transformar sus estructuras mentales. Asimismo, la acomodación, que tiene la habilidad de modificar los esquemas cognitivos fijos para optimizar la adaptación del sujeto a su medio, comprender las nuevas realidades abrumadamente cambiantes y evitar el estancamiento, está desbancada, desactivada e ignorada.

15. El objetivo de esta tesis consistió en estudiar a la comunidad musulmana asentada en Euskadi y valorar hasta qué medida sus características y su religiosidad coinciden con el perfil del neofundamentalismo. Para ello, hemos elaborado la Escala del Neofundamentalismo Islámico (ENI). Las propiedades psicométricas hacen de la ENI una herramienta, además de breve y fácil compresión, adecuada para medir las diferentes dimensiones que componen el instrumento.

16. Tras la aplicación de la ENI, se han obtenido diversas conclusiones que se resumen en los siguientes puntos:

a) Los integrantes de la comunidad musulmana tienden a contestar a puntuación baja, de baja frecuencia o baja intensidad respecto al enunciado de los ítems. Es decir, representan un grupo que no busca el asilamiento respecto a la sociedad en que vive; reconoce el derecho fundamental de las personas que

no forman parte de su comunidad a la libertad religiosa, a tener creencias propias y a practicarlas; con tendencias actitudinales moderadas; a favor de la conciliación y en contra de la imposición; con una tendencia favorable a aceptar la crítica que se les dirige desde fuera de su comunidad y de practicar la crítica sobre algunos aspectos de su legado cultural y tradicional, si bien cabe señalar que los integrantes de la muestra obtuvieron en esta dimensión una media ligeramente mayor que la obtenida en las otras dimensiones.

b) Los hombres respecto a las mujeres tienden a ser menos abiertos a la reflexión crítica y las mujeres tienden a ser más aisladas.

c) La segunda cohorte de 2015 respecto a la del 2010 presenta más índices, aunque muy ligeramente apreciables, de flexibilidad ante la crítica, de tolerancia religiosa, y menos índices de aislamiento y neofundamentalismo. Cabe señalar que estas diferencias no significan que el grupo del 2010 tiene postura diametralmente opuesta a la del 2015, sino que se presentan ligeras disconformidades en los matices de la respuesta, es decir, en la mayoría de los casos los dos grupos manifiestan que están a favor de, por ejemplo, la tolerancia religiosa, pero el primer grupo declara que está simplemente "de acuerdo", mientras que el grupo del 2015 se muestra "totalmente de acuerdo".

d) Con el transcurso del tiempo se aprecia más acomodo, integración o identificación con la sociedad de recepción, la vasca en este caso. Se puede asumir que los integrantes de la comunidad musulmana con el transcurso del tiempo van manejando cada vez más y mejor los códigos culturales propios de la sociedad vasca, lo cual les permite desarrollar mejores estrategias de adaptación y acomodo a la misma, facilitando su integración e identificación con los diferentes aspecto de la cultura vasca.

e) El grupo de personas más jóvenes (entre 18 y 25) y los mayores de 45, presentarían puntuaciones más altas en la dimensión Falta de Moderación que las personas que tienen edad entre 26 y 45 años. Los primeros son ligeramente más inmoderados. Mientras que los jóvenes adultos, la mayoría de los participantes del estudio, tenderían a ser personas moderadas.

f) El grupo de menores de edad, entre 18-25, tiende a aislarse más que el resto del grupo. También los grupos que oscilan entre los 18 y 30 o los mayores de 45 años expresarían ligeramente un mayor neofundamentalismo. Cabe insistir otra vez más que las puntuaciones son bajas, y por tanto están indicando un bajo nivel de neofundamentalismo. En todo caso, estos resultados podrían ser atribuidos al hecho de que los jóvenes no disponen, en la primera fase de su adaptación a la sociedad receptora, de los mismos recursos que tienen los mayores que llevan más tiempo elaborando su proyecto migratorio, lo cual hace que los jóvenes busquen a personas de su propio contexto cultural que comparten la misma experiencia migratoria.

g) Los grupos del Magreb y África son ligeramente menos flexibles ante la crítica y con menos tolerancia religiosa en comparación con los participantes de Oriente Medio y Euskadi. Asimismo, el grupo africano y seguido del magrebí presentan más puntuación en autoritarismo y en neofundamentalismo, si bien es importante recordar que se trata de grupos con puntuaciones bajas en la escala que evalúa el neofundamentalismo religioso, pero al comparar un grupo con otro se destacan estas ligeras variaciones.

h) El nivel de estudios se asociaría de una u otra forma con las actitudes y valoraciones moderadas. Las personas con bajo nivel de estudios son más inmoderadas que las personas con alto nivel de estudios.

i) Ser muy creyente o muy practicante respecto a no serlo, no difiere respecto a los valores que se han expresado en la escala del neofundamentalismo.

XI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abd al-Wahab, M. (2008). *كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد*. [El libro del monoteísmo, que es el derecho que tiene Dios sobre sus siervos]. El Cairo: Maktabat Ibad al-Rahmán / Maktabat al-Ulum wal Hikam.

Abdelmumin, A. (2010). *El Islam no es lo que crees* (1ª edición). Barcelona: Kairós.

Abdulhaleem, H. (2010). *Musulmanes en el país vasco: Perfil religioso, actitudes y creencias*. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.

Abdulhaleem, H. (2015, junio). Islam: Entre el salafismo literalista y el reformismo. En L. M. Rodado (Presidente), *El Islam: esencia y desafío*. Conferencias celebradas en Bilbao por el Sindicato Unificado de Policía, Comité Federal del País Vasco.

Abed al-Yabri, M. (2001). *Crítica de la razón árabe: Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí* (1ª edición). Barcelona: Icaria Antrazyt.

Abu Warda, N. (1994). Mito y realidad del fundamentalismo islámico. En C. Corral Salvador (Ed.), *Los fundamentalismos religiosos, hoy, en las relaciones internacionales* (pp. 65-80). Madrid: UPCO.

Adam, R. J. (2009). "Leaving the Fold": Apostasy from fundamentalism and the direction of religious development. *ARSR, 22*(1), 42-63.

Ahmad, R. S. (1991). *النبـي المسـلح (٢): الثـائرون*. [El profeta militante (2): Los revolucionarios]. Londres: Riad al-Rayyes Books Ltd.

Al-Alem, M. A. (1986). *الوعي و الوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر* . [La conciencia y la conciencia falsa en el pensamiento árabe contemporáneo]. El Cairo: Dar al-Thaqafa al-Jadida.

Ali, I. H. (1996). *التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية* . [Las corrientes islámicas y la cuestión de la democracia]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabíya.

Al-karbasi, M. S. M. (2004). *التشريع الإسلامي في مناهله* . [La jurisprudencia islámica según sus fuentes]. Beirut: Bait al-Elm lil-Nabihin.

Allen, C. (2010). *Islamophobia*. Farnham - Burlington: Ashgate.

Allen, C. (2012). El auge del British National Party: Política antimusulmana y política del miedo. En F. Peter y R. Ortega (Eds.), *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»* (pp. 505-513). Barcelona: Bellaterra.

Allport, G. W. (1968). *La naturaleza del prejuicio* (3ª edición) (R. Malfé, Trad.). Buenos Aires: EUDEBA.

Allport, G. W. & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality & Social Psychology, 5*(4), 432-443.

Almeida, L. S. & Rodrigues Franco, H. (2011). Critical thinking: Its relevance for education in a shifting society. *Revista de Psicología, 29*(1), 175-195.

Almond, G. A., Sivan, E. & Appleby, R. S. (1995). Explaining fundamentalisms. En M. E. Marty and R. S. Appleby (Eds.), *Fundamentalisms comprehended: Vol. 5. The*

fundamentalism project (pp. 425-444). Chicago - Londres: The University of Chicago Press.

Al-Qaradawi, Y. (2010). *Islam: An introduction* (A. B. A. Kasmiri, Trad.). Selangor: Islamic Book Trust.

Al-Sibaí, M. (1972). *السيرة النبوية: دروس و عبر* . [La biografía del Profeta: Lecciones y moralejas]. Damasco: al-Maktab al-Islami.

Al-Shibani, R. A. Sh. (2006). *الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي* . [Los movimientos fundamentalistas islámicos en el mundo árabe]. El Cairo: Maktabat Madbuli.

Altemeyer, B. (1981). *Right-Wing Authoritarianism*. Winnipeg: University of Manitoba Press.

Altemeyer, B. (1988). *Enemies of freedom: Understanding Right-Wing Authoritarianism*. San Francisco: Jossey-Bass.

Altemeyer, B. (1996). *The authoritarian specter*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Altemeyer, B. (2003). Why do religious fundamentalists tend to be prejudiced*? International Journal for the Psychology of Religion, 13*(1), 17-28.

Altemeyer, B. y Hunsberger, B. (1992). Authoritarianism, religious fundamentalism, quest and prejudice. *International Journal for the Psychology of Religion, 2*(2), 113-133.

Al-Zuhaili, W. (1986). *اصول الفقه الإسلامي*. [Los fundamentos de la jurisprudencia islámica]. Damasco: Dar al-Fikr.

Amin, A. (2011). *فجر الإسلام*. [Los albores del Islam]. El Cairo: Kalimat Arabia.

Ammerman, N. T. (1991). North American protestant fundamentalism. En M. E. Marty & R. S. Appleby (Eds.), *Fundamentalisms observed: Vol. 1. The fundamentalism project* (pp. 1-65). Chicago - Londres: The University of Chicago Press.

An-Na'im, A. A. (1996). *Toward an islamic reformation: Civil liberties, human rights, and international law*. Nueva York: Syracuse University Press.

Anspaha, K. (2008, septiembre). *The integration of Islam in Europe: Preventing the radicalization of Muslim diasporas and counterterrorism policy*. Conferencia preparada para el ECPR Fourth Pan-European Conference on EU Politics, University of Latvia, Riga. Obtenido de http://www.jhubc.it/ecpr-riga/virtualpaperroom/026.pdf

Antonius, G. (1938). *The Arab awakening: The story of the Arab national movement*. Londres: Hamish Hamilton.

Antoun, R. (2008). *Understanding fundamentalism: Christian, islamic and jewish movements*. Nueva York: Rowman & Littlefield Publishers.

Araque Hontangas, N. (2013). *Manuel José Quintana y la Instrucción pública*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid.

Arkoun, M. (1998). *قضايا في نقد العقل الديني: كيف نستطيع أن نفهم الإسلام اليوم؟* . [Cuestiones en la crítica de la razón religiosa: ¿Cómo podemos entender el Islam hoy?] (H. Saleh, Trad.). Beirut: Dar al Tali'a.

Armstrong, K. (2004). *Los orígenes del fundamentalismo en el Judaísmo, Cristianismo y el Islam: La intolerancia religiosa frente al progreso* (1ª edición) (F. Villegas, Trad.). Barcelona: Tusquets.

Badía Cabrera, M. A. (1996). La reflexión de David Hume en torno a la religión. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Balcarce, G. (2014). Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro: Una lectura derrideana. *Estudios de Filosofía, 50,* 195-213.

Balta, P. (1994). De la *Nahda* a nuestros días. En P. Balta (Eds.), *Islam: Civilización y sociedades* (1ª edición) (pp. 117-123). Madrid: Siglo XXI.

Batson, C. D., Shoenrade, P. & Ventis, W. L. (1993). *Religion and the individual: A social-psychological perspective.* Nueva York: Oxford University Press.

Baubérot, J. (2009). Laïcité and the challenge of "Republicanism". *Modern & Contemporary France, 17*(2), 189-198.

Beinert, W. (1991). *Katholischer Fundamentalismus: Häretische Gruppen in der Kirche?*. Regensburg: Friedrich Pustet.

Bendroth, M. L. (1999). Fundamentalism and family: Gender, culture and the american profamily movement. *Journal of Women's History, 10*(4), 35-54.

Bénéton, P. (2001). Conservadurismo. En P. Raynaud y S. Rials (Eds.), *Diccionario Akal de filosofía política* (M. Peñalver y M. P. Sarazin, Trad.) (pp. 134-137). Madrid: Akal.

Bensalah, M. (2006). Islam y representaciones mediáticas. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals, 73-74*, 69-83.

Bentler, P. M. (2006). *EQS 6 structural equations program manual*. Encino, CA: Multivariate Software.

Berger, P. L. (2006). *El dosel sagrado: Para una teoría sociológica de la religión* (5ª edición) (M. Montserrat, Trad.). Barcelona: Kairós.

Berger, P. L. y Luckmann, T. (1977). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: La orientación del hombre moderno* (Centro de Estudios Públicos y J. C. Mèlich, Trad.). Barcelona: Paidós.

Berque, J. (1960). *Les arabes d'hier à demain*. París: Seuil.

Beyme, K. V. (1985). El conservadurismo. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época), 43*, 7-44.

Bierce, A. (1989). *Le dictionnaire du diable* (B. Sallé, Trad.). París: Payot-Rivages.

Blake, B. & Pope, T. (2008). Developmental psychology: Incorporating Piaget's and Vygotsky's theories in classrooms. *Journal of Cross-Disciplinary Perspectives in Education, 1*(1), 59-67.

Blancarte, R. J. (2008). El porqué de un Estado laico. En R. J. Blancarte (Coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo* (1ª edición) (pp. 29-46). México, D.F.: El Colegio de México, A.C.

Blogowska, J. & Saroglou, V. (2011). Religious fundamentalism and limited prosociality as a function of the target. *Journal for the Scientific Study of Religion, 50*(1), 44-60.

Bonhoeffer, D. (2008). *Resistencia y sumisión: Cartas y apuntes desde el cautiverio* (C. Ruiz-Garrido, Trad.). Salamanca: Sígueme.

Boone, K. C. (1989). *The Bible tells them so: The discourse of protestant fundamentalism*. Nueva York: State University of New York Press.

Boroujerdi, M. (1990). *Orientalism in reverse: Iranian intellectuals and the West, 1960-1990*. (Ph.D. diss.). Washington, D.C.: American University.

Bowen, J. R. (2007). *Why the French don't like headscarves: Islam, the State and public space*. New Jersey: Princeton University Press.

Brady, M (2008). Cover the material - Or teach students to think? *Educational Leadership, 65*(5), 64-67.

Brandt, M. J. & Reyna, C. (2014). To love or hate thy neighbor: The role of authoritarianism and traditionalism in explaining the link between fundamentalism and racial prejudice. *Political Psychology, 35*(2), 2014.

Bravo López, F. (2010). ¿Qué es la islamofobia? *Documentación Social, Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, 159*, 189-207.

Brown, M. W. y Cudeck, R. (1993). Alternative ways of assessing model fit. En K. A. Bollen y J. S. Long (Eds.), *Testing structural equation models* (pp. 136-162). Newbury Park, CA: Sage.

Bunge, M. y Ardila, R. (2002). *Filosofía de la psicología*. México: Siglo Veintiuno.

Burgat, F. (1988). *L'Islamisme au Maghreb: La voix du sud*. París: Karthala.

Burgat, F. (2006). *El islamismo en tiempos de al-Qaida* (J. Vivanco, Trad.). Barcelona: Bellaterra.

Burón, J. (1993). *Enseñar a aprender: Introducción a la metacognición*. Bilbao: Mensajero.

Byrne, B. (1998). *Structural equation modeling with LISREL, PRELIS, and SIMPLIS: Basic concepts, applications, and programming*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

Calderón Concha, P. (2009). Teoría de conflictos de Johan Galtung. *Revista Paz y Conflictos, 2*, 60-81.

Camau, M. (1999). Túnez, de una a otra república: Reestructuración política y azares de la transición liberal. En G. Aubarell, (Ed.), *Las políticas mediterráneas: nuevos escenarios de cooperación* (pp. 147-173). Barcelona: Icaria-Antrazyt.

Campelo, P., Izaola, A. y Zubero, I (2012). Capital social, confianza ciudadana y diversidad en Europa. En EUROBASK (Ed.), *Inmigración e integración en la UE: Dos retos para el s. XXI* (pp. 147-184). X PREMIO DE INVESTIGACIÓN FRANCISCO JAVIER DE LANDABURU UNIVERSITAS 2011.

Cardeñoso, O. (2006). *Adolescentes víctimas de maltrato: Programas de intervención en autocontrol emocional*. Bilbao: Mensajero.

Carpenter, J. A. (1997). *Revive us again: The reawakening of American fundamentalism*. Nueva York: Oxford University Press

Carra de Vaux, B. (1987). AL-SHAHRASTĀNĪ. En *First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936*. (VII, pp. 263-264). Leiden: E. J. Brill.

Carré, O. (1984). *Mystique et politique: Lectura révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb Frère musulman radical*. París: Cerf / Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Carvajal, A., Centeno, C., Watson, R., Martínez, M. & Sanz Rubiales, Á. (2011). ¿Cómo validar un instrumento de medida de la salud? *Anales del Sistema Sanitario Navarra, 34*(1)*,* 63-72.

Casanova, J. (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.

Casanova, J. (2007). Las inmigraciones y el nuevo pluralismo religioso: Una comparación Unión Europea/Estados Unidos. *Revista CIDPO d'Afers Internacionals, 77*, 175-196.

Castien Maestro, J. I. (2008). Wahabismo y modernización: Las ambivalencias de una relación. *Hesperia. Culturas del Mediterráneo, 3*(3), 71-90.

Castien Maestro, J. I. (2013). Las corrientes salafíes: Puritanismo religioso, proselitismo y militancia. *Cuadernos de Estrategia, 163*, 117-154.

Cesari, J. (2011). Islamophobia in the West: A comparison between Europe and the United States. En J. L. Esposito & I. Kalin (Eds.), *Islamophobia: The Challenge of pluralism in the 21st century* (pp. 21-46). Oxford: Oxford University Press.

Chaaban, A. N. (2011). *La verdad sobre el Islam: Desmitificando falsos paradigmas*. Bloomington: Palibrio.

Charfi, M. (2008). *الإسلام و الحرية: سوء التفاهم التاريخي* . [Islam y libertad: El malentendido histórico]. Damasco: Dar Patra Linnasher wal Tawzi'a.

Checa, J. C. y Arjona, Á. (2011). Españoles ante la inmigración: El papel de los medios de comunicación. *Comunicar, Revista Científica de Comunicación y Educación, 37*(19), 141-149.

Clément, J. F. (1983). Journalistes et chercheurs des sciences sociales face aux mouvements islamistes. *Archives des Sciences Sociales des Religions, 55*(1), 85-104.

Cloninger, S. C. (2003). *Teorías de la personalidad* (3ª edición) (A. S. Fernández Molina y M. E. Ortíz Salinas, Trad.). México: Pearson Educación.

Cole, J. (2010). *Un nuevo compromiso con el mundo islámico* (Y. Fontal y C. Sardiña, Trad.). Barcelona: Bellaterra.

Contreras Mazarío, J. M.ª (2011). *Marco jurídico del factor religioso en España*. Documentos del Observatorio, nº 1. Madrid: Observatorio del Pluralismo Religioso en España.

Cook, D. (2005). *Understanding jihad*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.

Coreno, T. (2002). Fundamentalism as a class culture. *Social Religion, 63*(3), 35-60.

Corral Salvador, C. y García Picazo, P. (1994). Panorama de los fundamentalismos de hoy, en las relaciones internacionales. En C. Corral Salvador (Ed.), *Los fundamentalismos religiosos, hoy, en las relaciones internacionales* (pp. 13-40). Madrid: UPCO.

Cruz Cruz, J. (2005). *Introducción, traducción y notas de la obra de Johann Gottlieb Fichte: Doctrina de la ciencia. Exposición de 1804*. Pamplona: [s.n.]. Obtenido de https://books.google.es/books?id=Z2tR88WrkMoC&pg=PA2&lpg=PA2&dq=Introducci%C3%B3n,+traducci%C3%B3n+y+notas+de+la+obra+de+Johann+Gottlieb+Fichte&source=bl&ots=SHopM37vqA&sig=R9thX5pwcUMdsJrXT6RE220GP7c&hl=es&sa=X&ved=0CCwQ6AEwAmoVChMIp8_WsIWxwIVwm0UCh2I1g7p#v=onepage&q=Introducci%C3%B3n%2C%20traducci%C3%B3n%20y%20notas%20de%20la%20obra%20de%20Johann%20Gottlieb%20Fichte&f=false

Cruz Hernández, M. (1996). *Historia del pensamiento en el mundo islámico, Vol. 3. El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días*. Madrid: Alianza.

Danso, H., Hunsberger, B. & Pratt, M. (1997). The role of parental religious fundamentalism and right-wing authoritarianism in child-rearing goals and practices. *Journal for the Scientific Study of Religion, 36*(4), 496-511.

Davidoff, L. L. (1987). *Introducción a la psicología* (J. A. Pérez Jaimes, Trad.). México: McGraw-Hill.

De Botton, L., Puigvert, L. y Taleb, F. (2004). *El velo elegido*. Barcelona: El Roure.

Dekmejian, H. (1995). *Islam in revolution: Fundamentalism in the Arab World* (2ª edición). Nueva York: Syracuse University Press.

Del Col, J. J. (1995). *Psicoanálisis de Freud y religión: Estado actual de ambigüedades por resolver*. Bahía Blanca - Buenos Aires: Instituto Superior Juan XXIII. Centro Salesiano de Estudios "San Juan Bosco".

Del Toro, A. (1975). Tradicionalismo. En la *Gran Enciclopedia Rialp* (*GER*) (Tomo XXII, pp. 670-671). Madrid: Rialp.

De Lucas, J. (2012). Sobre los fundamentos de la igualdad y el reconocimiento: Un análisis crítico de las condiciones de las políticas europeas de integración ante la inmigración. En EUROBASK (Ed.), *Inmigración e integración en la UE: Dos retos para el s. XXI* (pp. 11-91). X PREMIO DE INVESTIGACIÓN FRANCISCO JAVIER DE LANDABURU UNIVERSITAS 2011.

Dennett, E. (1870). *The Plymouth Brethren: Their rise, divisions, practice, and doctrines. A lecture*. Londres: Elliot Stock.

Diamond, S. (1997). Political millennialism within the evangelical subculture. En C. B. Strozier y M. Flynn (Eds.), *The year 2000: essays on the end* (pp. 206-216). Nueva York: New York University Press.

Díaz Narváez, V. P. (2009). *Metodología de la investigación científica y bioestadística: Para profesionales y estudiantes de ciencias de la saludo* (2ª edición). Providencia: Universidad Finis Térrea / RIL.

Dickens, C. (1854). *Hard times for these times*. Londres: Bradbury and Evans.

Dimitriadis, G. & kamberelis, G. (2006). *Theory for education*. Londres: Routledge Publishing.

Divitiis, V. (2011). Considerations over factors empowering radicalization in the European Union. En G. M. Ruggiero, S. Sassaroli, Y. Latzer y S. Suchday (Eds.), *Perspectives on immigration and terrorism* (pp. 51-61). Amsterdam: IOS Press.

Diz-Lois, C. (1973). Integrismo. En la *Gran Enciclopedia Rialp* (*GER*) (Tomo XII, pp. 825-826). Madrid: Rialp.

Donahue, M. J. (1985). Intrinsic and extrinsic religiousness: Review and meta-analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, *48*(2), 400-419.

Donald Rivera, M. (1996). El fundamentalismo: ¿Fenómeno religioso o movimientos revolucionarios de liberación? *Cuadernos de Realidades Sociales, 47-48*, 275-290.

Duch, L. (1999). Tradición. En J. M.ª Mardones (Dir.), *10 palabras clave sobre fundamentalismos* (pp. 81-103). Estella: Verbo Divino.

Duck, R. J. & Hunsberger, B. (1999). Religious orientation and prejudice: The role of religious proscription, right-wing authoritarianism, and social desirability. *The International Journal for the Psychology of Religion*, *9*(3), 157-179.

Duckitt, J. (1992). *The social psychology of prejudice*. Nueva York: Praeger.

Dunlap, K. y Sumner, F. C. (1967). *Psicología y psiquiatría de la religión* (J. J. Thomas, Trad.). Buenos Aires: Paidós.

El Hour, R. (2005). Diccionarios de lengua española, Islam y política. En L. S. Río, J. B. Nieto, J. F. García Santos, J. J. Gómez Asencio, E. Prieto de los Mozos (Ed.), *Palabras, normas, discurso: En memoria de Fernando Lázaro Carreter* (1ª edición) (pp. 407-414). Salamanca: Universidad de Salamanca.

Elshahed, E. (1992). El reto del fundamentalismo islámico (D. Mínguez, Trad.). *Revista Internacional de Teología, CONCILIUM, 241*(3), 469-481.

Emerson, M. O. & Hartman, D. (2006). The rise of religious fundamentalism. *Anual Review of Sociology, 32*, 127-144.

Enciclopedia Universal Ilustrada (1966). *Integrismo*. Tomo 63. Madrid, Barcelona: Espasa-Calpe.

Esposito, J. L. (1992). *The islamic threat: Myth or reality?* Nueva York: Oxford University Press.

Esposito, J. L. & Voll, J. O. (1996). *Islam and democracy*. Nueva York: Oxford University Press.

Étienne, B. (1987). *L' Islamisme radical*. París: Hachete.

Falaturi, A. y Tworuschka, U. (2003). *El islam en la enseñanza: Aportaciones a la educación intercultural en Europa*. Madrid: Asociación Musulmana en España.

Feather, N. T. & Mckee, I. R. (2012). Values, Right-Wing Authoritarianism, social dominane orientation and ambivalent attitudes toward women. *Journal of Applied Social Psychology, 42*(10), 2479-2504.

Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Festinger, L., Riecken, H. W. & Schachter, S. (1956). *When prophecy Fails*. Nueva York: Harper and Row.

Fierro, A. (1979). *Sobre la religión: Descripción y teoría*. Madrid: Taurus,.

Fizzotti, E. & Salustri, M. (2001). *Psicologia della religione con antologia dei testi fondamentali*. Roma: Città Nuova Editrice.

Flaquer, J. (1997). *Fundamentalismo entre la perplejidad, la condena y el intento de comprender*. Barcelona: Cristianisme i Justícia.

Font i Rodon, J. (1999). *Religión psicopatología y salud mental: Introducción a la psicología de las experiencias religiosas y de las creencias*. Barcelona: Fundació Vidal i Barraquer y Paidós Ibérica.

Freud, S. (1907). Acciones obsesivas y prácticas religiosas*. Obras completas*, Vol. IX. Buenos Aires: Amorrotu.

Friedman, I. (1970). The McMahon-Hussein correspondence and the question of Palestine. *Journal of Contemporary History, 5*(2), 83-122.

Fromm, E. (1950). *Psychoanalysis and religion*. New Haven, CT: Yale University Press.

Fullerton, J. T. y Hunsberger, B. (1982). A unidimensional measure of Christian orthodoxy. *Journal for the Scientific Study of Religion, 21*(4), 317-326.

Furedi, F. (2002). *Culture of fear: Risk taking and the morality of low expectation*. Londres: Continuum.

Gallagher, S. K. (2003). *Evangelical identity and gendered family life*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Galtung, J. (1977). *Methodology and ideology: Essays in methodology*, Vol. 1. Copenhagen: Christian Ejlers.

Galtung, J. (1998). *Tras la violencia, 3R: Reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bilbao y Gernika-Lumo: Bakeaz y Gernika Gogoratuz.

Galtung, J. (2003). *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización* (T. Toda, Trad.). Bilbao y Gernika-Lumo: Bakeaz y Gernika Gogoratuz.

García Villar, J. A. (1993). El Sínodo de los obispos y la nueva Europa en construcción. En C. Corral Salvador (Ed.), *La construcción de la casa común europea: La perspectiva y aportación de la Iglesia* (pp. 13-48). Madrid: Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

Garrido Rodríguez, P. (2012). *Inmigración y diversidad cultural en España: Un análisis histórico desde la perspectiva de los derechos humanos* (1ª edición). Salamanca: Universidad de Salamanca.

Gaudefroy-Demombynes, M. (1969). *Mahomet* (2ª edición). París: Albin Michel.

Geertz, C. (1966). Religion as a cultural system. En M. Banton (Ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (pp. 66-75). Londres: Tavistock Publications.

Gergen K. J., Gulerce, A., Lock A. & Misra, G. (1996). Psychological science in a cultural context. *American Psychologist, 51*(5), 496-503.

Gerrig, R. J. y Zimbardo, P. G. (2005). *Psicología y vida* (17ª edición) (J. F. J. Dávila Martínez y L. E. Pineda Ayala, Trad.). México: Pearson Educación.

Gest, J. (2010). *Apart: Alienated and enganged Muslims in the West*. Londres: Hurst & Company.

Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad* (1ª edición) (A. Lizón Ramón, Trad.). Madrid: Alianza.

Gilmore, D. D. (1990). *Manhood in the making: Cultural concepts of masculinity*. New Haven, CT: Yale University Press.

Giner, S. (2002). Tolerancia. En J. Conill, (Coord.), *Glosario para una sociedad intercultural* (pp. 364-374). Valencia: Bancaja.

Godwin, R. K., Godwin J. W. & Martinez-Ebers, V. (2004). Civic socialization in public and fundamentalist schools. *Social Science Quarterly, 85*(5), 1097-1111.

González de Cardenal, O. (2005). *Historia, hombres, Dios* (1ª edición). Madrid: Cristiandad.

Gordon, M. J. (2005). *Encyclopedia of protestantism*. Nueva York: Facts On File, Inc.

Granqvist, P. (1998). Religiousness and perceived childhood attachment: On the question of compensation or correspondence. *Journal for the Scientific Study of Religion, 37*(2)*,* 350-367.

Grebel, T. (2004). *Entrepreneurship: A new perspective*. Londres y Nueva York: Routledge.

Griffin, D. R. (2005). Religious pluralism: Generic, identist, and deep. En D. R. Griffin (Ed.) (1ª edition), *Deep religious pluralism* (pp. 3-38). Louisville: Westminster John Knox Press.

Guardiola Jiménez, P. (2002). Función de los medios de comunicación en la sociedad global. En J. B. Pagán, (Coord.), *Medios de comunicación: para una sociedad global* (pp.153-168). Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones.

Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro: Estudios de teoría política* (J. C. Velasco, Trad.). Madrid: Paidós.

Hafez Diab, M. (1987). *سيد قطب: الخطاب و الأيدولوجيا* . [Sayyid Qutb: Discurso e ideología]. El Cairo: Dar al-Thaqafa al-Jadida.

Hallaq, W. (1997). *A history of islamic legal theories: An introduction to Sunni usul al-fiqh* (First published). Cambridge: Cambridge University Press.

Halliday, F. (1994). El fundamentalismo en el mundo contemporáneo. *Papeles para la Paz*, 52, 37-51

Hanafi, H. (1989). *الدين و الثورة في مصر* . [Religión y revolución en Egipto]. El Cairo: Maktabat Madbuli.

Hannerz, U. (1996). *Conexiones transnacionales: Cultura, gente, lugares* (M.ª Gomis, Trad.). Madrid: Cátedra.

Hermassi, E. (1984). La société tunisienne au miroir islamiste. *Maghreb-Machrek, 103*, 117-137.

Hetherington, M. & Weiler, J. (2009). *Authoritarianism and polarization in american politics*. Nueva York: Cambridge University Press.

Hill, P. C. & Hood Jr., R. W. (Eds.). (1999). *Measures of religiosity*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.

Hitti, P. K. (1937). *The Arabs: A short history* (1st edition). Londres: Macmillan & Co.

Hodgson, M. G. S. (1974). *The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization*, Vol. 3. Chicago - Londres: The University of Chicago Press.

Hoffman, B. y Rosenau, W. (2007). *The radicalization of diasporas and terrorism*. Zurich: RAND Corporation.

Hoffman, V. J. (1995). Muslim fundamentalists: Psychosocial profiles. En M. E. Marty and R. S. Appleby (Eds.), *Fundamentalisms comprehended: Vol. 5. The fundamentalism project* (pp. 199-230). Chicago - Londres: The University of Chicago Press.

Hogge, J. H. & Friedman, S. T. (1967). The Scriptural Literalism Scale: A preliminary report. *The Journal of Psychology, 66*(2), 275-279.

Høigilt, J. (2011). The salafis are coming – but where are they going? *Norwegian Peacebuilding Resource Centre*. Obtenido de http://www.peacebuilding.no/var/ezflow_site/storage/original/application/e007391d10b6aad11171c452eeb2f9f6.pdf

Hole, G. (1992). Fundamentalismo, dogmatismo, fanatismo: Perspectivas psiquiátricas (C. Ruiz-Garrido, Trad.). *Revista Internacional de Teología, CONCILIUM, 241*(3), 49-65.

Holguín Polo, J. (2014). Indicadores transversales en el proceso de radicalización de la segunda generación de inmigrantes de procedencia musulmana en España. *Revista de Derecho UNED, 15*, 293-320.

Homsi, A. (1985). *مدارس علم النفس*. [Escuelas de psicología]. Damasco: Publicaciones de la Universidad de Damasco. Dirección de los Libros Universitarios.

Hood, R. W., Hill, P. C. & Williamson, W. P. (2005). *The psychology of religious fundamentalism*. Nueva York: The Guilford Press.

Hourani, A. (1983). *Arabic thought in the liberal age, 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hunsberger, B. (1996). Religious fundamentalism, right-wing authoritarianism, and hostility toward homosexuals in non-christian religious groups. *The International Journal for the Psychology of Religion*, *6*(1), 39-49.

Hunsberger, B., Alisat, S., Prancer, S. & Pratt, M. (1996). Religious fundamentalism and religious doubts: Content, connection, and complexity of thinking. *The International Journal for the Psychology of Religion, 6*(3), 201-220.

Ibrahim, S. E. (1980). Anatomy of Egypt`s militants groups: Methodological note and preliminary findings. *International Journal of Middle East Studies, 12*(4), 423-453.

James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature. Being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901-1902*. Londres and Bombay: Longmans, Green and Co.

James, W. (1986). *Las variedades de la experiencia religiosa: Estudio de la naturaleza humana* (J. F. Yvars, Trad.). Barcelona: Península.

Jansen, J. J.G. (1997). *The dual nature of islamic fundamentalism*. Nueva York: Cornell University Press.

Jordán, J. (2009). Políticas de prevención de la radicalización violenta en Europa: Elementos de interés para España. *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología, 11*(5), 1-25. Obtenido de http://criminet.ugr.es/recpc/11/recpc11-05.pdf

Khamash, N. (1980). *الإدارة في العصر الأموي* . [La administración en la época de los Umayya]. Damasco: Dar al-Fikr.

Kamp, M. (2012). ¿Agentes de radicalización o agentes de moderación e integración? Observaciones en relación con el debate alemán sobre los imames. En F. Peter y R. Ortega (Eds.), *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»* (pp. 337-341). Barcelona: Bellaterra.

Karef, S. E. (1992). Una respuesta al fundamentalismo judío contemporáneo (D. Mínguez, Trad.). *Revista Internacional de Teología, CONCILIUM, 241*(3), 459-466

Keddie, N. R. (1972). *Sayyed Jamal al-Din al-Afghani: A political biography*. Berkeley: University of California Press.

Kepel, G. (1988). *Faraón y el profeta* (M. I. Mencos, Trad.). Barcelona: Muchnik Editores.

Kepel, G. (1993). *Les politiques de Dieu*. París: Seuil.

Khader, B. (1995). *El muro invisible* (1ª edición) (M.ª Méndez, Trad.). Barcelona: Icaria.

Kirkpatrick, L. A. (1992). An attachment-theoretical approach to the psychology of religion. *International Journal for the Psychology of Religion, 2*(1), 3-28.

Kirkpatrick, L. A. (1993). Fundamentalism, christian orthodoxy, and intrinsic religious orientation as predictors of discriminatory attitudes. *Journal for the Scientific Study of Religion*, *32*(3), 256-268.

Kirkpatrick, L. A. (2005). *Attachment, evolution, and the psychology of religion*. Nueva York: The Guilford Press.

Knitter, P. F. (1985). *No other name? A critical survey of christian attitudes toward the world religions*. Nueva York: Orbis Books.

Kremer-Marietti, A. (1997). *¿Qué sé? Positivismo* (Publicaiones O. Cruz, S.A., Trad.). México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Publicaciones Cruz O., S.A.

Kritzeck, J. (1964). *Peter the Venerable and Islam*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Küng, H. (2006). *El Islam: Historia, presente y futuro* (J. M. Lozano y J. A. Conde Gómez, Trad.). Madrid: Trotta.

Laboa, J. M. (1994). *La Iglesia del siglo XIX: Entre la restauración y la renovación*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

Labrador Fernández, J. (2001). *Identidad e inmigración: Un estudio cualitativo con inmigrantes peruanos en Madrid*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Lambert, W. W., Triandis, L. M. & Wolf, M. (1959). Some correlates of beliefs in the malevolence and benevolence of supernatural beings: A cross-societal study. *Journal of Abnormal and Social Psychology, 58*(2), 162-169.

Lambton, A. K. S. (1981). *State and government in medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Lamchichi, A. (1989). *Islam et contestation au Maghreb*. París: L'Harmattan.

Laythe, B., Finkel, D. G., Bringle, R. G. & Kirkpatrick, L. A. (2002). Religious fundamentalism as a predictor of prejudice: A two-component model. *Journal for the Scientific Study of Religion, 41*(4), 623–635.

León Sanz, V. (1989). *La Historia en sus textos: La Europa ilustrada*. Madrid: Istmo.

Lepowsky, M. (1994). *Fruit of the motherland: Gender in an egalitarian society*. Nueva York: Columbia University Press.

Leuba, J. H. (1925). *The psychology of religious mysticism*. Nueva York: Harcourt, Brace & Co.

Levy, R. (1984). The emotions in comparative perspective. En K. R. Scherer & P. Ekman (Eds.), *Approaches to emotion* (pp. 397-412). Hillsdale, New Jersey: Erlbaum.

Lewis, P. (2012). Los imames en el Reino Unido: ¿Agentes de radicalización? En F. Peter y R. Ortega (Eds.), *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»* (pp. 325-329). Barcelona: Bellaterra.

Liengaard, I. (2012). Imames y procesos de radicalización en Dinamarca. En F. Peter y R. Ortega (Eds.), *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»* (pp. 351-355). Barcelona: Bellaterra.

Lindsay, H. (1981). *The late planet earth* (edition 36). Toronto-Nueva York: Bantam Books.

López Camps, J. (2007). La necesaria laicidad. *Revista CIDPO d'Afers Internacionals, 77*, 175-196.

López García, B. (2002). El Islam y la integración de la inmigración social. *Cuadernos de Trabajo Social, 15*, 129-143.

López García, G. (2004). *Comunicación electoral y formación de la opinión pública: Las elecciones generales de 2000 en la prensa española*. Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València.

Lorda, J. L. (1996). *Antropología cristiana: Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II* (3ª edición). Madrid: Palabra.

Löwy, M. (2006). Marxismo y religión: ¿Opio del pueblo? En A. A. Boron, A. Javier y S. González (Compiladores), *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.

Madiran, J. (1958). *L´intégrisme: Historie d´une historie*. París: Nouvelles Éditions Latines.

Mankeliunas, M. V. (1961). *Psicología de la religiosidad*. Madrid: Religión y Cultura.

Mannheim, K. (1963). *Ensayos sobre sociología y psicología social, editados por P. Kecskemeti* (1ª edición) (F. M. Torner, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Manssur, A. (1992). *التعلم و نظرياته* . [El aprendizaje y sus teorías]. Damasco: Publicaciones de la Universidad de Damasco. Dirección de los Libros Universitarios.

Marcuse, H. (1972). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (2ª edición) (A. Elorza, Trad.). Barcelona: Ariel.

Mardones, J. M.ª (1993). Fundamentalismo. *Cuadernos Fe y Justicia, 19*. Bilbao: EGA.

Mardones, J. M.ª (1999). Modernidad. En J. M.ª Mardones (Dir.), *10 palabras clave sobre fundamentalismos* (pp. 15-45). Estella: Verbo Divino.

Marsden, G. M. (1980). *Fundamentalism and American culture: The shaping of twentieth-century evangelicalism, 1870-1925*. Nueva York: Oxford University Press.

Martín López, C. (2013). Condiciones laborales del colectivo de trabajadores inmigrantes: Una aproximación a la siniestralidad laboral. En C. Cosculluela Martínez, S. De Paz Cobo & I. Riobóo Lestón (Eds.), *La situación actual del*

mercado laboral (pp. 113-135). Madrid: Ecobook.

Martín Muñoz, G. (1999). *El Estado árabe: Crisis de legitimidad y contestación islámica*. Barcelona: Bellaterra.

Martínez Gázquez, J. (2007). La ignorancia y negligencia de los latinos ante la riqueza de los estudios árabes. Discurso leído el día 8 de febrero en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona. Obtenido de http://www.boneslletres.cat/publicacions/Discursos/b38095865.pdf

Martínez Gázquez, J. y De la Cruz Palma, O. (2000). Las traducciones árabe-latinas impulsadas por Pedro el Venerable. En M.ª D. Burdeus, E. Real y J. M. Verdegal (Eds.), *Las órdenes militares: realidad e imaginario* (pp. 285-296). Castellón de la Plana: Universidad Jaime I.

Martínez Montávez, P. (1997). *El reto del islam: La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*. Madrid: Temas de Hoy.

Martínez Montávez, P. (2002). Nacionalismo e Islamismo en el mundo árabe contemporáneo. *Hermes: Pentsamendu eta Historia Aldizkaria = Revista de Pensamiento e Historia, 4*, 2-11.

Martínez Montávez, P. (2008). Islam y Occidente: Juicios y prejuicios. En P. Martínez Montávez, *Pretensiones occidentales, carencias árabes*. Madrid: CantArabia / Visión Libro.

Marty, M. E. (1992). ¿Qué es el fundamentalismo? Perspectivas teológicas (D. Mínguez, Trad.). *Revista Internacional de Teología, CONCILIUM, 241*(3), 387-403.

Marty, M. E. & Appleby, R. S. (Eds.). (1991-1995). *The fundamentalism project,* Vols. 1-5. Chicago - Londres: The University of Chicago Press.

Maslow, A. (1986). *Religions, values, and experiences*. Harmondsworth: Penguin Books.

Matar, N. (2009). Britons and Muslims in the early modern period: From prejudice to (a theory of) toleration. *Patterns of Prejudice, 43*(3-4), 213-231.

Mauss, M. (1970). *Lo sagrado y lo profano* (1ª edición) (J. A. Matesanz, Trad.). Barcelona: Barral.

Mavor, K. I. & Gallois, C. (2008). Social group and moral orientation factors as mediators of religiosity and multiple attitude targets. *Journal for the Scientific Study of Religion, 47*(3), 361-377.

Mayans, I. M. y Tubella i Casadevall, I. (2005) Cultura, identidad y globalidad: La cultura y las culturas en la sociedad del conocimiento. En I. Tubella i Casadevall y J. Vilaseca i Requena (Coords.) (1ª edición), *Sociedad del conocimiento: cómo cambia el mundo ante nuestros ojos* (pp. 119-149). Barcelona: UOC.

McFarland, S. G. (1989). Religious orientations and the targets of discrimination. *Journal for the Scientific Study of Religion*, *28*(3), 324-336.

McLuhan, M. (2002). *The Gutenberg Galaxy: The making of typographic man* (12ª edición). Toronto: University of Toronto Press.

Ménoret, P. (2004). *Arabia Saudí: El reino de las ficciones* (J. M. Marcén, Trad.). Barcelona: Bellaterra.

Mesa, L. (2010). *La imagen del mundo árabe y musulmán en la prensa española*. Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo.

Metz, J. B. (1979). *La fe, en la historia y la sociedad: Espozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo* (M. Olasagasti y J. M.ª Bravo Navalporto, Trad.). Madrid: Cristiandad.

Milanesi, G. y Aletti, M. (1974). *Psicología de la religión*. Madrid: Don Bosco – CCS.

Moliner, M. (1998). Fundamentalismo, *Diccionario de Uso del Español. Edición abreviada* (1ª reimpresión). Madrid: Gredos.

Monzón, C. (1996). *Opinión pública, comunicación y política*. Madrid: Tecnos.

Morán, G. M. (2008). *Comunidad política y religiosa: Claves de la cultura jurídica europea, Vol. 1. El legado cultural que recibe Europa: De la antigüedad al paradigma imperial cristiano*. La Coruña: Netbiblo.

Moreras, J. (2012). Imames y radicalización en España. En F. Peter y R. Ortega (Eds.), *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»* (pp. 357-360). Barcelona: Bellaterra.

Morrow, S. (2005). Quality and trustworthiness in qualitative research in counseling psychology. *Journal of Counseling Psychology, 52*(2), 250-260.

Moyano, M. Expósito, F. y Trujillo, H. M. (2013). Cierre cognitivo, sexismo y religiosidad: Diferencias y similitudes entre grupos de adolescentes con distinta cultura. *Anales de psicología, 29*(2), 501-508.

Mubarak, H. (1995). *الإرهابيون قادمون: دراسة مقارنة بين موقف "الأخوان المسلمين" و جماعات الجهاد من قضية العنف ١٩٢٨/١٩٩٤* . [Los terroristas vienen: Estudio comparativo entre la actitud de los "Hermanos Musulmanes" y los grupos del yihad ante la cuestión de la violencia, 1928-1994]. El Cairo: Markaz al-Mahrusa.

Müller-Fahrenholz, G. (1992). ¿Qué es el fundamentalismo contemporáneo? Perspectivas psicológicas (D. Mínguez, Trad.). *Revista Internacional de Teología, CONCILIUM, 241*(3), 37-47.

Munib, A. (2010). *دليل الحركات الأسلامية* . [Guía de los movimientos islámicos egipcios]. El Cairo: Maktabet Madbuli.

Nadwi, A. A. A. (1953). (الطبعة الأولى) *العرب و الإسلام* . [Los árabes y el Islam]. Beirut: al-Maktab al-Islami.

Naidenova, X. (2001). J. Piaget`s theory of intelligence: Operational aspects. *Computer Science Journal of Moldova, 9,* 2(26), 208-230.

Navarro García, L. (2009). Racismo y medios de comunicación: Representaciones del inmigrante magrebí en el cine español. *Revista Científica de Información y Comunicación, 6*, 337-362.

Navarro, J. M. (1997). El islam. En J. M. Navarro (Ed.) (1ª edición), *El islam en las aulas: Contenido, silencios, enseñanza* (pp. 28-37). Barcelona: Icaria.

Navarro, M. (1999). Psicología del sujeto y el grupo fundamentalista. En J. M.ª Mardones (Dir.), *10 palabras clave sobre fundamentalismos* (pp. 245-306). Estella: Verbo Divino.

Neusner, J. (1992). El reto del fundamentalismo judío contemporáneo (D. Mínguez, Trad.). *Revista Internacional de Teología, CONCILIUM, 241*(3), 459-466.

Nishitani, K. (1999). *La religión y la nada* (R. Bouso, Trad.). Madrid: Siruela.

Noya, J. (2007, octubre). Los españoles y el Islam. *Real Instituto Elcano* (Madrid). ARI, 105. Información obtenida de http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/ari+105-2007

Núñez Alarcón, M., Moreno Jiménez, M. P., Moral-Toranzo, F. y Sánchez, M. (2011). Validación de una escala de orientación religiosa en muestras cristiana y musulmana. *Metodología de Encuestas, 13,* 97-119.

Odgers Ortiz, O. (2006). Movilidades geográficas y espirituales: Cambio religioso y migración México-Estados Unidos. *Economía, Sociedad y Territorio, 6*(22), 399-430.

Ovejero, B. A. (1982). *El autoritarismo como variable de personalidad*. (Tesis doctoral, Facultad de Psicología, Universidad Complutense de Madrid).

Pace, E. y Guolo, R. (2006). *Los fundamentalismos* (1ª edición) (M. Dupont, Trad.). Madrid: Siglo XXI.

Pacheco, J. A. (1999). *El pensamiento árabe contemporáneo: Rupturas, dilemas, esperanzas*. Sevilla: Mergablum.

Packer, J. I. (1960). *Fundamentalism and the word of God: Some evangelical principles.* Londres: Inter-Varsity Fellowship.

Padinger, F. (1993). La encíclica "Pascendi" y el antimodernismo. En E. Coreth, W. M. Neidl & G. Pfligersdorffer (Eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX: Tomo 2. Vuelta a la herencia escolástica* (E. R. Navarro, Trad.) (pp. 349-361). Madrid: Encuentro.

Panikkar, R. (1979). Myth of pluralism: The Tower of Babel- A meditation on non-violence. *Cross Currents, 29*(2), 197-230.

Parra, J. F. y Criado, M. J. (2009). *La inmigración en España: Algunos datos para el debate*. Valencia: Tirant lo Blanch.

Parsons, T. (1951). *The social system*. Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Pérez Fernández, F. (2003). *Breve historia de la psicología*. Madrid: Universidad Camilo José Cela.

Pérez-Madrid, F. (2004). *Inmigración y libertad religiosa: Un estudio desde la Ley de Extranjería*. Madrid: Civitas.

Peter, F. (2012). Introducción: El miedo al islam y a los musulmanes en Europa. En F. Peter y R. Ortega (Eds.), *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»* (pp. 21-26). Barcelona: Bellaterra.

Peter, F. y Ortega, R. (2012). Prefacio. En F. Peter y R. Ortega (Eds.), *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»* (pp. 13-18). Barcelona: Bellaterra.

Pfaff, S. y Gill, A. J. (2006). Will a million Muslims march? Muslim interest organizations and political integration in Europe. *Comparative Political Studies, 39*(7), 803-828.

Piaget, J. (1950). *The psychology of intelligence* (First English Edition) (M. Piercy & D. A. Berlyne, Trans.). Londres & Nueva York: Routledge & Kegan Paul.

Piaget, J. (1979). *Psicología de la inteligencia* (J. C. Foix, Trad.). Buenos Aires: PSIQUE.

Piaget, J. (1985). *The origens of intelligence in children* (M. Cook, Trans.). Nueva York: International Universities Press, Inc.

Piaget, J. & Inhelder, B. (1972). *Psicología del niño* (3ª reimpresión) (L. Hernández Alfonso, Trad.). Madrid: Morata.

Poole, E. (2002). *Reporting Islam: Media representations of British Muslims*. Londres: I.B.Tauris.

Portier, W. L. (2013). *Divided friends: Portraits of the Roman Catholic modernist crisis in the United States*. Washington: The Catholic University of America Press.

Poulat, E. (1969). *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La Sapinière (1909-1921)*. Tournai: Casterman.

Pratt, J. B. (1920). *The religious consciousness: A psychological study*. Nueva York: THE MACMILLAN COMPANY.

Pretty, G. H., Andrews, L. y Collett, C. (1994). Exploring adolescents' sense of community and its relationship to loneliness. *Journal of Community Psychology, 22(4)*, 346-358.

Puente Ferreras, A. (Coord.). (2011). *Psicología contemporánea básica y aplicada*. Madrid: PIRÁMIDE.

Qutb, S. (1953, enero). *مبادئ العالم الحر* . [Los principios del mundo moderno]. *Al-Risala, 1018*.

Qutb, S. (1993). (طبعة ١٧) *معالم في الطريق* . [Jalones en el camino]. El Cairo-Beirut: Dar al-Shuruq.

Ramadan, T. (2000). *El reformismo musulmán: Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes* (M.ª M. Lucini, Trad.). Barcelona: Bellaterra.

Ramadan, T. (2003). *La globalización: Resistencias musulmanas*. Lyon: Tawhid.

Ramadan, T. (2009). *Vida y enseñanzas del profeta del Islam, Muhammad* (1ª edición) (A. L. Tobajas y M. Tabuyo, Trad.). Barcelona: Kairós.

Real Academia Española (2014). *Diccionario de la Lengua Española* (23ª edición). Obtenido de http://lema.rae.es/drae/?val=religi%C3%B3n

Reyes, P. M. d. O. (2014). La violencia de género en la población de mujeres inmigrantes. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, 59*(220), 371-374. Obtenido de http://search.proquest.com/docview/1539431270?accountid=14529

Reyzábal, M. V. (1999). *Propaganda y manipulación*. Madrid: Acento.

Richardson, J. E. (2004). *(Mis) Representing Islam: The racism and rhetoric of British broadsheet newspapers*. Ámsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Ridao, J. M. (2004). *La paz sin excusa: Sobre la legitimación de la violencia*. Barcelona: Tusquets.

Robins, R. W., Gosling, S. D. & Craik, K. H. (1999). An empirical analysis of trends in psychology. *American Psychologist, 54*(2), 117-128.

Rohner, R. P. (1975). *They love me, they love me not: A worldwide study of the effects of parental acceptance and rejection*. New Haven, CT: HRAF Press.

Rokeach, M. (1956). *The open and closed mind*. Nueva York: BasicBooks.

Rowland, T. (2003). *Culture and the thomist tradition: After Vatican II* (1ª edición). Nueva York: Routledge.

Roy, O. (1992). *L`échec de l`Islam politique*. París: Seuil.

Roy, O. (1999). *Vers un islam européen*. París: Esprit.

Roy, O. (2003). *El islam mundializado: Los musulmanes en la era de la globalización* (J. R. Monreal, Trad.). Barcelona: Bellaterra.

Ruiz Bravo, C. (1976). *La controversia ideológica nacionalismo árabe/nacionalismo locales: Oriente 1918-1952. Estudio y textos*. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura.

Runge, R. E. (2003). *On the road to Damascus*. Lincoln: iUniverse, Inc.

Ruthven, M. (2004). *Fundamentalism: The search of meaning*. Nueva York: Oxford University Press.

Saad, H. (2006). (الطبعة الثانية) *الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة: بين النص الثابت و الواقع المتغير* . [El fundamentalismo islámico árabe contemporáneo: Entre el texto inmutable y la realidad cambiante]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wehda al-Arabiyya.

Sabbagh, K. (2006). *Palestine: History of a lost nation* (1ª edición). Londres: Antlantic Books.

Sageman, M. (2008). *Leaderless Jihad: Terror networks in the twenty-first century*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

Said, Edward W. (1997). *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world*. Nueva York: Vintage.

Said, Edward W. (2005). *Cubriendo el Islam: Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo* (B. León Gross, Trad.). Barcelona: Debate.

Said, Edward W. (2006). *Orientalismo* (4ª edición) (M.ª L. Fuentes, Trad.). Barcelona: Random House Mondadori.

Saif al-Ddawla, I. (1986). *عن العروبة و الإسلام* . [Sobre el arabismo y el Islam]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihda al-Arabiyya.

Sáiz, M. (Coord.). (2009). *Historia de la psicología*. Barcelona: UOC.

Salguero, M. (2004). El laicismo y la neutralidad como instancias de legitimación: A propósito de la prohibición del velo islámico. En I. Lasagabaster Herrarte (Dir.), *Multiculturalidad y laicidad: a propósito del informe Stasi. Aportaciones al debate sobre el velo islámico* (pp. 31-89). Pamplona-Iruña: LETE Argitaletxea.

Salkini, I. (1993). *علم أصول الفقه* . [Ciencia de los fundamentos de la jurisprudencia]. Damasco: Universidad de Damasco.

Sampascual, González (2001). *Psicología de la educación* (Tomo I). Madrid: UNED.

Sánchez Caro, J. M. (1999). Escritura, fundamentalismo bíblico. En J. M.ª Mardones (Dir.), *10 palabras clave sobre fundamentalismos* (pp. 47-79). Estella: Verbo Divino.

Sánchez González, P. y Padilla Castillo, G. (2013). La importancia del tratamiento de la religión en medios de comunicación: El caso del Islam en España. *Estudios sobre el Mensaje Periodístico, 19*, 449-457.

Sánchez Nogales, J. L. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: SECRETARIADO TRINITARIO.

Sandoval Martínez, S. (2006). La figura de Mahoma en contra perfidiam mahometi, de Dionisio Cartujano. *Antigüedad y Cristianismo, 23*, 627-645.

Sanmartín, J. (2013). *La violencia y sus claves* (6.ª edición actualizada). Barcelona: Ariel.

Saroglou, V., Delpierre, V. & Dernelle, R. (2004). Values and religiosity: A meta-analysis of studies using Schwartz's model. *Personality and Individual Differences, 37*(4), 721-734.

Satorra, A. (2003). Power of chi-square goodness-of-fit test in structural equation models: The case of non-normal data. En H. Yanai, A. Okada, K. Shigemasu, Y. Kano y J. J. Meulman (Eds.), *New developments of psychometric* (pp. 57-68). Tokio: Springer Verlag.

Satorra, A. y Bentler, P. M. (2001). A scaled difference chi-square test statistic for moment structure analysis. *Psychometrika, 66*(4), 507-514.

Saz, G. (2011). Turkophobia and rising islamophobia in Europe. *European Journal of Social Sciences, 19*(4), 479-491.

Sedgwick, M. (2011). Defining objectives for future research into radicalization and terrorism among european muslims. En G. M. Ruggiero, S. Sassaroli, Y. Latzer y S. Suchday (Eds.), *Perspectives on immigration and terrorism* (pp. 17-22). Amsterdam: IOS Press.

Schiffauer, W. (2012). El musulmán irresponsable: El islam en la cultura pública. En F. Peter y R. Ortega (Eds.), *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»* (pp. 467-475). Barcelona: Bellaterra.

Schwartz, J. P. & Lindley, L. D. (2005). Religious fundamentalism and attachment: Prediction of homophobia. *The International Journal for the Psychology of Religion, 15*(2), 145-157.

Segura i Mas, A. (2002). *Aproximación al mundo islámico: Desde los orígenes hasta nuestros días* (1ª edición). Barcelona: UOC.

Shahrour, M. (1990). *الكتاب و القرآن: قراءة معاصرة. دراسات إسلامية معاصرة ١* . [El libro y el Corán: Lectura contemporánea. Estudios islámicos contemporáneos 1]. Damasco: al-Ahali.

Shahrour, M. (1996). *الإسلام و الإيمان: منظومة القيم. دراسات إسلامية معاصرة 3* . [El Islam y la fe: Sistema de valores. Estudios islámicos contemporáneos, 3]. Damasco: al-Ahali.

Shahrour, M. (2000). *نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: فقه المرأة (الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس دراسات أسلامية معاصرة ٤* . [Hacia nuevos fundamentos para la jurisprudencia islámica. Jurisprudencia relativa a la mujer: Testamento, herencia, posición de predominancia, poligamia, *hiyab*]. Estudios islámicos contemporáneos 4. Damasco: al-Ahali.

Siccardo, F. (1979). *Intégriste e intégrisme: Stratigrafia di due vocaboli francesi*. Genova: Pubblicazioni dell´Istituto di Lingue Straniere / Universià di Genova.

Simkin, H. & Etchezahar, E. (2013). Las orientaciones religiosas extrínseca e intrínseca: Validación de la "Age Universal" I-E Scale en el contexto argentino. *PSYKHE, 22*(1), 97-106.

Sivan, E. (1997). *El islam radical: Teología medieval, política moderna* (I. Merino, Trad.). Barcelona: Bellaterra.

Sleat, M. (2006). Liberalism, fundamentalism and truth. *Journal of Applied Philosophy, 23*(4), 405-417.

Solé, C. (2002). Inmigración. En J. Conill (Coord.), *Glosario para una sociedad intercultural* (pp. 197-202). Valencia: Bancaja.

Spektorowski, A. (2014). ¿An exclusionist Europe?: Islam and the reemergence of civic nationalism. *Araucaria: Revista Ibernoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, 31,* primer semestre, 105-126.

Stamper, M. (2010). *Convenantal Dispensationalism: An examination of the similarities and differences between covenant theology and Dispensationalism*. Bloomington: WestBow Press.

Stark, A. (2011, Jan 31). Arab exceptionalism? Tunisia´s islamist movement. *E-International Relations*. Obtenido de http://www.e-ir.info/2011/01/31/arab-exceptionalism-tunisia%E2%80%99s-islamist-movement/

Stellway, R. J. (1973). The correspondence between religious orientation and sociopolitical liberalism and conservatism. *Sociological Quarterly, 14*(3), 430-439.

Stroink, M. y Lalonde, R. (2009). Bicultural identity conflict in second-generation Asian Canadians. *The Journal of Social Psychology, 149*(1), 44-65.

Stroumsa, G. G. (2010). *A new science: The discovery of religion in the age of reason*. Cambridge: Harvard Universoty Press.

Strozier, C. B., Terman, D. Y Jones, J. (Eds.). (2010). *The fundamentalist mindset*. Nueva York: Oxford University Press.

Strozier, C. B. y Boyd, K. (2010). The Apocalyptic. En C. B. Strozier, D. M. Terman & J. W. Jones (Eds.), *The fundamentalist mindset* (pp. 29-37). Nueva York: Oxford University Press.

Strozier, C. B. y Terman, D. (2010). Introduction. En C. B. Strozier, D. M. Terman & J. W. Jones (Eds.), *The fundamentalist mindset* (pp. 3-7). Nueva York: Oxford University Press.

Suárez Pertierra, G. (2006). Estado y religión: La calificación del modelo español. *Revista Catalana de Dret Públic, 33*, 15-42.

Swanson, R. D. (2005). *Members of new fundamentalist religious groups: Religious Fundamentalism, Right-Wing Authoritarian, and Psychological Well/Being Scale scores*. (Dissertation, Faculty of Psychology, Fuller Theological Seminary).

Tamayo, J. J. (2004). *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid: Trotta.

Terman, D. M. (2010) Theories of group, paranoia, and rage. En C. B. Strozier, D. M. Terman & J. W. Jones (Eds.), *The fundamentalist mindset* (pp. 16-28). Nueva York: Oxford University Press.

Ternisien, X. (2007). *Los Hermanos Musulmanes* (J. M. Marcén, Trad.). Barcelona: Bellaterra.

Tibi, B. (2003). Los inmigrantes musulmanes de Europa: Entre el Euro-islam y el gueto. En N. al-Sayyad y M. Castells (Eds.), *¿Europa musulmana o Euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización* (pp. 55-80). Madrid: Alianza.

Thompson, D. (1998). *El fin del tiempo: Fe y temor a la sombra del milenio* (J. Fibla, Trad.). Madrid: Taurus.

Thouless, R. H. (1923). *An introduction to the psychology of religion*. Londres: Cambridge University Press.

Tomalin, C. (2012). *Charles Dickens: A life*. Nueva York: Penguin Books.

Tortajada, I., D'Argemir i Cendra, D. C. y Martínez Corcuera, R. (2013). Inmigración, crisis económica y discursos radiofónicos: Hacia un lenguaje excluyente. *Estudios sobre el Mensaje Periodístico, 20*(2), 899-916.

Trias, E. (2002). Identidad cultural. En J. Conill (Coord.), *Glosario para una sociedad intercultural* (pp. 192-196). Valencia: Bancaja.

Urrutia Asua, G. (2013). *Minorías religiosas y derechos humanos: Entre el reconocimiento social y la gestión pública (El caso del País Vasco)*. (Tesis doctoral, Universidad de Deusto).

Valero-Matas, J. A., Coca, J. R. y Valero-Oteo, I. (2014). Análisis de la inmigración en España y la crisis económica. *Papeles de Población, 20*(80), 9-45.

Van Den Broek, H. (2008). La disonancia cognitiva y los creacionistas estadounidenses. En E. Bericat Alastuey, (Coor.), *El fenómeno religioso: presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas* (pp. 181-195). Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, Consejería de la Presidencia, Junta de Andalucía.

Vergote, A. (1973). *Psicología religiosa* (2ª edición) (M. Herrero de Miñón, Trad.). Madrid: Taurus.

Vergote, A. (1996). *Religion, belief and unbelief: A psychological study*. Amsterdam – Atlanta: Leuven University Press, Leuven and Editions Rodopi B. V.

Velasco Arroyo, J. C. (2011). Los contextos del patriotismo constitucional. *Cuadernos de Alzate: Revista vasco de la cultura y de las ideas, 24*, 63-78.

Vernet, J. (1999). *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: EL ACANTILADO.

Volf, M. (1992). El reto del fundamentalismo protestante (D. Mínguez, Trad.). *Revista Internacional de Teología, CONCILIUM, 241*(3), 153-167.

Voltaire, F. M. (1954). *El siglo de Luis XIV* (N. O. Reynal, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Wade, C. y Tavris, C. (2006). *Psicología* (7ª edición) (A. Suengas Goenechea Coord., Trad.), Madrid: PEARSON EDUCACIÓN.

Wagemakers, J. (2009). The transformation of a radical concept: al-Wala wal Bara in the ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi. En R. Meijer (Eds), *Global salafism: Islam´s new religious movement* (pp. 81-106). Londres: Hurst & Company.

Waines, D. (2008). *El islam* (3ª edición) (C. Pérez-Benítez, Trad.). Madrid: Akal.

Watt, D. H. (2014). Fundamentalists of the 1920s and 1930s. En S. A. Wood & D. H. Watt (Eds.), *Fundamentalism: perspectives on a contested history* (pp. 18-35). Columbia: University of South Carolina.

Weatherly, J. N. & Plumm, K. M. (2012). Delay discounting as a function of intrinsic/extrinsic religiousness, religious fundamentalism, and regular church attendance. *The Journal of General Psychology*, *139*(3), 117-133.

Whalen, R. K. (2001). Fundamentalism. En B. E. Brasher (Ed.), *Encyclopedia of Fundamentalism* (pp. 282-284). Nueva York: Routledge.

Wilber, K. (1998). *The marriage of sense and soul: Integrating science and religion*. Nueva York: Random House.

Williamson, W. P., Hood Jr., R. W., Ahmad, Jr. A., Sadiq, M. & Hill, P. C. (2010). The Intratextual Fundamentalism Scale: cross-cultural application, validity evidence,

and relationship with religious orientation and the Big 5 factor markers. *Mental Health, Religion & Culture, 13,* (7–8)*,* 721-747.

Woolfolk, A. (2010). *Psicología educativa* (11ª edición) (L. E. Pineda Ayala, Trad.). México: Pearson Educación.

Yannaras, C. (1992). El reto del tradicionalismo ortodoxo (J. L. Herrero, Trad.). *Revista Internacional de Teología CONCILIUM, 241*(3), 129-137.

Yasín, B. A. (1978). (الطبعة الثانية) *الثالوث المحرم: دراسات في الدين، الجنس و الصراع الطبقي*. [El triángulo prohibido: Estudios en la religión, el sexo y la lucha de clases]. Beirut: Dar al-Taliá.

Yassine Bendriss, E. (2013). *Breve historia del Islam*. Madrid: Nowtilus.

Young, M. Y. (2003). Psychoanalysis, terrorism and fundamentalism. *Psychodynamic Practice, 9*(3), 307-324.

Zapata-Barrero, R. (2005). Multinacionalidad y la inmigración: Premisas para un debate en España. En D. Juteau (Ed.), *Inmigración, ciudadanía y autogobierno: Québec en perspectiva* (pp. 5-10). Barcelona: Fundació CIDOB.

Zolberg, A. R. (1983). The next waves: Migration theory for a changing world. En R. Cohen (Ed.), *Theories of migration* (pp. 128-155). Cheltenham: Edward Elgar.

XII. ANEXOS

ANEXO I

Consentimiento Informado de participación en la Escala del Neofundamentalismo Islámico (ENI) y el Cuestionario de Datos Sociodemográficos

Estamos desarrollando un estudio sobre la comunidad musulmana asentada en el País Vasco, en particular sobre su punto de vista en torno a varias cuestiones vinculadas a la religión y el papel de ésta en la sociedad. Para ello, estamos invitando a todas las personas que forman parte de esta comunidad a participar en este estudio contestando los dos siguientes cuestionarios.

Si usted está interesado/a en colaborar y quiere dejar constancia de su opinión, vamos a pedirle, agradecido/a de antemano, rellenar un breve cuestionario sobre su situación sociodemográfica, posteriormente le presentaremos la Escala del Neofundamentalismo Islámico (ENI) para que conteste sus 35 ítems, que tienen una aplicación de alrededor de 20 minutos. Le informamos que la ENI aborda el significado de distintas creencias religiosas islámicas y algunas cuestiones sociales, y nos gustaría saber cómo usted las vive, las concibe y las interpreta.

Le informamos que su participación en el estudio no tiene ningún tipo de riesgo. Puede que algunas preguntas le resulten incomodas o comprometedoras, por lo que puede negarse a responderlas. Por otro lado, usted no tendrá que pagar ningún gasto por participar, pero tampoco el estudio y sus resultados le traerán beneficios directos a usted. No obstante, su colaboración nos ayudará a conocer mejor la opinión y las valoraciones de la comunidad musulmana afincada en el País Vasco respecto al tema objeto de nuestra investigación, lo cual permitirá formular una imagen más objetiva y representativa relativa a esta comunidad.

Nos gustaría insistir en la voluntariedad y anonimato de su participación, garantizándole que los datos recogidos serán tratados con total confidencialidad. De hecho, no se le pedirá aportar ningún dato personal que le identificara a usted. Sólo nos gustaría saber su opinión, que puede coincidir, en menor o mayor grado, con la opinión de otros/as miembros de la comunidad musulmana. Por otro lado, además de

decidir libremente colaborar o no, también puede, si así lo desea, suspender su participación en cualquier momento, sin que haya ningún inconveniente.

Si tiene alguna pregunta acerca del estudio y sus propósitos o acerca de sus derechos como participante, puede dirigirse directamente al investigador que administra los cuestionarios y plantearle cuantas dudas le surjan, estaría encantado de resolvérselas.

¡Muchas gracias por su participación!

En ……, a …… de ……de 20…….

Investigador principal:
Hithem Abdulhaleem

Universidad de Deusto
Facultad de Psicología

ANEXO II

نموذج الموافقة المستنيرة للراغبين المشاركة في الدراسة و الإجابة على "مقياس الأصولية الإسلامية الحديثة" و "إستبيان المعلومات الإجتماعية-الديمغرافية"

إننا نعمل على تطوير دراسة عن الجالية المسلمة المقيمة في بلاد الباسك، ولا سيما وجهة نظرها حول مختلف القضايا المتعلقة بالدين ودوره في المجتمع. ولذلك، فإننا ندعو جميع أولئك الذين هم جزء من هذه الجالية للمشاركة في هذه الدراسة من خلال الإجابة على الإستبيانات التالية.

إذا كنت ترغب في التعاون و تريد التعبير عن رأيك، سنطلب منك، شاكرين لك مقدما، ملئ استبيان قصير عن وضعك الاجتماعي والديموغرافي، وبعد ذلك سوف نعرض لك استبيان الأصولية الإسلامية الحديثة للرد على بنوده ال ٣٥، التي يستغرق تطبيقها حوالي ٢٠ دقيقة. يرجى ملاحظة أن أسئلة المقياس تتطرق إلى معاني العديد من المعتقدات الدينية الإسلامية وبعض القضايا الاجتماعية التي نود أن نعرف كيف تعيشها، تتصورها و تفسرها.

نعلمك أن مشاركتك في الدراسة لن يترتب عليها أي خطر. ربما بعض الأسئلة قد تكون حساسة أو تسبب حرجا لك، لذلك يمكنك عدم الرد عليها. من جهة أخرى، مشاركتك لا يلحقها اي كلفة مادية، و أيضاً لن يكون لها فائدة مادية أو معنوية تعود عليك بشكل مباشر. و لكن، تعاونك معنا سيساعدنا على معرفة آراء و تقييمات الجالية المسلمة المقيمة في بلاد الباسك حول موضوع البحث الذي نجريه، و هذا سيساهم في تشكيل صورة أكثر موضوعية عن تلك الجالية.

نود أن نؤكد على موضوع أن مشاركتك طوعية تماما، وضمان أن البيانات التي سيتم جمعها سيتم التعامل معها بسرية تامة. نرغب فقط أن نعرف رأيك الذي قد يتوافق، بدرجة صغيرة أو كبيرة، مع آراء أعضاء آخرين من الجالية المسلمة. في الواقع، لن يطلب منك تقديم أي معلومات شخصية من شأنها أن تدل على هويتك. من ناحية أخرى، أنت الذي تقرر بكل حرية المشاركة أم لا، و أيضاً يمكنك أن تقرر، إذا رغبت في ذلك، التوقف عن المشاركة في أي وقت، دون أن يترتب على ذلك أي عواقب.

سيتم تسجيل جميع البيانات مباشرة في قاعدة بيانات، وفقط الباحثين المسؤولين عن الدراسة هم المسموح لهم الوصول إليها. إذا كان لديك أسئلة حول الدراسة وأهدافها أو عن حقوقك كمشارك، يمكنك التوجّه مباشرة إلى الباحث الذي أشرف على توزيع الاستبيان و طرح أي شكوك أو إستفسارات ترغب الإجابة عليها.

أشكرك على مشاركتك!

المكان ..... في يوم ..... شهر ..... من سنة .....

الباحث الرئيسي:
هيثم عبد الحليم

جامعة دوستو
كلية علم النفس

ANEXO III

CUESTIONARIO DE DATOS SOCIODEMOGRÁFICOS

Por favor, si es tan amable rellene los siguientes datos marcando con una equis (X) la casilla que describe su situación.

Sexo:

	Mujer		Hombre

Edad:

	Entre 18 y 25		Entre 36 y 40
	Entre 26 y 30		Entre 41 y 45
	Entre 31 y 35		Más de 45

País de origen: ……

Estudios terminados:

	Menos de Bachillerato
	Bachillerato
	Diplomatura
	Titulación universitaria

Tiempo de residencia en España y/o en Euskadi:

	Menos de 1 año
	1 año
	2 años
	3 años
	4 años
	5 años
	Más de 5 años
	Nacido/a aquí o autóctono/a

¿Cómo usted se autodefine?

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

¿Pertenece a alguna entidad de tipo cultural y/o religioso (como mezquitas), o está involucrado en alguna actividad social y cultural de esa entidad o esa mezquita?

	Sí, pertenezco		No, no pertenezco

ANEXO IV

إستبيان عن الحالة الإجتماعية و الديمغرافية

أرجوا أن تجيب/ي عن هذه الأسئلة بأن تضع/ي دائرة أو إشارة صح (✓) في الخانة التي تصف وضعك/ي. شكراً على تعاونك/ي.

* إذا كنت/ي لا تعرف/فين الاجابة أو كنت/ي متردد/ة أو لا تريد/ين الإجابة، يمكنك/ي ترك الخانات فارغة.

الجنس:

إمرأة	

رَجُل	

العُمر:

من ١٨ الى ٢٥	
من ٢٦ الى ٣٠	
من ٣١ الى ٣٥	

من ٣٦ الى ٤٠	
من ٤١ الى ٤٥	
أكثر مِن 45 سنة	

المستوى الدراسي:

أقل من تعليم ثانوي	
تعليم ثانوي	
شهادة دبلوم	
شهادة جامعية	

بلدك الأصلي: .....

منذ كم سنة و أنت مقيم/ة في إسبانيا أو في بلاد الباسك؟

أقل من سنة	
سنة واحدة	
سنتان إثنتان	
ثلاثة سنين	

أربعة سنين	
خمسة سنين	
أكثر من خمسة سنين	
مولود/ة هنا و لكن من أصل أجنبي	

ماذا تعتبر/ين نَفْسك؟

مُؤمن/ـة و أطبق الشعائر الدينية بشكل يومي	
مُؤمن/ـة وأطبق بعض الشعائر الدينية مرة في الأسبوع	
مُؤمن/ـة وأطبق بعض الشعائر الدينية في المناسبات	
مُؤْمن/ـة و لكن لا أطبق	

هل تنتمي إلى إحدى الجمعيات الثقافية أو الدّينية كالمساجد أو انت نشيط بها؟

نعم	

لا	

ANEXO V

Escala del Neofundamentalismo Islámico (ENI)

Este cuestionario contiene una serie de opiniones generales sobre la religión y su papel en la sociedad. Usted va a encontrar una escala de respuestas que varían desde el grado de estar ***Totalmente de Acuerdo*** hasta el grado de estar ***Totalmente Desacuerdo***. Por favor, lea las opiniones detenidamente e indique su manera de pensar ante cada una de estas cuestiones marcando su respuesta con un círculo en las casillas que están situadas a la derecha de cada cuestión, según a la siguiente escala:

TD = Totalmente De Acuerdo
PD = Parcialmente De Acuerdo
D = De Acuerdo
DS = Desacuerdo
PDS = Parcialmente Desacuerdo
TDS = Totalmente Desacuerdo

* Si le surgen dudas o simplemente no quiere responder a cualquiera de las preguntas, puede dejar la casilla sin responder.

Preguntas del instrumento

1. Si no estoy de acuerdo con alguien sobre temas religiosos, creo que dispongo de una clara voluntad para intentar entender su punto de vista.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
2. Con lo que hoy enseñan aquí en la escuela, que no siempre coincide con las enseñanzas religiosas nuestras, más vale que nuestros/as hijos/as se queden en casa.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
3. La religión debe estimular el papel de la ciencia y el pensamiento en la sociedad.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
4. Es normal reconocer que entre los/as integrantes de otras religiones hay gente honesta y buena como también entre los/as integrantes de mi religión hay gente deshonesta y equivocada.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
5. Mantener las creencias religiosas de una manera radical es una forma más de expandirlas.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
6. La libertad de expresión debe ser garantizada para todos/as, aunque haya alguien que la utilice para criticar a los/as demás.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
7. Podemos decir que los/as que creen en religiones diferentes a la mía están en pecado.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS

8. Para mí practicar mis creencias religiosas no supone un obstáculo para mi convivencia en esta sociedad.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
9. El grupo que tolera la crítica entre sus miembros fracasará.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
10. Los/as representantes de una comunidad religiosa deberían ser menos participativos/as en los medios de comunicación y no abrirse a ellos.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
11. Las comunidades religiosas en cualquier sociedad, aunque sean minoritarias, deberían tener el derecho de celebrar sus propias fiestas.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
12. Hoy en día, si alguien quiere conservar su religión, debería aislarse de este mundo para mantenerse puro/a y poder sobrevivir.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
13. Hay que valorar la importancia de las decisiones que toma un grupo con independencia de quién participa en el proceso de tomarlas, sean hombres o mujeres.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
14. Los/as líderes religiosos/as deben aceptar y responder a cualquier tipo de preguntas y dudas que se planteen sobre la religión.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
15. Es importante hacer el esfuerzo necesario para aprender la lengua y otros aspectos de la cultura del "otro", ya que esta es una buena forma de conocerse.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
16. Es legítimo que todas las comunidades religiosas tengan sus propios oratorios donde practicar sus rituales y oficios.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
17. Si hay choque entre el Islam y Occidente, una de sus causas principales sería la injusticia que se comete contra la población musulmana.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
18. Las elecciones libres y honestas son realmente eficaces y útiles para producir cambios positivos en una sociedad.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
19. Las comunidades religiosas deberían participar en las actividades sociales y culturales, aunque para ello tengan que tratar con otras entidades no religiosas.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
20. Yo creo que las otras religiones, como el judaísmo y el cristianismo, tienen un verdadero deseo de alcanzar la paz.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
21. Un/a creyente debe seguir por completo a *al-Salaf al-Salih* (Antepasados Piadosos), ya que por mucho que lo intente, él/ella no podrá hacer nuevas aportaciones o añadir nuevas cosas a lo que ya han dicho aquellos.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
22. Ante los/as que opinan de manera diferente a la mía, sobre todo en temas religiosos, con algunos/as más vale ser riguroso/a y severo/a.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
23. En los tiempos en los que vivimos es mejor ser egoísta y preocuparse uno/a únicamente por las propias necesidades.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS
24. Si hay opiniones opuestas sobre una cuestión religiosa, yo trato de escoger la opción intermedia.	TD	PD	D	DS	PDS	TDS

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

ANEXO VI

مقياس الأصولية الإسلامية الحديثة

هذا الاستبيان يحتوي على سلسلة من الاراء العامّة حول الدِّين و دوره في المجتمع. حَضْرتك سوف تجد/ين معايير مُخْتَلِفة تَتَراوح مِن دَرَجَة **"أتفق كاملاً"** مع بعض الآراء إلى درجة **"لا أتفق كاملاً"** مع آراء أخرى. من فضلك، أرجوا منك قراءة هذه الآراء بتمَعّن و التعبير عن طريقة تفكيرك بالنسبة إلى كل واحدة منها بأن تَضَع/ي إشارة X على الإجابة التي ترى/ين أنَّها تتناسَب معك و الموجودة في الخَانات أسفل كل رأي، حَسَب التَّدرُّج التَّالي:

= أتفق كاملاً **= لا أتفق**
= أتفق جزئياً **= لا أتفق جزئياً**
= أتفق **= لا أتفق كاملا**

أسئلة الإستبيان

1.					
إذا لم أكن مُتفق/ـة مع أحد ما حول مواضيع دينية، أعتقد بأنني أمتلك إرادة واضحة من أجل فهم وجهة نظره.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

2.					
إذا أخذنا بعين الأعتبار أن الذي يدرّس اليوم هنا في المدارس لا يتفق مع أحكام و شرائع ديننا، فإنه من الأفضل لأولادنا و بناتنا أن يبقوا في البيت.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

3.					
الدّين يجب أن يحفز و يشجّع دور العلْم و الفكر في المجتمع.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

4.					
من الطبيعي الإعتراف بأنه يوجد أشخاص نزيهين و جيّدين ينتمون إلى الأديان الأخرى، و أنه يوجد أشخاص غير نزيهين و مخطئين ينتمون إلى نفس ديني.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

5.					
المحافظة على المعتقدات الدينية بطريقة متشدّدة تُعْتَبر وسيلة إضافية لِنَشْرها.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

6.					
حريّة التعبير يجب أن تكون مضمونة للجميع، رجالاً و نساء، حتى لو أن البعض يستخدمها من أجل النقد البَنّاء للآخرين.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

7.					
نستطيع القول أن الذين يؤمنون بأديان مختلفة عن ديني أنّهُم مُخطئين و مُخطئات عقائديا.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

8.					
بالنسبة لي، أن أمارس شعائري الدينية لا يُمَثل عائق أمام تعايشي في هذا المجتمع.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

9.					
الجماعة التي تَسْمَح بمُمَارسَة النّقد الذاتي بين أعضائها لن يكون لها مستقبل.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

10.					
مسؤولين و مسؤولات الجمعيات الدينية يجب أن يكونوا أقل مشاركة في وسائل الإعلام و عدم الإنفتاح عليها.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

11.
الطوائف الدّينية في أي مجتمع، حتى لو كانت أقليّة، يجب أن يكون لديها الحق في الإحتفال بأعيادها الخاصّة.

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

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

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

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

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

14.
القادة و الشخصيّات الدينيّة يجب أن يقبلوا و أن يردّوا على أي صنف من أصناف الأسئلة و الشكوك التي تطرح حول الدّين.

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

15.
من المهم القيام بالجهد الضروري من أجل تعلّم لغة "الآخر" و جوانب أخرى من ثقافته، لأن تلك هي طريقة جيّدة لنتعارف على بعضنا البعض.

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

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

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

17.
إذا كان هناك صدام بين الإسلام و الغرب، فإن أحد أسبابه الحقيقيّة هو الظلم الذي يعاني منه المسلمين.

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

18.
الإنتخابات الحّرة و النزيهة هي في الحقيقة فعالة و نافعة من أجل إحداث تغييرات إيجابية في المجتمع.

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

19.
الطوائف الدينية يجب أن تشارك في النشاطات الإجتماعيّة و الثقافية، حتى لو أنّ ذلك تطلّبَ منها التعامُل مع جمعيات لا دينيّة.

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

20.
أنا أعتقد أن الأديان الأخرى، كاليهوديّة و النصرانية، لديها رغبة حقيقيّة في تحقيق السّلام.

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

21.
المؤمن/المؤمنة يجب أن يتبعوا كل ما كان يقوم بهِ أهل السّلَف الصالح، لِأنّهُم مهما حاولوا لن يستطيعوا أن يضيفوا شيئاً جديداً أو أن يزيدوا على ما قاله أهل السلف.

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

22.
مع الذين يفكرون بطريقة مختلفَة عن طريقتي، خاصّة في مواضيع دينيّة، مع البعض من الأحسَن التعامل بصرامة و شدّة.

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

23.
في هذه الأيّام التي نعيشها من الأفضل أن يكون الشخص أنانيّاً و أن يكترث فقط بإحتياجاته الخاصّة.

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

24.					
إذا كان يوجد هناك آراء مُتعارضة حول مسألة دينيّة ما، أنا أحاول أن أختار الرّأي الوسط.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

25.					
الإختلافات الثقافيّة بين الإسلام و الغرب ممكن أن يَترتّب عليها ثراء أكثر مما يَترتّب عليها من صِدام، خاصّة إذا إنتهى الظلم الواقع على المسلمين.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

26.					
عند مراجعة تاريخ ثقافتي و ديني، أحياناً أجد أخطاءً أرتُكِبَت في الماضي.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

27.					
أذا لم أكن أشارك الآخرين/الأخريات معتقداتهم الدينيّة، فإن ذلك لا يمنعني من محاولة الحوار معهم/معهنّ و البحث عن النقاط المشتركة التي ممكن أن تكون موجودة.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

28.					
أعتبر أن قوانين و مَحاكم بلاد الغرب، بصَرف النظر عن مصدرها، فيها شيئ لا بأس بهِ مِن العَدل و النزاهة.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

29.					
إذا النّاس لم تَقبَل أن تُصْبِح مُتديّنة، فإن المؤمنين/المؤمنات مُلزَمين بأن يَفْرضوا التّديّن على الناس.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

30.					
إن أحد واجبات الشخص المتديّن هي بكل بساطة إعلام النّاس و تذكيرهم بقيَم الدّين. ليس لدَيْه سيطرة عليهم/عليهنّ.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

31.					
كل شخص لديه الحق بأن تكون له طريقة حياة خاصّة و أن تكون له معتقدات خاصّة، حتى لو كانت مختلفة عن طريقة حياتي و معتقداتي.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

32.					
إذا أرادَ الإنسان المؤمن المحافظة على أصول عقيدته فإنه مِن الأفضل له عدم التأقلم مع الحياة المعاصرة.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

33.					
الإنسان الطيّب الذي يساعد النّاس و يفعل الخير سوف يكون له ثواب في الاخرة، بصرف النظر عن معتقده.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

34.					
بالرّغم من أن بعض اللقاءات من أجل الحوار بين الهيئات و الجمعيّات الدينيّة تكون جادّة، من الأحسَن عدم الذّهاب.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً

35.					
إن إضافة علامات الترقيم (فاصلة، نقطة، علامة إستفهام) إلى القران هي خطوة جيّدة تُساعِد على فهم نصوصه.					
أتفق كاملاً	أتفق جزئياً	أتفق	لا أتفق	لا أتفق جزئياً	لا أتفق تماماً