

mujeres que los viajeros románticos describen como lugares casi idílicos. Las mujeres usaban estos baños con sus hijos mientras estos eran impúberes, para cumplir con las estrictas obligaciones que con respecto a la limpieza corporal establece el Corán.

La tercera de las partes de este libro describe a la mujer en relación con el imaginario árabe, pues parece como si la mujer hubiese encontrado su sitio en la literatura donde se ve representada, pero tal como sucede con los negativos fotográficos, de una forma que no es real. La autora nos lo explica de una forma sencilla recurriendo a los cuentos tradicionales que se han hecho populares también en Occidente y en los que las mujeres aparecen como seres astutos, dueñas de sí mismas, extraordinariamente sensuales y bellas que manejan con habilidad a los hombres. Es interesante comprobar el origen y la evolución de todo este imaginario árabe y por qué la mujer asume aquí este papel que desde luego no es el que le corresponde en la realidad.

El libro no deja de sorprender, aunque trata temas a veces muy áridos en lo que se refiere a las condiciones de vida de las mujeres musulmanas que desgraciadamente no son extraños para nosotros los europeos del siglo XXI. Sin embargo y entiendo que éste es el gran mérito del libro: las indagaciones que realiza la autora tanto a partir del Corán como de otras obras que tan bien conoce, pueden ofrecernos claves para entender el misterio que para muchos, entre los que me incluyo, supone el hecho de que la cultura musulmana esté anclada en unos siglos muy anteriores al que vivimos; posiblemente sea porque sus propios preceptos hayan impedido a la mujer –así lo explica la autora– realizar su misión en la sociedad, su misión civilizadora.

AURORA M<sup>a</sup> LÓPEZ MEDINA

**MOTILLA, AGUSTÍN (ed.), CIÁURRIZ, M<sup>a</sup> JOSÉ, GARCÍA-PARDO, DAVID, LORENZO, PALOMA, ROSSELL, JAIME, *Islam y derechos humanos*, Trotta, Madrid 2006, 197 pp.**

La presente obra consolida una línea de trabajo iniciada hace algunos años por este equipo de investigación, centrada en el tratamiento jurídico de los colectivos musulmanes en España. En este itinerario científico, los autores han asumido el reto de trascender las fronteras nacionales y abordar un tema de gran actualidad y muy controvertido, como es el de los derechos humanos en el Islam. De hecho, basta recordar las reacciones suscitadas en diversas partes del mundo por el discurso de Benedicto XVI en Ratisbona, el 12 de septiembre de 2006 o el intenso debate que está generando la posible adhesión de Turquía a la Unión Europea. En estas situaciones, como en tantas otras relacionadas con la creciente visibilización del mundo islámico en la sociedad, la cuestión de fondo viene a ser la misma: la compatibilidad del Islam con los derechos humanos y la democracia.

El reconocimiento de la interdependencia entre ambos conceptos ha sido uno de los progresos en la esfera de los derechos humanos consagrados en el documento final de la Conferencia Mundial de los derechos humanos (Viena, 1993), aprobado por la Asamblea General de Naciones Unidas (resolución 48/121). Como bien apuntaba el entonces Secretario General de la organización, Sr. Boutros Boutros-Ghali, en su discurso de inauguración de la Conferencia: “los derechos humanos dependen de la manera como los Estados los entienden; en otras palabras, de la forma en que gobier-

nan a sus pueblos; y dicho de otra manera, del carácter más o menos democrático de sus sistemas políticos. (...) La democracia no es patrimonio exclusivo de nadie. Puede y debe ser asimilada por todas las culturas. (...) A semejanza de los derechos humanos, tiene dimensión universal”.

En la actualidad, la convivencia entre el Islam, los derechos humanos y la democracia se proyecta sobre todo en dos ámbitos geográficos diferentes, uno, universal, y el otro circunscrito a los países de civilización occidental. En el primer caso, el debate se cierne sobre el alcance de la universalidad de los derechos humanos frente a los particularismos culturales o religiosos. En el segundo caso, los interrogantes se suscitan como consecuencia de la integración de emigrantes procedentes de países islámicos, y apuntan hacia la armonización del Islam con los valores inspiradores de las democracias occidentales para garantizar la necesaria cohesión social. Por consiguiente, el *quid* radica en corroborar la viabilidad social y jurídica de un mismo marco de convivencia para todos, con independencia de la raza, lengua y religión, hasta el punto de poder hablar de una ciudadanía común de identidades múltiples.

Los autores del libro no eluden esta controversia, es más, se convierte en el eje vertebrador de sus respectivas aportaciones. La nota introductoria deja clara constancia de sus pretensiones científicas y de su metodología de trabajo. Su análisis de la concepción islámica de los derechos humanos se circunscribe a una perspectiva formal concreta: la jurídica, a una determinada noción de Estado islámico: aquellos que integran la Organización de la Conferencia Islámica (OCI), y a un objeto material preciso: los textos de derechos humanos. Con el fin de evidenciar mejor los contrastes, la obra refleja tanto la posición adoptada por los Estados islámicos en la preparación, ratificación y aplicación de los convenios internacionales sobre derechos humanos aprobados en el seno de Naciones Unidas, como las específicas declaraciones islámicas promovidas por organizaciones internacionales que agrupan a los Estados en que se divide la comunidad islámica. Estos textos se presentan como una alternativa culturalmente diferenciada frente a la hegemonía occidental reflejada en el primer tipo de documentos. No obstante, los autores han preferido acotar todavía más su investigación, centrándose únicamente en aquellas Declaraciones islámicas que han contado con mayor adhesión entre los Estados de confesionalidad islámica y, por tanto, más difusión. Esa opción metodológica les lleva a circunscribir su análisis a tres textos emanados de la Organización de la Conferencia Islámica: el *Proyecto de declaración de los derechos y de las obligaciones fundamentales del hombre en el Islam*, de 1979; el *Proyecto de documento sobre los derechos del hombre en el Islam*, de 1981; y, por último, la *Declaración de El Cairo de los derechos del hombre en el Islam*, adoptada por la 19ª Conferencia Islámica, el 5 de agosto de 1990.

Dentro de este marco, su estudio se centra en aquellos aspectos de los convenios donde las diferencias son más acusadas y su aprobación suscita más dificultades, como consecuencia del cumplimiento de ciertos mandatos contenidos en la *Sharia* o ley religiosa islámica. Esto ocurre principalmente con la tutela de la libertad religiosa y el derecho a cambiar de religión, la igualdad de derechos de la mujer, la protección de los derechos del menor y los derechos educativos.

La estructura de la obra responde a esta selección temática, secuenciada con impecable rigor metodológico, lo que permite al lector ir aproximándose a cada uno de los temas a partir del marco conceptual definido previamente. Consta de dos partes: la primera versa sobre la *concepción islámica de los derechos humanos* y está integrada por dos capítulos redactados por Agustín Motilla, coordinador de la edición. En el capí-

tulo primero, se presenta una *aproximación conceptual de los derechos humanos en el Islam, su evolución histórica y la situación actual* (pp. 13-25) y en el segundo se analizan *las declaraciones islámicas de derechos humanos* (pp. 27-52). La segunda parte aborda la *posición de los Estados islámicos respecto a las declaraciones internacionales de derechos humanos* y se articula en cinco capítulos: el tercero y cuarto son obra de David García Pardo y se ocupan, respectivamente, de los *Estados islámicos y las Naciones Unidas* (pp. 55-76) y del *derecho de libertad religiosa* (pp. 77-99); en el quinto Paloma Lorenzo analiza los *derechos educativos* en los Estados islámicos (pp. 101-132); en el sexto Jaime Rossell aborda los *derechos de la mujer* (pp. 133-164) y, finalmente, el séptimo capítulo está dedicado a los *derechos del menor* (pp. 165-193), redactado por M<sup>a</sup> José Ciáurriz.

Podemos anticipar un diagnóstico del conjunto de la obra: su unidad orgánica no se limita a la estructuración de los contenidos sino que responde a una visión compartida por los autores en la valoración del tema analizado. Todos ellos coinciden en definir la posición de los Estados islámicos como ambivalente (Motilla, 22; García Pardo, 99; Lorenzo, 117; Rossell, 150; Ciáurriz, 187): por un lado, en su condición de miembros de la ONU, han aceptado los compromisos de la Carta fundacional de San Francisco de 1945 y han ratificado la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, así como otros textos internacionales de derechos humanos. Pero, por otro, relativizan esos compromisos hasta casi vaciarlos de operatividad, al someterlos a la *Sharia* o ley religiosa islámica, para lo cual se sirven bien de la interposición de reservas o de declaraciones interpretativas que les eximen del cumplimiento de las obligaciones derivadas de esos derechos, o bien optan por recurrir a la elaboración de sus propias Declaraciones de derechos humanos islámicas. ¿A qué obedece este ambiguo comportamiento? Lorenzo aporta algunas claves; entre otras, alude a la presión internacional sufrida por los Estados islámicos para ser partes en los tratados, teniendo en cuenta que se suscribieron apenas lograda su independencia y responden a la lógica voluntad de lograr respetabilidad y reconocimientos internacionales (p. 117). El resultado final, según los autores, es que estas Declaraciones acaban justificando la perpetuación de violaciones de los derechos humanos fundándose en razones religiosas o culturales.

Estas apreciaciones comunes remiten a un mismo problema, que constituye el núcleo gordiano del debate actual sobre los derechos humanos: ¿de qué universalidad hablamos? Motilla afronta el tema en el primer capítulo, donde analiza si los derechos humanos son compatibles con la visión tradicional del Islam o, por el contrario, representan una muestra más de la ideología de occidente -de raíz judeo-cristiana-, con la que se intenta colonizar otras culturas, lo que justificaría la elaboración de Declaraciones de derechos humanos destinadas específicamente a la *umma* o comunidad islámica (p. 14).

Según Motilla, hay una serie de causas que dificultan la asimilación por el Islam de la ideología que propugna el reconocimiento y salvaguarda de unos derechos humanos universales. En su opinión, algunas son comunes a todas las religiones monoteístas y otras específicas del Islam. Entre las primeras, el autor apela a la individualidad como premisa filosófica-política general de la doctrina de los derechos humanos, heredada de la Ilustración y del liberalismo, y ajena a los monoteísmos. Es indiscutible que la emergencia de los derechos humanos, en tanto que objeto de reflexión filosófica y política, se remonta a esa etapa histórica, aunque su germen se fraguara con anterioridad, en la Escuela teológica de Salamanca, donde se enuncian por primera vez los dere-

chos naturales del hombre. En este sentido, considero que hay afirmaciones del autor susceptibles de matices. Por ejemplo, es aventurado sostener que “en el Islam, como en las otras religiones monoteístas existentes en el entorno geográfico donde surgió, el cristianismo, el judaísmo o el zoroastrismo, es extraña la idea de unos derechos del individuo por su naturaleza humana –y no como creyente– que han de ser respetados y tutelados por encima de otros principios y valores” (p. 14).

Los hechos hay que valorarlos a la luz de su tiempo. Habría que precisar, en primer lugar, que las tres religiones monoteístas comparten la idea de la igual dignidad de las personas, en cuanto creados por Dios a su imagen y semejanza, fundamento común de la universalidad de los derechos humanos y primer eslabón sobre el que ha podido construirse una doctrina de los derechos humanos. El propio autor ilustra este argumento cuando explica la titularidad de los derechos humanos en las Declaraciones islámicas y su doble lectura de la igualdad: aceptan la igualdad en dignidad humana pero no de derechos cuando así lo determina la *Sharia*. En esos casos, el trato diferente según las creencias, el sexo o la condición de la persona, estaría legitimado y no sería discriminatorio (pp. 39-40). Como él mismo explica, esa doble lectura de la igualdad, como tantas otras restricciones islámicas de los derechos humanos recogidos en los textos internacionales, obedecen al axioma prioritario del respeto a la *Sharia* como fundamento inspirador de los derechos, fuente supletoria de lo regulado y límite que condiciona la titularidad y el ejercicio de los mismos (pp. 38 y 51).

Y aquí comienzan las diferencias sustanciales entre las religiones monoteístas en lo que se refiere a los derechos humanos. Ciertamente –no podía ser de otro modo–, las tres religiones reconocen que la libertad humana es una libertad donada, una libertad de criatura y, en consecuencia, no es absoluta sino que su ejercicio está condicionado por la ley del Creador. Desde esta perspectiva, las tres religiones coinciden en proclamar la superioridad del Derecho divino revelado sobre el derecho creado por el legislador humano. Ahora bien, la relación entre la fe y la razón –la razonabilidad de la fe– no es la misma en los tres casos, o al menos no se ha logrado articular teológica y filosóficamente de la misma forma por las tres religiones en la actualidad. Conviene subrayar, no obstante, que esta situación obedece más al diferente discurrir histórico de cada una de las respectivas sociedades donde han arraigado esos credos, que a la idiosincracia particular de cada uno de ellos. La historia así lo confirma. Desde el siglo VII hasta el siglo XV la sociedad musulmana ha sido una sociedad abierta, en la que se han fraguado grandes pensadores, eruditas y artistas de talento. Por el contrario, entre los siglos XV y XIX, mientras Occidente avanzaba a gran velocidad, el mundo árabe se estancaba. En nuestra opinión, ese inmovilismo obedece no tanto a la incapacidad del Islam de “modernizarse”, cuanto a que no se modernizó su sociedad. Mientras que en la civilización cristiana se fueron abriendo caminos a la filosofía y a la teoría política del Estado democrático y de los derechos humanos, apoyándose en la clara convicción de que no existe oposición entre la fe y la razón, gran parte de la civilización islámica quedó atrapada en un letargo del que todavía no ha despertado. La *Umma* islámica hoy exige necesariamente reformas, transformaciones y una redefinición de valores en sus sociedades.

Pienso que en ese contexto hay interpretar la intervención de Benedicto XVI en su discurso de Ratisbona, cuando sostuvo que “es necesario y razonable interrogarse sobre Dios por medio de la razón humana; (...) no obrar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios”. Unos años antes, siendo Cardenal, ya había abordado esta cuestión en su libro *Fe, verdad y tolerancia*. En aquella ocasión, advertía que una libertad

irrazonable, anárquica convierte al hombre en un ser sin sentido; la libertad debe completarse ligándola con la razón, con la totalidad del hombre y con la razón común de todos los hombres para, de esta manera, lograr la compatibilidad mutua de libertades. Por consiguiente, los límites de la libertad no hay que buscarlos en el exterior, en el consenso, sino en la verdad común del único ser del hombre, designada como “naturaleza” y expresada en la tradición bíblica en el Decálogo. Por otra parte, como advierte Ratzinger, el Decálogo no se entiende nunca de una manera totalmente acabada porque la verdad no puede estar sustentada en absoluto por un único instante histórico. La escucha por el hombre del mensaje de la fe no es una recepción pasiva sino un proceso sumamente activo de búsqueda racional. En otras palabras, la concepción católica de Revelación no es una simple comunicación interpersonal de verdades para creer, sin ninguna referencia a la historia y a la salvación. La Revelación se hizo *en y por medio* de la historia. Siguiendo a Ocariz, este carácter histórico de la Revelación se manifiesta en su naturaleza *progresiva* y en su estar *finalizada* (a Cristo), que son dos características determinantes de la concepción lineal (judía y cristiana) de la historia, en contraposición con la concepción cíclica (griega). Y también se manifiesta en que la historia de la Revelación es una historia *fruto de la libertad* divina y humana, ya que la Palabra de Dios es acogida en la historia humana mediante la libertad ayudada por la gracia.

Esta concepción de la Revelación explica, por ejemplo, la evolución de la doctrina católica respecto a los derechos humanos, y a la libertad religiosa, en particular. De acuerdo con la doctrina del Concilio Vaticano II, desde una perspectiva jurídico-política, ya no cuentan en materia religiosa los derechos de la *verdad*, sino los derechos de las *personas* como seres libres y responsables. Las consecuencias de este planteamiento son claras, y la Iglesia católica las defiende hoy sin ambages: “ha llegado la hora de superar este tipo de tolerancia religiosa y aplicar en cambio los principios de la auténtica libertad religiosa”, apuntaba Mons. Migliore, observador permanente de la Santa Sede ante las Naciones Unidas, en su intervención ante la Asamblea General (61ª sesión, 27 de octubre de 2006).

Hoy por hoy, el Islam dista mucho de compartir estos postulados. El estatuto de los no musulmanes que se infiere de las Declaraciones estudiadas se acerca más a la tolerancia que a la plena libertad religiosa. Así lo constatan todos los autores de la obra, especialmente Motilla y García Pardo; el primero analiza con detalle esta temática en el contexto de las Declaraciones islámicas (pp. 41-46), mientras que el segundo lo hace en el de los textos internacionales de derechos humanos y de sus respectivos mecanismos de protección (pp. 77-99). Esta realidad hace más difícil la aplicación del principio de reciprocidad en el tratamiento de las minorías religiosas en las relaciones internacionales: los países islámicos reivindican el respeto de esos derechos para sus conciudadanos en el extranjero, pero no los respetan en sus respectivos Estados, como certeramente critica Ciáurriz (p. 183). Por otra parte, ambos autores destacan la prohibición de cambiar de religión, considerada como una auténtica traición a la familia y a sus conciudadanos (penada en algunos casos con la muerte), y la prohibición de realizar proselitismo religioso, entre las restricciones más evidentes del derecho de libertad religiosa (pp. 34, 44-45 y 80). Hay otras muchas, vinculadas a la mujer, al menor y a la educación, que son analizadas por el resto de autores en los respectivos campos temáticos.

No obedece a una mera casualidad el hecho de que la mayor parte de las limitaciones de derechos humanos operen en estos tres ámbitos. Si la familia es considerada

la unidad básica de la sociedad en todas las culturas, y así aparece reconocido en todos los textos internacionales de derechos humanos, en la comunidad islámica (*umma*) este reconocimiento alcanza una significación todavía mayor, puesto que la pertenencia a la misma la determina la condición religiosa del sujeto, que en la mayoría de los casos se adquiere en el núcleo familiar. Al fin y al cabo, la estructura de la sociedad musulmana es un reflejo de la organización familiar. Esto explica, según Rossell, que el Derecho de familia permanezca como uno de los últimos baluartes del Derecho religioso aplicado en los Estados islámicos, con independencia de su grado de confesionalidad y del territorio donde se ubique. Y así, mientras que en muchos países islámicos se aprecia una progresiva desaparición de la discriminación de la mujer en el ámbito público; en el ámbito privado pervive -incluso, aumenta- la desigualdad de trato en el hombre y la mujer, sobre todo en el matrimonio y en las relaciones familiares (pp. 134 y 136). No obstante, la convivencia entre el derecho positivo y la *Sharia* en esta materia no se ha afrontado por igual en todos los países islámicos. En algunos, como Túnez, Argelia o Marruecos, se han dado pasos importantes para adecuar las leyes sobre el estatuto personal a lo dispuesto por las normas internacionales, aunque perviven muchas discriminaciones.

Nos enfrentamos a uno de los ámbitos donde históricamente ha jugado un papel más decisivo la construcción cultural de la sexualidad para determinar la diferente posición de los hombres y de las mujeres en la sociedad. Al margen de la evolución apreciada en otros contextos culturales y religiosos, en el mundo musulmán la diferencia sexual desemboca en una desigualdad esencial de derechos, atendiendo a los esquemas de una sociedad patriarcal basada en el reconocimiento de la autoridad del hombre sobre la mujer. Como consecuencia -sostiene Rossell-, "la mujer no llega a disfrutar plenamente de sus derechos sino que, una vez que contrae matrimonio, pasa a la autoridad del padre o del tutor a la del marido, que se convierte en su guardián y protector, y a quien deberá obedecer" (p.136). Tras describir las manifestaciones más claras de esa discriminación amparada en la *Sharia*, el autor examina la recelosa posición de los países islámicos respecto a la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, que entró en vigor en 1981. El mayor número de reservas (14) corresponde al artículo 16, que se refiere a la eliminación de todas las formas de discriminación en el matrimonio y las relaciones familiares, seguido del artículo 9, relativo a la igualdad de derechos para la adquisición, cambio o conservación de su nacionalidad (12 reservas) y de los artículos 2, donde se describen los compromisos estatales para eliminar la discriminación (9 reservas) y 15, que reconoce la igualdad de la mujer con el hombre ante la ley (6 reservas). Del tenor de dichas reservas y del examen de los informes presentados por los Estados islámicos ante el Comité, Rossell deduce una clara falta de voluntad para asumir las obligaciones que comporta este texto internacional y cambiar aquellas estructuras sociales que lesionan los derechos de la mujer. La única justificación para formar parte de la Convención sería la de figurar, al menos formalmente, entre los países que aceptan el estándar de derechos recogidos en el *International Bill of Rights* (p. 163).

La clave para comprender los derechos del menor en los países islámicos guarda estrecha vinculación con lo expuesto con anterioridad, puesto que el parentesco se transmite por línea masculina, con sus consiguientes consecuencias en materias relacionadas con la patria potestad, la adopción, la nacionalidad, la libertad del menor, etc. Ciáuriz completa ese análisis, examinando la posición islámica en los textos internacionales sobre los derechos del niño y sus actuaciones ante los respectivos órganos

convencionales de control. Mención especial merece el rechazo de la adopción en el ámbito islámico, motivada en la defensa de los derechos de los hijos legítimos, dado que el Corán prohíbe expresamente que el hijo adoptado se integre en la familia con los mismos apellidos y los mismos derechos hereditarios de los demás hijos legítimos (p. 192). A ello se añaden restricciones de la libertad del menor en la educación, religión, pensamiento y nacionalidad. La autora aporta un exhaustivo estudio de las reservas planteadas por los diferentes estados musulmanes (pp. 174-182), sus motivaciones (pp. 182-184) y las reacciones suscitadas por el resto de los Estados partes de las Convenciones internacionales (pp. 186-188). Éstos objetan que se trata de reservas demasiado indefinidas y genéricas, que traspasan los límites de las reservas que pueden plantear los Estados y crean serias dificultades a la hora de determinar las relaciones entre los Estados partes de la Convención.

El estudio de derechos educativos cierra este valioso trabajo colectivo. A pesar de ser un tema transversal, tratado tangencialmente por todos los autores, su trascendencia para el libre desarrollo de la personalidad y para el disfrute de los demás derechos, le hace merecedor de un análisis monográfico. Lorenzo describe la protección internacional del derecho a la educación, y constata dos novedades importantes que afectan a la justiciabilidad del conjunto de los derechos económicos, sociales y culturales. La primera se refiere a la obligación de los Estados de adoptar medidas relativas a la exigibilidad de estos derechos mediante el establecimiento de recursos judiciales. La segunda consiste en la creación de un Grupo de Trabajo para la elaboración de un Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales, que mejore su tutela (pp. 102-114). La autora concluye que son muy escasas las reservas o declaraciones interpretativas formuladas específicamente por los Estados islámicos respecto a los derechos educativos, aunque las restricciones a otras disposiciones relativas a la libertad religiosa, los derechos de la mujer o del menor repercuten también en la realización efectiva de esos derechos. Por lo general, no cuestionan los objetivos y propósitos del Convenio, sino más bien advierten de que su realización efectiva se llevará a cabo progresivamente, en la medida en que lo permitan los condicionantes financieros (pp. 117 y 118). Sin embargo, no deja de sorprender que la generosidad con la que algunos países islámicos atienden las necesidades de las minorías islámicas en Occidente, no se corresponda con la que ofrecen a los correligionarios musulmanes de su entorno geográfico o a sus propios ciudadanos, normalmente mucho más necesitados de esa asistencia económica.

Por cuanto se refiere al reconocimiento de los derechos educativos en las Declaraciones islámicas, Lorenzo subraya que éstos aparecen directamente vinculados con el derecho/deber a recibir educación religiosa (p. 124). Toda la educación está al servicio de los principios y valores consagrados en la *Sharia*, lo que puede comportar una vulneración de la libertad religiosa del niño no musulmán. El derecho de las minorías religiosas de educar a sus hijos conforme a sus convicciones religiosas se reconduce a un débil régimen de tolerancia, muy recortado por la ausencia del derecho a la creación de centros privados en todas las Declaraciones islámicas analizadas, lo que contrasta con el reconocimiento de este derecho en algunos Estados islámicos, como Jordania, Líbano o Nigeria (pp. 123-126). Además, conforme a las prescripciones coránicas la obligación de educar al hijo corresponde al padre, conservando la madre sólo el derecho de custodia (*hadana*).

En este recorrido temático, todos los autores, coinciden en que la percepción de los derechos humanos en las Declaraciones islámicas obedece a su raíz teológica, lo

que “hace –según Motilla– que éstos descansen, no en un supuesto Derecho natural, como normas impresas por Dios en la naturaleza humana en el modo en que se entiende en la tradición católica, sino en el Derecho revelado por Dios a su Profeta” (pp. 38 y 39). El derecho natural de la tradición católica se acepta en parte por el Derecho judío, pero no por el islámico, como aclara el autor en nota a pie de página con una lúcida cita de Ferrari, en la que se precisa que “la mayoría de los juristas musulmanes niegan tanto la capacidad de los hombres anteriores a la revelación para descubrir la ley divina a través de la razón como la posibilidad de utilizarla como instrumento para encontrar las reglas de comportamiento en los casos no contemplados por el derecho revelado”. Huelga decir las nefastas consecuencias que se derivan de estos postulados para el pleno reconocimiento de los derechos humanos en el derecho islámico, bien reflejadas por Motilla: en primer lugar, por la enorme amplitud de materias reguladas por el derecho divino que limitan la potestad del legislador humano. Y, en segundo lugar, por la prohibición de la creación del derecho mediante el recurso al razonamiento analógico (*iytihad*) a partir del siglo X, impidiendo, de este modo, interpretar y aplicar la *Sharia* a las nuevas circunstancias históricas y culturales (p. 15).

Con todo, cualquier simplificación de una realidad tan compleja, como es la islámica, corre el riesgo de atropellar la justicia. Tal y como reconocen los autores, no existe una concepción monolítica entorno a la concepción y al reconocimiento de los derechos humanos entre la doctrina islámica ni entre los Estados islámicos (pp. 16-18, 23, 116, 122 y 134). Los niveles de apertura y flexibilidad varían notablemente. Siguiendo el certero diagnóstico de Maalouf en su libro *Identidades asesinas*, “todas las sociedades humanas han sabido encontrar, en el transcurso de los siglos, las citas sagradas que aparentemente justificaban sus prácticas del momento. (...) No cambian los textos, lo que cambia es nuestra mirada. Pero los textos no actúan sobre las realidades del mundo más que a través de nuestra mirada, que en cada época se fija en determinadas frases y pasa por otras sin verlas”.

Esta reflexión puede ser muy útil para evitar simplificaciones que, a la postre, construyen estereotipos y contribuyen a perpetuar unos prejuicios que han demostrado, a lo largo de la historia, su capacidad de perversión y de muerte. Por eso es importante valorar con perspectiva histórica el comportamiento de los hombres y de las instituciones. La historia demuestra claramente que el Islam lleva en sí enormes potencialidades de coexistencia y de fecunda interacción con las demás culturas; aunque los acontecimientos más recientes ponen de manifiesto que también es posible la regresión. Este debate está abierto en el seno de la propia Organización de la Conferencia Islámica. En la *Declaración de la Meca* suscrita por dicha Organización en la Cumbre celebrada los días 7 y 8 de diciembre de 2005, se hace un llamamiento para acometer una reforma de la comunidad islámica. “Este proceso de reforma –se afirma en la Declaración– debe finalizar naturalmente en una lucha incondicional contra todos los bellacos empeñados en sembrar licenciosamente la maléfica sedición, que crearía desorientación y apuntaría a un camino equivocado, y que distorsionaría los más altos enunciados de nuestra fe islámica consagrados en su intrínseco llamamiento de paz, armonía y soluciones civilizadas”. “La protección de nuestra identidad, nuestros valores básicos y los altos intereses de la comunidad islámica sólo se pueden lograr mediante la sincera lealtad de los musulmanes al verdadero Islam y su compromiso con los principios y valores originales de su apreciada forma de vida”, proclama el texto (UN Doc. A/60/633-S/2005/826).

En conclusión, los actuales riesgos de intolerancia y discriminación no son unidi-



reccionales, se nutren tanto de raíces religiosas como laicistas. Unas y otras alientan lecturas sesgadas de los derechos humanos. Por este motivo, suscribo con Habermas, que “la neutralidad que garantiza iguales libertades éticas a todos los ciudadanos, no es compatible con la generalización política de una visión del mundo secularista”. Y no le falta razón cuando advierte que tanto las concepciones religiosas del mundo como las no religiosas, “si conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje *complementario*, pueden realizar sus contribuciones a los temas controvertidos en la esfera pública y tomarse en serio recíprocamente también por motivos cognitivos”. Esta invitación nos lleva a retomar las consideraciones acerca de la universalidad de los derechos humanos con las que iniciamos este trabajo.

Para la mayoría de la población de cualquier parte del planeta, la modernización hoy significa occidentalización, abandonar una parte de sí mismos. Una crisis de identidad vivida, en muchos casos, con sentimiento de amargura y humillación. Aquí se encuentra la clave para explicar las demandas de gran parte de la comunidad internacional para lograr el reconocimiento de una universalidad que acoja las diferencias culturales: una *pluriversalidad* de los derechos humanos, la denomina Gandolfi. Se trata de una nueva aproximación a los derechos humanos, una aproximación dialógica y pluralista, adecuada a los actuales contextos pluriculturales, a los lenguajes de las diversas culturas, historias y religiones. No nos referimos al relativismo que niega que hay una verdad sobre el hombre de la que vive la cultura política y que no está disponible políticamente. Aludimos, más bien, a ciertos intentos de la antropología jurídica de abrir caminos inéditos entre la “universalidad” de los derechos del hombre y la “relativización contextual”, en la medida en que las relaciones sociales varían considerablemente en las diversas comunidades humanas. La defensa de la diversidad cultural se convierte en un imperativo ético que ayuda a concebir las declaraciones de derechos en el respeto de la pluralidad de culturas, en cuanto los derechos de la persona son inseparables de su situación social y del papel que la persona juega en la sociedad a la que pertenece. Estas consideraciones pueden explicar, por ejemplo, que en las culturas asiáticas, latinoamericanas o africanas los derechos colectivos tengan primacía sobre los individuales y se defiendan precisamente como el mejor cauce para garantizar estos segundos.

La Declaración de la Conferencia mundial de derechos humanos (Viena, 1993) ha asumido estas nuevas premisas, al corroborar que la universalidad debe ser inclusiva y tomar en cuenta las particularidades nacionales y regionales, así como los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos (párr. 5). La universalidad, en definitiva, no se decreta y no es la expresión de la dominación ideológica de un grupo de Estados sobre el resto del mundo. Conviene tenerlo muy presente en un momento en el que las reinterpretaciones recientes de muchos derechos humanos ponen en peligro la credibilidad de los mecanismos de Naciones Unidas encargados de velar por su protección.

ANA M<sup>a</sup> VEGA GUTIÉRREZ

## F) RELACIONES ENTRE LOS ESTADOS Y LAS CONFESIONES

**ALONSO PÉREZ, JOSÉ IGNACIO, CIMBALO, GIOVANNI (a cura di),**  
*Federalismo, Regionalismo e principio di sussidiarietà orizzontale. Le azioni, le*